Doris Decker

Geschlecht und Sexualität im Fokus des Großayatollahs Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (1935–2010)

Zur Dynamik von Lehr- und Rechtsmeinungen im zeitgenössischen Islam

Kohlhammer

Kohlhammer

Doris Decker

Geschlecht und Sexualität im Fokus des Großayatollahs Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (1935–2010)

Zur Dynamik von Lehr- und Rechtsmeinungen im zeitgenössischen Islam

Verlag W. Kohlhammer

Habilitationsschrift zur Erlangung der Lehrbefugnis für das Fach Religionswissenschaft, 2023. Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie der Philipps-Universität Marburg.
Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 328283147

1. Auflage 2025

Alle Rechte vorbehalten
© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart
Gesamtherstellung:
W. Kohlhammer GmbH, Heßbrühlstr. 69, 70565 Stuttgart
produktsicherheit@kohlhammer.de

Print:
ISBN: 978-3-17-046291-5

E-Book-Formate:
pdf: ISBN 978-3-17-046292-2
epub: ISBN 978-3-17-046293-9

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Für meine Familie

Es ist Zeit, daß dieser arrogante Himmel aufhört,
uns unserem Körper zu entfremden,
ihn vor uns zu verbergen,
ihn zu spalten und aufzuteilen
zwischen Gut und Böse,
zwischen den Engeln und den Teufeln.
Es ist Zeit, daß unser Körper sich in Freiheit
und fern aller ihm auferlegten Zwänge
seinem Begehren hingeben kann.

Mohammed Bennis (geb. 1948)

Danksagung

Für die Umsetzung meiner schriftlichen Habilitationsleistung bin ich vielen Menschen zu tiefem Dank verpflichtet.

An erster Stelle möchte ich Prof. Dr. Edith Franke nennen, die mich über all die Jahre mit großem Engagement begleitet hat und mir stets mit Rat und Tat zur Seite stand. Ihr gilt mein besonderer Dank, denn ihr Einsatz, ihre Zeit und Energie, sich mit meiner Forschung auseinanderzusetzen und mich auch menschlich zu unterstützen, sowie unzählige fachliche Gespräche haben maßgeblich zum Gelingen meines Projekts beigetragen. Liebe Edith, Du bist eine herausragende Persönlichkeit in der Forschungslandschaft – und ein wesentlicher Grund dafür, dass ich mich in ihr weiterhin gerne bewege.

Mein Dank gilt ebenso Prof. Dr. Bekim Agai und Prof. Dr. Bärbel Beinhauer-Köhler, den beiden Gutachter*innen meiner Habilitation. Ihre lobenden Worte ebenso wie ihre kritischen Anmerkungen waren für mich wertvoll und lehrreich. Ich danke Euch herzlich dafür.

Da ich meine Übersetzungen mit Taufiek Ghalayini besprechen durfte, möchte ich auch ihm meinen Dank aussprechen – besonders für seine Geduld, wenn ich immer wieder die gleichen Texte diskutieren wollte. Danke, lieber Taufiek, für Deine Hilfe, Deine Geduld und Deine Freundschaft.

In tiefer Dankbarkeit verbunden fühle ich mich meiner Freundin Barbara Toubane, die mich während der gesamten Erarbeitung meiner Habilitationsschrift und darüber hinaus unermüdlich motiviert, unterstützt und gefördert hat. Liebe Barbara, Du hast an mich geglaubt und mich bis zum Schluss begleitet – dafür danke ich Dir von Herzen.

Ein ebenso herzlicher Dank gilt meiner geschätzten Kollegin und Freundin Dr. Yasmin Amin aus Kairo. Sie hat mich bei zahllosen Anfragen unterstützt, mir stets hilfreiche Antworten gegeben und das gesamte Manuskript gelesen und kommentiert. Danke, liebe Yasmin, für Deine Kollegialität, die mir die Forschung zur Freude macht.

Viele weitere Personen haben mich auf unterschiedliche Weise unterstützt, und ihnen allen gilt mein aufrichtiger Dank: Dina El Omari, Marita Günther, Stephan Knopp, Verena Maske, Alexandra Probst, Mirko Roth und Dirk Sturm. Besonders hervorheben möchte ich Verena Maske und Mirko Roth, die große Teile des Manuskripts kritisch durchgesehen und kommentiert haben. Marita, Dir gilt ein spezieller Dank dafür, dass Du mir Verflechtungen aufgezeigt hast, die mir selbst verborgen geblieben wären. Ein großer Dank geht auch an meine Doktorandin und Assistentin Alexandra Probst, die das Manuskript mit größter Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit korrigiert hat. Ich danke auch den beteiligten Mitarbeitenden des Kohlhammer-Verlags für die

professionelle Begleitung und angenehme Zusammenarbeit bei der Veröffentlichung dieser Arbeit. An dieser Stelle sei betont: Alle verbleibenden Fehler und Ungenauigkeiten liegen in meiner Verantwortung.

Abschließend möchte ich meiner Familie danken: meiner lieben Mutter Irma, meinem einzigartigen Bruder Markus und meinem geliebten Vater Franz, der es leider nicht mehr erleben durfte, dass ich eine Förderung für mein Forschungsprojekt erhielt, das nun mit dieser Habilitationsschrift seinen Abschluss findet. Ihnen ist meine Arbeit gewidmet – denn ohne sie wäre sie nicht entstanden. Ich danke Euch von ganzem Herzen für Eure Liebe, Euer Vertrauen und Eure unermüdliche Unterstützung.

Verzeichnisse

Inhalt

Danksagung **9**

1 Einleitung

1.1 Thematisch-theoretische Einführung **19**

1.2 Thema, Fragen, Ziele **34**

1.3 Forschungsstand **37**

1.4 Methodisches Vorgehen **44**
1.4.1 Fachliche Einordnung der Studie 49
1.4.2 Übersetzung und Formales 51

1.5 Theoretischer Referenzrahmen **53**
1.5.1 Die symbolische Ebene und ihre Materialisierung 53
1.5.2 Geschlecht und Sexualität 56
1.5.3 Arabische Begrifflichkeiten 68
1.5.4 Religion, Geschlecht und Sexualität 71
1.5.5 Islam, Geschlecht und Sexualität 78

1.6 Aufbau der Arbeit **84**

2 Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh

2.1 Kindheit und Ausbildung im Irak (1935–1966) **95**

2.2 Ankunft und Etablierung im Libanon (1966–1974) **108**

2.3 Aufstieg während des Bürgerkriegs (1975–1989) **116**

2.4 Höhepunkt des Aufstiegs: Die Marǧaʿīya (1990–1999) 140

2.5 Konsolidierung der Macht (2000–2010) 152

3 Geschlecht und Sexualität

3.1 Zugang zu den Themenfeldern 165
3.1.1 Die frühesten Dokumente der 1960er Jahre 165
3.1.2 Fragen, Interviews und Vorträge der 1970er Jahre 171
3.1.3 Die Interviews der 1980er Jahre und der erste Artikel 185
3.1.4 Die großen Arbeiten der 1990er Jahre 190
3.1.5 Die Debatte um Fāṭima 196
3.1.6 Die »revolutionären« Fatāwā der 2000er Jahre 203

3.2 Geschlechterkonzeptionen 208
3.2.1 Anthropologische Grundannahmen 208
3.2.2 Geschlechtliche Differenzierungen 221
3.2.3 Gleich, und doch verschieden 234
3.2.4 Das Konzept der persönlichen Eigenart 243
3.2.5 Eine geschlechtsspezifisch bedingte Realität? 248
3.2.6 Mutterschaft und Vaterschaft 259
3.2.7 Weiblichkeit und Männlichkeit 268

3.3 Sexualitätsverständnis 284
3.3.1 Das Sprechen über Sexualität 284
3.3.2 Natürlich – notwendig – gefährlich 288
3.3.3 Anormalität und Abweichung 294
3.3.4 Der sexuelle Trieb 306
3.3.5 Der Sexualakt 317
3.3.6 Das Recht auf sexuelle Befriedigung 334
3.3.7 Ordnung versus Chaos 352

3.4 Geschlecht und Sexualität: Resümee und Reflexionen 371

4 Dynamiken im Islam

4.1 Die Masturbation des Mannes 397
4.1.1 Eine umstrittene Fatwā 397
4.1.2 Verbot und Ausnahmen 400
4.1.3 Diskurse über Masturbation 406
4.1.4 Jugendliche und Masturbation 410
4.1.5 Bedürfnis nach Erklärungen 413
4.1.6 Individualität, Realität und Flexibilität 414

4.2 Die Verwaltung von Ehe und Familie ... 419
4.2.1 ar-Riǧāl qawwāmūn ʿalā n-nisāʾ ... 419
4.2.2 Klassische Auslegungen von Koranvers 4:34 ... 420
4.2.3 Faḍlallāhs Auslegung von Koranvers 4:34 ... 424
4.2.4 Eine flexible Handhabung der Ehe- und Familienverwaltung ... 435
4.2.5 Die Verwaltung durch Ehemann und/oder Ehefrau ... 440
4.2.6 Ethik und Gesetz ... 446

4.3 Die Masturbation der Frau ... 460
4.3.1 Überprüfung und Änderung einer Beurteilung ... 460
4.3.2 Der Revisionsprozess anhand des Materials ... 461
4.3.3 Die Bedeutsamkeit der Lebenswelt ... 473
4.3.4 Medizinisch-biologische Erkenntnisse ... 475
4.3.5 Ausführlichkeit und Erkenntnisoffenheit ... 479
4.3.6 Religion und Medizin: Ein ambivalentes Verhältnis ... 484

4.4 Frauen im Richteramt ... 487
4.4.1 Theorie und Praxis ... 489
4.4.2 Faḍlallāhs Umdenken ... 497
4.4.3 Beurteilungsphase 1: Weibliches Mitgefühl und Vorbehalt ... 501
4.4.4 Beurteilungsphase 2: Zeitliche Bedingtheit und Re-Diskussion ... 504
4.4.5 Eine abschließende Beurteilung? ... 516
4.4.6 Auslöser der Revision und Hemmfaktoren ... 517

4.5 Verteidigung gegen Gewalt ... 524
4.5.1 Medienarten, Aufbau und Inhalt der Fatwā ... 524
4.5.2 Die Debatte über die Fatwā ... 529
4.5.3 Geschlechterkonzepte und Islamverständnis ... 535
4.5.4 Eine neue alte Beurteilung ... 539
4.5.5 Gegen die Tabuisierung häuslicher Gewalt ... 554
4.5.6 Einschüchterung ja, Bestrafung nein ... 562

4.6 Die Bedingungen im Ehevertrag ... 572
4.6.1 Ein Schlüsselelement zur Besserstellung von Frauen ... 572
4.6.2 Der Ehevertrag und seine Bedingungen ... 576
4.6.3 Studium und Arbeit ... 583
4.6.4 Scheidung ... 584
4.6.5 Monogamie ... 595
4.6.6 Gesetzeslücken ... 597

4.7 Dynamiken im Islam: Resümee und Reflexionen ... 602

5 Analyse der geschlechtsspezifischen Effekte von Faḍlallāhs Positionen

5.1 Einführung ... 625

5.2 Religiös-rechtliche Angleichung und Gleichstellung ... 627
5.2.1 Angleichungen ... 632
5.2.2 Gleichstellungen ... 635

5.3 Geschlechtsspezifische Erweiterung von Rechten und Pflichten mittels Ermächtigung und Aufklärung ... 638

5.4 Ambivalenzen, Diskrepanzen und Grenzen religiös-rechtlicher Angleichung ... 642

5.5 Verflechtung von Anthropologie und Gesetzgebung ... 652

6 Schlussreflexionen: Faḍlallāhs ambivalente Positionen zwischen Erneuerung und Bewahrung

6.1 Wissenschaftliche Einordnung ... 659

6.2 Faḍlallāhs Positionen: multidimensional und ambivalent ... 668

6.3 Erneuerung und Moderne im Denken Faḍlallāhs ... 670

6.4 Faḍlallāh, der bewahrende Erneuerer ... 673

6.5 Ideologiekritische Analyse ... 676

6.6 Erkenntnisse und Forschungserträge ... 686

Literaturverzeichnis

Primärquellen ... 693

Sekundärquellen ... 704

Tabellen

Tab. 1: Anzahl der Zeitungsartikel über Faḍlallāh in zwei libanesischen Tageszeitungen ... 126
Tab. 2: Übersicht Quellenmaterial ... 499
Tab. 3: Angleichung und Gleichstellung ... 629

Abbildungen

Abb. 1: Ebenen der geschlechtlichen Unterschiede und menschlichen Gleichheit ... 247
Abb. 2: Orte der Auslebung ... 277
Abb. 3: Anerschaffene Gleichheit und Differenz im Konzept der Zweigeschlechtlichkeit ... 386
Abb. 4: Sexuelle Orientierung ... 391

1 Einleitung

Der Qurʾān manifestiert sich in einem schriftlichen Werk. Er spricht nicht von selbst:
Es sind die Menschen, die ihm Ausdruck verleihen.
ʿAlī ibn Abū Ṭālib (um 600–661)

1.1 Thematisch-theoretische Einführung

Aushandlungsprozesse um Geschlecht und Sexualität stehen im Mittelpunkt vieler gesellschaftlicher Diskurse und ihre Effekte bedingen die Lebensordnungen von Menschen beträchtlich. Aktuelle Debatten in vielen Teilen der Welt werden dominiert von der Forderung nach Geschlechtergleichstellung, sexueller Selbstbestimmung und Anerkennung von Homosexualität, Transgender und queeren Lebensweisen.[1] Die weitreichende Bedeutsamkeit von Geschlecht und Sexualität für die Lebensverhältnisse von Menschen werden auf besondere Weise darin ersichtlich, dass nahezu alle Bereiche des menschlichen Lebens von den durch Verhandlung, Kampf und menschlichem Handeln wesentlich bestimmten Phänomenen Geschlecht und Sexualität geprägt sind.[2]

Eine maßgebende Rolle in den Diskursen über Geschlecht und Sexualität spielen Religionen. Diese von Religionen (mit)geführten Diskussionen über bzw. Aushandlungsprozesse zu Geschlecht und Sexualität sowie die von Religionen konstruierten, tradierten, legitimierten und immer wieder auch sanktionierten Geschlechter- und Sexualitätsordnungen werden in der vorliegenden Studie am Beispiel eines bedeutenden zeitgenössischen Religionsgelehrten aus dem Libanon, dem schiitischen Großayatollah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, ins Zentrum der Betrachtung gerückt. Dabei geht es nicht nur um eine Untersuchung der Vorstellungswelten, Menschen- und Weltbilder religiöser Symbolsysteme und deren Deutungskonzepte von Geschlecht und Sexualität, also um eine mittels Sprache erwirkte symbolische Ebene der Repräsentation und Bedeutungszuschreibung, die Geschlechter- und Sexualitätsordnungen legitimieren und aus denen sich Macht ergibt, sondern auch um deren materielle Ebene mittels Rechtsprechung, durch die sich Macht manifestiert.[3]

Geschlecht und Sexualität sind heute wichtige Kategorien der Genderforschung verschiedener Wissenschaftsdisziplinen, mitunter auch in der Religionswissenschaft,

---

1 Begriffe wie Queer oder Transgender verstehe ich im Rahmen meiner Studie wie die Religionswissenschaftlerinnen Birgit Heller und Edith Franke als Dachbegriffe für Geschlechtervielfalt. Diese Geschlechtsidentitäten bezeichnenden Begriffe werden in der Geschlechter- und Sexualforschung nicht einheitlich, sondern vielfältig verstanden, und sie verändern sich ständig. Vgl. Heller/Franke (2024): Religion und Geschlecht, S. 3–4.

2 Vgl. Weeks (2009 [1986]): Sexuality; Heller (2003): Gender und Religion, S. 759; Fausto-Sterling (2002): Sich mit Dualismen duellieren, S. 23.

3 Vgl. Rendtorff (2012): Warum Geschlecht doch etwas Besonderes ist, S. 11; Mann (2012 [1986]): The Sources of Social Power. Volume 1, S. 22–28.

in der sich die vorliegende Arbeit verortet.[4] Sie strebt anhand von Untersuchungen wissensstrukturierender Aspekte von Geschlechter- und Sexualitätskonzeptionen und -ordnungen in religiösen Symbolen und Texten danach, den Einfluss von Religionen auf die Konstruktion von Geschlecht und Sexualität zu verdeutlichen und offen zu legen, wie Religionen zur Herstellung, Legitimierung, Sanktionierung und Naturalisierung von Geschlecht und Sexualität und auf diese Weise zur Festlegung von Ordnungen beitragen.[5] Denn in ihrer Funktion als ordnende und normierende Systeme individueller und kollektiver Lebensgestaltung entwerfen Religionen Modelle von Gesellschaftsstrukturen und Beziehungsgeflechten zwischen Menschen und Konzeptionen von Geschlecht und Sexualität, binden diese in ihr Normen- und Wertesystem ein, wodurch eine sakrale Legitimierung und Normsetzung der Geschlechter- und Sexualitätskonzeptionen und Ordnungen erfolgt, und lassen unterschiedlich breiten Raum für Selbstdefinition oder Selbstbestimmung. Durch die von Religionen produzierten sakral-normativen Ordnungen werden das Sexualverhalten der Menschen und ihre Geschlechterbeziehungen untereinander organisiert, reguliert, normiert, kontrolliert und sanktioniert.[6] Damit strukturieren Religionen das Leben von Menschen in fundamentaler Weise in den Bereichen Geschlecht und Sexualität wie bspw. durch die Herstellung, Legitimierung und Realisierung von Geschlechterdifferenz, -dichotomie und -hierarchie. Umgesetzt wird das auf mannigfaltige Weise durch die Auslegung von Mythen und Symbolen, in Lehre und Praxis, in ethisch-moralischen und rechtlichen Anordnungen. Die Rolle, Bedeutung und Bewertung von Sexualität ist dabei tendenziös, aber dennoch vielfältig: Einerseits wird sie fast immer aus kultischen Handlungen ausgeschlossen und gilt wie beim Zölibat oder anderen asketischen Vorschriften bspw. im Christentum und Buddhismus geradezu als Hindernis oder Gegenpart zu einem explizit religiösen Leben. Andererseits kann sie aber auch zum gestaltenden Element von Ritualen und somit »heilig« werden wie bei der »Heiligen Hochzeit«.[7] Somit weisen umgekehrt gedacht Religionen in all ihren Dimensionen – wie in Mythen, Symbolen, Praktiken, Visualisierungen, Lehre, Ethik sowie auf institutioneller Ebene – geschlechtsspezifische Prägungen auf.[8] Geschlecht und Sexualität fokussierende religionswissenschaftliche Ansätze möchten über dieses Wechselverhältnis aufklären und es demontieren.[9] Dieses Ziel verfolgt auch die vorliegende Arbeit.

In religionswissenschaftlicher Perspektive wird oftmals angenommen, dass Religionen bzw. religiöse Autoritäten, wenn sie auch im Kern dazu tendieren, spirituelle Gleichberechtigung und Befreiung von gesellschaftlichen Rollen aufzuweisen, im Allgemeinen doch Lehren über Geschlechterrollen durchsetzen und unterstützen, die

4 Vgl. Moser/Lanwerd (2010): Einleitung, S. 11–15.
5 Vgl. Franke/Maske (2012): Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender, S. 130–131.
6 Vgl. Jensen (2005): Sexualität, S. 101.
7 Vgl. Grieser (2005): Sexualität und Geschlechterrollen, S. 290.
8 Vgl. Franke/Maske (2012): Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender, S. 125.
9 Vgl. Mikaelsson (2004): Gendering the History of Religions, S. 295.

heteronormative und hierarchische Geschlechterordnungen vertreten, auf Differenzen zwischen Frauen und Männern hinweisen und dazu neigen, Verhaltensnormen und Lebensstile sowie den Zugang zu religiösem Wissen, zu Ämtern und Rollen geschlechtsspezifisch zu regulieren, Männern Führungsrollen in der Familie und Religion zuzusprechen und Frauen mit dem Körper und der Sexualität zu identifizieren.[10] Körper und Sexualität werden so zu wichtigen Bestimmungsmomenten für religiöse Geschlechterrollen, die geschlechtsbezogene Erwartungen nach sich ziehen. Religionen konzipieren und präferieren dabei ideale Vorstellungen von einem religiösen, frommen Leben, das von Sexualität absieht oder sie in einen sehr eng umrissenen Bereich (meist die heterosexuelle Ehe) verweist. Ein Verweis auf Transzendenz ermöglicht es dann, dass sich Geschlechterungleichheit besonders fest institutionalisieren und legitimieren kann.[11] Überdies wird angenommen, dass Religionen eine zentrale Rolle beim Aufbau geschlechterspezifischer sozialer Rollen spielen und oft eine patriarchalische Perspektive als soziale Norm fördern.[12] Dualistische Ansichten bspw., die den Geist oder die Seele vom Körper trennen, sind in Religionen weit verbreitet. In vielen solcher Vorstellungswelten wird der Geist als spirituell und männlich angesehen, der Körper als materiell und weiblich. In Verbindung mit dem Körper können Frauen dann sowohl zu Orten der Unreinheit als auch zur Ursache von Unreinheit oder sexuellem Vergehen werden, worauf eine Destabilisierung oder sogar Vernichtung der sozialen Ordnung erfolgen kann.[13]

Dass das Sexualverhalten und die Partner*innenwahl[14] von Menschen Normen unterworfen werden, beschränkt sich aber nicht auf religiöse Symbolsysteme, sondern ist in allen Gesellschaften unabhängig von Religion vorhanden. Der sexuelle Akt und die Sexualität werden von allen Kulturen reglementiert, da sie nicht nur die intimsten menschlichen Handlungen sind, sondern auch von großer sozialer Bedeutung. Deshalb wirken umgekehrt soziokulturelle Geschlechter- und Sexualitätskonzeptionen und -ordnungen auf religiöse Symbole, Anschauungen, Traditionen und Praktiken ein und prägen diese, sodass sich bei ihnen eine alle Dimensionen umfassende geschlechts- und sexualspezifische Prägung feststellen lässt.[15] In diesem Zusammenhang spielt das Ringen um die Deutungshoheit über Geschlechter- und Sexualitätsordnungen und damit verbunden um Autorität und symbolisches und kulturelles

10 Vgl. Franke/Maske (2012): Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender, S. 125; Aune (2009): Religion, Gender Roles in, S. 709.

11 Siehe dazu Sered (1999): ›Woman‹ as Symbol and Women as Agents und das Kapitel »Theoretischer Referenzrahmen«.

12 Vgl. Olson (2011): Religious studies, S. 93.

13 Vgl. Aune (2009): Religion, Gender Roles in, S. 711.

14 Hinsichtlich einer geschlechtergerechten Personenbezeichnung wird in der Arbeit der Asterisk verwendet. Bei Verzicht auf diesen bestehen Gruppen aus Frauen oder Männern (wie bspw. die Studierenden zur Zeit Faḍlallāhs in Najaf aus männlichen Personen bestanden).

15 In der Forschungsliteratur so vorrangig festgehalten in Bezug auf Religion und Geschlecht (das gilt für viele der folgenden Literaturverweise), vgl. Franke/Maske (2012): Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender, S. 130–131; Heller (2003): Gender und Religion, S. 759.

Kapital eine starke Rolle, da ein Wandel auf der Ebene religiösen Wissens oder religiöser Praxis den institutionalisierten Kern von Religion bedingen kann.[16] Mit der Deutungshoheit über konstruierte religiöse Universen können Machtpositionen aufgebaut und erhalten werden. Das korrelative Verhältnis zwischen religiösen und soziokulturellen Deutungskonzepten und Ordnungen von Geschlecht und Sexualität – um das es auch in der vorliegenden Studie gehen wird – führt zu der Frage, wie die jeweilige Seite auf Veränderungen und Wandel der anderen reagiert, und deutet darauf hin, dass sich Religionswandel nicht unabhängig von einem allgemeinen Wandel von Kultur erklären lässt.[17] Gesellschaftliche Forderungen nach Geschlechtergleichstellung oder sexueller Selbstbestimmung bspw. fordern auch Religionen heraus und lassen sie nicht selten eine Bewegung in diese Richtung durchleben.[18]

Der Soziologe Anthony Giddens hat in der zweiten Hälfte des 20. Jhs. über den Wandel von Sexualität, Liebe und Erotik in (westlichen) Gesellschaften geforscht und die These aufgestellt, dass der Wandel nicht auf das Geschlecht und die Identität beschränkt bleibe, sondern das persönliche Leben im Sinne einer neuen Alltagsethik mit einem demokratisierenden Potential strukturiere. Demzufolge sei sexuelle Gleichberechtigung schlechthin ein Schlüssel zu demokratischen Verhältnissen. Giddens versteht sexuelle Gleichberechtigung und sexuelle Selbstbestimmung als typische Kennzeichen der Moderne innerhalb der Herausbildung bürgerlicher Subjektordnungen. Seiner Theorie zufolge habe Sexualität einen großen Einfluss auf das soziale Leben, wodurch sie zur Strukturierungskategorie des Sozialen werde und damit der Analyse des Sozialen diene. Das wiederum entlarve Sexualität als kulturell und sozial überformt, was sich am Beispiel der Gebärfähigkeit von Frauen verdeutliche, aus der gesellschaftliche Formen der Kleinfamilie und der Zwangsheterosexualisierung abgeleitet würden, wobei das keineswegs eine zwangsläufige Folge sei, sondern ein Effekt bestehender Machtstrukturen.[19]

Wie reagieren Religionen auf sozialen Wandel und wie spiegeln sich Veränderungen in den Religionen? Weisen sie selbst ein Potential zu Veränderung auf? Wie reagieren sie bspw. darauf, wenn sich Individuen in ihrer Lebenspraxis von vorgegebenen religiösen Normen distanzieren und ihren Körper, ihre Sexualität und Geschlechtsidentität zunehmend individuell verhandeln und definieren, wie es die Literaturwissenschaftlerin Samira Aghacy für die Wende zum 21. Jh. hin für den Libanon festgestellt hat, der eine religiös plurale Landschaft aufweist und im engeren Fokus meiner Studie steht?[20] Bezogen auf die in vielen zeitgenössischen Kulturen immer lauter erhobene Forderung nach sexueller Selbstbestimmung konstatiert der Islamwissenschaftler Patrick Franke, dass es die größte Herausforderung sei, vor der sich

16 Vgl. Winkel (2018): Religion und Geschlecht, S. 901.

17 Vgl. Roth (2016): Transformationen, S. 10; Polak/Reiss (2015): Religion im Wandel; Heiser/Ludwig (2014): Sozialformen der Religionen im Wandel; Krech/Steinicke (2012): Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe; Höhn (2007): Postsäkular.

18 Vgl. Aune (2009): Religion, Gender Roles in, S. 709.

19 Siehe Giddens (1993 [1992]): Wandel der Intimität.

20 Vgl. Aghacy (2002–2003): A »Hollywood« Fancy, S. 2.

die islamische Sexualethik befinde.[21] Studien über den Gesetzes- und Rechtsbereich im Islam weisen in diesem Zusammenhang darauf hin, dass das islamische Recht bzw. das Rechtsdenken (*fiqh*[22]) »reaktiv«[23] sei und auf soziale Realitäten reagieren und sich erst im Anschluss an sozialen oder wirtschaftlichen Wandel ändern würde.[24] Die Annahme eines Potentials zur Änderung im Rechtsbereich bzgl. des Islam ist allerdings keine Selbstverständlichkeit, herrschen doch im allgemeinen Verständnis hauptsächlich Vorstellungen eines rigiden, rückwärtsgewandten und reaktionären Islam vor. Das führt direkt zur Kernfrage der vorliegenden Studie nach einem Potential des Islam zu Dynamik im Lehr- und Rechtsbereich, um mittels Modifikationen auf sozialen Wandel reagieren zu können. Mit dieser Frage werden viel diskutierte Thesen zu Wandel und Kontinuität in religions- und islamwissenschaftlicher Forschung aufgegriffen.

Anfang des 21. Jhs. hat sich das Wort Dynamik zu einem zentralen Begriff in kulturwissenschaftlich ausgerichteter Forschung entwickelt, da es vor dem Hintergrund von Globalisierung und »Kulturverschmelzung« gegenüber Grenzziehungsprozessen in kultureller, politischer und religiöser Hinsicht sowohl zu einem wissenschaftlichen Paradigma als auch zur politischen Notwendigkeit wird, ideologische Konstruktionen von vermeintlich getrennten Kulturblöcken aufzubrechen.[25] Bezogen auf den Islam wird in der Islamwissenschaft inzwischen überwiegend davon ausgegangen, dass er immer dynamisch gewesen sei und kein von Zeit und Ort unabhängiges, statisches System abbilde,[26] auch wenn das unter Fachvertreter*innen in Arbeiten über politische Ideen und Ordnungen des Islam vernachlässigt werde, wie es die Islamwissenschaftlerin Gudrun Krämer Ende der 1990er Jahre feststellte.[27] Es hat sich die These eines Islam als ein »dynamic, evolving phenomenon« durchgesetzt, »one that cannot be fixed or reified in any way.«[28] Im Islam gehe es nach Ansicht des Islamwissenschaftlers Shahab Ahmed nicht darum, vorzuschreiben und zu verbieten, sondern den Menschen und ihren Belangen im Rahmen des Zumutbaren und anhand der inner-islamisch vorherrschenden Dynamik von Anpassung und Expansion entgegen-

---

21 Vgl. Franke (2010): Die islamische Sexualethik vor den Herausforderungen der sexuellen Moderne, S. 97.

22 Zum Begriff *fiqh* siehe das Kapitel »Aufstieg während des Bürgerkrieges (1975–1989)«.

23 Mir-Hosseini (2008): A Woman's Right to Terminate the Marriage Contract, S. 228.

24 Vgl. Rohe (2009): Das islamische Recht, S. 207.

25 Vgl. Bretfeld (2012): Dynamiken der Religionsgeschichte, S. 423.

26 Vgl. Berkey (1995): Tradition, Innovation and the Social Construction of Knowledge in the Medieval Islamic Near East, S. 44; siehe auch Biesterfeldt et al. (2012): Differenz und Dynamik im Islam.

27 Vgl. Krämer (1999): Gottes Staat als Republik, S. 24. Dazu auch Al-Azmeh: »Entgegen den politischen und ideologischen Behauptungen legt die *historische Realität* der islamischen Rechtspraxis Zeugnis davon ab, wie weit die Meinungen in bestimmten Rechtsfragen (den *ichtilaf*) auseinanderklafften. Daraus läßt sich logischerweise auf die Veränderlichkeit des islamischen Gesetzes im Kontext wechselnder historischer Umstände schließen, eine Veränderlichkeit, die mit dem utopischen Archaismus, den die islamistische Politik ihm zuschreibt, nicht vereinbar ist.« Al-Azmeh (1996): Die Islamisierung des Islam, S. 29.

28 Ahmed (2016): What is Islam?, S. 292–293.

zukommen.[29] Ahmed spricht hierbei von einer »Hierarchie der Wahrheiten«[30], um zu verdeutlichen, dass unterschiedliche Wahrheiten nebeneinander Bestand haben dürfen. Besonders vom schiitischen Islam, der anhand eines seiner Vertreter in der vorliegenden Studie behandelt wird, heißt es, er sei prädestiniert für Erneuerung und Revolution.[31]

Trotz dieser starken Betonung eines dynamischen und flexiblen Charakters des Islam weisen empirische Studien darauf hin, dass sich auf Diskurs- und Akteur*innenebene beides findet, dynamische und statische Aspekte.[32] Insbesondere bzgl. des Verständnisses von Šarīʿa[33] (Interpretation islamischer Texte) lassen sich unterschiedliche Bewertungsansätze finden. So wird bspw. von der Philosophin Marie-Claude Thomas, die über Religionen und Frauen im Libanon geforscht hat, zwischen Šarīʿa und *fiqh* differenziert und die Šarīʿa als nicht änderbar, *fiqh* jedoch als das variable Element im Islam eingeordnet.[34] Andererseits betont die Islamwissenschaftlerin Roswitha Badry u. a., die Šarīʿa sei nie ein einheitlicher Rechtskodex gewesen und historische Studien zum islamischen Recht hätten mittlerweile »die Auffassung vom statischen Charakter der Scharia als Mythos entlarvt.«[35] Gemäß dem Islamwissenschaftler Thomas Eich sei die Šarīʿa kein statisches Gebilde, sondern es bestehe die Notwendigkeit der permanenten Fortentwicklung des islamischen Rechts.[36] Bereits der Orientalist Joseph Schacht hat eine prinzipielle Flexibilität für das islamische Recht angenommen,[37] was auch von anderen Wissenschaftler*innen wie der Arabistin und Islamwissenschaftlerin Irene Schneider vertreten wird. Sie möchte das islamische Recht nicht als feste Größe betrachtet wissen, sondern als dynamische, entwicklungsfähige Konstruktion.[38] Aus religionswissenschaftlicher Perspektive spricht Peter Antes von einer Möglichkeit der »Anpassung« des islamischen Rechts an die Erfordernisse der Zeit:[39]

> »Durch den Einbezug des menschlichen Denkens, der ›Bemühung in der Rechtsfindung‹, ist das islamische Recht nicht starr. Es ist seinem Wesen nach von einer Dynamik gekennzeichnet, die es ermöglicht, Lösungen für die jeweiligen Probleme einer ständig in Veränderung begriffenen Welt zu finden.«[40]

---

29 Vgl. Ahmed (2016): What is Islam?, S. 274–277.
30 Vgl. Ahmed (2016): What is Islam?, S. 100–101.
31 Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. 4. Schiitische Gelehrte wie Mortaza Mutahhari erklären den Islam zu einem »dynamischen System«, dessen Gesetze von den Expert*innen re-interpretiert werden können. Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. 100.
32 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 2–3.
33 Zum Begriff »Šarīʿa« siehe das Kapitel »Aufstieg während des Bürgerkrieges (1975–1989)«.
34 Vgl. Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 126.
35 Badry (2003): Gender-Studien in der Islamwissenschaft, S. 234–235.
36 Vgl. Eich (2008): Einleitung, S. 26.
37 Siehe Schacht (1982 [1964]): An Introduction to Islamic Law.
38 Vgl. Schneider (2008): Islamisches Recht zwischen göttlicher Satzung und temporaler Ordnung?, S. 183.
39 Vgl. Antes (1991): Ethik und Politik im Islam, S. 65.
40 Antes (1991): Ethik und Politik im Islam, S. 64.

Der Anthropologe Morgan Clarke erklärt die Šarīʿa zu einer immerwährenden Quelle der differierenden Interpretationen,[41] womit sie selbst fest bzw. statisch sei, jedoch nicht ihre mittels des menschlichen Verstandes abgeleitete Auslegung.[42] Der Islamwissenschaftler Wael Hallaq wiederum vertritt die These, dass die flexiblen Šarīʿa-Strukturen im Zuge der Modernisierung zerstört worden seien.[43] Dass die *fiqh*-Tradition in der Moderne an Dynamik verloren habe, stellt auch die Anthropologin Ziba Mir-Hosseini im Kontext ihrer Forschungen zu Gender und Islam fest.[44] Historisch-rechtliche Studien konstatieren für das 20. Jh., dass der Ruf nach einer islamischen Reform und einer Wiederbelebung der Dynamik des islamischen Rechts wieder laut würde.[45] Unabhängig von den komplexen Fragen nach einer möglichen Dynamik von Šarīʿa und *fiqh* – und der bereits durch das eben Skizzierte ersichtlich werdenden Schwierigkeit einer Definition der Begriffe und ihrer Abgrenzung voneinander – beziehen sich die Thesen eines dynamischen Islam auch ganz konkret auf rechtliche Instrumente wie das Rechtsgutachten (Fatwā) und die selbstständige Meinungsbildung (Iǧtihād).

Die Fatwā wird von einem Großteil der Forschung als ein Instrument für Dynamik und Wandel in der islamischen Rechtstradition eingeschätzt, als Faktor der Weiterentwicklung und Anpassung des islamischen Rechts an neue Realitäten.[46] Gleichzeitig ist sie aber auch ein Instrument zur Absicherung, da sie für eine Verstetigung von Autorität auf Gelehrtenebene sorgen kann.[47] Clarke bezeichnet sie in diesem Kontext als »Ikone« der islamischen Autorität für Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen, die eine immense Resonanz habe.[48] Hier wird augenscheinlich, dass die Frage nach religiöser Autorität eine gewichtige Rolle spielt, besonders da es im Islam kein universelles religiöses Oberhaupt, keine Art von Klerus und keine feste, allgemeingültige institutionelle Organisationsform gibt.[49] Denn diese letztlich fehlende universelle

41 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 27; Clarke (2010): Neo-Calligraphy, S. 355.

42 Siehe dazu auch Mashhour (2005): Islamic Law and Gender Equality, S. 565; die Šarīʿa wird von ihr nicht als statisch aufgefasst, da Rechtsinstrumente wie der Iǧtihād (siehe unten) Interpretationen nach den Bedürfnissen einer sich im sozialen Wandel befindenden Gesellschaft ermöglichen.

43 Siehe Hallaq (2004): Can the shari'a be restored?; Hallaq (2009): Sharīʿa; Hallaq (2001): Authority, Continuity, and Change in Islamic Law, S. 121–165. Siehe dazu auch (unten) Bauer (2011): Die Kultur der Ambiguität; Messick (1996 [1993]): The Calligraphic State. Die Geschichtswissenschaftlerin Judith E. Tucker zeigt in ihrer Studie auf, dass Flexibilität ein wichtiges Merkmal des islamischen Rechts in vormoderner Zeit war. Siehe Tucker (2008): Women, Family, and Gender in Islamic Law; Yacoob (2018): Islamic Law and Gender, S. 78.

44 Vgl. Mir-Hosseini (2009): Classical fiqh, contemporary ethics and gender justice, S. 78.

45 Vgl. Esposito (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law, S. 11.

46 Vgl. Motzki (1994): Religiöse Ratgebung im Islam, S. 14.

47 Vgl. Agrama (2010): Ethics, tradition, authority, S. 7–8.

48 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 263.

49 Zum Themenfeld Islam und Autorität siehe Krämer/Schmidtke (2014): Speaking for Islam; Ephrat/Hatina (2014): Introduction; Abou El Fadl (2009): Islamic authority; Waardenburg (2007): Muslims as Actors; Abou El Fadl (2001): Speaking in God's Name; Hallaq (2001): Au-

geistliche Leitung der Schiit*innen, aber auch der Sunnit*innen bzw. der Umma[50] generell, sorgt für ein fortwährendes Ringen um das Monopol auf religiöse Autorität,[51] was sich auf die Lehr- und Rechtsprechung der islamischen Gelehrten auch in den Bereichen Geschlecht und Sexualität auswirkt. Unter islamischen Gelehrten selbst wird die Veränderbarkeit von Fatāwā seit Jahrhunderten diskutiert und seit dem 19. Jh. gewinnt der Grundsatz der Fatwā-Wandelbarkeit innerhalb des innerislamischen Diskurses an Bedeutung.[52] Auf dieser Basis, der Möglichkeit der Erteilung von Rechtsgutachten, könne – wie es Clarke während seiner Studien im Libanon vermittelt wurde – die Šarīʿa mit der Zeit gehen.[53]

Einschlägige Studien zeigen, dass islamische Gelehrte ebenfalls den Iǧtihād zu den rechtlichen Instrumenten zählen, die Dynamik innerhalb des islamischen Rechtsdenkens ermöglichen. Auf die sunnitischen Gelehrten bezogen wird diskutiert, ob sie nach dem Ende des 9. Jhs. aufgehört hätten, neue Urteile aus den religiösen Texten zu extrahieren, was »Schließung des Tores des Iǧtihād« genannt wird und der Intention gefolgt sei, sich vor innerislamischen Angriffen bzw. einer Relativierung von Glaubensfragen oder Rechtsnormen zu schützen.[54] In zahlreichen Forschungsarbeiten wird argumentiert, dass sunnitische Rechtsgelehrte diese Praxis allerdings nie aufgegeben hätten.[55] Im Fall schiitischer Gelehrter ist man sich allgemein einig, dass der Iǧtihād mindestens seit dem 18. Jh. praktiziert wurde.[56] Bezogen auf die Schia[57] wird

---

thority, Continuity, and Change in Islamic Law; Kister (1994): Social and Religious Concepts of Authority in Islam; Dabashi (1989): Authority in Islam; Crone/Hinds (1986): God's Caliph.

50 Mit arab. »Umma« wird die Gesamtheit der Muslim*innen bezeichnet. Der Begriff meint eine Art von Gemeinschaft, ähnlich wie ein Volk oder eine Nation. Die Zugehörigkeit zur Umma wird über den gemeinsamen Glauben hergestellt und nicht z. B. über Blutsverwandtschaft. Vgl. Antes (1991): Ethik und Politik im Islam, S. 62.

51 Vgl. Halm (1994): Der schiitische Islam, S. 29–30.

52 Vgl. El-Wereny (2017): Scharia-Normen im Wandel, S. 101, 110.

53 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 6–7.

54 Vgl. Salama (2013): Iǧtihād versus taqlīd – ein Monopol der Gelehrten?, S. 160; Hallaq (1984): Was the Gate of Ijtihad Closed?

55 Vgl. Landry (2016): The Practice of Shi'i Jurisprudence in Contemporary Lebanon, S. 23.

56 Vgl. Landry (2016): The Practice of Shi'i Jurisprudence in Contemporary Lebanon, S. 90–91.

57 Der Begriff »Schia« (arab. *šīʿa*) bedeutet »Partei« und meint die Partei des vierten Kalifen (reg. 656–661), ʿAlī ibn Abū Ṭālib (um 600–661), der Vetter und Schwiegersohn des islamischen Propheten Muḥammad (um 570–632). Nach dem Tod von Muḥammad haben diejenigen, die dieser »Partei« angehörten, nur ʿAlī und dessen Nachkommen, die er und Muḥammads Tochter Fāṭima (um 605–632) gezeugt hatten, als die rechtmäßigen Nachfolger (»Imame«, arab. *imām*, im Kontext der Studie meistens in der Bedeutung »Führer, Vorbild« gebraucht) des Propheten anerkannt. Nach dem Tod von ʿAlī haben sich die Schiit*innen in mehrere Gruppen gespalten, die unterschiedlich viele genealogische Nachfolger des Propheten als rechtmäßig anerkannten (bspw. Fünfer-Schiit*innen (Zaidit*innen) fünf Imame, Siebener-Schiit*innen (Ismailit*innen) sieben Imame). Die Zahl Zwölf steht für die Gruppe der Schiit*innen, die in genealogischer Abfolge zwölf Imame als Nachfolger anerkennen. Weltweit gibt es ca. 105 Millionen Zwölfer-Schiit*innen, von denen der größte Teil im Iran und dessen Nachbarländern lebt. Siehe Halm (2005): Die Schiiten. Die Zwölferschia ist theologisch und religionsjuristisch ein »pluri-hierarchisches Gebilde«, das auf

Iǧtihād als »Kernmotor bzw. Antrieb der schiitischen Rechtsprechung« bezeichnet.[58] Die Zwölfer-Schiit*innen würden den Iǧtihād in besonderer Weise aufwerten, um Problemen der Moderne zu begegnen und autoritären Rat anzubieten.[59] Zahlreiche schiitische Gelehrte sprechen sich sogar noch für eine Erneuerung des Iǧtihād aus – zu denen auch der im Fokus der Untersuchung stehende schiitische Gelehrte gehört –, damit er in optimaler Weise zu den gegenwärtigen Herausforderungen etwas beitragen könne.[60]

Die Reaktionen von Religionen auf sozialen Wandel in den Feldern Geschlecht und Sexualität z. B. hinsichtlich charakteristischer Aspekte der »sexuellen Moderne«[61] fallen letztlich trotz angenommenem Modifikationspotential sehr unterschiedlich aus: Sie reichen von Anpassung und Akzeptanz bis hin zu Ablehnung und Abwehr oder Gegenentwürfen. Religionswissenschaftliche Ansätze wie der vorliegende fragen danach, wie Religionen im Kontext sozialen Wandels mit Fragen nach Geschlecht und Sexualität umgehen und wie viel Flexibilität oder auch Kontinuität im sakralnormativen Bereich von Religionen möglich sind und wie diese erreicht werden.

Diese Reaktionsweisen von Religionen werden von verschiedenen Seiten her aus unterschiedlichen Intentionen heraus als bspw. modern, progressiv, reformistisch, moderat, radikal, traditionell oder fundamentalistisch eingeordnet und damit bewertet. Das wiederum kann zu unterschiedlichen Konsequenzen führen wie sozialpolitischen, staatlichen oder gesetzlichen, da Definitionsarbeit eine politische Dimension aufweist, wie es u. a. der Religionswissenschaftler Markus Dreßler am Abstraktum Re-

---

»der Loyalität der Gläubigen zu prominenten hohen Geistlichen basiert.« Scheffler (2016): Religiöse Identität, politische Mobilisierung und externe Allianzen im Libanon, S. 283.

58 Vgl. Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 205; Landry (2016): The Practice of Shi'i Jurisprudence in Contemporary Lebanon, S. 90–91.

59 Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. 199.

60 Vgl. Takim (2014): Maqāṣid al-Sharī'a in Contemporary Shī'ī Jurisprudence, S. 102; siehe auch Hallaq (1984): Was the Gate of Ijtihad Closed?

61 Zu den Kennzeichen der »sexuellen Moderne« werden u. a. die Forderungen nach sexueller Selbstbestimmung und sexueller Freiheit, das Verständnis von Sexualität als »Ressource« sowie die »konsensuelle Aushandlung« gezählt. Siehe Schmidt (2014): Das neue Der Die Das; Giddens (1993 [1992]): Wandel der Intimität. Der seit den 1980er Jahren in westlichen Gesellschaften geführte Diskurs über sexuelle Selbstbestimmung hat den Grundstein für eine neue Sexualmoral gelegt, in der die Bewertung sexueller Akte nicht mehr von normativen Instanzen wie Kirche oder Staat übernommen wird, sondern von den Akteur*innen selbst. Dabei gilt die »Moral des Konsenses« (konsensuelle Aushandlung), was meint, dass erlaubt ist, was die Sexualpersonen miteinander ausmachen, und dass der Sexualakt als ein gemeinsames, auf gegenseitige Befriedigung ausgerichtetes Erleben betrachtet wird. Siehe Schmidt (2014): Das neue Der Die Das. Hiermit sind einige Elemente genannt, die in westlichen Ländern zu einer Enttraditionalisierung sexueller Verhältnisse und einer modernen Sexualmoral geführt haben, die heute eine Kultur begründet, die als »sexuelle Moderne« bezeichnet werden kann. Vgl. Franke (2010): Die islamische Sexualethik vor den Herausforderungen der sexuellen Moderne, S. 97–98. Wird Sexualität als Ressource verstanden, geht es beim sexuellen Erlebnis nicht um die »Spannungsentladung« eines Triebes, sondern um den Genuss der Erregung und das Spiel mit der Lust und den Reizen. Siehe Schmidt (2014): Das neue Der Die Das.

ligion gezeigt hat.[62] Definitionen selbst sind allerdings ebenso historische Produkte diskursiver Prozesse.[63] Auf solche Zuschreibungen greifen oft Diskurse antireligiöser Polemik sowie religiöse apologetische Gegendiskurse zurück. Letztgenannte verfolgen dabei häufig eine »Terminologie der Befreiung« (z. B. islamische Gelehrte), um zu erweisen, dass Frauen respektiert und geschützt würden.[64] Mit einer Einstufung als »erneuernd« oder »befreiend« werten sich Religionen oft selbst auf, was deutlich macht, was Zuschreibung bedeutet, nämlich Identifizierung, Charakterisierung und Wertschätzung (oder Abwertung im Fall antireligiöser Polemik). Damit ist der Akt der Benennung ein Akt der Autorisierung, Legitimation, In- und Exklusion.[65]

In diese Richtung argumentiert auch der Religionswissenschaftler Russell T. McCutcheon. Mit Bezugnahme auf J. Z. Smith und seinen Aufsatz »Classification«[66] aus dem Jahr 2000 weist er darauf hin, dass »Definieren« – wobei in McCutcheons Ansatz »Definieren« und »Klassifizieren« gleichbedeutend sind – eigentlich »Erschaffen« bedeute und es dabei nicht darum gehe, zu einem Ergebnis zu kommen, also etwas »zu beenden« wie bspw. eine erfolgte Untersuchung, sondern darum, etwas »zu beginnen«. Von daher liegen mit Definitionen vorläufige Klassifizierungen[67] eines Phänomens vor, und Klassifikationssysteme seien somit ein »taktisches und provisorisches Hilfsmittel.«[68] Da der Akt der Klassifikation nach Ansicht einiger Wissenschaftler*innen eine »zutiefst und unausweichlich politische Handlung«[69] sei, hänge die Klassifikation einer Person bspw. als Terrorist*in oder Freiheitskämpfer*in maßgeblich davon ab, inwieweit die Ziele dieser Person mit den Zielen derjenigen übereinstimmen, die klassifizieren.[70] Damit ist der Akt des Definierens interessengeleitet und ein Akt des Abgrenzens einer Sache von einer anderen. Welche Interpretation hierbei bevorzugt wird, hängt von den Interessen derjenigen oder desjenigen ab, die

62 Vgl. Dreßler (2019): Religion und religiöse Tradition, S. 73.
63 Vgl. Krech (2012): Dynamics in the History of Religions, S. 18.
64 Derartige Ansätze laufen unter dem Schlagwort »Liberation Theology«, siehe hierzu Dabashi (2008): Islamic Liberation Theology; Rahemtulla (2017): Qur'an of the Oppressed; Engineer (1990): Islam and Liberation Theology.
65 Siehe Ahmed (2016): What is Islam?
66 Siehe Smith (2000): Classification.
67 Die Begriffe »Klassifizierung« und »Kategorisierung« werden oft synonym verwendet. Es wird aber auch zwischen ihnen unterschieden, wenn z. B. »Geschlecht« als Kategorie und damit Oberbegriff für weitere Unterteilungen von Geschlecht in bspw. »Frau« und »Mann« als Geschlecht differenzierende Klassifikationen erfolgen. Vgl. Hericks (2019): Geschlechtsdifferenzierung. Vergleichend dazu kann »Religion« als Kategorie bezeichnet werden und eine weitere Differenzierung von »Religion« in »christlich« und »islamisch« als Klassifizierungen (diese Adjektive können sowohl als klassifizierende als auch als relationale Adjektive eingeordnet werden, aber ebenso als qualifizierende Adjektive, je nachdem, was sie semantisch transportieren).
68 McCutcheon (2014): Religionswissenschaft, S. 109.
69 McCutcheon (2014): Religionswissenschaft, S. 101.
70 Vgl. McCutcheon (2014): Religionswissenschaft, S. 102.

oder der klassifiziert.[71] Die Relevanz der Frage nach der Kategorie »Religion« und den Implikationen bei ihrer Anwendung für eine Beurteilung menschlicher Motive und Verhaltensweisen verdeutlicht McCutcheon mit Blick auf aktuelle geopolitische Situationen.[72] Mit dem Akt der Klassifikation könne deshalb zwar durchaus Wissen und Handeln produziert werden. Das trage aber nicht zwingend zur Erhellung eines tieferen, notwendigen Merkmals eines Phänomens bei, unabhängig davon, was das Phänomen, das klassifiziert werde, sei.[73]

Die Geschichtswissenschaftlerin Judith E. Tucker hat anhand einer Untersuchung von Debatten über den Ḥiǧāb in Frankreich die politische Dimension von Zuschreibungen und Definitionen herausgearbeitet und gezeigt, was mit Interpretationen auf politischer Ebene erreicht werden kann. In den Debatten habe sich herauskristallisiert, dass über Kleiderordnung Politik gemacht und Zugehörigkeit ausgedrückt worden sei und dass schlussendlich Identitätspolitiken und Modernität entscheidender gewesen sein als Geschlecht.[74] Um eine islamische Identität gegenüber dem westlichen Druck zu behaupten und nicht als »verwestlicht« eingestuft zu werden, wurden von islamischer Seite Seklusion und Verschleierung in den Mittelpunkt gerückt, was zur Folge hatte, dass die Regulierung von Sexualität zu einer Art von islamischer Identität wurde.[75] Der französische »säkulare« Diskurs habe in diesen Debatten, so Tucker, die verschleierte muslimische Frau als unterdrückt und ihrer Autonomie beraubt konstruiert, während der entgegengesetzte islamische Rechtsdiskurs die Bedeckung des weiblichen Körpers »lediglich« als religiöse Praxis eingeordnet habe – wobei der männliche Körper nicht zum Thema gemacht worden sei.[76]

Gerade am Begriff »modern« lässt sich veranschaulichen, dass sehr unterschiedliche Verständnisse von Zuschreibungen und Theorien vorherrschen können, denn klassifizierende Adjektive wie für historische Epochen weisen qualifizierende Eigenschaften auf (wenn z. B. der Begriff »mittelalterlich« gleichgesetzt wird mit »veraltet«, »rückschrittlich«). Oft wird ein dynamischer Umgang von Religionen mit sozialem Wandel bspw. im Sinne einer Anpassung als »modern« eingeordnet, und damit als fortschrittlich gewertet, ein abwehrender Umgang hingegen als »traditionell« oder »konservativ«, und damit als »rückschrittlich« gewertet. Eine Einordnung als »nichtmodern« kann jedoch nicht zwangsläufig mit »mangelhaft« gleichgesetzt werden.[77] Die Diversität von Theorien zum Modernebegriff selbst belegt das eindrücklich. Einerseits wird der Prozess der Moderne aufgrund einer angenommenen Ablösung

71 Siehe hierzu McCutcheon (2014): Religionswissenschaft, S. 111–123 (McCutcheon diskutiert das anhand der Interpretationen der Selbstverbrennungen buddhistischer Mönche in Vietnam).

72 Vgl. McCutcheon (2014): Religionswissenschaft, S. 123.

73 Vgl. McCutcheon (2014): Religionswissenschaft, S. 109.

74 Zur Komplexität und Gewichtigkeit der Frage nach »Modernität« (*modern-ness*) und nach »modern sein« (*being modern*) im Kontext von Geschlechterdiskursen am Beispiel Libanon siehe auch Deeb (2006): An Enchanted Modern, S. 4, 14–16.

75 Vgl. Tucker (2008): Women, Family, and Gender in Islamic Law, S. 203–206.

76 Vgl. Tucker (2008): Women, Family, and Gender in Islamic Law, S. 209–211.

77 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 9.

von religiösen und patriarchalen Bindungen in westlich geprägten Diskursen als Prozess der Säkularisierung und Emanzipierung charakterisiert,[78] andererseits werden Modernisierungstheorien als Nachkommen des Orientalismus eingeordnet.[79] Die liberale Moderne sei ihrem Wesen nach eigentlich patriarchalisch[80] und die Moderne selbst von einem normativen Charakter gezeichnet.[81] Bezogen auf den Islam wiederum heißt es, er sei von Beginn an »eine modernisierende Kraft«[82] gewesen und erst in der Moderne sei es zu starren Auslegungen des Koran und einer Fixiertheit auf die religiösen Texte gekommen, wie es die Islamwissenschaftler*innen Katajun Amirpur und Ludwig Amman als typisches Kennzeichen der Moderne festhalten.[83] Die These, dass es erst in der Moderne zu einer »Vernichtung von Ambiguität« gekommen sei, vertritt auch der Islamwissenschaftler Thomas Bauer, der das als Phänomen der Moderne schlechthin einstuft.[84] Besonders bezüglich Sexualität werde sichtbar, dass die Moderne des Westens geprägt sei von Ambiguitätsfurcht, Wahrheitsobsession und Universalisierungsehrgeiz. In dieser Trias, so Bauer, könne sogar »der Kern des Konflikts der westlichen Moderne mit dem Rest der Welt zu erkennen«[85] sein.

In der Moderne komme es deshalb nicht, wie es Shmuel N. Eisenstadt gezeigt hat, zur Ausbildung »einer« Moderne, sondern zu *multiple modernities*,[86] die weder einheitlich verlaufen noch Gleiches enthalten. Die Dynamiken von Modernität verwirklichen sich zwar global, verlaufen lokal aber in vielfältigen endogenen Dynamiken.[87] Trotz Ähnlichkeiten gibt es nicht die »eine« Moderne, sondern viele Modernen, die ihre jeweiligen Geschichten von Modernität erzählen.[88] Während in den 1990er Jahren der Nahost- und Islamwissenschaftler Stefan Rosiny vom Libanon noch als »moderner« Gesellschaft mit »Defiziten« bzw. einer sich darin unvollständig ergebenden Modernisierung gesprochen hat,[89] vertritt Marie-Claude Thomas – ähnlich wie Georg

78 Vgl. Klinger (2000): Die Ordnung der Geschlechter und die Ambivalenz der Moderne, S. 30.
79 Vgl. Fay (2003): History, S. 343.
80 Vgl. Holmes (2007): Introduction to the sociology of gender, S. 14; Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 6.
81 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 9.
82 Mashhour (2005): Islamic Law and Gender Equality, S. 588.
83 Vgl. Amirpur/Ammann (2006): Der Islam am Wendepunkt, S. 11, 20.
84 Vgl. Bauer (2011): Die Kultur der Ambiguität, S. 15.
85 Bauer (2011): Die Kultur der Ambiguität, S. 311.
86 Vgl. Eisenstadt (2006): Multiple Modernen im Zeitalter der Globalisierung; Eisenstadt (2000): Die Vielfalt der Moderne; Hefner (1998): Multiple Modernities.
87 Siehe Eisenstadt (2000): Die Vielfalt der Moderne.
88 Vgl. Bretfeld (2012): Dynamiken der Religionsgeschichte, S. 432.
89 Vgl. Rosiny (1996): Islamismus bei den Schiiten im Libanon, S. 38. Vor dem Hintergrund der Modernisierungstheorie nach Habermas und angenommenen Anzeichen für Modernisierungsprozesse wie Urbanisierung, Bevölkerungswachstum, Kapitalbildung, Industrialisierung mit der Steigerung von Arbeitsproduktivität, Durchsetzung politischer Zentralgewalten mit der Ausbreitung von politischen Teilnahmerechten und der Ausbildung nationaler Identitäten kann Rosiny zur Zeit seiner Studien keine strukturell verankerte Modernisierung im Nahen Osten konstatieren. Vgl. Rosiny (1996): Islamismus bei den Schiiten im Libanon, S. 10, 33–38, 253.

Stauth, der von einer »islamischen Moderne« (*Islamic modernity*) [90] spricht – auf der Basis ihrer Frauenstudie die These, der Libanon habe eine eigene Definition von Modernität herausgebildet:[91]

> »Today, the Lebanon I knew seems to have been altered; a page has been turned. A different concept of modernity is emerging; a concept that some might describe as finding ways to benefit one community at the expense of the other, while others describe the change as an ›enchanted modern.‹«[92]

Deshalb muss im Einzelfall untersucht werden, was unter »modern« – auch in Bezug auf Religion – zu verstehen ist. Diese Überlegung ist für die vorliegende Arbeit von besonderer Gewichtigkeit, da gerade Vorstellungen von Geschlechterbeziehungen und sexuellen Lebensweisen als Gradmesser für »Modernität« gelten und Religion als »modern« eingeordnet wird, je nach ihrem Verständnis von Geschlecht und Sexualität. Derartige Zuordnungen und Wertungen gilt es allerdings kritisch zu hinterfragen. Aus der Wissenschaftsperspektive ist es von daher gemäß dem Religionswissenschaftler Kurt Rudolph (1929–2020) unerlässlich zu reflektieren, dass Terminologien auch auf der Ebene von Metasprache, Konzepten und Modellen entweder aus der Wissenschaftstradition entnommen oder – wie es auch McCutcheon sieht – neu erschaffen und dann als heuristisches Mittel in der Forschung angewandt würden.[93] Da Wissenschaft damit das erschaffe, was als bedeutungsvoll angesehen werde (bspw. Bedeutungsverleihung anhand eines geschichtlichen Rückblicks[94]), sollte es für sie eine ständige Aufgabe sein – wie es Shahab Ahmed bzgl. des Islam festhält –, die Dimension des Bedeutungsvollen zu erforschen und zu erweitern.[95] Ahmed diskutiert diese Forderung am Beispiel des Begriffs Orthodoxie, der häufig zur Bestimmung von Religion respektive des Islam herangezogen wird, und fragt,

> »if this analytical reflex to prescription is a consequence of a larger cognitive habit of conceptualizing ›religion‹ as a definitively ›orthodoxizing‹ discourse, or perhaps of an even broader cognitive habit by which modern analysts (scholarly and non-) have historically become conditioned to regard the more restricted and less ambiguous – and thus the more restricting – necessarily as the more authentic.«[96]

Diese angenommene Möglichkeit, dass es sich in Fällen von Definition um eine kognitive Gewohnheit eines modernen Analytikers bzw. einer modernen Analytikerin handelt, zu der er bzw. sie »historisch konditioniert« wurde, gilt es selbstreferentiell zu

---

90 Siehe Stauth (2002): Politics and Cultures of Islamization in Southeast Asia, S. 24; Stauth (2000): Islam als Selbstbegriff nicht-westlicher Modernität.

91 Vgl. Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 2, 6; siehe dazu auch Deeb (2006): An Enchanted Modern.

92 Thomas (2013): Women in Lebanon, 2.

93 Vgl. Rudolph (1997): Die vergleichende Methode in den Kulturwissenschaften und die Religionswissenschaft, S. 169–170.

94 Siehe Rudolph (1988): Texte als religionswissenschaftliche Quellen.

95 Vgl. Ahmed (2016): What is Islam?, S. 285–286.

96 Ahmed (2016): What is Islam?, S. 282. Siehe zu dieser Thematik auch Simon und Langer (2008): The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy.

reflektieren. Bezogen auf den Islam ist gerade dieses Spannungsverhältnis von Eindeutigkeit versus Mehrdeutigkeit als Bestimmung eines möglichen islamischen Authentischen in vielen Debatten vorherrschend. In Anlehnung an Nietzsches Diagnose der Unvermeidlichkeit eines perspektivischen Blicks auf die Welt,[97] der normativen Aspekte jeder Perspektive und der Unmöglichkeit von objektiven und wertneutralen Positionen in der Wissenschaft wird die Gewichtigkeit der Kontextualisierung und Hinterfragung der eigenen Position als Forscher*in, der eigenen Forschungsfragen und Erkenntnisinteressen deutlich, die auch hier verfolgt werden sollen.[98] Der Religionswissenschaftler Volkhard Krech weist in diesem Zusammenhang auf eine unvermeidliche Wertebeziehung hin:

> »[...] eine Wertbeziehung kommt über die implizite oder explizierte Kulturbedeutung im Sinne des Erkenntnisinteresses als theoretischer Wertbeziehung in die Wissenschaft hinein. Aber die Auswahl der Themen und die gewählte Herangehensweise [...] stellt eine Relation zu außerwissenschaftlichen Werten, eben eine Wertbeziehung her. Eine Wertbeziehung ist mit jeder Fragestellung und jeder Wahl eines Themas gegeben. Selbstverständlich muß und sollte das Erkenntnisinteresse nicht von modischen Konjunkturen abhängen; es stellt einen Aktualitätsbezug her, weil es stets und zwangsläufig vom zeitgenössischen Kontext der Forschenden geleitet ist.«[99]

Vor diesem Hintergrund fühle ich mich dem postmodernen Denken bzw. der postmodernen Kritik und ihren Ansätzen verpflichtet, worunter postkoloniale und feministische Theorien fallen, und in deren Zuge einer kritischen Religionswissenschaft, die dem westlichen Rationalismus mit seinen Idealen von wissenschaftlicher Objektivität und Wertneutralität kritisch gegenübertritt.[100] Wie oben bereits darauf eingegangen, ist Wissenschaft nicht frei von eigenen Werten und Interessen, weshalb die Standortgebundenheit, Kontextbezogenheit und Situiertheit wissenschaftlicher Erkenntnis reflektiert werden muss.[101] Da die Wahrnehmung von Forscher*innen beeinflusst ist von Kultur, Klasse, Ethnie, Geschlecht, Sexualität usw., gehe ich davon aus, dass letztlich nur subjektiv begrenzte Realitäten konstruiert werden können.[102] Wie stark die religionswissenschaftliche Theoriebildung bspw. geprägt ist, veranschaulicht sich gut an den oft von ihr aufgegriffenen und sie bei Untersuchungen leitenden

97 Siehe Nietzsche (1882): Die fröhliche Wissenschaft.

98 Vgl. Heller/Franke (2024): Religion und Geschlecht, S. 15–17; Günther/Maske (2019): Religionswissenschaft, S. 6–7; Franke/Maske (2012): Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender, S. 135.

99 Krech (2006): Wohin mit der Religionswissenschaft?, S. 104.

100 Siehe Laack (2021): Wozu Postkolonialismus, Diskurstheorie und Religionsästhetik?; Winkel (2019): Postkolonialismus; Flood (1999): Beyond Phenomenology.

101 Vgl. Heller/Franke (2024): Religion und Geschlecht, S. 17. In der feministischen Theorie wurden auch die vermeintlich neutral erzeugten wissenschaftlichen Fakten in Frage gestellt und ein Bewusstsein dafür geschaffen, dass Wissen nur von bestimmten Menschengruppen unter bestimmten Bedingungen und anhand bestimmter Quellen produziert wird. An dieser spezifischen Wissensproduktion haben manche Menschengruppen keinen oder nur einen geringen Anteil. Siehe Harding (1990): Feministische Wissenschaftstheorie, S. 11–58.

102 Siehe Joy (2000): Beyond a God's Eyeview.

Dualismen wie säkular/religiös, öffentlich/privat oder Subjekt/Objekt, was jedoch spezifische Denkkonzepte aus der Epoche der Aufklärung sind.[103] Ebenso hat die religionswissenschaftliche Theoriebildung bestehende Geschlechterkonzeptionen und -ordnungen unhinterfragt übernommen und damit fortproduziert. Deshalb müssen Forscher*innen in einem parallel zu ihrer Forschung (auch über Religion, Geschlecht und Sexualität) verlaufenden selbstreflexiven Prozess ihre subjektive soziokulturelle und sprachgeschichtliche Situiertheit, ihre Überzeugungen und Haltungen, ihre Forschungsintentionen und die Wahl ihrer Methoden reflektieren und sich ihrer ideologischen Verstrickungen bewusst werden, sodass ihre eigene wissenschaftliche Position nicht zum bestimmenden Wertmaßstab wird, an dem das zu Erforschende bemessen wird.[104] Dennoch fühle ich mich im Zuge dessen weiterhin und in Anlehnung an die feministische Wissenschaft dazu verpflichtet, für Diversität und Gerechtigkeit einzutreten und mich Wertediskussionen zu stellen. Das mündet in meiner Ambition einer zwar möglichst wertfreien, aber ideologiekritischen Haltung gegenüber meinem Forschungsgegenstand,[105] der Aufdeckung von perspektivischer Pluralität und Selbstverständlichkeiten in (religions)wissenschaftlicher Forschung sowie der Berücksichtigung einer »Mehrdimensionalität von Kategorien, Identitäten und Subjektpositionen.«[106]

Nach diesen ersten theoretischen Verortungen soll nun das Thema, das im Zentrum der vorliegenden Studie steht und das ich als Untersuchungsgegenstand ausgewählt habe, weil es Antworten auf die zentralen, gesellschaftlich aktuellen und drängenden Fragen nach der (Ko)Relation von Geschlecht, Sexualität und Religion sowie der Dynamik von Religion in zeitgenössischen Kontexten erwarten lässt, im Folgenden näher vorgestellt werden.

103 Vgl. Heller/Franke (2024): Religion und Geschlecht, S. 14.

104 Vgl. King (2005 [1995]): Introduction, S. 26; Joy (2000): Beyond a God's Eyeview, S. 112, 131.

105 Vgl. Heller/Franke (2024): Religion und Geschlecht, S. 18. Hier weisen Heller/Franke auf das Verständnis von Objektivität im Sinne von Jörn Rüsen hin: eine »methodisch disziplinierte Parteilichkeit« (Rüsen (1988): »Schöne Parteilichkeit«, S. 523).

106 Heller/Franke (2024): Religion und Geschlecht, S. 23; siehe auch Joy (2001): Postcolonial Reflections, S. 183.

1.2 Thema, Fragen, Ziele

Am 27. November 2007, anlässlich des Internationalen Tages gegen Gewalt an Frauen, erließ einer der maßgebenden Akteur*innen der kontemporären Diskurse über Geschlecht und Sexualität in der islamischen Welt, der schiitische Großayatollah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ein Rechtsgutachten, das weltweit für großes Aufsehen unter islamischen Religions- und Rechtsgelehrten sowie Muslim*innen sorgte. Denn mit dem Rechtsgutachten (Fatwā) legitimierte er, dass sich eine Ehefrau gegen die an ihr durch ihren Ehemann verübte Gewalt zur Wehr setzen dürfe, gleich ob es sich um körperliche oder rechtliche Gewalt[107] handele. Die in besonderer Weise das Aufsehen erregende Passage lautet:

> »Wenn der Mann körperliche Gewalt gegen die Frau ausübt, und sie sich nur dadurch verteidigen kann, dass sie seiner Gewalt mit gleicher Gewalt begegnet, ist ihr das zur Selbstverteidigung erlaubt. So ist es auch, wenn der Mann rechtliche Gewalt gegen sie ausübt, indem er ihr eheliche Rechte verweigert, wie Geld für häusliche Ausgaben oder Sex. Dann hat sie automatisch das Recht, ihm die Rechte zu verwehren, die ihr durch den (Ehe)Vertrag auferlegt wurden.«[108]

Im weiteren Verlauf der Fatwā attestierte Faḍlallāh zudem einem Mann, der körperliche Gewalt anwandte, Schwäche und Logikverlust. Seine Einordnung der Verteidigung gegen den gewaltsamen Ehemann als ein Recht der Ehefrau wurde von diversen Medienorganen als juristische Innovation eingestuft, was in mehrfacher Hinsicht Fragen aufkommen lässt: Wie hat Faḍlallāh seine Position begründet? Weisen seine Lehr- und Rechtsmeinungen grundsätzlich ein Modifikationspotential auf, wenn mit der Fatwā eine rechtliche Innovation vorliegt? Was bedeutet seine Aussage über die

---

107 Gemäß Faḍlallāh verübe ein Ehemensch *rechtliche* Gewalt gegenüber dem anderen, wenn er seinen ehelichen Pflichten nicht nachkomme und dem anderen somit seine ehelichen Rechte verweigere. Unter dem Ausdruck »rechtliche Gewalt«, den ich hiermit beibehalten möchte, ist eine spezifische Form von Gewalt zu verstehen, die durch Vorenthaltung, Entzug bzw. Verweigerung von Rechten entsteht. Die ehelichen Pflichten des Mannes – so Faḍlallāh – seien bspw. die finanzielle Verantwortung für den Haushalt und die sexuelle Beziehung mit seiner Frau, wie es in der Fatwā erläutert wurde. Komme der Ehemann einer dieser Pflichten nicht nach, dürfe ihm die Ehefrau im Gegenzug seine Rechte verwehren. Verweigere der Ehemann seiner Frau z. B. ihr eheliches Recht auf Unterhaltszahlung, dürfe sie ihm sein eheliches Recht auf Sex verweigern. Zur weiteren Differenzierung von Gewalt siehe das Kapitel »Verteidigung gegen Gewalt«.

108 Faḍlallāh (27.11.2007): Fī bayān šarʿī daʿā fīhi lit-taṣaddī li-kull anwāʿ al-ʿunf allaḏī yastahdif al-marʾa, S. 3.

»Schwäche« eines gewaltsamen Mannes? Was sagt seine Ansicht, dass der Sexualakt ein eheliches Recht der Frau sei, über sein Verständnis von Geschlecht und Sexualität aus? In welchem Verhältnis stehen dabei Geschlechter- und Sexualitätskonzeptionen zu Lehr- und Rechtsmeinungen? Und: Setzte sich Faḍlallāh tatsächlich für die Rechte von Frauen ein, wenn er ihnen das Recht auf Selbstverteidigung anerkannte, und war er tatsächlich ein »Erneuerer«, wie er von verschiedenen Seiten her auch aufgrund dieser Fatwā gerühmt wurde, obwohl er ähnlich formulierte Rechtsmeinungen bereits in den 1990er Jahren vertrat? War der von ihm vertretene Islam ein »dynamischer Islam«, wenn in Biographien über ihn bspw. davon berichtet wird, dass er der Ansicht gewesen wäre, es bedürfe eines »dynamischen Islam«, der sich den Herausforderungen der sich verändernden politischen Realitäten stellen konnte, wie es der Anthropologe Jamal Sankari schreibt?[109] Der Beantwortung dieser Fragen werde ich im Folgenden nachgehen, indem ich Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen in den Themenfeldern Geschlecht und Sexualität in den Untersuchungsfokus rücke.

Die Besonderheit von Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh als religiöser Gelehrter des 20. Jhs. liegt u. a. genau darin, dass er sich als einer der ersten islamischen Gelehrten der Gegenwart mit umfangreicher medialer Präsenz öffentlich zu Geschlecht und Sexualität äußerte. Für Wissenschaftsdisziplinen wie Religions- und Islamwissenschaft macht ihn das bzw. Forschung über ihn und seine Lehr- und Rechtsmeinungen bzgl. der Frage nach Geschlecht und Sexualität im Islam in besonderer Weise bedeutungsvoll. Nicht nur, dass er sich an den Debatten darüber beteiligte, vielmehr bestimmte er diese sogar maßgeblich mit. Für weltweite Aufmerksamkeit sorgte er nicht nur mit der oben erwähnten Fatwā aus dem Jahr 2007. Solche rechtlichen Beurteilungen deuten unter Berücksichtigung seiner Maxime, Religion müsse mit den Zeitgeschehnissen gehen, und seinem Verständnis einer sich mit dem Wandel sozialer Normen verändernden religiösen Rechtsprechung darauf hin, dass seine Lehr- und Rechtsmeinungen dynamisch und flexibel waren und sich im Verlauf seines Lebens änderten. Diese Annahme, die bisher nur punktuell von in ethnologischen Studien ausgewerteten Interviews mit Faḍlallāhs Anhänger*innen bestätigt wird, steht im Zentrum der vorliegenden Betrachtung und wird erstmals von mir anhand einer differenzierten, systematischen und prozessual-genealogisch ausgerichteten Untersuchung von Faḍlallāhs Äußerungen und Schriften über seine gesamte Schaffensperiode hindurch überprüft.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist somit auf der Grundlage von Faḍlallāhs Gesamtwerk eine systematische Beschreibung, Analyse und Interpretation seiner Geschlechter- und Sexualitätskonzeptionen mit der Frage nach deren Genese, Reproduktion und Modifikation – und deren Verhältnis zueinander. Das besondere Augenmerk wird dabei anhand ausgewählter Beispiele aus diesen beiden Themenfeldern auf die Dynamik seiner Lehr- und Rechtsmeinungen gelegt ebenfalls mit dem besonderen Fokus auf deren Modifikation. Damit wird eine prozessual-genealogische Perspektive[110] ein-

109 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 54.

110 Mit »genealogisch« meine ich, dass der epistemische Prozess in den Blick genommen wird, der Prozess, der die Ordnung des Wissens gestaltet. »Prozessual« bezieht sich auf den Pro-

genommen und bezogen auf die beiden Hauptthemen, a) Faḍlallāhs Konzeptionen von Geschlecht und Sexualität, b) Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen in diesen beiden Bereichen, gefragt: wie »wurde«, was »ist«.

Mit der Herausarbeitung von Faḍlallāhs Positionen und seinem Beitrag zu gegenwärtigen Debatten über Geschlecht und Sexualität in der islamischen Welt und mit Blick auf die aktuellen Lebenswirklichkeiten von Muslim*innen verfolge ich das Ziel, Einsichten in religiös respektive innerislamische Diskurse über Geschlecht und Sexualität und den Umgang und die Auseinandersetzungen religiöser Gelehrtheit mit Geschlechterthemen und der »sexuellen Moderne« zu erhalten. Dadurch möchte ich zugleich Aushandlungsprozesse zu Geschlecht und Sexualität im Islam allgemein bzw. in der islamischen Welt sichtbar machen. Meine Vorgehensweise und Perspektive lässt zudem Erkenntnisgewinne über das Modifikationspotential religiöser Lehr- und Rechtsmeinungen und die Dynamik und den Wandel islamischer Traditionen und theologischer Auslegungen erwarten, was die fachliche Relevanz meiner Arbeit für die Religions- und Islamwissenschaft unterstreicht. Auf dieser Basis möchte ich mit meiner Forschung am Beispiel Islam einen Beitrag zu einer Verdeutlichung der (Kor)Relation von Geschlecht und Sexualität im religiösen Kontext, der (Kor)Relation von Religion, Geschlecht und Sexualität sowie von Religion und den Zeitgeschehnissen in der Moderne leisten.

Damit knüpfe ich mit meiner Untersuchung und ihrer thematischen Verortung innerhalb der Bereiche Geschlecht und Sexualität und der Frage nach einem Potential für Dynamik von islamischen Lehr- und Rechtsmeinungen eines der bedeutendsten schiitischen Gelehrten des 20. Jhs. an zahlreiche relevante Thematiken und Fragekomplexe religions- und islamwissenschaftlicher Forschungsfelder an wie Geschlecht und Sexualität, religiöse Autorität, Religion und sozialer Wandel, Dynamik und Kontinuität sowie Religion und Pluralität, zu deren differenzierten Aufarbeitung ich einen Beitrag leisten möchte.

---

zess, den Ablauf, die Entwicklung von etwas. Beides fragt nach dem »wie wurde, was ist«.

1.3 Forschungsstand

Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (1935–2010) war die höchste und einflussreichste religiöse Autorität der Schiit*innen[111] im zeitgenössischen Libanon und hatte darüber hinaus weltweit eine große Gefolgschaft.[112] Die libanesische Gesellschaft zeichnet sich besonders durch zwei Merkmale aus, die auch das Wirken religiöser Autoritäten wie Faḍlallāh beeinflussen: Religiöse Diversität und eine komplexe Verflechtung von Religion mit anderen gesellschaftlichen Sektoren wie Politik, Recht und Bildung. Die im Libanon anerkannten 19 Religionsgemeinschaften[113] haben durch das vom konfessionellen Proporz geprägte politische System großen sozio-politischen Einfluss. Die Personenstandsgesetze, von denen Heirat, Scheidung usw. geregelt werden, unterstehen den einzelnen Konfessionen. Es dominiert eine heteronormative Geschlechterordnung, die durch eine patriarchale Gesellschaftsstruktur gestützt und auch von den Religionen vorgeschrieben wird. Jemanden außerhalb dieser Ordnung sexuell zu begehren ist für die Individuen, die über Familie, Beruf, konfessionelle und politische Zugehörigkeit definiert werden, problematisch.[114]

---

111 Wenn ich von »Schiit*innen« spreche beziehe ich mich auf Schiit*innen der Zwölfer-Schia, auch Imāmīya und Ǧaʿfarīya genannt. Vgl. Ende (2005): Der schiitische Islam, S. 70.

112 Für das Jahr 2003 gibt die Religionswissenschaftlerin Hannelore Müller folgende Prozentangaben für die drei größten konfessionellen Gruppen im Libanon an: 21,3 % Sunnit*innen, 34 % Schiit*innen und 19 % Maronit*innen, siehe Müller (2009): Religionen im Nahen Osten. Nach dem Politikwissenschaftler William Harris sind es ungefähr 35 % Schiit*innen, 25 % Sunnit*innen und 20 % Maronit*innen, siehe Harris (1997): Faces of Lebanon. Die Anthropologin Roschanack Shaery-Eisenlohr beruft sich auf Schätzungen, nach denen über 40 % der libanesischen Bevölkerung Schiit*innen sind, vgl. Shaery-Eisenlohr (2011): Shi'ite Lebanon, S. xii. Im Libanon selbst sollen ca. 4,5 Millionen Libanes*innen leben, außerhalb sollen sich weitere 10 Millionen weltweit verteilen. Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 19–20.

113 Zu diesen gehören: die maronitische Kirche, die griechisch-orthodoxe Kirche, die griechisch-katholische Kirche, die armenisch-orthodoxe Kirche, die armenisch-katholische Kirche, die syrisch-orthodoxe Kirche, die syrisch-katholische Kirche, die assyrische Kirche des Ostens, die chaldäisch-katholische Kirche, die römisch-katholische Kirche, die protestantische Kirche, die koptisch-orthodoxe Kirche, die sunnitische Gemeinschaft, die zwölferschiitische Gemeinschaft, die siebenerschiitische Gemeinschaft, die drusische Gemeinschaft, die nusayrische Gemeinschaft, die jüdische Gemeinschaft, die Bahai-Gemeinschaft. Vgl. Müller (2009): Religionen im Nahen Osten, S. 243.

114 Vgl. Aghacy (2004): Lebanese Masculinities, S. 3; Decker (2016): Transgender und Religion im Libanon.

Seit den 1990er Jahren als Maṛǧaᶜ aṭ-Ṭaqlīd[115] (»Quelle der Nachahmung«) anerkannt stand Faḍlallāh an der Spitze der schiitischen Geistlichkeit und Rechtsgelehrten und genoss als spiritueller und lebensweiser Geistlicher hohes Ansehen sowohl unter Muslim*innen – dies über islamische Konfessionsgrenzen hinweg – als auch unter Menschen anderer Konfessionen sowie Konfessionslosen.[116] Unterstützung und Rückhalt erfuhr er nicht nur durch seine eigene Anhängerschaft, die sich im Libanon aus Schiit*innen aller gesellschaftlicher Schichten zusammensetzte und deren weltweite Anzahl er selbst auf mehr als eine Millionen schätzte, sondern auch außerhalb der schiitischen Gemeinschaft. Zu seinen einflussreichen Unterstützer*innen zählten Personen wie der ehemalige Ministerpräsident Salim Ahmad al-Huss und der Herausgeber der Zeitung an-Nahār Ghassan Toueini.[117] Die Bedeutsamkeit seiner Person zeigt sich u. a. darin, dass sein Rechtsbüro[118] nach seinem Tod im Jahr 2010 erklärte, man könne ihm – entgegengesetzt der üblichen Norm – auch nach seinem Tod folgen sowie seine Anhängerin und sein Anhänger werden.[119] Er galt als Gelehrter, der sich den sozialen Realitäten stellte, unermüdlich und geduldig auf Fragen des Alltags einging und nicht davor zurückschreckte, sich an konfliktträchtigen Debatten zu beteiligen. In den 1990er Jahren reagierte er auf einen im Libanon aufkeimenden Geschlechterdiskurs und setzte wiederum durch eigene Arbeiten wie »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« (»Islamische Reflexionen über die Frau«, 1992) und »Dunyā l-marʾa« (»Die Welt der Frau«, 1996) Debatten innerhalb schiitisch-libanesischer Kreise in Gang.[120] Nach der Ansicht von Stefan Rosiny habe Faḍlallāh mit einer progressiven Haltung im Rahmen islamistischer Interpretationen der Schia eine Brücke schlagen können zwischen traditionellen Geschlechterrollendefinitionen und einer selbstbestimmten und von rigiden Tabus befreiten Sexualität der Moderne.[121]

Trotz seiner prominenten Rolle in Diskursen über Geschlecht und Sexualität und seiner originellen Konzeptionen fanden Faḍlallāhs Werke in der deutsch- und englischsprachigen Forschung bis heute hauptsächlich unter den Aspekten politischer

115 Siehe das Kapitel »Höhepunkt des Aufstiegs: Die Marǧaᶜīya (1990–1999)«.

116 Siehe Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 246; Eden-Fleig (4.07.2010): Nachruf auf Muhammad Hussein Fadlallah; Berry (2006): Gender Debates in Lebanon, S. 141; Deeb (2006): An Enchanted Modern, S. 92–93.

117 Vgl. Sakarīya (2012 [2007]): ᶜAn sanawāt wa-muwāqif wa-šaḫṣīyāt, S. 73; Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 246.

118 Eine institutionelle Einrichtung, in der Fatāwā erfragt werden können. Zu Faḍlallāhs Rechtsbüros gehören das »al-Maktab aš-Šarᶜī« (»Rechtsberatungsstelle«), das »Maktab al-Istiftāʾ« (»Büro der Fatwā-Erteilung«) und das »Maktab al-Qaḍāʾ« (»Büro des Richteramts«).

119 Vgl. Clarke (2016): After the Ayatollah, S. 168.

120 Siehe el-Husseini (2008): Women, Work, and Political Participation in Lebanese Shia Contemporary Thought; Berry (2006): Gender Debates in Lebanon.

121 Siehe Rosiny (1996): Islamismus bei den Schiiten im Libanon.

Entwicklungen,[122] Hisbollah,[123] »Islamismus«,[124] »Fundamentalismus«[125] und »Extremismus«[126] Beachtung.[127] Wissenschaftliche Sammelbände belegen seine Aktualität und Relevanz, indem sie ihn und seine Positionen in einer Reihe mit anderen islamischen Gelehrten und Intellektuellen wie Yūsuf al-Qaraḍāwī (1926–2022), Ṭāriq Ramaḍān (*1962) oder ʿAbdulkarīm Surūš (*1945) behandeln.[128] Seine Geschlechter- und Sexualitätskonzeptionen hingegen wurden in nur wenigen Monographien gestreift und in kurzen Aufsätzen aufgegriffen.[129] Die betrachteten Themen beschränken sich auf die schiitische Frau bzgl. sexualehelicher Rechte, Verschleierung, Geschlechtertrennung und die Zeitehe in der schiitischen Gemeinschaft im Libanon. Darüber hinaus hat sich Faḍlallāh jedoch vielen weiteren Themen in den Bereichen Geschlecht und Sexualität gewidmet: z. B. Sexualität in der Kindheit und Jugend, Sexualerziehung, Masturbation, Pornographie, Machismo und Männlichkeit, Aufgaben und Rollen des muslimischen Mannes, Mutter- und Vaterschaft, Gleichheit und Gleichberechtigung von Mann und Frau, Kontrazeption, Transgender und Geschlechtsumwandlung sowie als *ḫunṯā*[130] bezeichnete Personen.

Die Aufsätze der Kulturwissenschaftlerin Lamia Rustum Shehadeh (2003) und der Islamwissenschaftlerin Moulouk Berry (2006) sind beispielhaft dafür, dass immer nur wenige, ausgewählte Arbeiten und ein Bruchteil der von Faḍlallāh behandelten Themen analysiert wurden – hier die Rolle und der Status der Frau im ökonomischen und politischen Sektor und ihre sexualehelichen Rechte, Letzteres zudem beschränkt auf

122 Siehe Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

123 Siehe Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah.

124 Siehe Carré (1987): Quelques mots-clefs de Muhammad Husayn Fadlallah; Sankari (2005): Fadlallah; Euben/Zaman (2009): Princeton Readings in Islamist Thought.

125 Siehe Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah; Miller (1994): Faces of Fundamentalism.

126 Siehe Atkins (2004): Encyclopedia of Modern Worldwide Extremists and Extremist Groups.

127 Ausnahmen sind die Studien von Böttcher und Alagha, in denen es um Wohltätigkeitsarbeit und Tanz geht. Siehe Böttcher (2002): Ayatollah Fadlallah und seine Wohltätigkeitsorganisation al-Mabarrat; Alagha (2014): G. Banna's and A. Fadlallah's Views on Dancing.

128 Siehe Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam; Amirpur/Ammann (2006): Der Islam am Wendepunkt; Euben/Zaman (2009): Princeton Readings in Islamist Thought.

129 Siehe Deeb und Harb (2013): Choosing Both Faith and Fun; Deeb (2010): Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah and Shi'a Youth in Lebanon; Chamas (2009): Sayyid Muhammad Hussein Fadlallah; el-Husseini (2008): Women, Work, and Political Participation in Lebanese Shia Contemporary Thought; Berry (2006): Gender Debates in Lebanon; Deeb (2006): An Enchanted Modern; Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam; Berry (2002): Radical Transitions; Rosiny (1999): Libanon: Sexualität im Diskurs schiitischer Islamisten; Rosiny (1996): Islamismus bei den Schiiten im Libanon.

130 Als *ḫunṯā* wird eine Person bezeichnet, deren Geschlecht als unbestimmbar betrachtet wird bzw. deren Geschlecht vermeintlich männliche sowie weibliche Merkmale aufweist, oder die als geschlechtslos betrachtet wird. Siehe das Kapitel »Geschlechtliche Differenzierungen«.

wenige spezifische Themen.[131] Daneben vertreten die Forscherinnen konträre Meinungen hinsichtlich Faḍlallāhs Positionen: Berry zufolge habe Faḍlallāh – bezogen auf die sexuellen Ansprüche der Ehefrau im schiitischen Recht – auf ideologischer sowie rechtlicher Ebene entscheidend zu Veränderungen beigetragen. Denn Faḍlallāh habe z. B. die Ansicht vertreten, Frauen hätten genauso wie Männer einen Sexualtrieb, der überdies befriedigt werden müsse. Dies dürfe die Frau sogar einfordern, da sie das Recht auf den sexuellen Gehorsam ihres Mannes habe. Berry gewann dieser Haltung einen positiven Aspekt für die Rechte von Frauen ab, da sie konträr zu der gängigen und seit Jahrhunderten vertretenen Ansicht islamischer Gelehrter stehe, die dem Mann den aktiven Part in Sexualbelangen zuspreche (der Mann begehrt) und der Frau den passiven (die Frau wird begehrt), wie es z. B. Ayatollah ʿAlī Ḫāmeneʾi (geb. 1939) vertritt.[132] Weniger enthusiastisch interpretierte das Shehadeh, die diesbezüglich eine Ungleichheit zwischen den Geschlechtern konstatierte: Während die Frau verpflichtet sei, auf die Forderung zur Befriedigung ihres Mannes zu reagieren, da sie sonst bestraft werde (bis hin zu Schlägen), könne der Ehemann bis zu vier Monate ungestraft abstinent bleiben. Indem Shehadeh also die sexualehelichen Rechte des Mannes in Vergleich zu denen der Frau setzte, kommt sie auf ein anderes Ergebnis als Berry. Das zeigt, dass sich die unterschiedlichen Interpretationen und Einordnungen Faḍlallāhs Positionen – progressiv versus fundamentalistisch – aus den unterschiedlichen Perspektiven und Kontextualisierungen der Forscherinnen ergeben. Während die in den USA lebende Islamwissenschaftlerin Berry die Historie und die Positionen anderer islamischer Gelehrter mit Faḍlallāhs Positionen kontrastierte und ihn daraufhin als progressiv einordnete, dienten der im Libanon ansässigen Professorin für Kulturwissenschaft Shehadeh die sexualehelichen Rechte des Mannes sowie Konzepte des westlichen Feminismus als Kontrastfolie, auf deren Grundlage sie dann Faḍlallāh als fundamentalistisch einordnete.[133] Diese Differenz in den Kontextualisierungen wurde verstärkt, indem die Forscherinnen manche Aspekte des Sexualrechts der Frau nach Faḍlallāh hervorhoben, andere aber unbeachtet ließen.

Auch hinsichtlich der Frage eines konstruktivistischen Verständnisses von »Gender«[134] durch Faḍlallāh sind die beiden Wissenschaftlerinnen unterschiedlicher Ansicht: Nach Berry habe Faḍlallāh ein konstruktivistisches Verständnis von Gender vertreten, das er als historisch geprägt und veränderbar verstanden habe. Er habe die Ansicht vertreten, dass Männer und Frauen in ihren Lebenskontexten betrachtet werden müssen, da Genderidentitäten und -normen von kulturellen, sozialen und politischen Determinanten geprägt werden. Damit habe er sich vom essentialistischen Verständnis der Mehrheit der Gelehrten distanziert, die überwiegend den

131 Siehe Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam; Berry (2006): Gender Debates in Lebanon.

132 Vgl. Khalaf/Khalaf (2011): Arab Youth, S. 318; Deeb (2010): Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah and Shi'a Youth in Lebanon, S. 410.

133 Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. xiii, 191–217; Berry (2006): Gender Debates in Lebanon, S. 140–149.

134 Zum Begriff »Gender« siehe das Kapitel »Theoretischer Referenzrahmen«.

Einfluss sozialer Faktoren auf die Konstruktion von Gender ausschließen. Denn diese begreifen die Differenz der Geschlechter als biologische Gegebenheit und definieren die Frauenrolle primär durch ihr sexuelles und reproduktives System.[135] Dem entgegengesetzt sei Faḍlallāh z. B. der Ansicht gewesen, dass Frauen nicht stillen müssen und es auch kein Muss für Frauen sei, Kinder zu gebären, auch wenn das gegen den Wunsch des Ehemannes spreche. Dem fügte Shehadeh, die eine andere Meinung vertritt, kritisch hinzu, dass es laut Faḍlallāh die Frau zwar unterlassen könne, zu stillen, zu gebären oder auch die Hausarbeit zu verrichten. Doch wenn sein Argument für die Einforderung dessen das Wohl von Familie und Ehemann sowie der Lohn Gottes sei, gehe es ihm letztlich nicht um das Wohl der Frau. Shehadeh erkannte in Faḍlallāhs Positionen kein konstruktivistisches Verständnis von Gender. Faḍlallāh habe zwar die Ansicht vertreten, Frauen und Männer teilen die gleiche Seele und keiner habe Vorrang vor dem anderen, doch gebe es keine absolute Gleichheit aufgrund von »inherent gender differences.«[136] Dieser Dissens weist auf mögliche selektive und einseitige Betrachtungen der Ansichten und Positionen Faḍlallāhs von Seiten der Forschung hin. Es wurde von den Forscherinnen z. B. auch nicht geklärt, ob Faḍlallāh den Begriff »Gender« überhaupt in einem sozialwissenschaftlichen Verständnis benutzt oder reflektiert und nach welchen Kriterien und Theorien sie sein Verständnis von Geschlecht als sozial konstruiert interpretiert haben. Diesen sich damit auftuenden Desideraten möchte ich mit einer umfassenden Untersuchung von Faḍlallāhs Äußerungen und Schriften begegnen und mich damit noch unerforschten Themenbereichen bzgl. Faḍlallāh widmen.

Ein gewichtiges Forschungsdefizit bzw. Desiderat in beiden Arbeiten, was prototypisch für die bisherige Forschung ist – und auf das ich mit einer prozessual-genealogischen Forschungsperspektive reagieren möchte –, besteht darin, dass fast ausschließlich selektive Momentaufnahmen von Faḍlallāhs Geschlechter- und Sexualitätskonzeptionen erstellt wurden, was den Eindruck erweckt, dass sich seine Positionen nicht verändert haben. Dass dies jedoch nicht so war, zeigt die bereits erwähnte Fatwā: Während Faḍlallāh von Shehadeh im Jahr 2003 noch dafür kritisiert wurde, dass er das Recht der Männer schütze, ihre Frauen bei Widerspenstigkeit schlagen zu dürfen, löste vier Jahre später die Fatwā von ihm weltweit Kontroversen unter islamischen Gelehrten und in der muslimischen Gemeinschaft aus. Denn wie bereits erwähnt, erklärte Faḍlallāh, dass eine vom Ehemann geschlagene Frau diesen in gleicher Weise zurückschlagen dürfe. Auch wenn diese Position unter der Annahme einer oftmals physischen Überlegenheit von Männern gegenüber Frauen, die eher Schutz vor Gewalt erfordern dürfte, zynisch erscheint, bleibt zu fragen, wie diese anscheinend neue Positionierung zustande kam und wie sie zu verstehen ist. Wurde sie von Kritiken wie der von Shehadeh mitbedingt? Studien der Ethnologin Deeb und der Politologin Harb, die die gelebte Erfahrung von Anhänger*innen von Faḍlallāh thematisieren, besonders deren geschlechtsspezifische Vorstellungen von Frömmigkeit und öffentlicher Moral, sprechen dafür, dass Faḍlallāh neue Ideen der Lebensgestal-

135 Siehe Berry (2006): Gender Debates in Lebanon.
136 Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. 199.

tung aufnahm und sie für junge Menschen durch Re-Interpretation zugänglich machte oder durch »offene« Beschreibungen Interpretationsspielräume eröffnete.[137] Seine Ansicht z. B. zum Tragen von Nagellack während des Gebets habe sich im Lauf der Zeit geändert. Das zeigt, dass sich Faḍlallāh zu gleichen Fragen in verschiedenen Kontexten unterschiedlich geäußert hat. Da das Untersuchungsmaterial der Forscherinnen allerdings vorrangig aus Interviews und Gesprächen mit Faḍlallāhs Anhänger*innen besteht, ist noch unklar, wie sich die von Deeb und Harb konstatierte Flexibilität und Dynamik seiner religiösen Auslegungen in seinen Äußerungen und Schriften manifestiert hat.

In der Islamwissenschaft und Ethnologie wurden seine Einstellungen zu Sexualität und zur Rolle von Frauen auf der einen Seite als weltoffen, modern, rational, pragmatisch und liberal beschrieben.[138] Aus kulturwissenschaftlicher Perspektive zeichnete Shehadeh ein anderes, jedoch nicht weniger eindimensionales Bild und ordnete ihn als einen Fundamentalisten ein: Faḍlallāh strebe zwar allgemein Modernisierung und Liberalisierung an, halte jedoch, was die Rolle und den Status der Frau anbelange, am patriarchalen Traditionalismus fest.[139] Letztlich werde die Frau jeglicher Autonomie und Freiheit beraubt, da sie komplett dem Willen ihres Ehemannes unterstellt sei und ihre Rolle – ob außerhalb oder innerhalb des Hauses – von den Bedürfnissen und Befehlen ihres Ehemannes und ihrer Kinder abhängig bleibe. Für die Wahrung der ehelichen Harmonie müsse lediglich die Frau Zugeständnisse machen. So dürfe sie nur arbeiten, wenn die Arbeit das sexuelle Bedürfnis des Ehemannes nicht beeinträchtige.

Überwiegend wurde Faḍlallāh jedoch als Repräsentant eines modernen Islam, Modernisierer der Schia,[140] Reformer[141] und islamischer Feminist[142] eingeordnet.[143] Begründet wurden diese Einordnungen z. B. damit, dass er Frauen die Fähigkeit zugesprochen habe, auf gleichem intellektuellen Niveau mit Männern zu diskutieren und als religiöse Gelehrte sogar bis zum Rang eines Marǧaʿ aufsteigen zu können.[144]

---

137 Siehe Deeb und Harb (2013): Choosing Both Faith and Fun; Deeb (2010): Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah and Shi'a Youth in Lebanon.

138 Siehe Rosiny (1999): Libanon: Sexualität im Diskurs schiitischer Islamisten; Aziz (2001): Fadlallah and the Remaking of the Marja'iya; Berry (2006): Gender Debates in Lebanon; Chamas (2009): Sayyid Muhammad Hussein Fadlallah; Deeb (2010): Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah and Shi'a Youth in Lebanon.

139 Siehe Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam.

140 Siehe Rosiny (2001): »The Tragedy of Fāṭima al-Zahrāʾ« in the Debate of two Shiite Theologians in Lebanon; Berry (2006): Gender Debates in Lebanon.

141 Siehe Berry (2006): Gender Debates in Lebanon; el-Husseini (2008): Women, Work, and Political Participation in Lebanese Shia Contemporary Thought.

142 Siehe Chamas (2009): Sayyid Muhammad Hussein Fadlallah.

143 Einordnende Begriffe wie »Islamist«, »Reformer«, »Fundamentalist« gehen im Folgenden i.d.R. auf Sekundärliteratur mit den jeweils dahinterstehenden Verständnissen zurück und werden teilweise im Kapitel »Schlussreflexionen: Faḍlallāhs ambivalente Positionen zwischen Erneuerung und Bewahrung« in Bezug auf Faḍlallāh besprochen.

144 Siehe Chamas (2009): Sayyid Muhammad Hussein Fadlallah; Deeb (2006): An Enchanted Modern; Deeb (2009): Emulating and/or embodying the ideal: The gendering of temporal

Er habe seine Anhänger*innen ermutigt, auf ihr Urteilsvermögen zu vertrauen und Situationen oder religiöse Texte selbst zu interpretieren.[145] Für Deeb und Harb bedeutet das, dass er Frauen damit nicht nur die Handlungsmacht (*agency*) zugesprochen habe, sich selbst religiöse Texte zu erschließen, sondern auch die Kontrolle über ihr sexuelles Leben zu übernehmen.[146] In Anbetracht der These Patrick Frankes, dass die weltweit immer lauter erhobene Forderung nach sexueller Selbstbestimmung die größte Herausforderung der islamischen (Sexual)Ethik sei, schien Faḍlallāh in diesem Punkt ein Pionier gewesen zu sein.[147]

Die Forschungsarbeiten von Shehadeh und Berry zeigen, dass das Feld von Geschlecht und Sexualität, wie einleitend bereits angemerkt, als ein Merkmal und Gradmesser für »Modernität« dient.[148] Dies ist jedoch insofern bedenklich, da in den Arbeiten keine kritische Auseinandersetzung mit Begriffen wie »Moderne« geleistet und Faḍlallāhs Ansichten unreflektiert Kategorien zugeordnet wurden. Der Modernebegriff steht jedoch nicht kategorisch im Widerspruch zu Fundamentalismus,[149] wie es manche Arbeiten gemeinhin annehmen. Manche der Positionen Faḍlallāhs mögen als »modern« bezeichnet werden können, da z. B. »sexuelle Selbstbestimmung« nach einem bestimmten Verständnis von »modern« als Kennzeichen einer »sexuellen Moderne« identifiziert wird. Ob sich die oben skizzierten eindimensionalen Einordnungen unter Einbezug seines Gesamtwerkes, einer Begriffsreflexion sowie einer Untersuchung von Wandel in seinem Werk bestätigen lassen, ist fraglich. Vor diesem Hintergrund und da ich davon ausgehe, dass sich ein differenziertes Bild ergibt, das multidimensionale Einordnungen bereithält, mache ich es mir zur Aufgabe, die Mehrdimensionalität von Faḍlallāhs Positionen herauszuarbeiten.[150] Denn besonders Momentaufnahmen von Konzeptionen bedingen eindimensionale Einordnungen, die jedoch höchstens partiell für einen bestimmten Raum zu einer bestimmten Zeit Gültigkeit haben. Bedingt – und damit verständlich – sind die Einordnungsdifferenzen sowie Forschungsdesiderate sicherlich zu einem hohen Grad durch die unterschiedlichen Fachperspektiven.

---

frameworks and Islamic role models in Shi'i Lebanon.

145 Siehe Deeb (2010): Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah and Shi'a Youth in Lebanon.

146 Siehe Deeb (2010): Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah and Shi'a Youth in Lebanon; Deeb und Harb (2013): Choosing Both Faith and Fun.

147 Siehe Franke (2010): Die islamische Sexualethik vor den Herausforderungen der sexuellen Moderne.

148 Siehe dazu auch Deeb (2006): An Enchanted Modern, S. 29–30, die Selbiges an der »Frauenfrage« (bspw. der Status der Frau in einer Gesellschaft oder der Umgang mit ihr) aufzeigt, die als Gradmesser für Modernität einer Gesellschaft herangezogen wird.

149 Siehe Eisenstadt (2015): Die Antinomien der Moderne; Adib-Moghaddam (2015): Islamistische Transformation.

150 Dazu, dass Religionsgelehrte von der Forschung mehrdimensional eingeordnet werden wie sowohl traditionell als auch modern, siehe Schneider (2008): Islamisches Recht zwischen göttlicher Satzung und temporaler Ordnung?, S. 151.

1.4 Methodisches Vorgehen

Als methodische Grundlage dient der Studie eine kritische Analyse und Interpretation[151] des Textmaterials unter Einbezug des soziokulturellen und sprachgeschichtlichen Kontexts. Dafür werden Methoden aus der Religionswissenschaft,[152] Islamwissenschaft,[153] Geschichtswissenschaft[154] und Exegese[155] herangezogen. Den heuristischen Hintergrund bilden die literaturtheoretischen Überlegungen von Umberto Eco.[156] Die Kombination der methodischen Herangehensweisen der verschiedenen Disziplinen ermöglicht deren gemeinsame Ansicht, wovon auch ich ausgehe: Texte können nur auf der Basis ihres sprach- und kulturgeschichtlichen Kontexts verstanden werden, da ein Text in einem bestimmten kulturspezifischen Kontext

---

151 Mit »Interpretation« (lat. *interpretatio* »Auslegung, Deutung«) ist die deutende Erklärung von Schriftstücken, Bildern, Skulpturen, Gebärden usw. gemeint. Unter »(Text)Analyse« wird eine Untersuchung sprachlich-syntaktischer, semantischer und pragmatischer Merkmale verstanden, was aber – da auch eine Analyse letztlich eine Interpretation ist – ebenfalls als Interpretation bezeichnet werden kann. Zum komplexen Verhältnis der Begriffe »Textanalyse« und »Interpretation« siehe Rusterholz (1997): Verfahren der Textanalyse, S. 365; Schöller (2000): Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft, S. 89. Zu weiteren Kriterien einer umfassenderen Interpretation zählen die Zuordnung des Textes zu einer bestimmten literarischen Gattung oder Epoche, eine Aufarbeitung der historischen und gesellschaftlichen Umwelt von Autor und Text sowie die Rezeptionsgeschichte. Vgl. Bantel/Schaefer (1990): Grundbegriffe der Literatur, S. 65. Der Begriff »Interpretation« bezeichnet den Prozess und das Ergebnis der Auslegung. Dabei werden die eigenen Prämissen bzw. der eigene Ausgangspunkt, die angewendete Methode und die Beschaffenheit des Objekts reflektiert. In der Analyse soll das erkennende Subjekt nach bester Möglichkeit ausgeblendet werden. Die Fragestellungen konzentrieren sich auf die Form und Funktion des Objektes. Letztendlich versucht der Leser oder die Leserin durch die Interpretation des Textes, die Frage nach dessen Bedeutung und Sinn zu beantworten. Aus kulturwissenschaftlicher Perspektive treten hier neben der Bedeutung und dem Sinn von Texten auch die von Handlungen oder Symbolen – generell gesellschaftlicher Ausdrucksformen – in den Fokus der Betrachtung. Vgl. Schöller (2000): Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft, S. 95; Geertz (2006): Dichte Beschreibung, S. 9.

152 Siehe Rudolph (1988): Texte als religionswissenschaftliche Quellen; Rudolph (1992): Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft; Waardenburg (1986): Religionen und Religion.

153 Siehe Schöller (2000): Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft.

154 Siehe Howell et al. (2004): Werkstatt des Historikers.

155 Siehe Söding/Münch (2005): Kleine Methodenlehre zum Neuen Testament.

156 Siehe Eco (2004): Die Grenzen der Interpretation.

entsteht, dessen Welt einen spezifischen Orientierungsraum darstellt, der durch bestimmte Raum-, Zeit-, Wertstrukturen usw. charakterisiert ist. Für ein Textverstehen ist es daher unumgänglich, den allgemeinen Wissensstand, das lexikalische Begriffssystem und die Sprachkonventionen, aber auch generell die kulturellen Konventionen der Gesellschaft der Entstehungszeit des Textes zu kennen.[157]

Die Untersuchung findet auf zwei Analyseebenen statt, die aufeinander bezogen werden: die Analyseebene der Textquellen und die Analyseebene des Protagonisten. Bei der Materialanalyse werden die syntaktischen, semantischen und pragmatischen Merkmale der schriftlichen Dokumente untersucht, um zu zeigen, was und wie etwas darin ausgesagt wird und unter welchen Aspekten, mit welchem Gewicht und in welchen Perspektiven etwas vorgestellt wird. Bei der Analyse wird mit den Methoden exegetischer Auslegung gearbeitet und eine philologische, formale und inhaltliche Analyse verfolgt. Bei der Interpretation sollen die Aussagen der Dokumente aus ihren eigenen soziokulturellen Voraussetzungen heraus rekonstruiert und erklärt werden, um herauszufinden, weshalb sie unter den Bedingungen ihrer Entstehung und in der Sprache ihrer Zeit genau das sagen, was sie sagen. Hierbei ist eine fortwährende Überprüfung der Interpretation hinsichtlich der Kohärenz des Materials und seines Bedeutungssystems nötig. Dabei geht es um ein mögliches gegenwärtiges Verständnis des Materials bezogen auf bspw. aktuelle gesellschaftspolitische Geschehen oder religiöse Entwicklungen und Tendenzen, als deren Zeuge es betrachtet wird.

Eine wachsende Anzahl an religions- und islamwissenschaftlichen Studien betont, dass es für das Verstehen von Textquellen als immer wichtiger erachtet werde, das Wirken individueller Persönlichkeiten sowie die Erschließung von Vernetzungen und damit den Zusammenhang von Text, Diskurs und Praxis in den Forschungsprozess einzubeziehen.[158] Lebenskontexte variieren stark, weshalb sie bei Untersuchungen gesondert in den Fokus genommen werden müssen. Deshalb wird Faḍlallāhs soziokultureller Kontext einschließlich der organisatorisch-institutionellen Ebene einbezogen, auf der er als wirkmächtiger und meinungsbildender Akteur in Erscheinung tritt. Gemeint sind damit neben seiner Biographie auch seine gesellschaftlichen Aktivitäten, wie die Gründung von Stiftungen, Schulen und Krankenhäusern, sowie seine Vernetzung und sein Austausch mit Gelehrten und Intellektuellen. Für das Verstehen der Textquellen sind besonders Kenntnisse über die gesellschaftlichen Kreise und die geistigen Zentren wichtig, in denen Faḍlallāh lebte und wirkte, da Lesarten – wie die des Koran – zeitbedingt sind. Ebenso gilt es, die Rolle des Materials und seine Funktion, die der Verfasser intendierte, zu berücksichtigen, da gerade religiöse Literatur Reaktion, Antwort oder Lösung auf Zeitprobleme sein kann.[159] Da Diskurse als sprachliche Sinnzusammenhänge verstanden werden, »die tatsächlich vorhandene Machtverhältnisse sowohl abbilden als auch hervorbringen,«[160] muss gefragt werden,

157 Siehe Howell et al. (2004): Werkstatt des Historikers.

158 Siehe Bräunlein (2006): »Islam Observed« – »Islam Obscured«; Stauth (2002): Politics and Cultures of Islamization in Southeast Asia.

159 Siehe Waardenburg (1986): Religionen und Religion.

160 Hock (2012): Transkulturation und Religionsgeschichte, S. 436.

inwiefern sich Faḍlallāhs mögliche Handlungsmacht in die Quellen eingeschrieben hat.[161] Die Diskurse, an denen Faḍlallāh partizipiert hat, werden – in Anlehnung an Dreßler – als Aushandlungsprozesse innerhalb dynamischer Machtgefüge verstanden, die sich auf verschiedene Autoritäten beziehen.[162] Wenn auch nicht im primären Fokus der Untersuchung, so muss doch immer mitgedacht werden, dass Faḍlallāh in Diskurse eingebunden war, die bestimmten Regeln unterworfen waren. Aufgrund der Annahme, dass Texte Knotenpunkte im Netzwerk verschiedener Diskurse sind, liegt auch im Rahmen der Untersuchung das Augenmerk darauf, nicht nur zu fragen, *welche* Diskurse in einer Schrift oder Aussage von Faḍlallāh thematisiert werden, sondern auch, *wie* diese Diskurse zur Sprache kommen, reproduziert, kritisiert, unterlaufen usw. werden.[163] Hierbei gilt es zu beachten, dass es sich um Texte handelt, die von einem Mann in bestimmten Funktionen und mit bestimmten Interessen verfasst wurden. Lässt sich ein spezifischer »männlicher Blick« erkennen oder eine Vernachlässigung der Realität weiter Teile der Gesellschaft?

Bei der Methodik stehen also die Interrelationen von Text, Kontext und Autor im Mittelpunkt. Damit baut das methodische Vorgehen auf den islamwissenschaftlichen Fundamenten der Text- und Diskursanalyse auf, integriert jedoch religionssoziologische und kulturwissenschaftliche Betrachtungsweisen. Die drei Betrachtungsfelder »Text, Kontext und Autor« bergen in besonderer Weise bzgl. ihrer »Interrelation« methodische Schwierigkeiten, da die Interrelation von Text, Kontext und Autor oft nicht ersichtlich wird und somit nicht einfach nachzuweisen ist. Gespräche mit Faḍlallāhs Mitarbeiter*innen über Faḍlallāh, das Quellenmaterial und ausgewählte Themen haben bestätigt, dass der Gelehrte Vorgänge in seinem Leben, die auch seine Lehr- und Rechtsmeinungen beeinflussten, selten in seinen Äußerungen reflektierte und wenn, dann oft sehr unspezifisch z. B. ohne die Nennung von Namen. Gerade um bei der Portraiterstellung von Faḍlallāh eine weitere Sicht auf ihn als ausschließlich durch Sekundärliteratur zu erhalten, habe ich mit verschiedenen Personen von den durch ihn gegründeten Institutionen Gespräche über ihn, sein Leben und diverse Themen geführt. Darunter führte ich mehrere, oft längere Gespräche u. a. mit Bibliothekar*innen, dem Bibliotheksleiter, der für den Großteil Faḍlallāhs Publikationen verantwortlich ist, der Archivleiterin Frau Rana Much, mit der sich die Kooperation aufgrund ihrer engagierten Hilfe und Unterstützung als äußerst ergiebig gestaltete, dem Richter von Faḍlallāhs Gericht[164], der Leiterin seiner Frauenḥawza[165], um zu erfahren, was Faḍlallāh für die theologisch-rechtliche Ausbildung von Frauen unternommen hat, sowie einem Rechtsgelehrten seines Rechtsinstituts, mit dem ich über Veränderungen in seinen rechtlichen Beurteilungen diskutiert habe (die terminlich

161 Vgl. Hock (2012): Transkulturation und Religionsgeschichte, S. 444.

162 Vgl. Dreßler (2019): Religion und religiöse Tradition, S. 72–73.

163 Vgl. Sexl/Told (2004): Einführung in die Literaturtheorie, 261, 264 f.

164 Faḍlallāhs Gericht untersteht dem Obersten Schiitischen Gericht und verhandelt Personenstandsrechte (Heirat, Erbschaft, Scheidung usw.), die im Libanon allgemein von den Religionsgruppen geregelt werden.

165 Eine Ḥawza ist eine schiitische Universität, in der Studierende unterschiedliche Disziplinen des Islam erlernen.

verabredeten Gespräche wurden aufgezeichnet). Mit ihnen habe ich generell über die Themen gesprochen, zu denen ich im Rahmen meines Projekts nach der Quellensichtung und -auswertung gearbeitet habe und zu denen ich spezielle Fragen entwickelt hatte.

Das Quellenmaterial setzt sich primär aus Faḍlallāhs »Gesamtwerk« zusammen – was die generelle Sichtung und Auswahl der Materialien betrifft. Sekundär – was sich auf die Analyse und Interpretation der Materialien bezieht – aus den Dokumenten, in denen er Themen aus den Bereichen Geschlecht und Sexualität aufgegriffen hat. Das gesamte Quellenmaterial setzt sich aus 380 Positionen zusammen, von denen 160 Positionen thematisch relevant waren (die Angaben im Folgenden sind derart zu verstehen: »380/160« = »gesamt/themenrelevant«). Die 380 und 160 Positionen setzen sich zusammen aus Faḍlallāhs Monographien (40/6), Sammelbänden[166] (89/28) und mehrbändigen Büchersammlungen[167] (10 (mit mehr als 70 Bänden)/5 (mit 39 Bänden)) (hiervon nahezu der komplette Schaffensbestand) sowie aus Interviews[168] (86/60), Vorträgen[169] (48/31), Artikeln über Faḍlallāh[170] (16/12), Artikeln von Faḍlallāh[171] (50/6), Dialogveranstaltungen[172] (3/3), Predigten[173] (5/3), Pressemit-

166 Sammelbände enthielten vorrangig Artikel aus Zeitungen und Zeitschriften, Monographien, Vorträge, mitgeschnittene Dialogveranstaltungen, Fatāwā, Gedichte, Fernseh- und Zeitschrifteninterviews, Kommentare, Predigten, Textauszüge früherer Bücher, Seminarmitschnitte.

167 Mehrbändige Büchersammlungen enthielten u. a. Aussagen und Sprüche, Fatāwā, Interviews, Seminarmitschnitte, Vorträge.

168 Interviews lagen in Sammelbänden, Zeitschriften, Zeitungen, als Transkripte im Archiv, auf der Homepage von Faḍlallāh und als Audiomitschnitte im Archiv vor. Gerade das Interviewmaterial war eine wichtige Materialquelle, da mit ihr Zeiträume aus Faḍlallāhs Schaffenstätigkeit erschlossen werden konnten, aus denen wenige von ihm verfasste Materialien vorliegen. Vor seiner starken Publikationsphase in den 1990er Jahren hatte Faḍlallāh in den 1970er und 1980er Jahren vor allem Vorträge gehalten, Zeitschriftenartikel geschrieben und Interviews gegeben. Das Material schließt somit zeitliche Lücken und hilft dabei besser nachzuvollziehen, wie sich seine Ansichten und rechtlichen Beurteilungen über unterschiedliche Thematiken gestaltet und entwickelt haben.

169 Vorträge lagen in Monographien, Sammelbänden, auf der Homepage von Faḍlallāh, in Zeitschriften, als Transkripte im Archiv von Faḍlallāh sowie als Audiomitschnitte (auch teilweise als Transkripte oder als Web-Dokument in sozialen Medien wie Facebook) im Archiv sowie auf CD-Rom vor. Damit wurden vereinzelt auch Audiodateien als Quellen genutzt. In der Regel wurde jedoch auf Audiodateien als Quellenmaterial verzichtet (siehe dazu auch das Kapitel »Die Masturbation des Mannes«), da der Quellenbestand mit schriftlichen Dokumenten bereits äußerst umfangreich war und Audioaufnahmen nicht einfach zugänglich waren.

170 Artikel über Faḍlallāh erschienen hauptsächlich in Zeitungen und Zeitschriften.

171 Artikel publizierte Faḍlallāh hauptsächlich in Zeitungen, Zeitschriften und auf seiner Homepage. Die Zeitungs- und Zeitschriftenartikel wurden später oft in Sammelbänden erneut veröffentlicht.

172 Dialogveranstaltungen lagen als Transkripte im Archiv von Faḍlallāh oder in Sammelbänden vor.

173 Predigten lagen in Sammelbänden, auf der Homepage von Faḍlallāh und als unveröffentlichte Dokumente im Archiv von Faḍlallāh vor (nicht alle Dokumente im Archiv sind öffent-

teilungen[174] (5/5), unklaren Dokumententypen[175] (2/1), Gedichten[176] (14/-), Briefen[177] (4/-), Aufsätzen (2/-), Handschriften[178] (1/-) und Übersetzungen[179] (5/-) (hiervon liegt nicht der gesamte Schaffensbestand vor).[180]

Um für die Analyse ausgewählter Themen im Kontext Geschlecht und Sexualität auf eine thematisch-chronologische Übersicht zurückgreifen zu können, wurde eine thematische Systematik erstellt, für die es den Quellenbestand chronologisch zu ordnen galt. Die chronologische Anordnung gibt darüber Aufschluss, seit wann und wie oft sich Faḍlallāh mit Themen im Bereich Geschlecht und Sexualität beschäftigt hat. Bei der Erstellung einer chronologischen Abfolge des Quellenmaterials haben sich vereinzelt methodische Schwierigkeiten ergeben, da das Material nicht immer sicher zu datieren war. Mitunter konnten mit Hilfe des Archivs Falschdatierungen aufgedeckt werden.[181] In einigen Sammelbänden ließen sich keine zeitlichen Angaben über die Erstveröffentlichung von zusammengetragenen Dokumenten finden sowie über den Ort der Veröffentlichung.[182] Eine weitere Schwierigkeit bestand darin, dass es zu Textredaktionen in erneuten Ausgaben von Monographien oder Sammelbänden kam.[183] Darunter fällt auch, dass Audiomitschnitte redaktionell bearbeitet wurden,

---

lich zugänglich oder werden ohne Überprüfung herausgegeben).

174 Pressemitteilungen lagen als Transkripte im Archiv von Faḍlallāh vor.

175 Als unklare Dokumententypen bezeichne ich ein Archivdokument mit Informationen zum Lebenslauf von Faḍlallah, das mir am 05.10.2019 von Rana Much ausgehändigt wurde, und eine E-Mail, die mir am 14.02.2020 von Rana Much zugesandt wurde und die Fatāwā von Faḍlallāh enthält, die er am 03.03.2007 in schriftlicher Form per E-Mail an eine unbekannte Person erteilt hat.

176 Gedichte lagen in Zeitschriften, Sammelbänden und auf der Homepage von Faḍlallāh vor.

177 Briefe lagen in Zeitschriften und als Transkipte im Archiv von Faḍlallāh vor.

178 Eine Handschrift wurde mir als Scan durch das Archiv von Faḍlallāh zur Verfügung gestellt.

179 Mit »Übersetzungen« sind Sammelbände mit Fatāwā und Interviews sowie Predigten auf der Homepage von Faḍlallāh in englischer Sprache gemeint.

180 Viele der Dokumente wurden anhand themenspezifischer Anfragen an das Archiv erworben.

181 Auf der Homepage von Faḍlallāh wurde bspw. ein Interview aus der Zeitschrift al-Ḥasnāʾ auf den 01.01.2001 datiert, das aber eigentlich aus Oktober 2001 stammte.

182 Dies bspw. in Faḍlallāh (1996 [1960 (Najaf)]): Qaḍāyānā ʿalā ḍawʾ al-islām.

183 In der Ausgabe von 1991 von »Mafāhīm islāmīya« z. B. steht, dass die Erregung der Frau »eine lange körperliche und seelische Vorbereitung bräuchte (*taḥtāǧ iṭāratuhā ilā iʿdādin nafsīyin wa-ǧasadīyin ṭawīl*).« Faḍlallāh (1991 [1. Ausg. aus den 1970er Jahren]): Mafāhīm islāmīya ʿāmma, S. 395. In der Ausgabe von 2002, die in die Software (die ich 2021 erhalten habe) aufgenommenen wurde, steht »eine lange körperliche und sexuelle Vorbereitung bräuchte (*taḥtāǧ iṭāratuhā ilā iʿdādin ǧinsīyin wa-ǧasadīyin ṭawīl*)« (Faḍlallāh (o. A.): Maǧmūʿa āṯār al-ʿAllāma al-Marǧaʿ as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh), was ein erheblicher Unterschied ist. Ein weiteres Beispiel für eine redaktionelle Erweiterung liegt mit einem Interview vom 13.05.1977 vor, das erneut, aber verändert in einem Sammelband abgedruckt wurde. Siehe aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya; Faḍlallāh (1991 [1978]): al-Uslūb al-islāmī lil-ʿamal bayna l-iṣlāḥ wat-taǧyīr. Systematisch konnte dem redaktionellen Eingreifen nicht nachgegangen werden, da die Ausgaben zu zahlreich und auch nicht mehr in Gänze aufzutreiben sind.

bevor sie durch das Archiv (bspw. auch als Transkripte) herausgegeben wurden.[184] Insofern besteht eine methodische Unsicherheit auch darin, inwieweit in den von Faḍlallāhs Mitarbeiter*innen herausgegebenen Materialien mögliche Brüche und Revidierungen seiner Lehr- und Rechtsmeinungen dokumentiert oder ob eventuell späteren Interpretationen Priorität eingeräumt wurden. Lohnenswert war es, ältere Editionen von Neuausgaben einzubeziehen, da sich hier ein anderer Fatāwā-Bestand auftat. In der neuen Edition von »al-Masāʾil al-fiqhīya« aus den Jahren 2009 (Band 1) und 2010 (Band 2) waren die Fatāwā aus der ursprünglichen Ausgabe aus dem Jahr 1995 (Band 1 und 2), die ein letztes Mal im Jahr 2001 aufgelegt wurde, nicht mehr enthalten.[185] Dieser »inhaltliche Bruch« wird aufgrund des gleichen Titels der Ausgaben nicht sofort ersichtlich, die neue Edition enthält aber einen komplett neuen Fatāwā-Bestand im Vergleich zur älteren Edition. Die ältere Edition wird allerdings von Faḍlallāhs Mitarbeiter*innen-Stab nicht mehr beworben und vertrieben, weshalb mir die Exemplare nur durch explizite Nachfrage und Einforderung zugänglich waren.[186] Doch gerade ältere, in jüngeren Editionen nicht mehr vorhandene Fatāwā stellen eine hervorragende historische Quelle dar und sind deshalb für Religionshistoriker*innen von großer Bedeutung, weil sie sowohl über doktrinäre Entwicklungen als auch über Fragen Aufschluss geben, die an Religionsgelehrte herangetragen wurden und die von den aktuellen religiösen, sozialen und politischen Problemen der jeweiligen Zeit berichten.[187]

1.4.1 Fachliche Einordnung der Studie

Auf fachlicher Ebene verstehe ich mich als eine empirisch und quellenbasiert arbeitende Religionswissenschaftlerin mit dem Schwerpunkt auf der historischen Religionswissenschaft unter Einbezug systematischer Fragen. Die historische Religionswissenschaft erforscht das menschliche Phänomen Religion als eine historisch gewordene soziale Tatsache von der Vorgeschichte bis zur Gegenwart und nimmt dabei alle Religionen in den Blick, ohne deren Wahrheitsgehalt zu bewerten.[188] Nach meinem sich an vorhergehenden Fachvertreter*innen wie Joachim Wach (1898–1955),

184 Vgl. bspw. Unbekannt (21.04.1988): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh über die Frau im Islam; siehe auch Unbekannt (16.08.1988): Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, hier kommt es nach Faḍlallāhs Aussage »Vom Mann wird verlangt, dass er ...ist...« zu einer Pause von Minute 31:21 bis Minute 31:36. In diesem Gespräch wurde eine Vielzahl an Themen über die Frau im Islam angesprochen.

185 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya; Faḍlallāh (2015 [2009]): al-Masāʾil al-fiqhīya I.

186 Auch ein Mitarbeiter des Verlags von Faḍlallāh empfahl mir, die aktuellen Ausgaben mit den neusten Fatāwā zu erwerben, um so auf dem aktuellen Stand zu sein. Modifikationen von Lehr- und Rechtsmeinungen bleiben so allerdings unentdeckt.

187 Vgl. Motzki (1994): Religiöse Ratgebung im Islam, S. 18.

188 Zur historischen Forschung innerhalb der Religionswissenschaft und ihrer Bedeutung siehe Seiwert (2020): Theory of Religion and Historical Research.

Kurt Rudolph, Christoph Kleine und Hubert Seiwert orientierenden Verständnis ist die Religionswissenschaft insoweit nicht normativ, da sie selbst keine Antworten auf existentielle Fragen wie nach dem Sinn des Lebens gibt, aber danach fragt, welche Antworten Religionen darauf geben.[189] Sie beschreibt, analysiert und interpretiert vielmehr religiöse Sachverhalte, um Kenntnisse zu erlangen bspw. über das wechselseitige Verhältnis von Religionen und Gesellschaft, über die Prozessgeschichte von Religion und ihre komplexen Verflechtungen mit und korrelativen Verhältnisse religiöser Traditionen untereinander und mit anderen kulturellen Teilsystemen wie Politik, Wirtschaft usw.[190] Dabei folge ich dem Vorschlag von Krech, einen wissenssoziologischen Ansatz in die historische Religionswissenschaft einfließen zu lassen, da sich Sozialgeschichte und Religionsgeschichte gegenseitig bedingen und deshalb in ihrem wechselseitigen Verhältnis zueinander betrachtet werden müssen.[191] Die Religionswissenschaft erforscht Vielfalt, Wandlungsprozesse aber auch Konflikte von Religionen und versucht u. a. religiöse Phänomene, Entstehung und Entwicklung von Religion, Symbol- und Deutungssysteme, Denkmuster und Organisationsformen zu erklären. Die Identität der Religionswissenschaft ergibt sich daraus, und hier teile ich die Ansicht des Religionswissenschaftlers Christoph Kleine, dass sie sich »bekenntnisunabhängig, systematisch, vergleichend, kritisch, methoden- und theoriegeleitet sowie methoden- und theoriebildend mit Phänomenen beschäftigt, die aus angebbaren [...] Gründen als religiös qualifiziert werden können.«[192]

Die Relevanz der Religionswissenschaft ergibt sich u. a. daraus, dass sie einen Faktor in den engeren Fokus nimmt und zu erklären versucht, wie dieser die Geschichte und Struktur moderner Gesellschaft prägt und umgekehrt. Denn will man Gesellschaft verstehen und gestalten, gilt es, die Faktoren zu untersuchen, die sie prägen – und zu diesen gehört Religion. Zudem zeigt die Religionswissenschaft die Kontextabhängigkeit von Religion auf, ihre Situiertheit, Pluralität, Dynamik, Ambivalenz und ihren Wandel. Die Relevanz der Religionswissenschaft zeigt sich auch darin, dass sie Zuschreibungen und Interessengebundenheit aufdecken kann, wenn Religion z. B. zur Mobilisierung genutzt (Religion kann politisches Instrument sein) oder etwas »religiös gemacht wird«, womit etwas bezweckt werden kann (Intention). Weiterhin zeichnet die Religionswissenschaft aus, dass sie zur Versachlichung von Diskursen und zu einer besseren Verständigung beiträgt, Korrektiv bei Vorurteilen, Stereotypen und Pauschalisierungen ist und eine ideologiekritische Funktion hat.[193] Auf den Islam bezogen, möchte ich mich dem Religionswissenschaftler Stephan J. Shoemaker

189 Siehe Wach (2001): Religionswissenschaft; Rudolph (1992): Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft; Kleine (2010): Wozu außereuropäische Religionsgeschichte?; Seiwert (2020): Theory of Religion and Historical Research.

190 Zur Verflechtungsgeschichte und Religion siehe Bretfeld (2012): Dynamiken der Religionsgeschichte, S. 427.

191 Vgl. Krech (2012): Dynamics in the History of Religions, S. 28; Krech (2006): Wohin mit der Religionswissenschaft?, S. 106.

192 Kleine (2010): Wozu außereuropäische Religionsgeschichte?, S. 6.

193 Vgl. Rudolph (1978): Die »ideologiekritische« Funktion der Religionswissenschaft; Rudolph (1997): Die Religionswissenschaft zwischen Ideologie- und Religionskritik.

anschließen, nach dessen Ansicht die Religionshistorikerin und der Religionshistoriker das Ziel verfolgen sollten, »to investigate Islam in all its global and historical diversity on its own terms, without seeking to elevate those elements alone that are deemed ›true‹ Islam or that reflect values amenable to Western liberalism.«[194]

Auf methodischer Ebene verstehe ich meine Studie als eine kritische, historisch-philologische, hermeneutische, sprach- und kulturgeschichtliche Studie, bei der mit kontextueller, prozessualer und genealogischer Perspektive Text, Kontext und Autor im Mittelpunkt der Untersuchung stehen. Diesbezüglich verstehe ich im Kontext meiner fachlichen Verortung in einer historisch-systematischen Religionswissenschaft historische und systematische Forschung als eng aufeinander bezogen, vielfach miteinander verschränkt und aufeinander angewiesen.

1.4.2 Übersetzung und Formales

Die Übersetzungen richten sich philologisch aus, da versucht wird, die ausgangssprachlichen Strukturen so weit wie möglich zu imitieren und trotzdem einen eleganten Stil einfließen zu lassen. Auf begrifflicher Ebene wird oft einer wörtlichen Übersetzung der Vorrang gegeben. Was Sinn und Stil anbelangt, soll das beste und zur Ausgangsbotschaft naheliegendste Gegenstück geschaffen werden. Dabei ist das Wissen um den kulturellen Kontext, den Sprache (die eigene sowie die Ausgangssprache) konstituiert und in dem sie ihre Bedeutung erhält, unerlässlich.[195] Da die Bedeutungsinhalte von Wörtern oder Textteilen im Sprachsystem vage sind, können sie nur durch Bezugnahme auf den Gesamthorizont von Situation und Kontext eindeutig werden. Dabei ergänzen und korrigieren sich eine kritische Textanalyse und verstehende Auslegung gegenseitig. Für die Transkription habe ich mich an den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft orientiert.[196]

Bei der Übersetzung des arabischen Materialbestandes wurden Eulogien ausgespart; eckige Klammern bedeuten Hinzufügungen von der Autorin sowie Erläuterungen zum besseren Verständnis, runde Klammern enthalten Transkriptionen des arabischen Texts oder sind in der Primärquelle enthalten. Um aufzuzeigen, dass ein arabisches Wort schwer mit nur einem einzigen deutschen Wort semantisch zu fassen ist und eine breite Bedeutungsdimension aufweist, werden in den Fußnoten Wörterbuchangaben oft in Gänze zitiert. Für ein inklusives Verständnis von Geschlecht wird der Asterisk verwendet.[197] Wird von Frau und Mann oder Frauen und Männern ge-

194 Shoemaker (2012): The Death of a Prophet, S. 8.

195 Vgl. Nida/Taber (1969): Theorie und Praxis des Übersetzens unter besonderer Berücksichtigung der Bibelübersetzung.

196 Namen werden pausal transkribiert, Titel (Zeitschriften, Bücher, Personen) und Begriffe zu einem großen Teil.

197 Zwei Ausnahmen sind die Begriffe »Zeugenaussage« und »Richteramt«, da diese i.d.R. derart in der Sekundärliteratur verwendet werden. Beide Begriffe sind geschlechterinklusiv zu verstehen.

sprochen, ist damit keine feststehende Kategorie gemeint, sondern eine heteronormative Unterscheidung, die im Kontext des Untersuchungsgegenstandes vorgenommen wird. In wenigen Fällen habe ich mich an Sekundärliteratur orientiert, um den realen Ausschluss bestimmter Geschlechter auszudrücken (wie bspw. die Studierenden zurzeit Faḍlallāhs in Najaf, die aus männlichen Personen bestanden). Der Begriff »Gelehrte« sowie Begriffe, die mit »-schaft« enden, beziehen sich auf geschlechtlich diverse Personen.

Die Fußnotenangaben zu direkten und indirekten Zitaten enthalten beides, Jahresangaben sowie Titel. Das dient der Orientierung vorrangig hinsichtlich meiner Primärquellen, bei denen aufgrund der genealogisch-prozessualen Analyseperspektive eine Chronologie eine große Rolle spielt, aber eine durch ein hinzugefügtes Alphabet hergestellte innere Anordnung (wie 2002a, 2002b, 2002c usw.) vermieden werden sollte. Wenn eckige Klammern bei den Jahresangaben vorhanden sind, bedeuten sie Erstveröffentlichungen von Buchausgaben wie (1991 [1973]) oder das genaue Datum von bspw. Vorträgen wie (2012 [20.09.1992]), die Jahresangaben vor den eckigen Klammern beziehen sich auf die von mir genutzte Quelle.

1.5 Theoretischer Referenzrahmen

1.5.1 Die symbolische Ebene und ihre Materialisierung

Mit den beiden Hauptthemen der Arbeit – a) Faḍlallāhs Konzeptionen[198] von Geschlecht und Sexualität und b) seine Lehr- und Rechtsmeinungen in diesen Bereichen – stehen die symbolische Ebene der Repräsentation und Bedeutungszuschreibung (Sprache) und die Ebene der Materialisierung (Lehre, Recht/Gesetz), in der sich die symbolische Ebene in der Praxis und auf der Handlungsebene umsetzt, also externalisiert und manifestiert, im Fokus.[199]

Eine Untersuchung der symbolischen Ebene[200], der Konzeptionen (von Geschlecht und Sexualität) und ihrer Bedeutung und Rolle, ist insofern relevant, da sie offenlegen kann, welche Bedeutung Menschen ihren Handlungen bemessen,[201] denn »Individuen sozialisieren und gestalten sich entsprechend der Standards, die in ihrer Kultur Bedeutung für die Symbolisierungen von Sexualität [und Geschlecht] haben.«[202] Das eigene Verhalten sowie die Interaktionen mit anderen Menschen werden auf diese Standards abgestimmt, weshalb die symbolische Ebene Erklärungspotential für Verhalten birgt – damit wird von der Annahme der symbolischen Verankerung von sozialem Miteinander, Handlungs- und Verhaltensweisen sowie Bewusstseinsstrukturen ausgegangen, wobei die symbolische Codierung als sowohl tradiert als auch wandelbar verstanden wird.[203] Was Menschen wollen und wie sie handeln, hängt stark davon ab, »was ihnen nahegelegt wird zu wollen und erlaubt wird zu tun.«[204] Dabei können sich Menschen z. B. als konform oder als abweichend zu den dominierenden Standards begreifen. Das Verständnis von Geschlecht und Sexualität spielt

198 Mit dem Begriff »Konzeptionen« sind Faḍlallāhs grundlegende und leitende Gedanken und Ideen in den Feldern Geschlecht und Sexualität gemeint.

199 Siehe Berger/Luckmann (2004 [1966]): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit.

200 Mit symbolischer Ebene sind Vorstellungswelten gemeint, Menschen- und Weltbilder religiöser Symbolsysteme.

201 Vgl. Holmes (2007): Introduction to the sociology of gender, S. 11. Zur Bedeutung der symbolischen Ebene bzw. Ordnung und der Wichtigkeit ihres Einbezugs in Untersuchungen hinsichtlich des Vollzugs der Vergesellschaftung der Geschlechter siehe auch Knapp (1992): Macht und Geschlecht, S. 300.

202 Stein-Hilbers et al. (2000): Einleitung, S. 15.

203 Vgl. Winkel (2020): Religiöse Symbolisierung und kulturelle Codierung von Geschlecht, S. 41; Liebsch (2003): Religion und Geschlechterverhältnis, S. 75.

204 Caplan (2000): Kulturen konstruieren Sexualitäten, S. 65.

damit als Anforderung im Kontext von Subjektbildung und dem damit verbundenen subjektiven Erlangen von Gesellschafts-, Handlungs- und Sprechfähigkeit eine wesentliche Rolle. Die Inszenierungen von Geschlecht und Sexualität tragen dann wiederum dazu bei, dass sich Vorstellungen darüber verfestigen oder verändern.[205] Aus dieser Perspektive kann »der Körper als Produkt einer symbolischen Ordnung« gesehen werden, und Geschlecht und Sexualität werden zu einer »verleiblichten kulturellen Einschreibung,«[206] sie sind Produkte kultureller, aber auch religiöser Verfahren wie Mimik, Gestik oder Kleidung. Über reglementierende Einschreibungen werden also erst bestimmte »Innerlichkeiten« hergestellt. Auch der Soziologe Jeffrey Weeks spricht von Sexualität als etwas, das nicht vorgegeben oder bestimmt sei, sondern ein (soziokulturelles) Produkt von Verhandlung, Kampf und menschlichem Handeln.[207] Bedeutungszuschreibung impliziert dann, dass eine Erfahrung erst durch die Verknüpfung mit einer sozial erlernten Bedeutung wie bspw. »sexuell« als »sexuell« verstanden wird; was in einem Kontext als »sexuell« oder »erotisch« gedeutet oder auch empfunden wird, muss in einem anderen Kontext nicht derart gedeutet oder empfunden werden.[208] Die Soziologin Barbara Rendtorff, die sich mit der Frage beschäftigt hat, inwiefern Geschlecht überhaupt ein besonderer Untersuchungsgegenstand sei, bemisst der Bedeutungszuschreibung sogar eine größere Gewichtung bei als bspw. der Verteilung von Macht und Einfluss. Denn gerade die »Ebene der Bedeutungszuschreibungen«, deren Quellen in der »Tatsache des Geschlechtlichseins« liegen, betreffe unmittelbar die existenziellen Fragen des Lebens und trage dazu bei, Geschlechter- und Sexualitätsordnungen zu legitimieren.[209]

Mit der Definition von Macht durch Michael Mann gedacht, ergibt sich Macht auch direkt aus der symbolischen Ebene der Repräsentation und Bedeutungszuschreibung.

---

205 Vgl. Stein-Hilbers et al. (2000): Einleitung, S. 15; Butler (2008 [1990 (engl.)]): Das Unbehagen der Geschlechter; Butler (2011 [2004]): Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen.

206 Löw (2008): Sexualität, S. 435.

207 Vgl. Weeks (2009 [1986]): Sexuality. Siehe dazu auch Fausto-Sterling, die die »Wahrheiten« über die menschliche Sexualität als Komponente der politischen, sozialen und moralischen Kämpfe der Kultur beschreibt, vgl. Fausto-Sterling (2002): Sich mit Dualismen duellieren, S. 23.

208 Vgl. Caplan (2000): Kulturen konstruieren Sexualitäten, S. 45; Löw (2008): Sexualität, S. 435–436; Stein-Hilbers et al. (2000): Einleitung, S. 11; Wrede (2000): Was ist Sexualität?, S. 39. Hierbei klingt an, dass auch Gefühle, Bedürfnisse, Verhaltensweisen u. a. als historisch und kulturell bedingt und als hergestellt und erlernt verstanden werden. Vgl. Schmerl (2000): Phallus in Wonderland, S. 147–148. Siehe die Erklärungen zum sozio-konstruktivistischen Ansatz unten.

209 Vgl. Rendtorff (2012): Warum Geschlecht doch etwas Besonderes ist, S. 11; siehe auch Schmerl (2000): Phallus in Wonderland, S. 156. Im Kontext der Gewichtigkeit von Bedeutungszuschreibungen wird auch auf deren diskriminierende Auswirkungen aufmerksam gemacht. Siehe Thürmer-Rohr (2019): Gender&Diversity, S. 176. Zur Funktion von Symbolisierungen als Legitimationsinstrumente der Verfasstheit gesellschaftlicher Ordnungen im Kontext religiöser Systeme siehe Winkel (2018): Religion und Geschlecht, S. 896–897; Winkel (2020): Religiöse Symbolisierung und kulturelle Codierung von Geschlecht, S. 42.

Mann schlägt vier Quellen und Organisationen von Macht vor, zu denen neben der ökonomischen, militärischen und politischen Macht auch die ideologische Macht gehöre.[210] Ideologische Macht leitet er aus der Kontrolle von Bedeutungskonzepten und -kategorien, Normen und ästhetischen und rituellen Praktiken ab. In unserem Kontext interessieren vorrangig die ersten beiden Aspekte: Bedeutungskonzepte und -kategorien seien notwendig, da die Welt nicht durch direkte Sinneswahrnehmungen verstanden und damit auf sie eingewirkt werden könne. Sie müssen organisiert werden, um soziales Leben zu ermöglichen. Die Notwendigkeit von Normen, womit das gemeinsame Verständnis darüber gemeint ist, wie Menschen in ihren Beziehungen ethisch-moralisch handeln sollten, ergebe sich daraus, dass sie für eine nachhaltige soziale Kooperation sorgen. Ideologische Bewegungen wie Religionen, die das gegenseitige Vertrauen und die kollektive Moral ihrer Gruppe erhöhen, können so ihre kollektive Macht stärken und mit vermehrter »zealous adherence«[211] belohnt werden. Der Weg zur Macht führe somit über einen alleinigen Anspruch auf Bedeutungskonzepte und -kategorien und Normen, wobei die herrschende Elite die Massen gefügig halte, indem sie ihre Kontrolle in den Gesetzen und Normen der sozialen Gruppe institutionalisiere. Da Menschen danach streben ihre Freude an den guten Dingen des Lebens zu steigern und dazu fähig seien, geeignete Mittel zu wählen, um das zu realisieren, werden sie laut Mann zur eigentlichen Machtquelle.[212]

Vor diesem Hintergrund wird die Annahme geteilt – was die Bedeutsamkeit der symbolischen Ebene ebenfalls hervorhebt –, dass es nur innerhalb einer symbolischen Ordnung bzw. auf einer symbolischen Ebene (vor allem durch Sprache) möglich ist, den Körper in all seinen Dimensionen wahrzunehmen, zu bezeichnen und Erfahrungen diesbezüglich mitzuteilen.[213] Die symbolische Ebene der Repräsentation und Bedeutungszuschreibung wird dabei nicht als eine Darstellung von Wirklichkeit verstanden, sondern in der Form von symbolischen Konstruktionsprozessen als soziale Konstruktion – sie stellt Vorstellungen von etwas dar, sie (re-)konstruiert Wirklichkeit(en).[214] Werden Geschlecht und Sexualität nun durch Repräsentationen (religiöser) Deutungs- und Symbolsysteme hergestellt[215] bzw. Konzeptionen von Geschlecht und Sexualität selbst als Repräsentationen verstanden, können auch sie als sozial konstruiert aufgefasst werden.[216]

---

210 Vgl. Mann (2012 [1986]): The Sources of Social Power. Volume 1, S. 22–28.

211 Mann (2012 [1986]): The Sources of Social Power. Volume 1, S. 22.

212 Vgl. Mann (2012 [1986]): The Sources of Social Power. Volume 1, S. 4.

213 Vgl. Stein-Hilbers et al. (2000): Einleitung, S. 9–10. Daraus kann gefolgert werden, dass dieser sich ergebende »soziokulturelle Sinnhorizont« diskursiv erzeugt ist, was bedeutet, dass auch körperliche Empfindungen und Erlebnisse durch »kulturell kontingente Wissenssysteme strukturiert werden.« Stein-Hilbers et al. (2000): Einleitung, S. 10.

214 Vgl. Lanwerd (2004): Gender in der Religionswissenschaft, S. 196; Wende (2002): Gender/Geschlecht, S. 142; Berger/Luckmann (2004 [1966]): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit.

215 Siehe Lauretis (1989 [1987]): Technologies of Gender.

216 Vgl. Pühl et al. (2004): Under construction?, S. 18.

Mit dem verschränkenden Blick auf die beiden Ebenen, die symbolische und die materielle, soll verhindert werden, dass eine Analyse der »Effekte«[217] sozialer Prozesse, eine Analyse der Praxis und Materialität, die sie annehmen, aus dem Blick gerät. Das kann bei einem ausschließlichen Fokus auf die symbolische Ebene der Repräsentation und Bedeutungszuschreibung, auf soziale Konstruktionsprozesse von Geschlecht und Sexualität, also das, wo und wie Geschlecht und Sexualität sozial konstruiert werden, passieren.[218] Mit dem Einbezug der Ebene der Materialisierung ziele ich somit darauf ab, soziale Konsequenzen der symbolischen Ebene in den Blick zu nehmen und darüber hinaus strukturelle Konstruktionsprozesse einzubeziehen, um z. B. zu fragen, wie Religionen gesellschaftliche Ordnung herstellen, legitimieren und reproduzieren.[219] Dieses Vorgehen greift den von Krech gemachten Vorschlag auf, in der historischen Religionswissenschaft einen wissenssoziologischen Ansatz zu verfolgen, wodurch die Wechselwirkung von »Wissens-« und »Sozialstrukturen« bzw. »idealistischem« und »materialistischem« Ansatz (»Ideal-« und »Realfaktoren«) einbezogen werde.[220]

1.5.2 Geschlecht und Sexualität

Die Begriffe Geschlecht und Sexualität stellen im Rahmen dieser Studie in erster Linie Oberbegriffe dar, die als eine Art begriffliche Hilfskonstruktionen bzw. Sammelbezeichnungen ganze Bündel an Themen subsumieren. In zweiter Linie werden sie als Strukturierungs- bzw. Ordnungskategorien angesehen, da mit ihnen Wissen[221] sowie das soziale Leben strukturiert und religiöse, aber auch soziale und politische Ordnun-

217 Subjekte können – in Anlehnung an Goffman, der die »Effekte« sozialer Vergeschlechtlichungsprozesse »in« den Individuen im Blick hatte (vgl. Maihofer (2004): Geschlecht als soziale Konstruktion, S. 40) – als »Effekte« des Zusammenwirkens der symbolischen und materiellen Ebene in komplexen sozialen Zusammenhängen verstanden werden »und ›Geschlecht‹ kann als *Prozesskategorie* gefasst werden.« Pühl et al. (2004): Under construction?, S. 21.

218 Vgl. Maihofer (2004): Geschlecht als soziale Konstruktion, S. 33; Wetterer (2004): Widersprüche zwischen Diskurs und Praxis, S. 60. Es wird auch die Ansicht geteilt, dass der konstitutive Zusammenhang zwischen der individuellen, symbolischen und strukturellen Ebene nicht aus dem Blick geraten darf, und davon ausgegangen, dass sich Geschlechterverhältnisse nur in ihrer systematischen Einbettung in den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang erfassen lassen. Vgl. Maihofer (2004): Geschlecht als soziale Konstruktion, S. 41–42.

219 Vgl. Günther/Maske (2019): Religionswissenschaft, S. 7; Franke/Maske (2012): Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender, S. 129.

220 Vgl. Krech (2006): Wohin mit der Religionswissenschaft?, S. 107.

221 Geschlecht und Sexualität als auch Religionen werden daher auch als interdependente Kategorien des Wissens betrachtet und untersucht, womit der historische Wandel epistemischer Ordnungen in den Blick gerät. Siehe Auga (2013): Geschlecht und Religion als interdependente Kategorien des Wissens.

gen hergestellt werden.[222] Dabei wird die strukturgenerative Bedeutung der Kategorien akzentuiert, die Organisation von Geschlechterverhältnissen und Sexualitätsordnungen in den Fokus genommen und versucht, deren Zusammenhänge mit der Verfasstheit von Gesellschaft aufzudecken.[223] Ich gehe davon aus, dass sich soziale Situationen so und nicht anders herstellen, weil bspw. immer von einer Welt mit einer bestimmten Anzahl an Geschlechtern ausgegangen wird, die sich durch Institutionalisierung erhärten und objektivieren kann.[224] Die Modi der Institutionalisierung, die auch Deutungsmuster und Sinnstrukturen einer symbolischen Ebene implizieren, bringen dann »die je spezifischen Bedeutungen, mit der die [Sexualitäts- und] Geschlechterkategorien belegt sind, hervor.«[225]

Ich folge hiermit – wie bereits darauf hingewiesen – einem sozial-konstruktivistischen Verständnis von Geschlecht und Sexualität, das sie als historisch und kulturell bedingte, wandelbare und kontinuierlich hergestellte Sachverhalte begreift.[226] Wird Geschlecht als soziale Konstruktion gefasst, heißt das, »es wird in strikter Abgrenzung zu jeglicher Naturalisierung die gesellschaftliche *Herstellung* ebenjener Ordnung untersucht, die uns erst im *Ergebnis* als ›Geschlechterdifferenz‹, als ›Weiblichkeit‹ und ›Männlichkeit‹ entgegentritt.«[227] Dieser Ansatz fragt u. a., wie es zu einer »binären, wechselseitig exklusiven Klassifikation von zwei Geschlechtern kommt, die dann als omnirelevante Hintergrundannahme in allen sozialen Situationen wirksam wird und Hierarchiebildungen impliziert.«[228]

---

222 Vgl. Stein-Hilbers et al. (2000): Einleitung, S. 13; Winkel (2018): Religion und Geschlecht, S. 891; Forster (2020): Männlichkeit denken, S. 23. Andrea Maihofer hebt die Bedeutsamkeit der Erforschung struktureller Aspekte hervor, da gerade sie eine »wichtige anti-essenzialistische Einsicht« hinsichtlich Geschlecht vermitteln können. Vgl. Maihofer (2004): Geschlecht als soziale Konstruktion, S. 35.

223 Vgl. Winkel (2018): Religion und Geschlecht, S. 891.

224 Vgl. Gildemeister (2010): Geschlechterforschung, S. 220.

225 Gildemeister (2010): Geschlechterforschung, S. 220.

226 Siehe Seidman (2003): The social construction of sexuality; Stein-Hilbers et al. (2000): Einleitung, S. 9; Löw (2008): Sexualität, S. 431; Caplan (2000): Kulturen konstruieren Sexualitäten, S. 52; Degele (2008): Gender/Queer Studies; Feldmann/Schülting (2005): Gender Studies, S. 52–53; Hark (2011): Feministische Theorie – Diskurs – Dekonstruktion; Maihofer (2004): Geschlecht als soziale Konstruktion, S. 34; Archer/Lloyd (2002): Sex and Gender, 84; Gildemeister (2001): Soziale Konstruktion von Geschlecht, S. 69–70; Butler (2008 [1990 (engl.)]): Das Unbehagen der Geschlechter; Hagemann-White (1988): Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren, S. 233. Die sozial-konstruktivistische Sichtweise wird auf zahlreiche Begriffe ausgeweitet; mittlerweile werden u. a. Rasse, Klasse, Geschlecht, Natur, Nation, Religion als historisch und kulturell konstruierte Größen betrachtet, die aber als naturalisierte und essentialisierte Kategorien etabliert werden. Vgl. Sigusch (2013): Sexualitäten, S. 25; Auga (2013): Geschlecht und Religion als interdependente Kategorien des Wissens, S. 50; Pühl et al. (2004): Under construction?, S. 18–19. Für erste Studien, die eine konstruktivistische Sichtweise auf Geschlecht und Sexualität verfolgten, siehe Lorber/Farrell (1991): The social construction of gender; Gagnon/Simon (1973): Sexual Conduct.

227 Gildemeister (2010): Geschlechterforschung, S. 117.

228 Gildemeister (2010): Geschlechterforschung, S. 217.

Mittlerweile weisen zahlreiche historische Forschungsarbeiten nach, dass Sexualität eine »Geschichte« hat und das Sexualverhalten sowie die ihm zugeschriebenen Bedeutungen Veränderungen unterliegen, auch wenn »die dominante Ideologie behauptet, sexuelle Aktivität sei ›natürlich‹, angeboren und instinktgebunden.«[229] Geschlecht und Sexualität werden fortwährend neu erschaffen und auf individuellen und gesellschaftlichen Ebenen in vielfältiger Weise aufgeführt.[230] Auf Geschlecht bezogen formuliert die Theologin Uta Pohl-Patalong: »Wir nehmen dabei ständig Reaktionen aus unserer Umwelt auf und verarbeiten sie, was wiederum unser Verhalten, unseren Habitus, selbst unsere Mimik und unseren Körperbau beeinflusst. Wir ›machen‹ permanent unser Geschlecht, ob wir es wollen oder nicht.«[231] Dabei befinden sich neben Verhaltensweisen und Praktiken auch moralische Vorstellungen und Ideologien im Kontext Geschlecht und Sexualität in einem ständigen Wandel, der sich innerhalb kurzer Zeitphasen nachweisen lasse: »Die Tatsache, daß sich die Definitionen des Wortes ›Sex‹ in nur zehn Jahre auseinanderliegenden Ausgaben des OED [Oxford English Dictionary] unterscheiden, legt zeitliche Bedeutungsverschiebungen nahe.«[232] Geschlecht und Sexualität bzw. die zu erforschenden Konzeptionen davon werden somit als kulturell spezifische soziale Konstruktionen verstanden. Mit dieser Sichtweise verstehe ich »Konstruktion« aber nicht in Abgrenzung zu »Natur« oder »natürlich« bzw. will ich keine Differenz von Natur und Kultur einführen, da sonst ein Natur/Kultur-Gegensatz bereits in ein Verständnis von Geschlecht und Sexualität impliziert würde, den ich bezogen auf den Untersuchungsgegenstand aber erst erfragen möchte.[233]

Veränderungen, denen die Kategorien unterliegen, können nur in ihrem jeweiligen sprach- und kulturgeschichtlichen Kontext nachvollzogen werden. Damit wird die Sichtweise ausgeschlossen, dass mit Geschlecht und Sexualität – und darunter fallen u. a. Geschlechterverhältnisse, -ordnungen, -rollen, Sexualvorlieben und -handlungen – etwas Stabiles vorliegt wie eine anthropologische Konstante, die universale Gültigkeit hat (in der Art einer »Essenz« oder »Wesenheit«, die der Mensch z. B. von »Natur« aus inne habe).[234] Es gibt keine universalen Konzepte von Geschlecht und Sexualität, auch nicht im Islam.[235]

> »Anthropologische Konstanten suggerieren eine durchlaufende Ursprünglichkeit, die es nicht gibt. Weder unsere Sexualität allgemein noch unsere Hetero- und Homosexualität,

229 Caplan (2000): Kulturen konstruieren Sexualitäten, S. 45–46.

230 Siehe hierzu die Theoriefiguren *doing gender* und Performativität/Performanz, vgl. Gildemeister (2019): Doing Gender, S. 1; Ebeling (2006): De/Konstruktion von Geschlecht und Sexualität, S. 287.

231 Pohl-Patalong (2011): Gender, S. 19.

232 Caplan (2000): Kulturen konstruieren Sexualitäten, S. 44.

233 Siehe zu diesem Theorieproblem Deuber-Mankowsky (2004): Konstruktivistische Ursprungsphantasien.

234 Vgl. Patzek (2000): Quellen zur Geschichte der Frauen, S. 16; Maihofer (2004): Geschlecht als soziale Konstruktion, S. 34.

235 Vgl. Yeganeh/Keddie (1986): Sexuality and Shi'i Social Protest in Iran, S. 135.

> weder bigenerische Identität, Mutterliebe, Geschlechtsliebe, Monogamie noch Nomadie und Fremdenhass sind menschheitsgeschichtlich stabil.«[236]

Demzufolge gehe ich in der Studie zwei möglichen Perspektiven nicht nach: Erstens wird nicht überprüft, ob sich die begrifflichen Hilfskonstruktionen und Faḍlallāhs Konzeptionen davon – auch hinsichtlich ihrer thematischen Auffächerungen – auf einer »materiellen Ebene« finden oder als »körperliche Tatsache« nachweisen lassen. Zweitens wird ihnen nicht im Sinne einer ontologischen Eigenständigkeit ein normativer Gehalt beigemessen. Zwar wird damit von biologischen Begründungszusammenhängen abgerückt, aber nicht geleugnet, dass es eine körperliche Grundlage für Geschlecht und Sexualität gibt. Vielmehr wird von der Annahme ausgegangen, dass Körperlichkeit und Sozialität nicht auseinanderdividiert werden können.[237] »Der ›biologische‹ Körper ist zwar konstruiert, aber dennoch nicht passives Einschreibungsprodukt, nicht Endprodukt diskursiver Akte, sondern er ist aktiv beteiligt an allen Entwicklungsprozessen.«[238] Das weist vielleicht gut ein Beispiel nach, anhand dessen das Ineinandergreifen von Empirie und Bedeutungszuschreibung veranschaulicht werden kann: »Gebären z. B. ist ein konkreter beobachtbarer Akt; dem Frauenkörper das Abstraktum Gebärfähigkeit regelmäßig als Merkmal zuzuordnen, hingegen ein Konstrukt.«[239] Die Wissenschaftstheoretikerin Donna Haraway hat den Körper in dieser Hinsicht als einen »material-semiotischen Erzeugungsknoten«[240] bezeichnet. Der Sexualwissenschaftler Volkmar Sigusch beschreibt die gesellschaftliche Bedeutung für Sexualität bezogen auf Körperlichkeit wie folgt:

---

236 Sigusch (2013): Sexualitäten, S. 26.

237 Vgl. Wrede (2000): Was ist Sexualität?, S. 39. Villa hält 2019 diese Ansicht auch für die Geschlechterstudien fest: »Inzwischen gilt in den Gender Studies bzw. der Geschlechterforschung statt einer einfachen Gegenüberstellung von ›Sex‹ (als Natur) und ›Gender‹ (als Kultur), die Anerkennung der wechselseitigen Verklammerungen und Konstitutionsformen somatischer, biologischer, erfahrungsbezogener, historischer, praxeologischer usw. Dimensionen von Geschlechtlichkeit als plausibel.« Villa (2019): Sex – Gender, S. 9.

238 Schmitz (2009): Geschlecht zwischen Determination und Konstruktion, S. 31. Die bei der Geburt erfolgende Zuordnung zu einer Geschlechtskategorie ist ein soziologischer Vorgang, kein biologischer: »In diesem Vorgang wird lediglich auf biologische Merkmale zurückgegriffen, etwa auf die Unterscheidung der Genitalien direkt nach der Geburt oder auf eine vorgeburtliche Chromosomenbestimmung, die aber eben ihre Zeichenhaftigkeit als Geschlechtsinsignien durch diese Zuschreibungspraxis erst erhalten.« Gildemeister (2001): Soziale Konstruktion von Geschlecht, S. 72. Dass körperliche Faktoren, die bisher durch Vererbung erklärt und als unveränderbar angenommen wurden, kulturellen Entwicklungen unterliegen, belegen auch Studien über Menschen in Europa, die zeigen, dass sich parallel zur Veränderung der Geschlechterrollen der Größenunterschied zwischen den Geschlechtern verringert. Vgl. Pohl-Patalong (2011): Gender, S. 19. Zur Debatte über die Diskursivität des biologischen Körpers siehe auch Villa (2019): Sex – Gender, S. 8.

239 Baasner/Zens (2005): Methoden und Modelle der Literaturwissenschaft, S. 163. Fausto-Sterling hat dies versucht, anhand des Möbius-Bandes als Metapher deutlich zu machen, vgl. Fausto-Sterling (2002): Sich mit Dualismen duellieren, S. 53–54.

240 Haraway (1996): Situiertes Wissen, S. 241.

> »Sexualität ist in erster und letzter Hinsicht ein gesellschaftlicher Begriff, kein physiologischer. Menschensexualität schlechthin, ›reine‹ Sexualität ist reine Gedankenschöpfung. Eine von Geschichts- und Gesellschaftstheorie getrennte Theorie der Sexualität des Menschen ist keine. [...] Das natürliche Moment am Sexuellen lässt sich vom gesellschaftlichen prinzipiell nicht abschneiden – im Sinne von primär und sekundär, von vorausgegeben und gemacht, von richtig und falsch.«[241]

Hierbei steht in meinem Forschungsinteresse, welche Ansichten und Positionen Faḍlallāh diesbezüglich vertreten hat und ob und wie bei ihm Grenzlinien von Körperlichkeit und Sozialität verliefen. Durch eine sozial-konstruktivistische Sichtweise werden die Konstruktionen bzw. die Konstruktionsprozesse selbst beleuchtet, wodurch binäre und hierarchische Gegensätze von Frau/Mann, Weiblichkeit/Männlichkeit, heterosexuell/homosexuell als naturalisiertes oder essentialisiertes Ergebnis eines (hetero)normativen Herstellungsprozesses von Zweigeschlechtlichkeit im Kontext von gesellschaftlichen Geschlechter- und Sexualitätsordnungen aufgedeckt werden können. Bei der Frage des »Konstruierens«[242] oder »Herstellens« von Geschlecht und Sexualität »stehen wissenschaftliche, rechtliche, literarische [im vorliegenden Fall religiöse][243] Diskurse, und vor allem die durch sie konstituierten *(Geschlechter-)Normen* im Zentrum,«[244] wobei die »wirkmächtige Anrufungspraxis« von Geschlechter- und Sexualnormen in den Blick gerät. Im Kern von konstruktivistischen Ansätzen geht es damit um erkenntnistheoretische Probleme wie um die Frage nach dem Status der Wirklichkeit und dem Status der Wirklichkeit in der Erkenntnis.[245] Letztlich wird die Wirklichkeit als »nicht da« betrachtet, sondern als »erzeugt«. Wird also nach der Konstruktion von Geschlecht und Sexualität gefragt, wird gefragt, wie sie »erbaut« wurden, woraus ihr »Bauplan« besteht, wie ihr »Herstellungsprozess« verlief:

> »Die Kategorie Geschlecht [und Sexualität] tritt uns immer schon als ein solches ›Gebäude‹ oder ›Gehäuse‹ entgegen, als nicht weiter hinterfragte ›Realität‹. Der Herstellungsprozess, über den diese Kategorie erst sozial wirklich wird, ist in der Regel durch das Ergebnis verdeckt, er ist verschwunden.«[246]

---

241 Sigusch (2013): Sexualitäten, S. 24.

242 »Konstruiert« heißt jedoch nicht, dass etwas willkürlich gestaltbar oder frei von allen sozialen Zwängen ist, es heißt nicht, dass mit Wirklichkeit beliebig umgegangen werden kann: »Man steht nicht nur symbolisch vor verschlossenen Türen, wenn man versucht die Präsenz von Frauen im Management der Wirtschaft oder in politischen Gremien sichtbar zu erhöhen. In gewissem Sinn scheint die soziale Wirklichkeit mitunter noch weniger steuerbar und intentional gestaltbar zu sein als die so ›objektiv‹ und unveränderlich vor- und unterstellte ›Natur‹.« Gildemeister (2001): Soziale Konstruktion von Geschlecht, S. 83; siehe auch Gildemeister (2010): Geschlechterforschung, S. 222.

243 Anmerkung der Autorin.

244 Maihofer (2004): Geschlecht als soziale Konstruktion, S. 40.

245 Vgl. Gildemeister (2001): Soziale Konstruktion von Geschlecht, S. 70; Berger/Luckmann (2004 [1966]): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit.

246 Gildemeister (2001): Soziale Konstruktion von Geschlecht, S. 72.

Mit dem Einbezug einer Untersuchung von Lehr- und Rechtsmeinungen von Faḍlallāh als »grundlegendes Muster der Vergesellschaftung«[247] weite ich die vorgelegte Studie auf die handlungspraktische Seite von Geschlechter- und Sexualitätskonstruktionen aus,[248] womit auch »harte« Gesellschaften und Strukturen erfasst werden.[249] Das schließt auch die Frage ein, ob dieses »Muster der Vergesellschaftung«, die Lehr- und Rechtsmeinungen, »eine der wichtigsten und grundlegenden Ressourcen der Herstellung von zwei Geschlechtern (und ihrer ungleichen sozialen Lage) ist und nicht umgekehrt.«[250] Die umgekehrte Annahme steht aber nicht weniger im Fokus, da sie wiederum die Auswirkungen von Konstruktionen auf die realen Lebensverhältnisse von Menschen offenlegen kann, worauf Irene Schneider im Kontext ihrer Untersuchung des palästinensischen Personenstandsrechts wie folgt hingewiesen hat: »Gender relations are not only constructed and constantly reconstructed in discourses, they are also guiding norms and principles relevant for law making, especially in the area of personal status law, and they are markers of national identity and legal authenticity.«[251] Damit ist eine Untersuchung von »sozialen Konstruktionen und Konstruktionsprozessen« insofern ein relevantes wissenschaftliches Unterfangen, da sich Konstruktionen massiv auf die realen Lebensverhältnisse von Menschen auswirken – sie schaffen förmlich Realität, unterstützen sie oder verhindern andere Realitäten.[252] Sozialwissenschaftliche Geschlechterstudien haben das bzgl. Geschlechter- und Sexualitätskonstruktionen am Beispiel von Stellenbesetzung mit und Verdienst von Frauen und Männern in Deutschland aufgezeigt.[253] Konstruktivistische Ansätze, die Geschlecht und Sexualität als Ergebnis soziokultureller Prozesse auffassen und dies nachweisen, machen Geschlecht und Sexualität gleichsam zu einer »Gestaltungsaufgabe«[254] für die Menschen und weisen zurück, dass es sich dabei um ihr Schicksal handele. Dies ist in besonderer Weise in Hinsicht eines Engagements für die gesellschaftliche Gleichstellung und Gleichberechtigung der Menschen bedeutsam, weil mit dieser Betrachtungsweise Selbstverständlichkeiten des Alltaglebens – auch die Wahrnehmung, dass Menschen Frauen und Männer seien – hinterfragt, Rollenzuschreibungen an die Geschlechter aufgebrochen, geschlechtsbezogene Erwartungen relativiert und somit Ungerechtigkeiten und Diskriminierungen behoben werden

247 Zu diesem Ausdruck im Kontext von Arbeitsteilung als »grundlegendes Muster der Vergesellschaftung« in Untersuchungen zur sozialen Konstruktion von Geschlecht siehe Gildemeister (2001): Soziale Konstruktion von Geschlecht, S. 81.

248 Vgl. Pühl et al. (2004): Under construction?, S. 12.

249 Sozial-konstruktivistischen Ansätzen wird oft vorgeworfen, durch eine Reduktion auf die Dimension von Repräsentation bleibe der Körper bloß ein oberflächlicher Bezugspunkt, soziale Wirklichkeit löse sich auf in eine »frei flottierende Konstruktion« und soziale Ungleichheiten und Diskriminierungen würden nicht erfasst werden. Vgl. Gildemeister (2001): Soziale Konstruktion von Geschlecht, S. 79

250 Gildemeister (2001): Soziale Konstruktion von Geschlecht, S. 81.

251 Schneider (2018): How is the Past Used to Construct Gender Concepts in the Present?, S. 72.

252 Vgl. Pohl-Patalong (2011): Gender, S. 25.

253 Vgl. Gildemeister/Wetterer (1992): Wie Geschlechter gemacht werden.

254 Pohl-Patalong (2011): Gender, S. 20.

können.[255] Der Aspekt der Diskriminierung verweist auf weitere Faktoren von Kategorisierung, die hier zumindest kurz aufgegriffen werden sollen, da sie für das Leben von Menschen einschneidend sind und ich mich als Forscherin ihrer (Mit)Aufdeckung verpflichtet fühle.

Kategorisierungen erwecken – wie bereits angeklungen – normative Vorstellungen, die der jeweiligen Kategorie zugeordnet werden, womit dann bewertende Erwartungen an das Verhalten von Menschen gerichtet einhergehen.[256] Eine Kategorisierung wie die geschlechtliche binäre Einteilung erzeugt zudem den Effekt von Vereindeutigung und Hierarchisierung und fördert die Gewohnheit, Oppositionen zu bilden und sich dadurch »an kontrastierende vergleichende Trennungen und Spaltungen«[257] zu gewöhnen. Drastischer spricht die Sozialwissenschaftlerin Christina Thürmer-Rohr über diese Effekte von Kategorisierung, indem sie aufzeigt, wie und wodurch Kategorien zu Diskriminierungsfeldern und Herrschaftsmitteln werden.[258] Ihre Überlegungen kursieren um die Frage, worum es sich bei Kategorien eigentlich handele und inwieweit sie zu falschen Vereindeutigungen beitragen, zu Trennungen und Spaltungen und zu der Gewohnheit, Gegensätze zu bilden. Mit Kategorien handele es sich nämlich nicht einfach um empirische, real existierende Gruppierungen, theoretische Entwürfe, wertneutrale Ordnungsversuche oder Selbstzuordnungen. Genauso liege es vor, dass es sich um erzwungenes Schicksal und zugeteilte Orte handeln könne, die dem Individuum seine Grenzen vor Augen führen. Diese Art von Kategorien und gleichsam die damit verbundenen Identitätsvorstellungen müssen kritisch gesehen werden, da sie plurale Zugehörigkeiten verdecken und Menschen auf vorgeprägte Definitionen und soziale Orte festlegen, womit das »Identitätsgefühl« zur »Identitätsfalle« werde,

> »die die einen einschließt und andere ausschließt. Die Wohltaten der Inklusion wie die Not der Exklusion schränken nicht nur die innere Bewegungsfreiheit ein, sondern werden, wie Amartya Sen schrieb, zur ›Verkürzung des Menschseins‹. Eine Identitätspolitik, die alternativlos auf *einer* Zugehörigkeit beharrt, kann ›nicht nur uns alle in unserer Würde herabsetzen‹, sondern kann zur Waffe werden.«[259]

Thürmer-Rohr warnt vor der Einordnung von Menschen in »totalitäre Kategorien«, da dies die Vorlage liefere, diese als so Klassifizierten als »Gleichartige« zu definieren, zu erfassen und – im schlimmsten Falle – zu beseitigen, wobei sie auf die Geschichte der Rassenhygiene verweist. Geschlecht und Rasse müssen als zugleich verschiedene und gleichwertige Diskriminierungskategorien erkannt werden, da diese Kategorien »Sorten« und scheinbare Einheiten schaffen, die zwar in neutral ordnender Absicht erscheinen aber

255 Vgl. Pohl-Patalong (2011): Gender, S. 13, 16; Gildemeister/Wetterer (1992): Wie Geschlechter gemacht werden, S. 248.
256 Vgl. Rendtorff (2012): Warum Geschlecht doch etwas Besonderes ist, S. 6–7.
257 Rendtorff (2012): Warum Geschlecht doch etwas Besonderes ist, S. 10.
258 Vgl. Thürmer-Rohr (2019): Gender&Diversity, S. 175–176.
259 Thürmer-Rohr (2019): Gender&Diversity, S. 176.

> »zugleich unterstellen, dass die Eingeordneten jeweils einen essentiellen Kern besäßen, ein ›Wesen‹, das sie definiert und verbindet und ihre Unterscheidung von anderen ›Menschensorten‹ rechtfertige. Sie gehen implizit von der Homogenität und Abgrenzbarkeit der konstruierten Einheiten aus, so als wären sie getreue Abbilder von Realität oder Natur.«[260]

Im Rahmen der Arbeit spreche ich von »Geschlecht« anstatt von *gender* und *sex*,[261] da ich danach frage, was Faḍlallāh darunter verstand, ob er Geschlecht (arab. *ǧins*) als soziokulturell konstruiert, kulturell und historisch bedingt, anerzogen oder biologisch determiniert begriff.[262] Mit dieser Vorgehensweise möchte ich einer »Hinein-

---

260 Thürmer-Rohr (2019): Gender&Diversity, S. 175.

261 Bei der seit den 1970er Jahren getroffenen *sex/gender*-Differenz ist mit *gender* das »soziale Geschlecht« gemeint, dessen geschlechtsspezifische Eigenschaften und Verhaltensweisen im Gegensatz zum biologisch determinierten Geschlecht (*sex*) soziokulturell geprägt sind. *Gender* verweist also auf eine sozial-kulturelle Definition bzw. Konstruktion von Geschlechtsrollen. Siehe dazu Aronson/Kimmel (2017): Introduction, S. xii–xiii; für eine differenziertere Sicht auf die sex/gender-Unterscheidung siehe Warne (2000): Gender. Der Begriff »sex/gender-System« stammt von Gayle Rubin und war lange Zeit grundlegendes Modell der Gender Studies. Mit dem Begriff werden Strukturen bezeichnet, »durch die in einer spezifischen Kultur aus dem ›biologischen Rohmaterial‹ (*sex*) gesellschaftliche Subjekte (*gender*) produziert werden.« Feldmann/Schülting (2005): Gender Studies, S. 53; siehe auch Ott (1997): Die Spur der Lüste, S. 90–102. Eine Unterscheidung zwischen biologischem und sozialem Geschlecht war bis in die späten 1980er innerhalb der Gender Studies weitgehender Konsens. Zu Beginn der 1990er setzte eine Debatte um die Gültigkeit dieses Modells ein, mit angeregt durch die Diskussionen um Joan W. Scotts Buch »Gender and the Polities of History« (1988) und Judith Butlers Buch »Gender Trouble« (1990) und die Kritik, dass das Konzept die eigentliche Komplexität der Beziehungen zwischen biologischen und kulturellen Prozessen nicht berücksichtigt und die Vorstellung von *sex* den »Biologismus« nur verlagert. Vgl. Feldmann/Schülting (2005): Gender Studies, S. 54–55; Wende (2002): Gender/Geschlecht, S. 141; Gildemeister/Wetterer (1992): Wie Geschlechter gemacht werden, S. 206, 211–212. Judith Butler betrachtet das Verhältnis von *sex* und *gender* radikal, da sie die Zweigeschlechtlichkeit generell als ein Ergebnis von Konstruktionsprozessen ansieht. Sie entwickelte die These, dass *gender* und *sex* historisch und kulturell konstruiert seien; die Geschlechtsidentität des Menschen sei ein durch Diskurse entstandenes kulturelles Konstrukt. Vgl. Butler (2008 [1990 (engl.)]): Das Unbehagen der Geschlechter; Butler (2021 [1993 (engl.)]): Körper von Gewicht. Anfang der 2000er Jahre hat sich die Ansicht durchgesetzt, »daß auch das biologische Geschlecht nicht als eine ahistorische Größe wahrgenommen werden kann, daß auch *nature* und *sex* Konzepte mit Geschichte sind, da nämlich das, was zu einem bestimmten Zeitpunkt als ›naturhaft‹ gilt, immer bereits im Kulturraum einer bestimmten Gesellschaft definiert ist« (Wende (2002): Gender/Geschlecht, S. 141), und es häufen sich die Forschungsansätze, die *sex* als konstruiert verstehen. Vgl. Baasner/Zens (2005): Methoden und Modelle der Literaturwissenschaft, S. 162–163; Haraway (2017 [1995]): Geschlecht, Gender, Genre, S. 220; Fausto-Sterling (2002): Sich mit Dualismen duellieren, S. 52; zu der Thematik siehe auch Villa (2019): Sex – Gender.

262 Seit den 1990er Jahren wurde bezweifelt, dass die Trennung in die Kategorien *gender* und *sex* angemessen sei, um über Geschlecht zu forschen. Es wurde die Forderung erhoben, »Geschlecht« wieder als Ganzes zu betrachten. Auch in der deutschen Geschlechterforschung wird dafür plädiert, den Begriff »Geschlecht« zu nutzen, da dieser »die Gesamtheit der Verschränkungen, Wechselbeziehungen und gegenseitigen Konstituierungen biologischer, psycho-sozialer, kultureller, gesellschaftlicher und historischer Aspekte bei allen Fragen

schreibung« von *gender* in die Geschlechterkonzeptionen von Faḍlallāh vorbeugen.[263] Das knüpft zudem an den von Heller/Franke hervorgehobenen Vorteil des deutschen Begriffs »Geschlecht« an, da dieser das biologische und das soziale Geschlecht umfasst und der Einsicht entspricht, dass beide Dimensionen miteinander in Interaktion stehen.[264] In den Begriff einbezogen werden auch Dimensionen von Geschlecht, die jenseits von Kategorien wie »Frau« und »Mann« liegen. Mit einer solchen Perspektive wird z. B. im Zuge der Analyse der Konzeptionen zweigeschlechtliche Differenz nicht zur Prämisse erhoben, sondern untersucht, wie Religion – im vorliegenden Fall ein islamischer Gelehrter – geschlechterspezifische Differenzen einführt, begründet, reproduziert und essentialisiert.[265] Ein Vorgehen, das verhindern soll, dass eine Leitunterscheidung wie »Frau/Mann« verdeckt oder gar nicht untersucht würde.[266] Geschlechterdualismus bzw. Zweigeschlechtlichkeit und Geschlechterdifferenzen werden nicht als vorsozial oder vordiskursiv verstanden, denn auch für sie gilt die Annahme der sozialen Konstruktion von Geschlecht und Sexualität – auch hiermit handelt es sich um ein symbolisch verankertes Ordnungs- und Bedeutungssystem und folglich um ein kulturelles Regelwerk.[267] Da geschlechtliche Kategorien oft normative Kriterien, bestimmte unausgesprochene Prämissen und begrifflich bedingte Ausschlüsse beinhalten – bei der Thematisierung von Frau/Weiblichkeit und der Verwendung dieser jeweils voraussetzungsvollen Kategorie kann es zum Ausschluss bzw. Unsichtbarbleiben der Existenz von nicht-heteronormativen Personen/Lebensformen und ihrer jeweiligen Selbstbezeichnungen kommen –, ist eine kritische Reflexion über die jeweilige Definition und Art ihrer (religions)wissenschaftlichen Verwendung bedeutsam.

---

zur Entstehung von Geschlechterphänomenen« (Schmitz (2006): Entweder – Oder? Zum Umgang mit binären Kategorien, S. 344) betreffe.

263 Vgl. Fausto-Sterling (2002): Sich mit Dualismen duellieren, S. 42.

264 Vgl. Heller/Franke (2024): Religion und Geschlecht, S. 3.

265 Vgl. Moser (2010): Das Geschlecht der Religionen?; Heller (2008): Wissen, Weisheit und Geschlecht. Es wird die Annahme geteilt, dass die moderne Geschlechtsdifferenz um 1800 konstruiert wurde. Vgl. Hericks (2019): Geschlechtsdifferenzierung, S. 5. Erkenntnisse aus Biologie und Ethnologie zeigen, dass das Geschlecht eines Menschen biologisch gesehen weniger eindeutig ist, als es basierend auf der Alltagswahrnehmung angenommen wird, es Kulturen mit der Annahme von mehr als zwei Geschlechtern gibt, die einen Wechsel der Geschlechtszugehörigkeit ermöglichen, und nicht alle Gesellschaften zweigeschlechtlich und geschlechtspolarisierend denken. Der heutige Stand der Biologie erklärt, dass Körper von Menschen in Bezug auf Geschlechtlichkeit nicht binär sind, vielmehr finden sich fließende Übergänge. Vgl. Pohl-Patalong (2011): Gender, S. 18; Maurer (2002): Sexualdimorphismus, Geschlechtskonstruktion und Hirnforschung, S. 87–88; Archer/Lloyd (2002): Sex and Gender, S. 101; Hagemann-White (1988): Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren, S. 228.

266 Vgl. Winkel (2018): Religion und Geschlecht, S. 889.

267 Vgl. Hericks (2019): Geschlechtsdifferenzierung, S. 1; Winkel (2018): Religion und Geschlecht, S. 896; Franke/Maske (2012): Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender, S. 128.

Geschlecht und Sexualität beziehe ich gleichermaßen in die Untersuchung ein, weil sie beide wirkmächtige Strukturierungskategorien religiöser, aber auch sozialer, rechtlicher und politischer Ordnungen sind und in einem komplexen, wechselseitigen Verhältnis stehen und eng miteinander verwoben sind.[268] Doch obwohl sich beide Kategorien aufeinander beziehen, bezeichnen sie nicht dasselbe und können deshalb analytisch voneinander getrennt werden.[269] Mit diesem Vorgehen kann dann aufgedeckt werden, dass die Kategorien in ihren Funktionen unterschiedlich gewichtige Rollen einnehmen können, weshalb es angebracht ist, bei der Analyse von Geschlecht und Sexualität immer wieder einen Perspektivwechsel vorzunehmen.[270] Die Religionswissenschaftlerin Márcia Moser hat bspw. in einem Beitrag über eine Studie von Birgit Heller (1999) zu Frauen in hinduistischen Strömungen veranschaulicht, dass Sexualität als Strukturierungskategorie von Teilhabe und Ausschluss sogar eine größere Rolle spielen könne als Geschlecht.[271] Die Verflechtung von Geschlecht und Sexualität verdeutlicht sich bspw. gut anhand (differierender) Vorstellungen von einem »sexuellen Trieb« des Menschen, da er geschlechtsspezifisch differenziert gedacht wird:

> »In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist der Diskurs über weibliche Sexualität von dem Widerspruch zwischen der Annahme eines starken weiblichen ›Geschlechtstriebes‹ und der Debatte um die notwendige sittliche Bezähmung desselben gekennzeichnet. Dieser Widerspruch wird ›zunehmend dahingehend gelöst, daß man für die Frau einen schwächeren oder gar fehlenden Sexualtrieb annimmt; oder indem man behauptet, die Sexualität der Frau sei eigentlich nur der Trieb, Mutter zu werden. Wo ein starker Sexualtrieb beobachtet wird, fällt er in den Bereich des Abnormen, ist kennzeichnend für niedere soziale Schichten (Landbevölkerung, Proletariat), welche die bürgerlichen Normen noch nicht assimiliert haben, oder für Krankheit‹.«[272]

Ich halte es deshalb für einen wichtigen Schritt bei der Erforschung von Sexualität, Sexualität von Geschlecht zu unterscheiden, aber die Verbindung zwischen beiden Kategorien zu untersuchen.[273] Das Säumnis, Geschlecht in die Untersuchung einzubeziehen und dessen Verhältnis zu Sexualität zu beleuchten, hat bspw. Michel Foucaults Argumente in seinen Studien über Sexualität geschwächt. Sexuelles Verhalten könnte nämlich auch aus Vorstellungen von geschlechtsspezifischen Eigenschaften, an denen Menschen ihr Verhalten ausrichten, resultieren. Wird bspw. Männlichkeit mit Vernunft gleichgesetzt, versuchen Männer in sexuellen Beziehungen Nähe zu meiden, kontrolliert zu agieren und rational zu erscheinen, wodurch eine angenommene und praktisch verfolgte, geschlechtsspezifische Eigenschaft sexuelles Verhalten be-

---

268 Vgl. Moser (2010): Das Geschlecht der Religionen?; Löw (2008): Sexualität, S. 438.

269 Vgl. Stein-Hilbers et al. (2000): Einleitung, S. 12.

270 Vgl. Ott (2000): Zum Verhältnis von Geschlecht und Sexualität unter machttheoretischen Gesichtspunkten, S. 191.

271 Vgl. Moser (2010): Das Geschlecht der Religionen?

272 Wrede (2000): Was ist Sexualität?, S. 37.

273 Vgl. Caplan (2000): Kulturen konstruieren Sexualitäten, S. 44–45, mit Bezug auf Vance (1983): Gender Systems, Ideology and Sex Research; siehe auch Vance (1985): Pleasure and Danger.

dingt.[274] Um auf dieses wechselseitige Verhältnis der beiden Kategorien und auf die Wirkmacht von Sexualität neben der von Geschlecht hinzuweisen, macht die Sozialwissenschaftlerin Cornelia Ott darauf aufmerksam, dass Frau und Mann nur »wirklich« weiblich oder männlich zu werden scheinen, wenn sie »aktiv an den Spielen der Heterosexualität« teilnehmen, d. h.

> »flirten, anmachen, unterwerfen und erobern, wobei die SpielteilnehmerInnen sich auf das jeweilige Gegengeschlecht zu richten haben. [...] Andersherum kann geschlossen werden, daß zum heterosexuellen Spiel das Vorhandensein kohärenter und klar von einander unterschiedener Geschlechtsidentitäten unbedingt notwendig sind.«[275]

Frauen und Männer, die sich innerhalb einer heteronormativen[276] Gesellschaftsordnung nicht heterosexuell verhalten, sind oft Diskriminierungen ausgesetzt oder müssen, um dieser zu entgehen, einen Teil ihrer Selbst verleugnen. Am Beispiel der »verheirateten Frau« gemäß dem Modell des »sex/gender-Systems« der Anthropologin Gayle Rubin belegt Ott, dass es notwendig sei, »›Geschlecht‹ und ›Sexualität‹ als zu unterscheidende, aber durcheinander vermittelte Felder sozialer Praxis zu erfassen,«[277] um dem komplexen Verhältnis von Geschlecht und Sexualität gerecht zu werden. Die »verheiratete Frau« kann nämlich je nach Analysekategorie einen anderen Platz in gesellschaftlichen Hierarchien einnehmen. Sie kann aufgrund ihres Geschlechts als Frau und aufgrund ihrer sexuellen Orientierung als heterosexuell gleichzeitig deklassiert und privilegiert sein: »›Geschlecht‹ und ›Sexualität‹ treten so betrachtet nebeneinander wie andere Schichtungs- und Klassifikationsmerkmale, die gemeinsam eine ›*matrix of domination*‹ bilden.«[278]

Da mit Geschlecht und Sexualität epistemische Ordnungen in den Blick geraten,[279] halte ich es für unerlässlich, nach dem von Gesellschaften (und Religionen) produzierten Wissen (und Wahrheit) zu fragen, das ich gemäß Haraway als »situiert« begreife, also als begrenzt verortet bzw. eingebunden in spezifische soziale und his-

---

274 Vgl. Caplan (2000): Kulturen konstruieren Sexualitäten, S. 50.

275 Ott (2000): Zum Verhältnis von Geschlecht und Sexualität unter machttheoretischen Gesichtspunkten, S. 184.

276 Der Begriff Heteronormativität wurde 1993 von dem Literaturwissenschaftler Michael Warner geprägt und bedeutet, »dass Heterosexualität als selbstverständlich, unhinterfragt und grundlegend gilt und normierend wirkt.« Ebeling (2006): De/Konstruktion von Geschlecht und Sexualität, S. 289. Unter Heteronormativität wird die soziale Norm der Heterosexualität verstanden, die als ein binäres, hierarchisches Ordnungsprinzip die gesellschaftlichen Institutionen und das soziale Handeln strukturiert. Dabei wird ein Gegensatzpaar von zwei natürlichen, sich gegenseitig begehrenden Geschlechtern erzeugt.

277 Ott (2000): Zum Verhältnis von Geschlecht und Sexualität unter machttheoretischen Gesichtspunkten, S. 189.

278 Ott (2000): Zum Verhältnis von Geschlecht und Sexualität unter machttheoretischen Gesichtspunkten, S. 189–190. Die gesellschaftliche Hierarchisierung der »verheirateten Frau« wird dann durch zusätzliche Analysekategorien weiter bedingt wie bspw. der Kategorie »Mutter«, deren Bedeutung ebenfalls als zeit- und kulturspezifisch und damit historisch-kulturell betrachtet wird. Vgl. Rendtorff (2012): Warum Geschlecht doch etwas Besonderes ist, S. 5.

279 Siehe Auga (2013): Geschlecht und Religion als interdependente Kategorien des Wissens.

torische Situierungen.[280] Wissen ist nicht objektiv oder neutral, sondern Ausdruck vorherrschender Machtverhältnisse, da »innerhalb des Wissens alle Grenzziehungen zwischen innen und außen als Machtstrategien und nicht als Annäherung an die Wahrheit theoretisiert werden.«[281] Davon ist »die Wissenschaft« – wie bereits oben expliziert – nicht ausgenommen, weshalb von der »soziale(n) Konstruiertheit *aller* Arten von Erkenntnisansprüchen«[282] gesprochen werden kann, was die »Standortgebundenheit« der Religionsforschenden impliziert, deren Erkenntnisfähigkeit aufgrund dessen begrenzt ist.[283] Der Umgang mit Wissenskonzepten legt offen, dass Konzeptionen von Geschlecht und Sexualität in machtgeladene Aushandlungsprozesse eingebunden sind, in denen viele Akteur*innen um Deutungen ringen.[284] Die Geschichte der Deutungshoheit über Sexualität in Europa z. B. zeigt, wie diese von der christlichen Religion im 19. Jh. auf die Medizin und Psychoanalyse überging.[285] Unter diesen Gesichtspunkten werden die beiden Kategorien Geschlecht und Sexualität nicht als neutrale, deskriptive Begriffe betrachtet, sondern als normative und machtstrukturelle Kategorien sowie als Instrumente der Machtsicherung.[286] Die Soziologinnen Regine Gildemeister und Angelika Wetterer sprechen diesbezüglich von Geschlecht als einer machtvollen ideologischen Ressource, »die Wahlmöglichkeiten und Grenzen herstellt, welche allein aufgrund einer bloßen sozialen Zuordnung zu einer (sozialen) Kategorie bestehen und keineswegs aufgrund einer wie auch immer unverrückbar gedachten Natur.«[287] Das führt dann nicht zu der Frage, was die »Substanz« der Differenz der Geschlechter bildet, sondern wie Differenz hergestellt und mittels welcher Regeln sie reproduziert wird – Fragen, die ich entsprechend ins Zentrum meiner Forschung stelle.

---

280 Vgl. Haraway (1996): Situiertes Wissen.

281 Haraway (1996): Situiertes Wissen, S. 218. Vgl. auch Hartmann (2005): Art. Wissen, S. 673; Grieser (2006): Art. Wissen, S. 571.

282 Haraway (1996): Situiertes Wissen, S. 218; bezogen auf »Geschlecht« siehe auch Pühl et al. (2004): Under construction?, S. 18.

283 Vgl. Stephenson (1997): Einige Bemerkungen zur vergleichenden Perspektive in der Religionswissenschaft, S. 98.

284 Siehe Foucault (2003 [1977 (franz.)]): Der Wille zum Wissen. Für Foucault ist Sexualität »ein besonders dichter Durchgangspunkt für die Machtbeziehungen« und dient »vielfältigen Zielen und Mitteln«. Foucault (2003 [1977 (franz.)]): Der Wille zum Wissen, S. 125.

285 Siehe Muchembled (2008): Die Verwandlung der Lust.

286 Wobei Macht nicht als rein repressiv verstanden werden muss, sondern wie bspw. im Sinne von Foucault gleichwohl produktiv sein kann: »Macht generiert und unterstützt beispielsweise bestimmte Formen des Wissens und der Wahrheit, und dies beinhaltet sowohl eine Reglementierung dessen, was als ›wahre‹ oder als ›wissenschaftliche‹ Aussage gelten kann, als auch die Etablierung von Institutionen, Verfahren und kommerziellen Kreisläufen, die für die Verbreitung und Aneignung dieses Wissens und dieser Wahrheiten in der Bevölkerung sorgen.« Jensen (2005): Sexualität, S. 103.

287 Gildemeister/Wetterer (1992): Wie Geschlechter gemacht werden, S. 237.

1.5.3 Arabische Begrifflichkeiten

Die zentralen arabischen Wörter in Bezug auf die Begriffe Geschlecht und Sexualität sind das Substantiv *ǧins* und dessen adjektivische Form *ǧinsī.* Bei der deutschen Übersetzung ergeben sich ähnliche Schwierigkeiten wie mit den englischen Begriffen *sex* oder *sexual*, da sie sowohl mit »Geschlecht« und »geschlechtlich« als auch mit »Sex« und »sexuell« übersetzt werden können. Im Kapitel »Geschlechterkonzeptionen«, wie noch zu sehen sein wird, ist eine Übersetzung mit »Geschlecht« oder »geschlechtlich« in den meisten Kontexten passender, weil es vorrangig um die Frage nach Kategorien geht, in die Menschen eingeteilt werden, was auf Deutsch im Fall von *ǧins* das »Geschlecht« des Menschen bzw. die »Geschlechter« der Menschen meint, auf Englisch dessen bzw. deren *sex.* Im Kapitel »Sexualitätsverständnis« wird es um die geschlechtliche Interaktion eines oder mehrerer Geschlechter gehen, um den »Geschlechtsakt« oder »Geschlechtsverkehr«, der auf Deutsch ebenso mit »Sexualakt« oder »Sexualverkehr« bezeichnet wird. Auf Arabisch spielt hier wiederum der Begriff *ǧins* die dominierende Rolle, der in einem Bündel von Konzepten gebraucht wird, die um Themen im Bereich »Sexualität« kursieren.[288] *Ǧins* tritt auf »as modifier of desire, attraction, acts, relations, in what comes close to the English ›sexuality‹.«[289]

Der Begriff »Sexualität« bildete sich im 19. Jh. im europäischen Sprachraum, weshalb mit »Sexualität« ein modernes, westliches Konzept vorliegt.[290] Unter Sexualität wird allgemein die »Gesamtheit der im Geschlechtstrieb begründeten Lebensäußerungen, Verhaltensweisen, Empfindungen«[291] verstanden, womit keineswegs nur die geschlechtliche Vereinigung impliziert ist, wie Sexualität in Abgrenzung zum Geschlechtlichen des Menschen oft im Alltagsverständnis aufgefasst wird.[292] Im Wissenschaftskontext wird gerne die Definition von Foucault herangezogen, um deutlich zu machen, dass sich Sexualität nicht auf den Sexualakt zwischen Geschlechtern beschränkt:

> »Die Sexualität ist keine zugrundeliegende Realität, die nur schwer zu erfassen ist, sondern ein großes Oberflächennetz, auf dem sich die Stimulierung der Körper, die Intensivierung der Lüste, die Anreizung zum Diskurs, die Formierung der Erkenntnisse, die Verstärkung der Kontrollen und der Widerstände in einigen großen Wissens- und Machtstrategien miteinander verketten.«[293]

---

288 Vgl. Najmabadi (2013): Genus of Sex or the Sexing of »Jins«, S. 213.

289 Najmabadi (2013): Genus of Sex or the Sexing of »Jins«, S. 213–214.

290 Vgl. Bauer (2011): Die Kultur der Ambiguität, S. 273. Das Substantiv »Sexualität« bildete sich aus dem Adjektiv »sexuell«, genauso wie sich das Substantiv »Moderne« aus dem Adjektiv »modern« bildete, was sich beides im 19. Jh. vollzog. Die Moderne wurde im späten 18. Jh. Thema und kaum jünger ist die Scientia sexualis. Der Begriff Modernität tauchte zuerst bei den Schönen Künsten auf, der Begriff Sexualität bei den Pflanzen. Vgl. Sigusch (2013): Sexualitäten, S. 36–38.

291 Dudenredaktion (2018): Das Bedeutungswörterbuch.

292 Vgl. Parrinder (1991): Sexualität in den Religionen der Welt, S. 8.

293 Foucault (2003 [1977 (franz.)]): Der Wille zum Wissen, S. 128.

Zwei Definitionsansätze sollen das im europäischen Sprachraum verbreitete, moderne Verständnis von Sexualität weiter konkretisieren:

> »Unter S. [Sexualität] wird zum einen die angeborene Energie verstanden, die den Menschen befähigt und treibt, sich mit Hilfe seiner erogenen Zonen Lust zu verschaffen, und die ihm die Möglichkeit gibt, sich fortzupflanzen; zum anderen die gesellschaftlich geprägten Erscheinungsformen, in denen sich diese Triebenergie äußert.«[294]

> »Basierend auf der konzeptuellen Trennung von Sexualität und Fortpflanzung, die das moderne Verständnis von Sexualität prägt, lässt sich mit folgender Definition beginnen: Unter dem Begriff der menschlichen Sexualität können Gefühle, Bedürfnisse und Verhaltensformen zusammengefasst werden, die auf einen Lustgewinn abzielen und die die sinnliche Erregung der Geschlechtsorgane einschließen können. Ein Teil der menschlichen Sexualität endet in der Lust bzw. im Genuss des Erlebens, während ein anderer Teil der Sexualität, und zwar eine spezifische Form von Geschlechtsakt innerhalb der Heterosexualität, die Fortpflanzung nach sich zieht.«[295]

Arabisch *ǧins* wird in seiner adjektivischen Form *ǧinsī* häufig gebraucht, um eine Änderung auszudrücken wie der Organe oder Hormone. Durch diese Änderung drückt der Begriff etwas aus, das in Verbindung steht zu einem Unterschied zwischen Menschen, dem Geschlecht. Mit dem Substantiv *ǧins* werden Menschen dann in sich unterscheidende, meistens komplementär gedachte Körpertypen kategorisiert, in männliche und weibliche Körper,[296] wie am Beispiel von Faḍlallāh im Kapitel »Geschlechterkonzeptionen« dargelegt wird. Als es Anfang der 1970er Jahre zur Differenzierung zwischen dem biologischen Geschlecht einer Person (*sex*) und der psychischen, sozialen und kulturellen Ebene ihrer Geschlechtsidentität (*gender*) kam, sah sich auch die Forschung im arabischen Sprachraum bei der Benutzung des Begriffs Gender vor den Herausforderungen von Übersetzung und Definition. Um die soziokulturelle Erscheinung der geschlechtlich-biologischen Zugehörigkeit in der arabischen Sprache auszudrücken, um Gender zu übersetzen, werden unterschiedliche Begriffskombinationen genutzt: vorrangig *an-nawʿ al-iǧtimāʿī, an-nawʿ al-ǧinsī* und *ǧandar*.[297]

In arabischen Schriften des 19. Jhs. und früher wurde *ǧins* als Kategorisierungsbegriff benutzt. Arabische Wörterbücher aus dem 19. Jh. definieren *ǧins* u. a. als Gattung, Art, Sorte, Modus, Geschlecht, Waren, Sachen, Artikel, Getreide, Mais, Ernte, Produkte. Die Nutzung von *ǧins* im Kontext von Geschlecht (»*sex/gender*«), wie z. B. in religiös-rechtlicher Literatur, war abhängig vom Subjekt, wodurch seine innerhalb eines bestimmten Themas (z. B. Erbschaft) vorgenommene Kategorisierung nicht zu einer universalen Norm verallgemeinert wurde.[298] Seit den frühen und mittleren Jahrzehnten des 20. Jhs. wurde das Wort *ǧins* für engl. *sex* gebraucht (vor 1870 hatte eine Assoziation mit *sex* noch nicht stattgefunden) und war damit eine terminologi-

294 Waldeck (2002): Sexualität, S. 358.
295 Jensen (2005): Sexualität, S. 100.
296 Vgl. Najmabadi (2013): Genus of Sex or the Sexing of »Jins«, S. 213.
297 Vgl. Bayḍūn (2007): ar-Ruǧūla wa-taġyīr aḥwāl an-nisāʾ, S. 12; Al-Wer (2006): Variation, S. 631.
298 Vgl. Najmabadi (2013): Genus of Sex or the Sexing of »Jins«, S. 211–212.

sche Neuerung, die auf den Einfluss des neuen europäischen Konzepts von Sexualität zurückging.[299] Das Wort weist damit also ein ganzes Bündel an Bedeutungen auf mit den jüngeren Bedeutungen wie Sex, biologisches Geschlecht, nationale Herkunft und den älteren Bedeutungen wie Art, Typ, Gattung, ethnolinguistische Herkunft u. a. Die vormoderne arabische Bedeutung von *ǧins* »Art« oder »Gattung« schloss die Bedeutung »biologisches Geschlecht« nicht aus, bezog sich aber noch nicht auf »Sexualität«.[300] Ursprünglich leitet sich das arabische Wort *ǧins* in seiner ältesten Bedeutung, »Art« und »Gattung«, von Griechisch *génos* ab, lat. *genus*, engl. *genre*, frz. *genres*, dt. *Genus*.[301]

Für »Sexualität« wird auf Arabisch u. a. das Substantiv *ǧinsīya* verwendet, wobei dieser Begriff auch für den Begriff »Gender« gebraucht wird, *ǧinsīyati iǧtimāʿī*, das soziale Geschlecht.[302] Das Wort bedeutet zudem »Nationalität« oder »Bürgerschaft« und wurde durch die Übersetzungen der Arbeiten von Sigmund Freud auf Arabisch in den 1950er Jahren geprägt. Später im 20. Jh. ist es zur Wortbildung *ǧinsānīya* für »Sexualität« gekommen, die im Rahmen der Übersetzungen von Michel Foucaults Arbeiten in Arabisch aufkam. Dieser Begriff scheint jedoch bis heute nur von wenigen – selbst unter Literat*innen – verstanden zu werden.[303] Arabische Begriffe für Homo- und Heterosexualität[304] wurden seit den späten 1990er Jahren konzipiert, oft in der Form von direkten Übersetzungen des lateinischen Originals wie der Begriff *miṯlīya*, der für Homosexualität im Sinne von Gleichheit steht (so auch bereits in den arabischen Übersetzungen von Freuds Arbeiten), und *ġayrīya*, der für Heterosexualität steht im Sinne von Verschiedenheit. Eventuell bereits seit dem frühen 20. Jh. wurden europäische Ausdrücke wie »sexual inversion«, »sexuelle Devianz« und »sexuelle Perversion« mit dem arabischen Ausdruck *aš-šuḏūḏ al-ǧinsī* (»sexuelle Abweichung (von der Norm), Anormalität«) wiedergegeben. Seit Mitte des 20. Jhs. tauchte der Begriff in Büchern im Bereich Psychologie auf und verweist generell auf ein Phänomen

> »that had traditionally been distinguished, such as active pederasty, effeminate male passivity, the passionate love of boys, and sodomy. [...] The introduction of the new concept of *shudhūdh jinsī* thus seems to have cemented the emerging view that all forms of passionate attraction to boys were equally signs of ›sickness‹ and ›depravity‹.«[305]

299 Vgl. Massad (2007): Desiring Arabs, S. 171; El-Rouayheb (2009): Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800, S. 159.

300 Vgl. El-Rouayheb (2009): Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800, S. 159.

301 Vgl. Massad (2007): Desiring Arabs, S. 171; Abdel-Hady (2016): Das islamische Genre der themenspezifischen Rechtsliteratur, S. 124; Riecke/Wich-Reif (2020): Duden – das Herkunftswörterbuch.

302 Vgl. Najmabadi (2013): Genus of Sex or the Sexing of »Jins«, S. 213–214.

303 Vgl. Massad (2007): Desiring Arabs, S. 171–172.

304 Im europäischen Sprachraum kamen die Begriff Homo- und Heterosexualität in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. auf; Homosexualität kann für das Jahr 1869, Heterosexualität für das Jahr 1880 belegt werden. Vgl. Ebeling (2006): De/Konstruktion von Geschlecht und Sexualität, S. 291; Bauer (2011): Die Kultur der Ambiguität, S. 421.

305 El-Rouayheb (2009): Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800, S. 158–159.

Damit wurde durch eine wörtliche Übersetzung ein Kunstwort geschaffen, das nach wie vor der gebräuchliche Begriff ist, wenn es um das westliche Konzept der Homosexualität geht.[306] Bspw. in einer in Beirut und London 1999 veröffentlichten Publikation mit dem Titel »az-Zinā wal-šuḏūḏ fī t-tārīḫ al-ʿarabī« (»*Zinā* und *šuḏūḏ* in der arabischen Geschichte«) wurde der Begriff *aš-šuḏūḏ al-ǧinsī* als Kategorie genutzt, unter der sich die arabische Geschichte der Sodomie, effeminierten Passivität, der Liebe zu Jungen und die lesbische Liebe versammelten.[307]

1.5.4 Religion, Geschlecht und Sexualität

Da das Verständnis von Religion für die Analyse der Verhältnisbestimmung von Islam, Geschlecht und Sexualität in den Aussagen und Schriften von Faḍlallāh zentral ist, möchte ich kurz auf den Religionsbegriff eingehen, bevor ich das Verhältnis von Religion, Geschlecht und Sexualität thematisiere.

Religion begreife ich als eine mehrdimensionale Kategorie, die je nach Perspektive bestimmte Charakteristika aufweist.[308] Aus wissenschaftstheoretischer Perspektive möchte ich zunächst festhalten, dass der Religionsbegriff selbst ein historisch gewordener Begriff ist, der – wie Geschlecht und Sexualität – aus unterschiedlichen Interessen heraus entwickelt wurde.[309] In erster Linie wird er im Rahmen der Arbeit als ein analytischer Begriff bzw. eine analytische Kategorie einer Metasprache verstanden, der als Oberbegriff komparativ gebraucht werden kann und der damit nicht nur an einen empirischen Gegenstand gebunden ist.[310] Hierbei orientiere ich mich an den Überlegungen des Religionswissenschaftlers Christoph Kleine, den Religionsbegriff metasprachlich zu verwenden und ihn von seiner objektsprachlichen Verwendung zu trennen.[311] Kleine hat Religion als Klassenbegriff eingeführt mit Bezug auf Wittgenstein (Menschen ordnen Gegenstände meist unbewusst und auf Basis wahrnehmbarer Familienähnlichkeiten bestimmten Kategorien oder Klassen zu), um auf dieser Basis für eine Universalität der Unterscheidung zwischen religiös und säkular zu argumentieren.[312] Kleine vertritt die These, dass die Unterscheidung religiös/säkular ein *potentiell* universales Strukturprinzip sei, mit dem Menschen die komplexe

306 Vgl. Lagrange (2003): Sexualities and Queer Studies, S. 421; Massad (2007): Desiring Arabs, S. 172.

307 Vgl. El-Rouayheb (2009): Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800, S. 160.

308 Vgl. Heller (1999): Heilige Mutter und Gottesbraut.

309 Gemäß Studien von Jörg Rüpke bspw. entwickelte sich der Religionsbegriff aus dem Interesse heraus, »in der Welt, die sich die europäischen Expansion erschloss, andere [...] kulturelle Systeme als Äquivalente des und zugleich schlechtere [...] Alternativen zum Christentum zu beschreiben.« Rüpke (2007): Historische Religionswissenschaft, S. 26.

310 Vgl. Freiberger (2022): Religionsvergleich; Höpflinger et al. (2012): Introduction, S. 623.

311 Vgl. Kleine (2010): Wozu außereuropäische Religionsgeschichte?; Roth (2016): Transformationen.

312 Vgl. Kleine (2012): Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular, S. 66.

Welt ordnen. Von Religion selbst spricht Kleine, wenn die Leitunterscheidung Immanenz/Transzendenz ausgemacht werden kann. Da allerdings solche Dualismen – wie oben bereits angesprochen – während der Epoche der Aufklärung aufkamen, halte ich eine derartige Betrachtung für *potentiell,* aber nicht für *absolut* und möchte auf postkoloniale und feministische Kritikpunkte gegenüber Wissenschaft zu sprechen kommen, die auf die Infragestellung von Wissensproduktion und epistemischen Ordnungen abzielen. Denn unter Kritik geraten ist neben den selektiven Perspektiven, Methoden, Aufgaben und dem Selbstverständnis der Religionswissenschaft auch der Religionsbegriff selbst, da außereuropäische Traditionen und Konzepte von Geschichte, Wissenschaft und Religion außer Acht gelassen wurden. Einer Kritik wurden auch (religions)wissenschaftliche Taxonomien aufgrund ihrer Partikularität unterzogen, methodische Vorgehensweisen aufgrund selektiver Rezeptionen von Quellen, sodass Erkenntnisse zu Religionen nur spezifische Teile der Religionsgeschichte erfassten, sowie konzipierte Polaritäten wie Religion und Säkularität wegen folgenschwerer Konsequenzen.[313] Deshalb wird aus religionswissenschaftlicher Sichtweise gefordert, sich der räumlichen und zeitlichen Bedingtheit von Taxonomien und Erkenntnissen, der kulturellen Gebundenheit von Wissenschaftssprache sowie der »unhintergehbare(n) kulturelle(n) Voreinschreibung dessen, was ›Religion‹ ist,«[314] bewusst zu werden und einen transparenten und reflektierten Umgang mit dem Konzept »Religion« zu pflegen.[315] In diesem Kontext hat der Historiker Dipesh Chakrabarty bereits gefordert, dass sich die Wissenschaft über die Gleichzeitigkeit sowie Gleichwertigkeit unterschiedlicher Wissenskulturen gewahr werden und diese akzeptieren müsse.[316] Damit liegt mit Religion kein greifbares Phänomen vor, sondern etwas Kulturbedingtes und Historisches, das keine Entsprechung in der außersprachlichen Realität hat, sondern auf Vorstellungsinhalte verweist.[317] Das wiederum verweist auf Konstruktions- und Zuschreibungsprozesse sowie soziale Aushandlungen, denen Religion und Bestimmungen wie »religiös« unterliegen, wobei – in Anlehnung an Krech – kein Ereignis oder Gegenstand als ausschließlich religiös bestimmt, sondern als vieldeutig angenommen wird:[318] »Religiös bestimmt und vereindeutigt werden Sachverhalte, Ereignisse und Objekte erst durch die entsprechende Zuschreibung innerhalb selbstreferentieller, d. h. sich auf sich selbst beziehender religiöser und sich als solche bewährender Kommunikation.«[319] Krech erläutert diese Annahme am Beispiel von

313 Siehe Asad (2017): Ordnungen des Säkularen; Masuzawa (2007): The Invention of World Religions.

314 Kollmar-Paulenz (2013): Lamas und Schamanen, S. 154.

315 Vgl. Stausberg (2012): Religion, S. 35–36; Kollmar-Paulenz (2013): Lamas und Schamanen, S. 155.

316 Siehe Chakrabarty (2000): Provincializing Europe.

317 Vgl. Kleine (2012): Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular, S. 66; Günther/Maske (2019): Religionswissenschaft, S. 3.

318 Vgl. Krech (2011): Wo bleibt die Religion?, S. 17; Krech (2012): Religion als Kommunikation, S. 57. Zu Konstruktions- und Zuschreibungsprozessen in der Religionswissenschaft siehe Ahn (2012): Gottesvorstellungen als Thema vergleichender Religionswissenschaft, S. 177.

319 Krech (2012): Religion als Kommunikation, S. 57.

»Kirche«. Diese sei weder nur eine religiöse Organisation, da sie immer auch andere Aufgaben zu erfüllen habe wie administrative oder wirtschaftliche, noch als Gebäude ausnahmslos ein religiöser Raum, da dieser auch museal oder touristisch genutzt werden könne.

Aus wissenschaftstheoretischer Perspektive und der Anwendung des Religionsbegriffs als metasprachlichen Begriff und analytische Kategorie lässt sich die Dimension von Religion nachzeichnen, eine das Leben der Menschen normierende Institution zu sein, ein ordnendes System individueller und gemeinschaftlicher Lebensgestaltung sowie ein Deutungsrahmen für Individuen und Kollektive.[320] Damit tritt die Dimension der objektsprachlichen Verwendung in den Vordergrund und es wird deutlich, dass Religionen historisch gewachsene, kontextbezogene soziale Tatsachen bzw. soziale Realitäten und unhinterfragte Selbstverständlichkeiten sind, die in spezifisch sozialen, historischen und kulturellen Kontexten hervorgebracht werden.[321] Auf dieser Ebene verstehe ich Religion als ein kulturspezifisches Deutungs-, Symbol- und Kommunikationssystem mit typischen Leistungsspektren. Es wandelt sich stets und ist umkämpft, in Machtstrukturen eingebunden, in sich uneinheitlich und widersprüchlich. Dekonstruktivistische Erkenntnisse haben gezeigt, dass mit Religionen keine in sich eigenständigen, klar definierten »Einheiten« vorliegen, wenn auch in der Praxis auf der Ebene der Objektsprache derart über sie gesprochen wird.[322] Als ein Teilsystem von Kultur(en)[323] muss Religion innerhalb ihres spezifischen sprach- und kulturgeschichtlichen Kontexts untersucht[324] und ihre komplexe und dynamische Verflechtung und ihr korrelatives Verhältnis mit anderen religiösen Traditionen sowie kulturellen Teilsystemen wie Politik, Wirtschaft, Recht und Bildung berücksichtigt werden. Ohne auf solche Verflechtungen und wechselseitigen und vielschichtigen Austauschprozesse mit anderen Religionen und anderen soziokulturellen Bereichen und Wissensordnungen – auf lokaler sowie globaler Ebene – einzugehen, können Religionen nicht angemessen beschrieben werden.[325] Eine solche Sicht belegt die in der Religionswissenschaft weitgehend geteilte Annahme, dass Religionen historisch gewachsen sind, kontinuierlichen Wandlungsprozessen unterliegen und als hybride Formationen nicht homogen, sondern grundsätzlich vielgestaltig, komplex, fluide

320 Vgl. Heller (1999): Heilige Mutter und Gottesbraut.

321 Vgl. Günther/Maske (2019): Religionswissenschaft, S. 3.

322 Vgl. Krech (2012): Dynamics in the History of Religions, S. 15, 18–19.

323 Ich vertrete einen offenen und dynamischen Kulturbegriff, der davon ausgeht, dass sich im Zeitalter globaler Kommunikation keine endgültigen Grenzen mehr zwischen Kulturen einzelner Nationen ziehen lassen und der Kultur »nicht als etwas Abgeschlossenes und Statisches, sondern als etwas diskursiv Geschaffenes, Fluides und stetigem Wandel Unterworfenes versteht.« Hock (2012): Transkulturation und Religionsgeschichte, S. 438.

324 Vgl. Krech (2006): Wohin mit der Religionswissenschaft?; Gladigow (2005): Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft; Geertz (2006): Dichte Beschreibung; Bauer (2011): Die Kultur der Ambiguität; Schöller (2000): Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft; Said (1981): Orientalismus; Kippenberg/Stuckrad (2003): Einführung in die Religionswissenschaft.

325 Vgl. Bretfeld (2012): Dynamiken der Religionsgeschichte, S. 427.

und offen sind – in ihnen wird allenfalls um Kontinuität und Kohärenz gerungen.[326] Damit gehört zur Hauptcharakteristik von Religion Wandel,[327] der gerade im Fokus der vorliegenden Studie steht.

Das knüpft an islamwissenschaftliche Ansätze an, die »den« Islam als ein vielgestaltiges Gebilde[328] und als ein wandelbares historisches und religiöses Phänomen ohne normativen Mittelpunkt betrachten,[329] die Vorstellung einer weltumspannenden islamischen Orthodoxie oder einer einigenden Macht eines Text-Kanons in Frage stellen[330] und im Bereich des islamischen Rechts seine (Meinungs-)Pluralität und Ambiguität[331] sowie seinen Binnenpluralismus betonen.[332] Die Islamwissenschaftlerin Mechthild Rumpf erklärt den Islam im Zusammenhang mit der Frage nach seiner Definition zu einer Religion,

> »die in den verschiedensten Kulturen unterschiedlichste Ausprägungen entwickelt, differente kulturelle Elemente integriert und somit nur als ein vielgestaltiges Gebilde existiert, auch wenn islamistische Aktivist*innen eine ›Einheit des Islams‹ beschwören und herstellen möchten.«[333]

Religion, Geschlecht und Sexualität stehen – wie einleitend angesprochen – untereinander in einer korrelativen und interdependenten Beziehung und sind bedingt von u. a. soziopolitischen, wirtschaftlichen und rechtlichen Entwicklungen. Geschlechter- und Sexualitätsordnungen werden in besonderer Weise von Religionen geprägt und legitimiert, wobei Religionen generell eine Schlüsselrolle einnehmen bei der Legitimation gesellschaftlicher Ordnungen auch unabhängig davon, ob Geschlecht oder Sexualität Organisationsprinzipien von sozialen Ordnungen sind.[334] In ihrer Funktion als ordnende Systeme individueller und kollektiver Lebensgestaltung entwerfen Religionen eigene Konzeptionen von Geschlecht und Sexualität, binden diese in ihr Normen- und Wertesystem ein und lassen unterschiedlich breiten Raum für Selbstdefinition oder Selbstbestimmung. Umgekehrt wirken soziokulturelle Geschlechter- und Sexualitätskonzeptionen und -ordnungen auf religiöse Symbole, Anschauungen, Traditionen und Praktiken ein und prägen diese, sodass sich eine ihrerseits alle Di-

326 Siehe Krech (2012): Dynamics in the History of Religions; Hock (2012): Transkulturation und Religionsgeschichte, S. 435; Bretfeld (2012): Dynamiken der Religionsgeschichte; Roth (2016): Transformationen.

327 Vgl. Hock (2012): Transkulturation und Religionsgeschichte, S. 439.

328 Vgl. Al-Azmeh (1996): Die Islamisierung des Islam, S. 85.

329 Siehe Headley (2004): Durga's Mosque; Antoun (1989): Muslim Preacher in the Modern World.

330 Siehe Loeffler (1988): Islam in Practice; Fischer/Abedi (1990): Debating Muslims; Bowen (1993): Discursive Monotheisms.

331 Vgl. Bauer (2011): Die Kultur der Ambiguität.

332 Vgl. Schneider (2008): Islamisches Recht zwischen göttlicher Satzung und temporaler Ordnung?, S. 172. Zur Thematik der Essentialisierung und Homogenisierung des Islam siehe u. a. auch Shoemaker (2022): Creating the Qur'an, S. 1–15.

333 Rumpf (2003): »Islam ist eine Religion«, S. 19.

334 Vgl. Heller/Franke (2024): Religion und Geschlecht, S. 23.

mensionen umfassende geschlechts- und sexualspezifische Prägung feststellen lässt.[335] Religionen selbst sind also »immer auch Ausdruck und Spiegel ihres soziokulturellen Kontextes. Religiöse Symbolisierung von Geschlecht [und Sexualität] ist folglich ein spezifischer Fall kultureller Codierung von Geschlecht [und Sexualität].«[336] Die Bedeutsamkeit und Weitläufigkeit von Geschlecht und Sexualität wird ersichtlich, wenn man sich verdeutlicht, dass alle Bereiche des menschlichen Lebens durch sie geprägt sind.[337] Ein Rückblick auf Tradierungsprozesse von Geschlechter- und Sexualitätskonzeptionen lässt Inkonsistenzen und Widersprüchen deutlich werden und zeigt auf, dass geschlechter- und sexualspezifische Zuweisungen innerhalb einer religiösen Tradition Wandel unterliegen. Neben der Frage, wie in religiösen Weltbildern und Praktiken, Institutionen und Lehren Geschlecht und Sexualität artikuliert wird, interessiert mich besonders, wie Religionen damit umgehen, dass Geschlechter- und Sexualitätsordnungen im Zuge des sozialen Wandels bspw. unklarer und brüchiger werden.[338] Da die Kategorien Religion, Geschlecht und Sexualität nicht unabhängig voneinander existieren und ineinander verwoben sind, ist es für Wissenschaftler*innen ein komplexes Unterfangen, Geschlecht und Sexualität in Religion zu identifizieren, herauszuarbeiten und deren interdependentes und korrelatives Verhältnis aufzuspüren und deutlich zu machen, was sich auch hier als Aufgabe stellt.[339]

Religionen produzieren Wissen über Geschlecht und Sexualität, das in Konkurrenz zu anderen Wissensproduzenten (z. B. moderne Medizin) treten kann.[340] Sie produzieren ebenso – gestützt durch dieses Wissen – Ordnungen, die das Sexualverhalten der Menschen und ihre Beziehungen untereinander regulieren und kontrollieren.[341] Dabei wird zwar davon ausgegangen, dass Religionen nicht geschlechtsneutral sind und ein Großteil von ihnen und von ihrer Erforschung in ein patriarchales, männliche Dominanz legitimierendes und androzentrisches Bezugssystem eingebunden ist.[342] Jedoch wird davon Abstand genommen, Religionen als zumeist geschlechts- und sexualitätsbezüglich diskriminierend, marginalisierend oder unterordnend zu betrachten,[343] da sich das Verhältnis von Religion, Geschlecht und Sexualität sehr

335 In der Forschungsliteratur so vorrangig festgehalten in Bezug auf Religion und Geschlecht (das gilt für alle in diesem Abschnitt folgenden Literaturverweise), vgl. Franke/Maske (2012): Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender, S. 130; Heller (2003): Gender und Religion, S. 759.

336 Winkel (2020): Religiöse Symbolisierung und kulturelle Codierung von Geschlecht, S. 40.

337 Vgl. Heller (2003): Gender und Religion, S. 759.

338 Vgl. Whitehead et al. (2013): Gender and Identity, VIII–X.

339 Vgl. King (2008): Gender-kritische (Ver-)Wandlungen in der Religionswissenschaft, S. 31; Franke/Maske (2012): Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender, S. 136.

340 Vgl. Hartmann (2005): Art. Wissen, S. 673; Grieser (2006): Art. Wissen, S. 571.

341 Dass das Sexualverhalten und die Partner*innenwahl der Menschen Normen unterworfen werde, beschränkt sich nicht auf religiöse Symbolsysteme, sondern sei in allen Gesellschaften vorhanden. Vgl. Jensen (2005): Sexualität, S. 101.

342 Vgl. Heller (2003): Gender und Religion, S. 761; Heller/Franke (2024): Religion und Geschlecht, S. 25.

343 Siehe auch Winkel (2018): Religion und Geschlecht, S. 895.

unterschiedlich gestaltet und »sowohl mit einer emanzipatorischen Erweiterung von Handlungsspielräumen als auch mit restriktiven Begrenzungen einhergehen«[344] kann. Von der Annahme einer vermeintlich gewaltsamen und unterdrückenden islamischen Sexual- und Geschlechterordnung soll damit ebenfalls Abstand genommen werden, da eine solch einseitige Perspektive die Gefahr birgt, Rollen zu übersehen, die Frauen auch zugeschrieben werden. Eine Theorie der »sexuellen Unterdrückung« muss sich immer auch nach dem Gegenbegriff der »sexuellen Freiheit« befragen lassen – und auch dieser Begriff ist kulturell bedingt und nicht natürlich gegeben.

Die Vorstellung, dass Religionen gesellschaftliches Leben reglementieren, die symbolische Repräsentation und Bedeutungszuschreibung hinsichtlich Weiblichkeit und Männlichkeit bestimmen und vorrangig die Handlungsmöglichkeiten von Frauen in allen Lebensbereichen reglementieren und weibliche Sexualität kontrollieren würden,[345] bestimmt in besonderer Weise die Wahrnehmung des Islam. In europäischen Gesellschaften dient die Problematisierung der islamischen Geschlechterordnung als angebliches Gewalt- und Unterdrückungsverhältnis oft als Negativfolie eines aufgeklärten und emanzipierten Geschlechterverhältnisses. Das ordnet sie als unvereinbar mit politischen Ordnungen säkularer Gesellschaften ein und erwirkt, dass die soziale Stellung von Frauen als Kriterium möglicher politischer oder gesetzlicher Interventionen herangezogen wird. Ein Verweis auf vermeintliche Geschlechterordnungen fungiert damit als Aberkennung oder Degradierung von Religion. Was dabei allerdings verdeckt bleibt ist, dass mit dieser diskursiven Vorgehensweise spezifische Symbolisierungen von Geschlecht und Geschlechterordnung erst erzeugt werden.[346] Zudem werden bei solchen Wertungen oft weder Ethnisierungsprozesse und Machtverhältnisse berücksichtigt noch das westlichen Gesellschaften zugrunde liegende Verständnis von Emanzipation und dessen soziale Realität hinterfragt.[347] So werden andere Religionen oder Kulturen oft als rückständige Vorstufen der eigenen (europäischen) Moderne gedeutet und Vielfalt und Wandel religiöser Geschlechterverhältnisse und Sexualitätsordnungen – sei es im Islam oder in anderen Religionen – nicht wahrgenommen.[348] Der hier verfolgte Ansatz mit seinem Fokus auf Geschlecht und Sexualität setzt sich zur Aufgabe, solche unverhältnismäßigen Wertungen zu vermeiden und zu demontieren sowie Diversität aufzuzeigen.[349] Dem Topos der patriarchalischen Tradition des Islam und der unterdrückten Frau wird nicht gefolgt. Vielmehr soll der verfolgte historisierende und kontextualisierende Zugang die Vielfalt und Kontingenz von Geschlechter- und Sexualitätskonzeptionen in muslimischen Gesellschaften

344 Günther/Maske (2019): Religionswissenschaft, S. 2.

345 Vgl. Winkel (2018): Religion und Geschlecht, S. 888; siehe auch Sered (1999): ›Woman‹ as Symbol and Women as Agents; Liebsch (2003): Religion und Geschlechterverhältnis.

346 Siehe Rommelspacher (2009): Feminismus und kulturelle Dominanz.

347 Vgl. Winkel (2018): Religion und Geschlecht, S. 888.

348 Rommelspacher bezieht diese Sichtweise auf den westlichen Feminismus, in dem sich dies teilweise so äußert. Vgl. Rommelspacher (2009): Feminismus und kulturelle Dominanz, S. 398; Moghissi (2005): Women and Islam.

349 Vgl. Mikaelsson (2004): Gendering the History of Religions, S. 295.

sichtbar werden lassen.[350] Der Islam soll nicht als Negativfolie eines vorgeblich aufgeklärten und emanzipierten Sexualverständnisses und Geschlechterverhältnisses instrumentalisiert werden.[351]

Auf die Bedeutsamkeit einer Untersuchung der symbolischen Ebene der Repräsentation und Bedeutungszuschreibung wurde bereits oben eingegangen. Im Kontext Religion erhält die symbolische Ebene eine Besonderheit, da sich religiöse Symbolisierung von allgemeiner sozialer, profaner Symbolisierung unterscheidet: »religious symbols are eternal symbols – they are symbols of the very order of Heaven and Earth, and thus intrinsically difficult to change.«[352] Die machtwolle Wirksamkeit religiöser Symbolisierungen ergibt sich durch deren für sich in Anspruch genommenen Verweis auf und Zugang zu einer außeralltäglichen, unmittelbar nicht zugänglichen Wirklichkeit im Sinne von Thomas Luckmann (Transzendenz):[353] »Die immanente Lebenswelt wird in Richtung einer transzendenten Ordnung überschritten; sie gilt als a priori gegeben, ist damit unhintergehbar und wird im Modus des Glaubens (als eigener Wissensform) adressiert.«[354] Damit wird das in einer immanenten Realität stattfindende Erleben und Handeln in den Bereich des Sakralen verschoben, »etwa wenn die Geschlechterordnung als Ergebnis eines göttlichen Schöpfungsaktes gedeutet wird.«[355] Es wird im Kapitel »Geschlechterkonzeptionen« ersichtlich, inwiefern Faḍlallāhs Interpretation des Koran hier anknüpft. Auch Kleine hebt die Bedeutung des Transzendenzbezugs für die Erfolge von Religion hervor, sich bspw. gegenüber Wissenschaft zu behaupten und einem Bedeutungsverlust zur Wehr zu setzen:

> »Hat eine Religion sich jedoch einmal auf letzte Fragen, auf die Eschatologie, eingestimmt und einen absoluten Transzendenzbegriff entwickelt, der eine prinzipielle Unverfügbarkeit voraussetzt, wird sie unangreifbar, denn die absolute Transzendenz bleibt per definitionem auch für die Wissenschaft unverfügbar. Man kann dann von religiöser Seite her behaupten, dass eine grundlegende und endgültige Lösung des Kontingenzproblems nur von der Religion angeboten wird, Religion und Wissenschaft sich aber nicht widersprechen.«[356]

Auch auf Letztgenanntes, dass Religion und Wissenschaft nicht in Widerspruch geraten müssen, wird im Kontext von Faḍlallāhs Geschlechter- und Sexualitätskonzeptionen eingegangen.

---

350 Vgl. Dennerlein (2016): Geschlechterverhältnisse in muslimischen Gesellschaften, S. 466–470.

351 Siehe Einleitung und vgl. Winkel (2018): Religion und Geschlecht, S. 888.

352 Sered (1999): ›Woman‹ as Symbol and Women as Agents, S. 195.

353 Vgl. Winkel (2018): Religion und Geschlecht, S. 897.

354 Winkel (2020): Religiöse Symbolisierung und kulturelle Codierung von Geschlecht, S. 40.

355 Winkel (2020): Religiöse Symbolisierung und kulturelle Codierung von Geschlecht, S. 42.

356 Kleine (2012): Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular, S. 72–73.

1.5.5 Islam, Geschlecht und Sexualität

Bezogen auf den Islam bildet der Ausgangspunkt die These des Islamwissenschaftlers Thomas Bauer, dass Diskurse über Geschlecht und Sexualität in der Islamischen Welt über die Jahrhunderte hinweg geprägt sind von Pluralität, Dynamik und Toleranz – sie also eine hohe Pluralität aufweisen und in einer dynamischen und Ambiguität tolerierenden Weise geführt wurden.[357] In Werken der klassischen arabischen Zeit ab dem 8. Jh. schrieben Gelehrte wie al-Ǧāḥiẓ (8. Jh.), Ibn Ḥazm al-Andalusī (11. Jh.) oder an-Nafzāwī (frühes 15. Jh.) freizügig über Sexualität, die sie als schöpferische Urkraft und Ausdruck universeller Harmonie betrachteten. Andererseits wurde in Werken konservativer Gelehrter wie Ibn al-Ǧawzī (12. Jh.) vor Sexualität gewarnt und die Kontrolle weiblicher Sexualität gefordert. Auf solche Werke, die aufgrund einer repressiven Sicht nicht weniger sexuell aufgeladen sein müssen,[358] beziehen sich z. B. heutige Islamist*innen. Positionsunabhängig belegt dies, dass Diskurse über Geschlecht und Sexualität immer geführt wurden und dies meistens in einer dynamischen und Ambiguität tolerierenden Weise – viele »Wahrheiten« durften nebeneinander existieren.[359] Auch die Ansichten über den Koran und die Tradition seien vielfältig gewesen, was selten als bedrohlich empfunden worden sei, sondern vielmehr als belebend und selbstverständlich.[360]

In der Moderne kam es in der Arabischen Welt in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. durch die Begegnung einer arabischen Elite mit Europa zu einer »kulturellen Renaissance« – der Nahda. Zu den Zielen dieser Bewegung gehörte es, von den Ideen der Aufklärung, des Fortschritts und der Freiheit ausgehend, der arabischen Nation nach Jahrhunderten der politischen und kulturellen Erstarrung wieder Geltung und eine Stimme zu verleihen. Nach und nach lösten soziale und politische Veränderungen in Kombination mit globalen Einflüssen Entwicklungen im Diskurs um Geschlechterverhältnisse und Sexualität aus. Im frühen 19. Jh. wurde »die muslimische Frau« zum zentralen Subjekt in Debatten in vielen Ländern im Mittleren Osten. Es wurden Themen wie Polygynie und Scheidung diskutiert: »In countries such as Egypt, Turkey, and to an extent Syria, women became the vanguards of modernization. Scholars called for women to throw off the veil and adopt the fashions of European women.«[361] In diesem Kontext wird häufig auf den ägyptischen Frauenrechtler Qasim Amin (1863–1908) verwiesen, der sich mit frauenfeindlichen Tabus seiner Gesellschaft auseinandersetzte und zur Gleichberechtigung, Abschaffung der Polygynie, Einführung neuer Gesetze im Ehe- und Erbrecht aufrief und für das Recht der Frau auf Ausbildung und Arbeit plädierte. Die »Entschleierung« der muslimischen Frau setzte er

357 Siehe Bauer (2011): Die Kultur der Ambiguität.

358 Foucault hat für die Viktorianische Epoche in Europa gezeigt, dass sich Diskurse über Sexualität gerade dann entzünden und verbreiten, wenn es um die Unterdrückung von Sexualität geht. Siehe Foucault (2003 [1977 (franz.)]): Der Wille zum Wissen.

359 Siehe Heller/Mosbahi (1994): Hinter den Schleiern des Islam.

360 Siehe Bauer (2011): Die Kultur der Ambiguität.

361 Graham Davies (2006): Sexualities, S. 394.

mit dem Erreichen von »Freiheit« und »Fortschritt« gleich: »Der Schleier ist, wie die Geschichte uns gezeigt hat, eine riesige Mauer, die man zwischen der Frau und ihrer Freiheit, zwischen dem weiblichen Geschlecht und seinem Fortschritt aufgerichtet hat.«[362] Die Diskurse über die muslimische Frau in der Kolonialzeit hatten eine eigene Note. Die Vorstellung darüber, dass Männer kolonisierter Gebiete oder Gesellschaften jenseits des »zivilisierten« Westens, Frauen unterdrückten, wurde in der Rhetorik des Kolonialismus genutzt, »to render morally justifiable its project of undermining or eradicating the cultures of colonized peoples.«[363] Die vorherrschende Meinung war, dass weibliche Sexualität kontrolliert und beschützt werden müsse, was z. B. mit dem Schleiertragen erreicht würde. Gegensätzliche Meinungen waren, dass Frauen unterdrückt würden, eine sexuelle Befreiung bräuchten und vom Schleier erlöst werden müssten. Hieran zeichnet sich das ab, was als die Instrumentalisierung der Frauenfrage bezeichnet wird, bei der je nach soziokulturellem Kontext »Frauen einerseits zum Symbol für Rückständigkeit, Entfremdung und moralischen und kulturellen Verfall, andererseits zum Inbegriff von Fortschritt, Modernität und Authentizität und zu Garanten für kulturelle Identität stilisiert«[364] werden.

Hinsichtlich der Entwicklungen im 19. und 20. Jh. vertritt Thomas Bauer die These, dass es im Nahen Osten unter dem Einfluss des Westens in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. zu einer moralischen Aufrüstung gekommen sei, »bei der sich westliche Interventions- und einheimische Anpassungsbestrebungen gegenseitig verstärkten«[365] und der Islam durch das dem Westen Nacheifern prüde geworden sei.[366] Das klassisch-islamische sexualethische System hat im 19. und 20. Jh. durch den Kontakt mit westlichen Werte- und Rechtsvorstellungen gewichtige Veränderungen erfahren. In vielen islamischen Ländern wurde z. B. die Kinderehe verboten, durch die Abschaffung der Sklaverei kam es zum Wegfall des Konkubinats, die Polygynie wurde kritisiert und vereinzelt abgeschafft und weitere rechtlichen Verbesserungen für muslimische Ehefrauen wurden durchgesetzt (z. B. im Scheidungsrecht).[367] Der Diskurs über westliche Konzepte und deren teilweise vollzogene Adaption führten jedoch nicht nur zu einer Liberalisierung, sondern auch zu einer Verschiebung der islamisch-moralischen Wertmaßstäbe. Insofern z. B., dass einerseits »unter dem Eindruck der aus

362 Qasim Amin zitiert nach Heller/Mosbahi (1994): Hinter den Schleiern des Islam, S. 216.

363 Ahmed (1992): Women and Gender in Islam, S. 151.

364 Badry (2003): Gender-Studien in der Islamwissenschaft, S. 222.

365 Bauer (2011): Die Kultur der Ambiguität, S. 299.

366 »In Wahrheit versteckt sich dahinter aber nichts als die Sexualmoral der viktorianischen Epoche, die aufgrund des Gesetzes der Asynchronizität im Nahen Osten noch lebendig ist, während sie in Nord- und Mitteleuropa nicht mehr verstanden und nicht mehr als Teil der eigenen Geschichte erkannt wird. *Islamisch* ist die Prüderie des Nahen Ostens also nicht. Sie hat ihren Ursprung vielmehr im Westen und ist durch und durch *modern,* da sie die frühkapitalistische Arbeitsaskese und Körperverachtung des Viktorianismus widerspiegelt.« Bauer (2011): Die Kultur der Ambiguität, S. 304. Vergleiche dazu auch Klauda (2008): Die Vertreibung aus dem Serail; Franke (2010): Die islamische Sexualethik vor den Herausforderungen der sexuellen Moderne; Massad (2007): Desiring Arabs.

367 Vgl. Franke (2010): Die islamische Sexualethik vor den Herausforderungen der sexuellen Moderne, S. 95–96.

Europa importierter viktorianischen Sexualethik«[368] eine in vielen islamischen Ländern entwickelte Homoerotik sozial abgewertet oder andererseits die monogame Ehe aufgewertet wurde.[369] Nach Bauer habe den Nahen Osten gerade durch die »Einführung der Hetero-Homo-Binarität« die »volle Wucht westlicher Ambiguitätsfurcht«[370] getroffen, was sich in besonderer Weise in der vom Westen übernommenen Homophobie ausdrücke.[371] Forschungsarbeiten weisen jedoch darauf hin, dass sich die Charakteristika muslimischer Diskurse vergangener Jahrhunderte wie Pluralität und Ambiguität bis heute erhalten haben.[372] Dieser These wird auch anhand des im Rahmen der vorliegenden Studie zu betrachtenden Quellenfundus nachgegangen.

Im 20. Jh. kam es zu bedeutenden sozial-politischen Veränderungen: Mustafa Kemal Atatürk schaffte 1926 die Šarīʿa ab, der Schah von Afghanistan befahl 1928 seiner Frau den Schleier abzulegen, der König von Marokko befahl seiner Tochter 1958 das gleiche, 1956 schaffte der tunesische Präsident Bourguiba die Polygynie ab.[373] In der Literatur trat eine Wende zur realistischen Darstellung der sozialen und politischen Wirklichkeit der arabischen Gesellschaften ein. Der ägyptische Schriftsteller Nagib Mahfuz (1911–2006) bspw. machte vor keinem Tabu halt: Er thematisierte Homosexualität, Prostitution, Eheskandale, sexuelle Perversionen und freie Liebe. In der Poesie griff der syrische Dichter Nizar Qabbani (1923–1998) unter Missachtung herkömmlicher Tabus Religion und traditionalistische Moral auf und die irakische Dichterin Nazik al-Malaika (1923–2007) kritisierte den an seiner »Virilität« erkrankten Orient. In den 1960er Jahren konzentrierte sich das literarische Schaffen vor allem auf die Themen Religion und Sexualität. Beispielhaft sind hier Romane der syrischen Schriftstellerin Colette al-Khuri (geb. 1931) wie »Tage mit ihm« (1959) und »Eine einzige Nacht« (1962), in denen es offen um Sexualität geht. In nachkolonialer Zeit kam es zu einem Aufkommen des »rigiden Islam,«[374] und seit den 1970ern erstarkte der islamische Fundamentalismus in der arabischen Welt: In Ägypten forderten Islamist*innen 1985 die Verbrennung einer »ungesäuberten« Ausgabe von 1001 Nacht; in Tunesien griffen Fundamentalist*innen das Polygynie-Verbot an; in Saudi-Arabien kursierten 1988 Tonbandaufnahmen zur Bestrafung von Homosexuellen, verwestlichten Intellektuellen und Kommunist*innen, Bücher kamen auf einen Index und wurden verboten. Daraus folgte, dass es in der Moderne nur wenige Schriftsteller*innen gewagt haben, im Sinne der klassischen Zeit über Sexualität zu schreiben und sich über mo-

368 Franke (2010): Die islamische Sexualethik vor den Herausforderungen der sexuellen Moderne, S. 96; siehe auch Bauer (2011): Die Kultur der Ambiguität, S. 304.

369 Vgl. Franke (2010): Die islamische Sexualethik vor den Herausforderungen der sexuellen Moderne, S. 96.

370 Bauer (2011): Die Kultur der Ambiguität, S. 308.

371 Vgl. Bauer (2011): Die Kultur der Ambiguität, S. 309.

372 Semerdjian hat das bspw. für schiitische Diskurse moderner Zeit nachgewiesen, die den offenen Debatten um Geschlecht und Sexualität der Gelehrten klassischer Zeit ähneln. Siehe Semerdjian (2006): Rewriting the History of Sexuality in the Islamic World.

373 Die Abschaffung der Polygynie in Tunesien wurde durch das Rechtsinstrument Iǧtihād erwirkt. Vgl. Jones-Pauly (2014): Gender Relations, S. 145.

374 Heller/Mosbahi (1994): Hinter den Schleiern des Islam, S. 220–221.

ralische und religiöse Normen hinwegzusetzen. Entweder wurde Sexualität aus der Gegenwartsliteratur verdrängt oder »zur Metapher für Frustration, Brutalität und Gewalt.«[375] Sicherlich auch aufgrund dieser rigideren Entwicklungen herrscht in großen Teilen der Forschungsliteratur die Ansicht vor, dass der Islam im Allgemeinen versuche, die Libido im Interesse der kollektiven Ordnung zu »bändigen« bzw. sie in »gottgefällige« Bahnen zu lenken. Dabei ginge es ihm vorrangig um die Überwachung weiblicher Sexualität innerhalb einer patriarchalisch strukturierten Gesellschaft, da weibliche Sexualität als Bedrohung der Gesellschaftsordnung angesehen würde. Der Islam würde die Frau schlechthin als Trägerin der subversiven Macht des Geschlechtlichen und damit als Bedrohung der gottgewollten Ordnung dämonisieren.[376]

In gegenwärtigen Gesellschaften des Nahen Ostens werden seit ungefähr drei Jahrzehnten Sexualität sowie geschlechterbezogene Themen zunehmend im öffentlichen Raum diskutiert – dies in besonderer Weise gefördert durch die Neuen Medien wie Satelliten-TV und Internet.[377] Die Islamwissenschaftlerin Roswitha Badry spricht diesbezüglich gar von einer sexuellen Revolution und zeigt, dass dieser Diskursanstieg zu einem weit reichenden Wandel der Geschlechterrollen und -beziehungen sowie des Sexuallebens in arabisch-geprägten Gesellschaften beiträgt.[378]

> »The effect of this new public discourse is that issues of sexuality and morality that had been brushed aside and ignored until now, are articulated clearly and slated for discussion. This development is accompanied by processes of removal of taboos and detraditionalisation as well as of individualisation.«[379]

Auf literarischer Ebene findet der Beginn dieser konstatierten sexuellen Revolution in Roman wie »Marjams Geschichten« (2002) der libanesischen Schriftstellerin Alawiyya Sobh (geb. 1955), »Heißer Frühling« (2004) der Palästinenserin Sahar Khalifa (geb. 1941) und »Honigkuss« (2007) der Syrerin Salwa al-Neimi (geb. 1950) seinen Ausdruck.

Bezogen auf die libanesische Gesellschaft bspw. stellte Samira Aghacy 2003 die These auf, dass Sexualität und Körper zunehmend individuell verhandelt werden.[380] Dazu dürften LGBTQ-Gruppen einen erheblichen Beitrag geleistet haben, die zu die-

---

375 Heller/Mosbahi (1994): Hinter den Schleiern des Islam, S. 221.

376 Siehe Heller/Mosbahi (1994): Hinter den Schleiern des Islam; Mernissi (1991 [1987 (dt.), 1975 (engl. Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society)]): Geschlecht, Ideologie, Islam.

377 Siehe Badry (2009): Liebe, Sexualität, Ehe und Partnerschaft – Paradigmen im Wandel; Badry (2003): Gender-Studien in der Islamwissenschaft; siehe auch Joseph (2006): Encyclopedia of Women & Islamic Cultures. Zum Einfluss von Medien auf gesellschaftliche und politische Entwicklungen im Nahen und Mittleren Osten im 20. Jahrhundert siehe Eickelman (1995): Introduction: Print, Writing, and the Politics of Religious Identity in the Middle East.

378 Siehe Badry (2009): ›Sexual Revolution‹ – Media Myth or Reality?; siehe auch Khalaf/Gagnon (2006): Sexuality in the Arab World; Khalaf (2006): Living With Dissonant Sexual Codes, S. 7.

379 Badry (2009): ›Sexual Revolution‹ – Media Myth or Reality?, S. 221–222.

380 Vgl. Aghacy (2002–2003): A »Hollywood« Fancy.

ser Zeit begannen, öffentlich um die Kontrolle über den eigenen Körper zu kämpfen sowie darum, Sexualität und Geschlechtsidentität selbst zu definieren.[381] Mit einem weiteren Blick auf den Nahen Osten konstatierte der libanesische Soziologe Samir Khalaf, dass die gegenwärtigen Entwicklungen nicht nur positive Auswirkungen haben, da der sexuelle Bereich zu einer Quelle der Unsicherheit, Ambivalenz und kollektiver Angst geworden sei. Diese Verwirrung und Unsicherheit bzgl. des sexuellen Bereichs sei von einigen Entwicklungen noch vergrößert worden: Erstens sei die Natur der Sexualität und der menschlichen Intimität davon geplagt, dass sie fortwährend umkämpft sei; zweitens seien einige der tief verwurzelten und fest verankerten traditionellen Werte herausgefordert worden, wobei besonders der Zusammenhalt der Familie und die religiösen Loyalitäten untergraben worden seien; drittens seien die Größe und das Ausmaß des Konflikts durch die globalen, transnationalen und postmodernen Orte der Kommunikation, des Konsums, der populären Kultur und des Massen-Infotainments mit all seinen digitalen und virtuellen Technologien, Webseiten und Chaträumen verschlimmert worden.[382] Ein Dilemma arabischer Frauen sei es bspw., dass sie zwar sexuell *attraktiv*, aber nicht sexuell *aktiv* sein sollen.[383] Doppelstandards seien weit verbreitet, »which condone, often celebrate, the sexual powers of masculine libido but abnegate the unbridled female sexuality as *fitnah*, a source of seduction and chaos in society.«[384] Sexualität bleibe weiterhin ein Tabu[385], da es nicht wirklich offene und informative Debatten über Themen aus dem Feld Sexualität gebe, was fatale Auswirkungen in der Gesellschaft habe wie Ehrenmorde, Genitalverstümmlung und Hymenrekonstruktion.[386]

> »The former [Genitalverstümmlung] is intended to preserve a woman's purity while the latter [Hymenrekonstruktion] is an effort to restore it. Both, often dismissed as benign ›cultural gestures‹, are forms of social reconstruction to safeguard a woman's virtue (i.e. virginity) as her most cherished ›social capital‹. These, like the polarized juxtapositions of bared midriffs, head scarves and veils one encounters in public spaces, are emblematic of the dialectical interplay between the appeals of trendy fashions and the weight of traditional norms.«[387]

381 Vgl. Merabet (2006): Creating Queer Space in Beirut.
382 Vgl. Khalaf (2006): Living With Dissonant Sexual Codes, S. 7–8.
383 Vgl. Khalaf (2006): Living With Dissonant Sexual Codes, S. 22.
384 Khalaf (2006): Living With Dissonant Sexual Codes, S. 300–301.
385 Bei einer »Tabuisierung« handelt es sich um eine Internalisierung, durch die das Aneignen von Normen erfolgt: Normen werden durch »Tabuisierung« verinnerlicht. Eine Normübertretung wird dabei mit Angst, Ekel oder Scham in Verbindung gebracht, sodass es zu einer Tabuisierung kommt. Tabuisierungen, von denen keine Kultur frei ist, finden sich besonders häufig im Bereich der Sexualität, wo sie eine äußerst hohe Resistenz aufweisen. Geschlechterbeziehungen werden gerade von religiös oder ideologisch bekräftigten Sexualtabus geregelt. Vgl. Badry (2009): Einleitende Bemerkungen, S. 19.
386 Vgl. Khalaf (2006): Living With Dissonant Sexual Codes, S. 301.
387 Khalaf (2006): Living With Dissonant Sexual Codes, S. 301.

Von religiöser Seite her wird auf diesen soziokulturellen Wandel unterschiedlich reagiert wie z. B. mit Abwehr, Anpassung oder Gegenentwürfen.[388] Wie Faḍlallāh als einer der maßgebenden Akteur*innen der kontemporären Diskurse über Geschlecht und Sexualität in der islamischen Welt auf diese Veränderungen geantwortet und sich positioniert hat, gehe ich im Folgenden anhand einer Analyse seiner Geschlechter- und Sexualitätskonzeptionen und eines intensiveren Blicks auf ausgewählte Themen innerhalb dieser Felder nach.

388 Siehe Franke (2010): Die islamische Sexualethik vor den Herausforderungen der sexuellen Moderne; Badry (2009): ›Sexual Revolution‹ – Media Myth or Reality?; Khalaf/Gagnon (2006): Sexuality in the Arab World.

1.6 Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit unterteilt sich in sechs Kapitel. Auf die Einleitung erfolgt Kapitel zwei, das auf der Basis bestehender Forschungsarbeiten sowie weiterführender Gespräche mit Faḍlallāhs Mitarbeiter*innen-Stab einen *biographischen Überblick* über Faḍlallāhs Leben mit Einordnung seiner *Schaffenstätigkeiten* und *soziokulturellen Kontexte* gibt. Die Rekonstruktion eines *differenzierten Portraits* des Gelehrten orientiert sich neben Sekundärliteratur an Aussagen von ihm selbst, da sich in der Forschungsliteratur oft unterschiedliche Angaben zu den verschiedenen Etappen seines Lebens und der Ereignisse finden. Seit den 1990er Jahren wurde er vermehrt zu seinem Werdegang als Gelehrter befragt, seiner Kindheit und Ausbildung in Najaf, seiner Motivation, in den Libanon, den Herkunftsort seiner Familie, zurückzukehren und seinen vielen Jahren der sozialen Arbeit dort. Diese Interviews liegen teils als Transkripte von Fernsehsendungen,[389] teils als Publikationen in der Form von Sammelbänden vor.[390]

Kapitel drei enthält in systemtisch-deskriptiver Darstellungsweise einen Aussagekomplex von Faḍlallāh über die Themen der Bereiche Geschlecht und Sexualität, mit denen er sich über die Jahre hinweg auseinandergesetzt hat, da er sie für erklärungs- und besprechungswürdig hielt. Der Teil der Arbeit ist vorrangig beschreibend gehalten und es wird nach dem »was« und »wie« Faḍlallāhs Äußerungen und Schriften über Geschlecht und Sexualität gefragt und herausgearbeitet. Dabei halte ich mich eng an der empirischen Selbstbeschreibung und Reflexion in der Objektsprache, um einerseits die Innengrenzen religiöser Kommunikation zu erfassen[391] und andererseits arabischsprachigen Begrifflichkeiten Vorrang zu geben, um »das Repertoire metasprachlicher Beschreibungs- und Analyse-Kategorien von einer einseitigen Kopplung

389 Siehe Ibn Ǧadū (02.01.1995): »Marāyā l-aḥdāṯ«; Qārūṭ al-ʿAšī (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā; Qārūṭ al-ʿAšī (18.04.2004): al-Ḥalqa aṯ-ṯānīya; Qārūṭ al-ʿAšī (xx.04.2004): al-Ḥalqa aṯ-ṯāliṯa.

390 Siehe Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ; al-Ḥulū/al-Faqīh (2004 [1993]): Asʾila wa-rudūd mina l-qalb maʿa s-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Sakarīya (2012 [2007]): ʿAn sanawāt wa-muwāqif wa-šaḫṣīyāt; Naʿʿūm (2014): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

391 Dies ist für das Kapitel vier wichtig und orientiert sich an Krechs These, dass sich die innerreligiöse Reflexion immer dann steigert, »wenn a) überkommene Traditionen thematisiert, also kompiliert, reformiert oder abgelehnt werden (diachron stimulierte religiöse Reflexion), oder b) verdichtete bzw. sich verdichtende religiöse Traditionen mit anderen in Kontakt kommen (synchron stimulierte religiöse Reflexion).« Krech (2012): Religion als Kommunikation, S. 60.

an europäische Wissenstraditionen zu lösen«[392] und nicht-westliche Epistemologien in die Geschichtsforschung einzubeziehen.[393] Der Religionswissenschaftler Sven Bretfeld fordert diesbezüglich, dass es einer verflechtungsgeschichtlich orientierten Religionswissenschaft genau darum gehen sollte, »außereuropäische Wissensordnungen, ›Epistemologien‹ und soziale Differenzierungen systematisch in Analysen und Theoriebildungen einfließen zu lassen.«[394] Die erstellte Systematik orientiert sich an dem, was Faḍlallāh dominierend bespricht, ist aber in einer Reihenfolge angeordnet worden, die von der Autorin entschieden wurde (wie z. B. die thematische Trennung in Geschlecht und Sexualität, um herauszufinden, ob die Kategorien in ihren Funktionen unterschiedlich gewichtige Rollen einnehmen oder ineinander verflochten sind; siehe das Kapitel »Theoretischer Referenzrahmen«).

Im Unterkapitel »Zugang zu den Themenfeldern« wird Faḍlallāhs Zugang zu den Themenfeldern Geschlecht und Sexualität untersucht und den Fragen nachgegangen, seit wann und warum er sich mit welchen Themen diesbezüglich auseinandergesetzt hat, welchen Stellenwert die Themen für ihn hatten und wie er deren Relevanz begründete. Aufgrund dieser Interessenszuspitzung und der Intention, einleitend einen Überblick über Faḍlallāhs geistiges Schaffen in chronologischer Ordnung in den im Fokus stehenden Feldern zu vermitteln, werden die einzelnen Themen benannt, aber – mit wenigen Ausnahmen – inhaltlich nicht oder nur kurz auf sie eingegangen. Eine explizite Auseinandersetzung mit den einzelnen Themen bzw. einer Auswahl davon erfolgt in den sich anschließenden Kapiteln.

In den Unterkapiteln »Geschlechterkonzeptionen« und »Sexualitätsverständnis« werden a) Faḍlallāhs Konzeptionen von »Geschlecht« und »Sexualität« rekonstruiert. Es wird gefragt, welches grundlegende Verständnis Faḍlallāh von Geschlecht und Sexualität hatte und welche thematischen Aspekte dieser Wissensfelder in seinen Konzeptionen dominierten. Wie konstituierte Faḍlallāh Geschlechternormen, wie ließ er in seinen Konzeptionen geschlechterspezifische Grenzen verlaufen und wie führte er überhaupt Geschlechterdifferenzen ein; wie begründete, stabilisierte und essentialisierte er sie? Verstand er Geschlecht als kulturell und historisch bedingt, als anerzogen oder als biologisch determinierte Tatsache? In diesem Zusammenhang interessiert, welche Rollen er für Frauen und Männer für angemessen hielt, auch zueinander, und ob er eine Art Leitfaden herausgab für Mütter und Väter, Bekleidung, weibliches oder männliches Betragen sowie für die Gründung und den Erhalt von Familien. Lässt sich in seinen Konzeptionen eine Moral erkennen, die nach Foucault »von Männern gedacht, geschrieben, gelehrt wird«, in der »Frauen nur als Objekte oder bestenfalls als Partner vorkommen, die es zu formen, zu erziehen und zu überwachen«[395] gilt? Spielt die Kontrolle weiblicher Sexualität eine Rolle und wird sie als Bedrohung einer gottgewollten Ordnung eingestuft? Begriff er Sexualität ausschließ-

392 Bretfeld (2012): Dynamiken der Religionsgeschichte, S. 424.
393 Siehe Chakrabarty (2000): Provincializing Europe.
394 Bretfeld (2012): Dynamiken der Religionsgeschichte, S. 425. Dies impliziere auch die historischen Periodisierungen wie »modern«, »mittelalterlich« und »antik« zu hinterfragen.
395 Foucault (1995): Der Gebrauch der Lüste, S. 33.

lich als Trieb oder ebenso als erotische Ressource?[396] Wie haben sich seine Vorstellungen unter dem Einfluss des sozialen Kontexts bzw. dessen Wandels verändert?

Im Kapitel drei aber auch den Folgekapiteln vier und fünf, wird es u. a. um die Frage gehen, wie Faḍlallāh auf Gegebenheiten und Prozesse einer »sexuellen Moderne« reagiert, aber auch auf diese eingewirkt hat, und wie sich diese wiederum auf seine Konzeptionen ausgewirkt haben. Auf welche Ereignisse, Probleme und Diskurse hat er sich in seinen Äußerungen und Schriften bezogen und wie haben diese seine Geschlechter- und Sexualitätskonzeptionen beeinflusst? Auf welche öffentlichen Debatten reagierte und rekurrierte er, von welchen grenzte er sich ab? Gerade im Kontext umstrittener gesellschaftlicher Themen ist es interessant zu erfahren, welche Lösungen er bei Konflikten angeboten hat. Wie begegnete er gesellschaftlichen Entwicklungen und Herausforderungen wie z. B. Fragen nach Homosexualität? Hat er mit Akzeptanz und Aneignung oder eher mit Ablehnungen und Nichtbeachtung reagiert? Wie positionierte er in dieser Hinsicht Religion gegenüber Gesellschaft und Tradition? Ließ er sich auf sozialen Wandel ein und wo setzte er diesbezüglich Grenzen? Kam es zu Abwehr, Anpassung oder Gegenentwürfen? Finden sich Ambivalenzen? Anhand dieser Fragen wird gezeigt, ob Faḍlallāhs Konzeptionen an die Ambiguitätstoleranz und diskursive Pluralität des Islam früherer Jahrhunderte anschlussfähig sind oder ob sie die These der Vernichtung von Pluralität und Mehrdeutigkeit, die Bauer als spezifisches Phänomen islamischer Kulturen der Moderne identifiziert, stützen oder widerlegen.[397] Gerade ein aus der Tradition kommender Gelehrter (was hier meint, mit Ausbildung zum Religionsgelehrten im Irak der 1940er bis 1960er Jahre; siehe das Kapitel »Kindheit und Ausbildung im Irak (1935–1966)«) wie Faḍlallāh eröffnet die Gelegenheit zu untersuchen, inwiefern Merkmale des klassischen Islam wie bspw. dessen Ambiguitätstoleranz in die Gegenwart fortwirken und für heutige Muslim*innen Anknüpfungspunkte bieten.[398]

Darauf aufbauend wird – auch in den Kapiteln »Dynamiken im Islam« und »Analyse der geschlechtsspezifischen Effekte von Faḍlallāhs Positionen« – nach Interpretations- und Handlungsspielräumen innerhalb seiner Geschlechter- und Sexualitätskonzeptionen gefragt, die sich für seine Anhänger*innen eröffneten: Wo und wie ergaben sich Interpretationsspielräume und -grenzen? Wo und wie ermöglichten seine Konzeptionen Handlungsspielräume und eröffneten damit ggf. Handlungsmacht (*agency*[399])? Aber auch wo und wie erzeugen sie Handlungsdruck oder -grenzen?

---

396 Siehe Schmidt (2014): Das neue Der Die Das.

397 Siehe Bauer (2011): Die Kultur der Ambiguität. Siehe dazu auch Amirpur (2013) und ihre These, dass die Festlegung allgemeingültiger Interpretationen des Islam bzw. des Koran – dessen starre, wortgetreue Auslegung und die Fixiertheit auf die Heilige Schrift – ein Phänomen der Moderne ist.

398 Für die Anregung, diese Forschungsperspektive einzunehmen, möchte ich mich bei der mein Projekt begutachtenden Person (anonym) bedanken.

399 *Agency* (»Handlungsmacht«) wird verstanden als Fähigkeit, wählen und etwas verändern zu können. Vgl. Holmes (2007): Introduction to the sociology of gender, S. 11. Auch wenn der Handlungsspielraum zuvor dafür eröffnet wurde, ist es aber etwas, das der Mensch selbst ergreifen muss. Damit markiert der Begriff »das Zusammenspiel individueller Akteu-

Ebenfalls wird erarbeitet, welche Wissenskonzepte in Faḍlallāhs Nachdenken über Geschlecht und Sexualität eine Rolle spielen und wie seine Argumentationsstränge verlaufen. Sein Umgang mit anderen Wissenskonzepten soll offenlegen, dass Konzeptionen von Geschlecht und Sexualität in machtgeladene Aushandlungsprozesse eingebunden sind, in denen viele Akteur*innen um Deutungen ringen.[400] Was lässt sich über Aushandlungsprozesse und um Deutung ringende Akteur*innen aus Faḍlallāhs Texten herauslesen? Bezüglich der Frage nach Faḍlallāhs Argumentationsformen werden insbesondere sein Umgang mit islamischen Texten wie Koran und Aḥādīṯ sowie seine sprachliche Ausdrucksweise untersucht. Zur Beantwortung dieser Fragen werden die Quellen, auf die er rekurriert, und sein Referenzrahmen dargelegt und gefragt, wann und wie er auf sie zugreift und sie einbezieht. Da dies nur beiläufig und an wenigen Beispielen von der Forschung unternommen wurde, ist eine differenzierte und umfangreiche Beschreibung und Untersuchung gerade seines Referenzrahmens hinsichtlich seiner Konzeptionen und Argumentationen ein Desiderat. Dies illustrierend hat er bspw. im Fall weiblicher Masturbation medizinischen Erklärungsmodellen den Vorrang vor der Argumentation mit religiöser Tradition gegeben.[401] Deshalb wird ein besonderes Augenmerk auf das Verhältnis seiner Konzeptionen zu Religion gelegt und gefragt, ob diese spezifisch islamisch sind.[402] Nach Schulze wären sie es, wenn Faḍlallāh mit der islamischen Tradition (Koran und Aḥādīṯ) argumentiert.[403] Gerade ein religionswissenschaftlicher Ansatz, wie von der beabsichtigten Studie angestrebt, kann hier einen wichtigen Beitrag leisten. Denn es gehört zum Kerngeschäft religionswissenschaftlichen Arbeitens, das Feld von »religiös/nicht-religiös«

---

re und struktureller Bedingungen.« Hock (2012): Transkulturation und Religionsgeschichte, S. 443. In den Blick genommen werden müssen deshalb, damit der Ausgangspunkt einer Handlung keine fixe Position wird, die ein Subjekt ›hat‹, »situative, kontextuelle und historische Positionierungen, aufgrund derer Subjekte sprechen, Interessen ausbilden und handeln.« Pühl et al. (2004): Under construction?, S. 22. Zum wissenschaftlichen Dilemma von *structure* und *agency*, das hier wahrgenommen und während der Untersuchung stets reflektiert wird, aber nicht gelöst werden kann, siehe Nehring (2012): Aneignung von ›Religion‹, S. 117–118: »Entweder gibt man den Subjektbegriff zugunsten wirkmächtigerer Strukturen auf und nimmt allein Diskurse als diejenigen Formationen an, die dem Subjekt allenfalls noch seinen Platz zuweisen, oder man sieht andererseits das Subjekt als autonom an, indem es bewusst handelt und in der Lage ist, sich über Voraussetzungen und Ziele seines Handelns zu versichern. Handlungen und Aussagen des Subjekts müssen dann als bewusste strategische Positionierungen in einem Diskursfeld verstanden werden, das den jeweils Handelnden weitgehend durchsichtig ist.« Diese Reflexionen betreffen auch meine Sicht auf und Einordnung von Faḍlallāh als zu untersuchendes und agierendes Subjekt selbst.

400 Siehe Foucault (2003 [1977 (franz.)]): Der Wille zum Wissen.

401 Vgl. Aziz (2001): Fadlallah and the Remaking of the Marja'iya. Faḍlallāh hat Wissenschaftler*innen an medizinischen Fakultäten aufgesucht, um sie z. B. über die Ausscheidung der Frau bei der Masturbation – die wegen des fehlenden Ausflusses erlaubt ist – zu befragen. Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam.

402 Einen Zugang zu einer möglichen Definition von »religiös« bietet Waardenburg, nach dem die Akteur*innen entscheiden, welche ihrer Ausdrucksformen als religiös zu verstehen sind (Waardenburg 1986).

403 Vgl. Schulze (2003): Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert.

zu beleuchten.[404] Insbesondere im Zusammenhang mit Fragen nach einem Religionswandel kann untersucht werden, ob es bei Modifikationen z. B. dazu kommt, dass religiöse Argumentationen durch nicht-religiöse ersetzt werden (oder andersherum). So könnte es im Fall der weiblichen Masturbation gewesen sein, die Faḍlallāh in den 1990er Jahren gleich der männlichen Masturbation verbot, in den 2000er Jahren aber unter Einbezug medizinischer Erklärungen erlaubte.[405] In der Studie wird jedoch davon ausgegangen, dass kein Ereignis oder Gegenstand von sich aus und alleinig religiös bestimmt ist, und damit auch Argumentationen polysem sein können.[406]

Die Thematik *religiös/nicht-religiös* ist deshalb wichtig, weil die islamische Welt nicht selbstredend in Gänze vom Islam durchdrungen ist. Nach Bauer gibt es in weit größerer Zahl weltliche Texte über Liebe und Sexualität als religiöse.[407] Für die Befürwortung einer Geschlechtersegregation an Schulen soll Faḍlallāh z. B. nicht-religiös argumentiert haben: Diese habe er für das Schulsystem nicht aus moralisch-religiösen Gründen als angemessen erachtet, sondern weil sie nicht für »Ablenkung«[408] sorge. Diesbezüglich wird in der Studie gefragt, welche Rolle der Islam bei seinen Konzeptionen von Geschlecht und Sexualität spielt und welche normative Funktion er einnimmt. Wenn die Rechtfertigung der eigentliche Ort der Macht ist,[409] dann verschiebt Faḍlallāh (im Fall der weiblichen Masturbation) mit der Verlagerung von einer religiösen zu einer medizinischen Rechtfertigung nämlich den Ort der Macht. Wie passt er diese »neuen Normen« an seinen Kontext an und welche Priorisierung nimmt er diesbezüglich vor?

Mit der Verfolgung dieser Frageperspektiven und Ziele sollen zum einen die religions- und islamwissenschaftliche Forschung, das Sichten und Auswerten islamischer Tradition, bereichert werden. Zum anderen soll ein Beitrag zur geschlechterkritisch orientierten Religionswissenschaft geleistet werden, indem deren Anspruch nachgekommen wird, auch nicht-weibliche Geschlechterkonzeptionen und -ordnungen insgesamt zu untersuchen und sichtbar zu machen,[410] anstatt sich auf die Rolle und den Status von Frauen oder Praktiken geschlechterspezifischer Ungerechtigkeiten zu beschränken. Es wird nach einer Offenlegung und Verdeutlichung des Konstruktionscharakters von u. a. Geschlecht, Sexualität, Geschlechterordnungen, Zweigeschlechtlichkeit wie Männlichkeit und Weiblichkeit und Heteronormativität gestrebt, um erstens zu einer Schärfung und Differenzierung wissenschaftlicher Wahrnehmung und Analyse beizutragen, zweitens die Wirkmächtigkeit religiös begründeter Geschlechterdifferenzen, geschlechts- und sexualspezifischer Ordnungssysteme mit ihren Folgen auf der sozialen, politischen und religiösen Ebene zu entschlüsseln und

404 Vgl. Kleine (2012): Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular.
405 Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam.
406 Vgl. Krech (2011): Wo bleibt die Religion?, S. 17.
407 Siehe Bauer (2011): Normative Ambiguitätstoleranz im Islam.
408 Khalaf/Khalaf (2011): Arab Youth, 318n.
409 Siehe Forst (2015): Normativität und Macht.
410 Siehe Franke/Maske (2012): Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender; Lanwerd/Moser (2010): Frau – Gender – Queer; Günther-Saeed (2010): Kritische Positionen.

drittens eine ideologie- und herrschaftskritische Wirkung zu entfalten.[411] Dies soll einhergehen mit einer Kritik an der Herstellung heterosexueller, zweigeschlechtlicher Ordnungen als religiöse oder soziokulturelle Normierungsprozesse und verallgemeinernde Begrenzungen von Denk- und Handlungskonzepten.[412] Daraus kann eine Sichtbarmachung geschlechterspezifischer sozialer Realitäten und damit auch deren Veränderbarkeit erfolgen.[413] Gerade ein religionswissenschaftlicher bzw. religionsgeschichtlicher Ansatz mit dem Fokus auf Geschlecht und Sexualität kann hier einen Beitrag leisten, weil er zum Verständnis darüber beiträgt, wie Differenzierungen zwischen Frau und Mann eingeführt und sanktioniert werden, und gleichsam darlegt, wie Religionen das Leben von Menschen strukturieren.[414] Franke und Heller haben kürzlich zurecht darauf hingewiesen, dass die Religionsgeschichte äußerst stark davon bestimmt ist,

> »dass essentialistische Aussagen von Weiblichkeit und Männlichkeit getroffen und mit religiösen Rollen und Vorstellungen von Transzendenz verknüpft werden – bis hin zur Legitimierung und Sanktionierung spezifischer Geschlechterbilder und -rollen durch den Verweis auf göttliche Macht.«[415]

Damit leiste ich mit der vorliegenden Studie einen Beitrag zu einer geschlechterkritisch orientierten Religionswissenschaft, die von dem Postulat ausgeht, dass Geschlecht in jeder religionswissenschaftlichen Untersuchung analytisch berücksichtigt werden muss. Die Religionswissenschaftlerin Randi Warne erklärte den Begriff Geschlecht als unerlässlich für jede Analyse von Religion, solange Menschen als »Frauen« und »Männer« unterschieden werden und solange diese Unterscheidungen symbolische Bedeutung und kulturelle Autorität haben, die menschliche Lebensmöglichkeiten bedingen. Der bisher unzureichende Einbezug von Geschlecht hat sich nachteilig auf die wissenschaftliche Erforschung von Religion ausgewirkt, da so eine Geschlechterideologie des 19. Jhs. unwissentlich reproduziert, verdinglicht und aufgewertet wird. Wird Forschung nicht geschlechterkritisch betrieben, mache sie sich jedem Anspruch auf wissenschaftliche Erzeugung zuverlässiger Erkenntnisse, die sie zu sein scheint, verdächtig.[416] Darüber hinaus soll die Studie einen Beitrag leisten zum bisherigen Forschungsstand zu Geschlecht und Sexualität im Islam und speziell zum zeitgenössischen schiitischen Islam.[417] Da sich einige dieser Arbeiten vorrangig

---

411 Vgl. Rudolph (1997): Die Religionswissenschaft zwischen Ideologie- und Religionskritik; Günther/Maske (2019): Religionswissenschaft, S. 9.

412 Vgl. Rendtorff (2011): Stichworte und Begriffe aus der Geschlechterforschung, S. 229.

413 Vgl. Franke/Maske (2008): Feministisch orientierte Religionswissenschaft in der gesellschaftlichen Praxis.

414 In Anlehnung an Mikaelsson (2004): Gendering the History of Religions, S. 295.

415 Heller/Franke (2024): Religion und Geschlecht, S. 4.

416 Vgl. Warne (2000): Gender, S. 153.

417 Siehe Mernissi (1991 [1987 (dt.), 1975 (engl. Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society)]): Geschlecht, Ideologie, Islam; Heller/Mosbahi (1994): Hinter den Schleiern des Islam; Mir-Hosseini et al. (2013): Gender and Equality in Muslim Family Law; Bouhdiba (2004): Sexuality in Islam; Khalaf/Gagnon (2006): Sexuality in the Arab World; İlkkaracan (2008): Deconstructing Sexuality in the Middle East; Babayan et al. (2008): Isla-

mit der iranischen Schia befassen, kann die Studie mit dem Fokus auf die Vorstellungen eines Vertreters der zeitgenössischen arabisch-sprachigen Schia die Perspektive erweitern.[418]

Bezogen auf b) wird im Kapitel vier anhand ausgewählter Beispiele aus den Themenfeldern Geschlecht und Sexualität nach der Dynamik von Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen gefragt. Diese wird untersucht und in islamische Diskurse der Gegenwart eingeordnet. Die Analyse und die Interpretation der ausgewählten Themen erfolgen anhand einer Kontextualisierung und prozessual-genealogischen Perspektive. Gefragt wird neben dem »was« und »wie« etwas gesagt wird, nach dem »warum« es gesagt wird. Das Kapitel fällt demnach vorrangig erklärend aus und bietet in systematisch-historischer Weise einen Längs- und Querschnitt in einer kurzen Zeitspanne über wenige Jahrzehnte zu ausgewählten Themen. Unter Dynamik bzw. dynamisch wird dabei etwas verstanden, das »nicht unveränderlich«, sondern »beweglich«, »lebendig« und damit »modifizierbar« ist, womit der Begriff Dynamik Diskontinuität ausdrückt im Gegensatz zu Kontinuität, die Stetigkeit und Fortdauer umfasst.

Im Kapitel vier liegt ein besonderer Wert der Arbeit wegen des Fokus auf und der Frage nach Dynamik von islamischen Lehr- und Rechtsmeinungen.[419] Den Impuls für diese Perspektive gaben u. a. die ethnographischen Studien von Deeb und Harb,[420] die im Gegensatz zum Großteil der übrigen Forschungsarbeiten – und im Spiegel seiner Anhänger*innen – Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen als dynamisch und flexibel ausgewiesen haben, da sie sich im Laufe seines Wirkens geändert haben. Der sich damit eröffnenden Kluft zwischen der Selbstbeschreibung der Anhänger*innen Faḍlallāhs auf der einen und der Wahrnehmung der bisherigen Forschungsarbeiten auf der anderen Seite soll nachgegangen werden. Hierbei werden Fragen gestellt wie: Welche Arten von Dynamik und Modifikation lassen sich in seinen Lehr- und Rechtsmeinungen finden? Wie hat er die Modifikation seiner Lehr- und Rechtsmeinungen begründet und legitimiert? Welche Legitimationsstrategien (z. B. mit oder ohne den Koran) lassen sich finden? Gibt er darüber Auskunft, warum sich seine Haltung änderte? Reflektierte Faḍlallāh seine veränderte Haltung? Findet sich ein fester Kern (z. B. ein Leitmotiv) in seinen Auslegungen und wie ist dieser beschaffen? Kann Faḍlallāh als ein Motor für Veränderungen identifiziert werden oder versuchte er, bestehende Werte zu bewahren, oder beides?[421] Diesbezüglich vertrete ich die The-

---

micate Sexualities; Mahdavi (2009): Passionate Uprisings; Afary (2009): Sexual Politics in Modern Iran; Hélie/Hoodfar (2012): Sexuality in Muslim Contexts; Najmabadi (2014): Professing Selves.

418 Arabisch ist bis heute die Sprache der schiitischen Theologen weltweit und der größte Teil der schiitischen Literatur liegt in arabischer Sprache vor. Vgl. Halm (1994): Der schiitische Islam, S. ix.

419 Bzgl. der Rechtsmeinungen geht es nicht um den Ort der Gerichte (*qaḍā'*), der wird nur peripher gestreift. Es geht um Rechtsdenken (*fiqh*) und Rechtsdiskurse, um die Interpretation islamischer Texte (Šarīʿa), nicht um deren Anwendung.

420 Siehe Deeb und Harb (2013): Choosing Both Faith and Fun.

421 Die Frage nach »bestehenden Werten« und einem »festen Kern« greife ich auf, um bei der Frage nach der Dynamik von Lehr- und Rechtsmeinungen einem einseitigen Blick auf mein

se, dass er eine Zwischenposition einnahm und Veränderungen nur an bestimmten Orten und in einem bestimmten normativen Rahmen zuließ, damit die Modifikation noch mit seinen religiösen Überzeugungen zu vereinbaren war. Deshalb interessiert besonders »der Ort« der Modifikation: Fanden Änderungen z. B. im Normensystem oder im Handlungsinstrumentarium statt? Wo liegen Möglichkeiten und Grenzen für Veränderung, wo Konfliktpunkte? Weiter wird nach den Faktoren gefragt, die als transformierende Kräfte wirksam werden und die Modifikation religiöser Konzeptionen bedingten: Was lässt sich aus Faḍlallāhs Schriften und Äußerungen über die Faktoren, die Modifikationen beeinflussen und bedingen, ableiten? Welche Faktoren hat er offengelegt? Welche Faktoren hat er nicht offengelegt, können aber anhand einer Analyse rekonstruiert werden?[422]

Im Kapitel fünf werden die Erkenntnisse aus den beiden ersten Frageperspektiven aufeinander bezogen, um die (Kor)Relation der Geschlechter- und Sexualitätskonzeptionen mit den Lehr- und Rechtsmeinungen aufzudecken und zu verdeutlichen. Es erfolgt die Darlegung einer aus den Resümees von Kapitel drei und vier abgeleiteten These und eine Verdichtung der Ergebnisse der Studie anhand einer Analyse der geschlechtsspezifischen Effekte von Faḍlallāhs Positionen.

Auf diesem Gesamthintergrund werden im Kapitel sechs die bisher vorhandene Forschungsliteratur und ihre Interpretationen und Einordnungen von Faḍlallāhs Geschlechter- und Sexualitätskonzeptionen und seiner Person revidiert und gefragt, ob er wie von Seiten der Medien, Forschungsarbeiten und seiner Anhänger*innen als Erneuerer, Befreier von Frauen, ja sogar als Revolutionär kategorisiert werden kann. Die Perspektive auf den Wandel seiner Konzeptionen wird dabei helfen, die Momentaufnahmen der bereits vorhandenen Forschungsarbeiten sowie daraus resultierende eindimensionale Einordnungen seiner Positionen kritisch zu prüfen und ggf. zu modifizieren.

Untersuchungsmaterial vorzubeugen. Zudem möchte ich nicht den Eindruck erwecken, es gehe mir anhand von (ausschließlich) Modifikationsbeispielen darum, Faḍlallāh als einen liberalen Gelehrten zu bewerben. Ich frage zwar zugespitzt nach Dynamik und Modifikation, möchte aber eine realistische Analyse und Interpretation von Faḍlallāhs Lehr -und Rechtsmeinungen vorlegen, die auch Raum für »Kontinuität« und »Statik« haben darf, insofern das vorliegt.

422 Heuristischer Hintergrund bildet hier die Studie von Roth (2016): Transformationen.

2 Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh

Wir müssen unsere Menschlichkeit in der
Menschlichkeit des anderen leben.
Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (1935–2010)

2.1 Kindheit und Ausbildung im Irak (1935–1966)

Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh wurde am 16.11.1935 in Najaf (Irak) als ältester von fünf Brüdern geboren. Seine Familie väterlicher- sowie mütterlicherseits hat ihre Wurzeln im Südlibanon, im Ǧabal ʿĀmil, einer Region, von der die Tradition erzählt, dass von dort aus Persien schiitisiert wurde. Väterlicherseits leitet die Familie ihre Genealogie vom zweiten Imam und Prophetenenkel Ḥasan ab, wodurch Faḍlallāh das Anrecht auf den Ehrentitel »Sayyid«[1] und das Tragen eines schwarzen Turbans als Abstammungsinsignien hatte.[2]

An seine Eltern erinnerte sich Faḍlallāh auf besonders positive Art und Weise. Sein Vater, ʿAbd ar-Raʾūf Faḍlallāh (1907–1984), kam aus ʿAynātā im Südlibanon und wanderte 1927 oder 1928 in den Irak aus,[3] um an einer Ḥawza[4] in Najaf religiöse Wissenschaften zu studieren und danach als ausgebildeter Rechtsgelehrter selbst zu unter-

1 »Sayyid« (oder weibl. »Sayyida«) ist der Titel von Personen, die direkte Nachkommen des islamischen Propheten Muḥammad sind.

2 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 243.

3 Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 2; Sankari (2005): Fadlallah, S. 37–54. Die unterschiedlichen Jahresangaben dafür, wann ʿAbd ar-Raʾūf Faḍlallāh in den Irak übersiedelte, dürften sich aufgrund der Datenumrechnung des islamischen in den gregorianischen Kalender ergeben haben.

4 »Ḥawza« bzw. »Ḥawza ʿIlmīya« (Pl. Ḥawzāt) ist die Bezeichnung für eine wissenschaftliche, schiitische, rechtlich-theologische Institution bzw. eines Seminars oder auch Universität. Im 19. Jh. waren die Ḥawzas in Najaf und Kerbala im Irak die wichtigsten schiitischen Zentren für die religiöse Ausbildung und den Austausch unter den Gelehrten und Juristen. Siehe Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 47; Franke (2007): Die Ḥawza von Nadschaf.

richten.[5] Die Vorfahren von Faḍlallāhs Vater, dessen Vater ebenfalls Muǧtahid[6] war, sollen die am meisten angesehenen Sayyids in ʿAynātā gewesen sein.[7] In Interviews betonte Faḍlallāh seine enge Verbindung zum Vater und dessen besondere Bedeutung für ihn, denn er habe einen großen und positiven Einfluss auf ihn ausgeübt: Dank des Vaters habe er bereits seit seiner Jugend erfahren, was es heiße, offen und ohne Angst über alle möglichen Themen sprechen zu können. Der Vater habe sich immer Zeit für ihn genommen, um ihm seine Fragen zu beantworten und fortwährend mit ihm in langen Gesprächen über alles, was ihn interessiert habe, zu diskutieren. Selbst über gesellschaftlich verpönte, verbotene und schwere Themen, über die keiner reden wollte, konnte er mit ihm sprechen. Auf seinen Reisen in den Libanon (siehe unten) konnte Faḍlallāh außerdem beobachten, wie der Vater mit vielen jungen Leuten der Widerstandsbewegung und anderer ideologischer Strömungen diskutierte und dabei keinen Unterschied zwischen ihnen machte und für alle gleich offen war.[8] Gerade was den offenen und freien Dialog anbelangte, war der Vater ein großes Vorbild für ihn, denn von ihm lernte Faḍlallāh Methoden der Diskussion wie z. B., dass man beim Diskutieren nicht fluchen sollte. Nie habe ihn der Vater geschlagen oder auch nur mit ihm geschimpft, sondern ihn höchstens ignoriert oder durch Zorn in den Augen getadelt, bis er seine Fehler eingesehen und sich entschuldigt habe. Faḍlallāh beschrieb das Verhalten des Vaters als das eines Freundes, der ihm gegenüber einerseits von intellektueller und andererseits von emotionaler Seite her offen gewesen sei. Da ihn das alles mehr beeinflusst und beeindruckt habe als körperliche Gewalt, wie er es in späteren Interviews erklärte, riet er Vätern, prinzipiell ein offenes Herz für alle Fragen ihrer Kinder zu haben und sie nicht zu schlagen, da Gewalt nur zu Hass und Gegengewalt führe.[9] Die Mutter von Faḍlallāh, al-Ḥāǧǧa Raʾūfa Ḥasan Bazzī, kam wie

5 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā, S. 1; al-Ḥulū/al-Faqīh (2004 [1993]): Asʾila wa-rudūd mina l-qalb maʿa s-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 10–13; Sankari (2005): Fadlallah, S. 37–54. Über viele Jahrhunderte war es Tradition, dass Schüler aus dem Ǧabal ʿĀmil nach Najaf reisten, um dort religiöse Wissenschaften zu studieren und sich zum Muǧtahid ausbilden zu lassen, nicht selten, um in ihre Heimat zurückzukehren und zu lehren. Siehe Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 3; Rosiny (2010): Sunniten und Schiiten im Libanon, S. 186; Halm (1994): Der schiitische Islam, S. 45. Zur starken Verbindung zwischen dem Ǧabal ʿĀmil und Najaf siehe Mervin (2001): The Clerics of Jabal ʿĀmil and the Reform of Religious Teaching in Najaf since the Beginning of the 20th Century, S. 80. Zur Verbindung der Schiit*innen des Libanon, Irak und Iran durch den Austausch von Gelehrten und Studierenden untereinander, aber auch durch familiäre Verbindungen durch Heirat, siehe Halm (1994): Der schiitische Islam, S. 107.

6 Als Muǧtahid wird ein Gelehrter bezeichnet, der aufgrund seiner Ausbildung eine Erlaubnis (*iǧāza*) zum Iǧtihād (siehe unten) erworben hat. Der Begriff bezeichnet die obersten Religionsgelehrten in der schiitischen Gelehrtenhierarchie. Diese Gelehrten sind bis zur Wiederkehr des zwölften Imams, der nach der Vorstellung der Zwölfer-Schia seit dem Jahr 874 im Verborgenen lebt, berechtigt, religiös-politische Entscheidungen zu treffen. Siehe Halm (2005): Die Schiiten.

7 Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 4.

8 Vgl. Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 36.

9 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā, S. 5, 12.

der Vater aus dem Ǧabal ʿĀmil. Die Beziehung zu ihr beschrieb Faḍlallāh als äußerst gefühlvoll. Sie sei eine einfache Frau mit wenig Bildung gewesen, die sich liebevoll um ihn gekümmert und ihn umsorgt habe, sodass er sich bei ihr selbst im hohen Mannesalter noch wie ein Kind gefühlt habe. Erst als er – bereits als Erwachsener – ihren Tod verschmerzen musste, habe er das Gefühl gehabt, zum Mann zu werden.[10]

Faḍlallāhs Geburtsstadt, Najaf, ist bis heute eine der führenden heiligen Städte der Schiit*innen und Sitz der Marǧaʿīya[11] der aš-Šīʿa al-Iṯnā ʿAšarīya, der Zwölfer-Schia. Imam ʿAlī, für Schiit*innen der rechtmäßige Nachfolger des Propheten Muḥammad, sein Schwiegersohn und zugleich Cousin, hat dort seine Grabstätte. Im 11. Jh. gründete der Jurist und Theologe Šayḫ[12] Abū Ǧaʿfar[13] Muḥammad ibn al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī (965–1067) dort einen religiösen Lernzirkel, wodurch die Stadt zu einem Zentrum der schiitischen Gelehrsamkeit und Rechtsprechung wurde.[14] Zu Faḍlallāhs Zeiten in den 1950er Jahren gab es dort allerdings nur noch weniger als 2000 Studenten.[15] Dennoch galt Najaf noch zu Beginn des 20. Jhs. als der »Nabel des Wissens« der schiitischen Welt; insbesondere was Literatur und Poesie betraf, soll es in den ersten Jahrzehnten des 20. Jhs. ein wichtiges Zentrum gewesen sein, das sich später allerdings nach Bagdad verlagerte.[16] Der Rückgang der Studierenden in der ersten Hälfte des 20. Jhs. hatte unterschiedliche Gründe. Einmal nahm die Wichtigkeit von Najaf als Studienstadt aufgrund von Konkurrenz mit anderen Städten wie Qom im Iran und moderneren Bildungseinrichtungen ab.[17] Ein anderer Grund war die politische Inaktivität der schiitischen Gelehrten. Nach der Gründung des modernen Irak im Jahr 1921 sollte zudem das Schulsystem[18] reformiert werden, was zu einer besonders großen Heraus-

10 Vgl. al-Ḥulū/al-Faqīh (2004 [1993]): Asʾila wa-rudūd mina l-qalb maʿa s-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 10–13; Qārūṭ al-ʿAšī (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā, S. 13–14.

11 Mit »Marǧaʿīya« wird der höchste Rang bezeichnet, den ein schiitischer Gelehrter erreichen kann. Der Gelehrte wird dann »Marǧaʿ at-Taqlīd« (kurz: Marǧaʿ) genannt, was übersetzt »(oberste) Instanz der Nachahmung« bedeutet. Siehe dazu Kapitel »Höhepunkt des Aufstiegs: Die Marǧaʿīya (1990–1999)«.

12 Mit dem Titel »Šayḫ« wird eine Person bezeichnet, die eine wissenschaftliche Ausbildung zu einer islamisch religiösen Fachperson gemacht hat und die Šarīʿa und ihre Regelungen vermitteln kann. Im Libanon werden bspw. sunnitische Richter derart benannt; schiitische Richter und auch Gelehrte werden eher als Sayyid denn als Šayḫ bezeichnet. Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 115–116.

13 Nach ihm nennt sich die Zwölfer-Schia auch Ǧaʿfarīya.

14 Vgl. Franke (2007): Die Ḥawza von Nadschaf, S. 88–89.

15 Von 1918 bis 1957 wird ein Rückgang der Studierenden von 6000 auf weniger als 2000 verzeichnet. Vgl. Shanahan (2011): The Shi'a of Lebanon, S. 141.

16 Vgl. Mervin (2001): The Clerics of Jabal ʿĀmil and the Reform of Religious Teaching in Najaf since the Beginning of the 20th Century, S. 79.

17 Vgl. Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 47; al-Khu'i (1998): Prolegomena to the Qur'an, S. 7.

18 Das Lehrsystem in Najaf war von Vielfältigkeit geprägt. Da es keine übergeordnete Bürokratie oder eine über allem stehende Organisation gab, konnten sich etliche unabhängige Ḥawzāt etablieren, die jeweils von einem Muǧtahid geleitet wurden. Die Mehrheit der Studenten kam aus dem Iran, andere aus dem Irak oder dem Libanon, dem arabischen Golf, Afghanistan oder Indien. Es gab kein bestimmtes Schulprogramm und die Studierenden

forderung für die Seminare in Najaf wurde, wo sich eine Opposition gegen diese Reformen bildete. Im Jahr 1938 wurde in Najaf die erste moderne, staatlich-registrierte islamische Grundschule eröffnet, wo Schüler arabische Syntax und Grammatik, arabische Literatur, religiöse Rechtsprechung, Philosophie, Fremdsprachen wie Englisch und moderne Wissenschaften wie Psychologie und Soziologie lernten. Faḍlallāh war einer der ersten Schüler dieses reformierten Schulwesens, wodurch sein Bildungsweg breiter war als der traditionelle Weg religiöser Ausbildung.[19] Durch die Schulreformen wurden die Relevanz und das Monopol der religiösen Gelehrten (ʿUlamāʾ) geschwächt, was zu einem Rückgang der Studierendenzahlen, zur Verringerung ihres Einkommens und Verminderung ihres Status führte.[20]

Die Familie Faḍlallāh erlebte in Najaf harte Zeiten, was die materielle Versorgung anbelangte, und war großen Entbehrungen und Armut ausgesetzt. Selten hatte Faḍlallāh die Gelegenheit, Najaf zu verlassen wie z. B. für Ausflüge aufs Land oder nach Kufa.[21] In Najaf lebte Faḍlallāh mit seiner Familie innerhalb eines riesigen Friedhofs an der Grabstätte Imam ʿAlīs, was ihn besonders prägen sollte. Abgesehen davon, dass sehr viele Menschen aus unterschiedlichen Ländern zu den Schreinen von Najaf pilgerten oder zum religiösen Studium dorthin kamen, ließen und lassen sich viele Iraker*innen und Schiit*innen aus aller Welt bis heute dort begraben, um am Tag der Auferstehung bei Imam ʿAlī zu sein. Somit wurde Faḍlallāh bereits als Kind und Jugendlicher Zeuge hunderter Beerdigungen mit viel Trauer und Schmerz.[22] Faḍlallāh beschrieb das als »ein Meer aus Tränen« [23], in dem er sich befunden habe. Besonders seine Erlebnisse während der ʿĀšūrāʾ-Riten, die er in Najaf bereits als kleines Kind miterlebte, sollten ihn fortwährend beschäftigen und seine Einstellung dazu bedingen. In späteren Interviews erzählte er von seinen Beobachtungen der Selbstgeißelungen und erklärte, wie befremdlich es für ihn war zu sehen, wie sich Menschen die Stirn oder den Rücken blutig schlugen.

Faḍlallāhs schulische Erfahrungen begannen mit seinem Vater, der als sein erster Lehrer fungierte und ihn in der arabischen Sprache und im islamischen Recht unterrichtete. Diese Art der ersten Wissensvermittlung gepaart mit moralischen und spirituellen Unterweisungen endeten für Faḍlallāh mit dem Erreichen der Niveaus »al-Muqaddamāt« und »as-Suṭūḥ«.[24] Im Anschluss daran durfte er in die religiöse

konnten ihre Fächer frei wählen. Siehe Mervin (2001): The Clerics of Jabal ʿĀmil and the Reform of Religious Teaching in Najaf since the Beginning of the 20th Century, S. 79; Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 2.

19 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 37–43; Mervin (2001): The Clerics of Jabal ʿĀmil and the Reform of Religious Teaching in Najaf since the Beginning of the 20th Century, S. 82–83; Shanahan (2011): The Shi'a of Lebanon, S. 153.

20 Vgl. Shanahan (2011): The Shi'a of Lebanon, S. 141.

21 Vgl. al-Ḥulū/al-Faqīh (2004 [1993]): Asʾila wa-rudūd mina l-qalb maʿa s-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 10–13.

22 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā, S. 1.

23 Qārūṭ al-ʿAšī (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā, S. 1.

24 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā, S. 15. Um beide Niveaus (die ungefähr mit Grund- und Mittelstufe zu übersetzen sind) zu erreichen, benötigt es zwischen sechs und

Ḥawza überwechseln, wo er von seinem elften bis zweiundzwanzigsten Lebensjahr unterrichtet wurde – zwei Jahre davon auf Grundschulniveau, zehn Jahre auf Universitätsniveau – und eine Kombination aus einer modernen Ausbildung mit einem traditionellen Schwerpunkt auf schiitisch-religiösem Wissen genoss und in Rechtswissenschaften (*ʿulūm al-fiqh*), den islamischen Grundprinzipien (*al-uṣūl*), der arabischen Sprache, Philosophie u. a. ausgebildet wurde.[25] Die Erziehungsmethoden, die er dort kennenlernte, waren streng und oft ungerecht. So erlebte er, dass einige Lehrer gewalttätig waren und Schüler schlugen – was sich, wie es Faḍlallāh als Folge erlebte, negativ auf deren Verfassung auswirkte –, andere manche Schüler bevorzugten oder für ihren Unterricht unterschiedlich viel Geld von den Schülern verlangten.[26] Als positive schulische Erfahrung wertete Faḍlallāh, dass die schiitischen Gelehrten in Najaf viel Wert darauf gelegt hätten, dass die Studierenden lernen würden, selbständig und tiefgründig zu denken, sodass sie intellektuellen Herausforderungen begegnen könnten.[27]

Zu Faḍlallāhs Lehrern gehörten – neben seinem Vater – Ayatollah al-ʿAzma as-Sayyid Abū al-Qāsim al-Ḫūʾī (1899–1992, kurz: al-Ḫūʾī), Ayatollah al-ʿAzma as-Sayyid Muḥsin aṭ-Ṭabāṭabāʾī al-Ḥakīm (1889–1970, kurz: Muḥsin al-Ḥakīm), Šayḫ Ḥusayn al-Ḥillī (1903–1974), Mullā Ṣadr ad-Dīn al-Bādkūbī (1898–1972) und as-Sayyid Maḥmūd al-Ḥusaynī aš-Šāhrūdī (1883–1974).[28] Besonders die beiden erstgenannten, die zwei der einflussreichsten Gelehrten ihrer Zeit im religiösen Establishment von Najaf waren, spielten entscheidende Rollen während Faḍlallāhs Ausbildung in Recht und Theologie sowie seiner weiteren Karriere als religiöser Gelehrter. al-Ḫūʾī, der ursprünglich aus Aserbaidschan (Iran) kam,[29] war sein erster und sicherlich auch sein wichtigster Lehrer. Er begleitete ihn in den meisten Phasen seiner rechtlichen und rechtsmethodologischen Studien und spielte auch nach seinem Studienabschluss eine große Rolle.[30]

Al-Ḫūʾī war lange der einzige Marǧaʿ in Najaf und seine Bekanntheit und Autorität reichten bis nach Indien.[31] Selbst nach der Islamischen Revolution im Iran und dem Aufstieg Ayatollah Khomeinis (1902–1989) galt er bei den meisten libanesischen und arabischen Schiit*innen noch vor jenem als oberste religiöse Autorität.[32] Zu seinen

---

zwölf Jahren. Vgl. Litvak (2001): Madrasa and Learning in Nineteenth-Century Najaf and Karbalāʾ, S. 61.

25 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā, S. 14; Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 43.

26 Vgl. al-Ḥulū/al-Faqīh (2004 [1993]): Asʾila wa-rudūd mina l-qalb maʿa s-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 10–13; Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 23–25.

27 Vgl. Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 45.

28 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1980]): Āfāq islāmīya, S. 5; .

29 Vgl. al-Khu'i (1998): Prolegomena to the Qur'an, S. 3.

30 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā, S. 15.

31 Vgl. Abisaab (2009): Lebanese Shi'ites and the Marja'iyya, S. 222; Halm (1994): Der schiitische Islam, S. 122.

32 Vgl. Rosiny (2006): As-Sayyid Muhammad Husain Fadlallah, S. 102–104.

Schülern gehörten u. a. Ḥusayn Waḥīd al-Ḫurāsānī (geb. 1921, Iran), ʿAlī al-Ḥusaynī as-Sīstānī (geb. 1930, Irak) und Mīrzā Muḥsin Kūǧihbāġī Tabrīzī (1924–2011, Iran), die später wie Faḍlallāh als schiitische Gelehrte Karriere machen sollten. Auch sein Lehrer Muḥsin al-Ḥakīm, der sein Onkel mütterlicherseits war, hatte großen Einfluss auf ihn.[33] Faḍlallāh berichtete, dass das Verhältnis zu seinem Onkel nicht nur aufgrund des Verwandtschaftsverhältnisses eng gewesen sei, sondern auch, weil ihm jener aufgeschlossen gegenübergestanden und ihm sein Wissen vermittelt habe. Besonders interessierten Faḍlallāh das Rechts- und Textverständnis von Muḥsin al-Ḥakīm sowie dessen Bestrebungen, die Marǧaʿīya zu erneuern und sie an die gegenwärtigen Umstände anzupassen. Laut Faḍlallāh sei er der erste Marǧaʿ gewesen, der auf der Seite der palästinensischen Widerstandsbewegung gestanden und Fatāwā erteilt habe, die der Bewegung das Recht gegeben hätten, sich im Widerstand gegen Israel zu verteidigen. Als einer der Wortführer der irakischen islamischen Bewegung wurde er unterstützt von seinen Söhnen Muḥammad Bāqir al-Ḥakīm (1939–2003) und Muḥammad Mahdī al-Ḥakīm (1935–1988), der aufgrund seiner politischen Aktivitäten vom irakischen Regime hingerichtet wurde, und von Kollegen wie Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr (1935–1980), einem der einflussreichsten schiitischen Denker des 20. Jhs., dessen Familie wie die von Faḍlallāh aus dem Ǧabal ʿĀmil kam.[34] Die drei genannten gehörten auch zum Kollegen- und Freundeskreis von Faḍlallāh.

Bereits Ende der 1940er Jahre begann Faḍlallāh mit der Lektüre von Zeitungen und Zeitschriften, darunter die Zeitschrift »al-Adīb« des libanesischen Poeten und Journalisten Albīr Adīb (1908–1985), die monatliche libanesische Zeitschrift »al-Ādāb«, herausgegeben von dem libanesischen Schriftsteller Suhayl Idrīs (1925–2008), die monatliche ägyptische Zeitschrift »al-Kātib al-Miṣrī« von dem Schriftsteller Ṭaha Ḥusayn (1889–1973), die wöchentliche ägyptische Zeitschrift »ar-Risāla« von dem ägyptischen Intellektuellen und Schriftsteller Aḥmad Ḥasan az-Zayyāt (1885–1968), die Zeitschrift »al-Kitāb« von dem ägyptischen Poeten ʿĀdil al-Ġaḍbān (1905–1972) und die ägyptische Zeitschrift »aṯ-Ṯaqāfa« von dem Schriftsteller Aḥmad Amīn (1886–1954).[35] Eine große Bedeutung für ihn scheint die libanesische Zeitschrift »al-ʿIrfān« gehabt zu haben, durch die er die Möglichkeit bekommen habe – wie er es betonte –, den Libanon »zu erleben«.[36] Die journalistischen Arbeiten dieser Verbreitungsmedien inspirierten den jungen Faḍlallāh und seine Freunde, zu denen auch der Sohn seines Onkels Muḥsin al-Ḥakīm, Muḥammad Mahdī al-Ḥakīm, gehörte, erste eigene journalistische Versuche zu wagen, weshalb sie ungefähr 1948/1949 – Faḍlallāh war damals 13 Jahre alt – beschlossen, selbst eine – noch handgeschriebene – Zeitschrift herauszubringen: »al-Adab«. Mit seinem Freund und Cousin verband ihn der Traum,

33 Vgl. Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 39.

34 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā, S. 15–16; Sankari (2005): Fadlallah, S. 72.

35 Außerdem zählte Faḍlallāh die ägyptischen Zeitungen »al-Muṣawwur« und »al-Manṣūr« auf. Vgl. Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 28–29; al-Ḥulū/al-Faqīh (2004 [1993]): Asʾila wa-rudūd mina l-qalb maʿa s-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 13; Qārūṭ al-ʿAšī (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā, S. 4.

36 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā, S. 4.

so erklärte er, Journalist zu werden. Zwischen 1949 und 1950 brachte die Gruppe fünf Ausgaben von »al-Adab« heraus.[37] Eines der bedeutendsten Themen für die Verfasser der Zeitschrift und ihn selbst war der Palästina-Krieg von 1948/1949, ein Thema, das ihn sein Leben lang beschäftigen sollte.[38]

In dieser Lebensphase las Faḍlallāh auch vermehrt Gedichte aus dem Irak, Ägypten und dem Libanon.[39] Sie beeinflussten Faḍlallāhs eigenes dichterisches Schaffen, mit dem er bereits im Alter von zehn Jahren begonnen haben soll,[40] sehr zum Leidwesen einiger seiner Lehrer, die ihn ermahnten, sich besser seinen religiösen Studien zu widmen, anstatt Gedichte zu schreiben. Faḍlallāh entschied sich letztlich dafür, beidem nachzugehen, der Dichtung und seinen religiösen Studien.[41] Erste Veröffentlichungen seiner Gedichte erfolgten bspw. in der Zeitschrift »al-Adīb« in den Jahren 1956 und 1957.[42] Einige der Gedichte verfasste er im Irak in Najaf, einige während seiner Aufenthalte im Südlibanon (siehe unten). Neben journalistischen Arbeiten und Gedichten las Faḍlallāh Werke von Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), Ǧurǧī Zaydān (1861–1914), Frantz Fanon (1925–1961) und Paulo Freire (1921–1997). Zu seiner Lektüre gehörten außerdem marxistische Arbeiten wie Werke von Henri Lefebvre (1901–1991) über Karl Marx, literarische Arbeiten arabischer Nationalisten, geschichtswissenschaftliche Bücher und Schriften von Josef Stalin (1878–1953) über den dialektischen und historischen Materialismus.[43] Außerdem beschäftigte er sich mit Werken der ägyptischen Muslimbrüder, die im Irak gelesen wurden, wie dem ägyptischen Journalisten Sayyid Quṭb (1906–1966), dem Gründer der Muslimbrüder Ḥasan al-Bannā (1906–1949) und dem indisch-pakistanischen Journalisten Abū l-Aʿlā al-Mawdūdī (1903–1979). In den 1950er Jahren waren die islamistischen Organisationen wie die Muslimbrüder, die 1928 in Ägypten gegründet wurden, oder die Ḥizb at-Taḥrīr, die 1952 in Jerusalem gegründet wurde, äußerst aktiv im Irak, und obwohl sie sunnitisch waren, hatten sie dort großen Ein-

37 Vgl. al-Ḥulū/al-Faqīh (2004 [1993]): Asʾila wa-rudūd mina l-qalb maʿa s-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 14–15.

38 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā, S. 11–12; Qārūṭ al-ʿAšī (18.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭānīya, S. 4–5; Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 28–29.

39 In Interviews nannte er Dichter*innen wie Badr Šākir as-Sayyāb (1926–1964, Irak), Nāzik Ṣādiq al-Malāʾika (1923–2007, Irak), ʿAbdul Wahhāb al-Bayyātī (1926–1999, Irak), Aḥmad Šawqī (1868–1932, Ägypten), Hāfiẓ Ibrāhīm (1871–1932, Ägypten), Muḥammad Mahdī al-Ǧawāhirī (1899–1997, Irak), ʿAlī aš-Šarqī (1892–1964, Irak), Iliyās Abū Šabaka (1903–1947, Libanon), Bišāra al-Ḫūrī (1885–1965, Libanon), Ṣalāḥ Labakī (1906–1955, Libanon), ʿAlī Maḥmūd Ṭaha (1901–1949, Ägypten), Maḥmūd Ḥasan Ismāʿīl (1910–1977, Ägypten) und Ḫalīl Muṭrān (1872–1949, Libanon). Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā, S. 4; ANB (24.06.2009): ʿAni l-naǧaf waš-šiʿr wal-ibdāʿ wal-ḥiwār wal-marʾa, S. 3.

40 Vgl. Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 28–29; Faḍlallāh (1991 [1980]): Āfāq islāmīya, S. 5.

41 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 43–49.

42 Z. B. Faḍlallāh (01.03.1957): Taqūlina lī; Faḍlallāh (01.05.1957): Ḥubbī; Faḍlallāh (01.10.1956): Ismaʿīnī; Faḍlallāh (01.11.1957): Yā layl ayna tanām.

43 Vgl. al-Ḥulū/al-Faqīh (2004 [1993]): Asʾila wa-rudūd mina l-qalb maʿa s-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 20.

fluss auf die schiitische Jugend. Gerade Sayyid Quṭbs Werke waren im Irak weit verbreitet und wurden von Sunnit*innen sowie Schiit*innen gelesen.[44]

Bereits diese kurze Aufzählung zeigt, dass Faḍlallāh viel und thematisch breit gefächert las und hörte und sich früh für Geschichte, Kultur und Politik interessierte und über die ideologischen Strömungen seiner Zeit diskutierte – insbesondere die der 1950er Jahre –, wie Marxismus, Kommunismus, arabischer Nationalismus und Sozialismus im Vergleich zum Islam und zu Ideen des idealen islamischen Staates u. a. unter der Leitfrage, was für die Menschheit das Beste sei. Mit Vertreter*innen all dieser Richtungen soll er im Dialog gestanden haben.[45] Besonders säkulare linke und nationalistische Ideologien, mit denen auch Faḍlallāh in Berührung kam, hatten unter den jungen Schiit*innen im Irak Erfolg, die wiederum viele von deren politischen und sozialen Forderungen übernahmen und sie für sich vereinnahmten bzw. »islamisierten«.[46] Später berichtete Faḍlallāh, dass er sich zu dieser Zeit bereits gefragt habe, was er wohl zum Leben beitragen könne: Ihm selbst sei es wichtig gewesen, aufgeschlossen in der Ratio (*ʿaql*[47]) und dem Herzen zu sein und den Menschen, die Trauer und Schmerz erlebt hätten, Freude zu bereiten – schließlich sei der Wert des Lebens das, was der Mensch dem Leben an Ratio, Herz, Gefühl und Kraft geben könne.[48] In einem Interview aus dem Jahr 1992 erzählte er, dass er als Kind geträumt habe, in der Zukunft ein religiöser Gelehrter zu sein – mit der interessanten Bemerkung, dass er damals bereits gemerkt habe, kein traditioneller Gelehrter zu werden:

> »Vielleicht wirkten sich die Atmosphären, die ich erlebte, automatisch auf meine Träume aus, die mich dahin lenkten, dass ich in der Zukunft ein religiöser Gelehrter sein würde. Aber ich fühlte in mir selbst, dass ich kein traditioneller religiöser Gelehrter sein würde, weil ich früh offen war für ägyptische, libanesische, irakische und andere Zeitungen und Zeitschriften, sodass ich denke, dass die Bildung in meiner Kindheit im Alter von neun oder zehn Jahren begann.«[49]

---

44 Vgl. Euben/Zaman (2009): Princeton Readings in Islamist Thought, S. 387–390; Sankari (2005): Fadlallah, S. 69. Faḍlallāh kannte von Sayyid Quṭb z. B. die Bücher »at-Taṣwīr al-fannī fī l-qurʾān« (»Eine literaturwissenschaftliche Abhandlung über den Koran«) und »Mašāhid al-qiyāma fī l-qurʾān« (»Aspekte der Auferstehung im Koran«). Vgl. Faḍlallāh (1991 [27.05.1972]): at-Taḥḍīb al-iǧtimāʿī fī l-islām, S. 54.

45 Vgl. Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 28–29; Qārūṭ al-ʿAšī (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā, S. 2–3.

46 Vgl. Rosiny (2006): As-Sayyid Muhammad Husain Fadlallah, S. 102.

47 Arab. *ʿaql* »Einsicht, Verstand, Vernunft, Ratio, Geist, Intellekt, Intelligenz«; *ʿaqlī* »vernunftgemäß, rational; geistig; rationalistisch; intellektuell« (Wehr). *ʿAql* wird im Folgenden vorrangig mit »Ratio« übersetzt, dem bildungssprachlichen Ausdruck für »Vernunft, logischer Verstand, Denk- und Urteilsvermögen, Einsicht«. Vgl. Riecke/Wich-Reif (2020): Duden – das Herkunftswörterbuch; Kunkel-Razum et al. (2020): Duden – die deutsche Rechtschreibung. Eine Übersetzung ausschließlich mit den deutschen Begriffen »Verstand« oder »Vernunft« bildet die Verständnisdimensionen des arabischen Begriffs *ʿaql* nicht adäquat ab. Siehe Kapitel »Anthropologische Grundannahmen«.

48 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā, S. 11–12.

49 Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 27.

Besonders Faḍlallāhs Reisen in den Libanon, die er in den Jahren 1952, 1953, 1955–1956 und 1962 durchführte, waren einprägsam und lehrreich für ihn. Das erste Mal reiste er mit seinem Vater im Sommer 1952 für mehrere Monate in den Libanon. Anlass war die Teilnahme an einer Trauerfeier für den verstorbenen schiitischen Gelehrten Muḥsin al-Amīn (1867–1952) aus dem Ǧabal ʿĀmil.[50] Während seines Aufenthalts im Libanon nahm Faḍlallāh an zahlreichen Diskussionsrunden teil, in denen es um Säkularismus, Kommunismus, Sozialismus und arabischen Nationalismus ging und um die Rolle des Islam in der modernen Gesellschaft. In dieser Zeit begann er, sich mit dem Marxismus und dem dialektischen Materialismus zu beschäftigen und las – wie oben erwähnt – Rousseau, Fanon und Freire.[51] Später berichtete er, dass er während dieser Reisen auf die Probleme der libanesischen Jugend aufmerksam gewordne sei, von denen aufgrund schwieriger wirtschaftlicher Situationen viele auswanderten oder – laut Faḍlallāh – Selbstmord begangen hätten.[52] Die Menschen im Libanon lebten in der Zeit, als Faḍlallāh im Irak aufwuchs, in einer wirtschaftlich prekären Situation besonders wegen der Feudalherrschaft. In den 1950er Jahren kam es im Libanon zu anarchischen Entwicklungen in der Ökonomie, besonders im Bankensektor, und zu einem Wandel der ökonomischen Basis von einer Produktionsgesellschaft zu einer Dienstleistungsgesellschaft.[53] Im Jahr 1955, als Faḍlallāhs Vater den Entschluss fasste, in den Libanon zurückzukehren, blieb Faḍlallāh eineinhalb Jahre im Libanon, wodurch er die Gelegenheit bekam, das Land ausgiebig zu bereisen. In dieser Zeit nahm er an etlichen Versammlungen teil, an denen unterschiedliche Gruppierungen über Politik debattierten.[54] Er bekam erneut Einblick in das Gedankengut kommunistischer Strömungen, des arabischen Nationalismus und der arabisch-sozialistischen Baʿṯ-Partei. Gerade während dieses längeren Aufenthalts lernte er die libanesische Realität kennen und erfuhr von der komplizierten Koexistenz der Konfessionen und den Problemen der islamischen Rechtsschulen.[55]

Ende der 1950er Jahre nahmen im Irak die Spannungen zwischen den unterschiedlichen politischen Richtungen und ideologischen Strömungen zu. Muḥsin al-Ḥakīm

50 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1997]): Ḥiwārāt fī l-fikr was-siyāsa wal-iǧtimāʿ, S. 587–588. Muḥsin al-Amīn hatte als Gelehrter in Damaskus gelebt und war ebenfalls in Najaf ausgebildet worden. Vgl. Mervin (2001): The Clerics of Jabal ʿĀmil and the Reform of Religious Teaching in Najaf since the Beginning of the 20th Century, S. 81–82. In späteren Jahren würdigte Faḍlallāh den Gelehrten in eigenen Reden an dessen Gedenktag. Vgl. Faḍlallāh (2001 [1997]): Ḥiwārāt fī l-fikr was-siyāsa wal-iǧtimāʿ, S. 582–594.

51 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 51–52.

52 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā, S. 8.

53 Während der Produktionsbereich 1939 noch 50 % vom nationalen Einkommen (Steueraufkommen) ausmachte, hatte er in den 1960er Jahren um die Hälfte davon verloren. Vgl. Traboulsi (2007): A History of Modern Lebanon, S. 140.

54 In den Diskussionen ging es z. B. um die politischen Ansichten von Kamīl Šamʿūn (1900–1987, Präsident des Libanon von 1952–1958), Kamāl Ǧunblāṭ (1917–1977, libanesischer Politiker), Ḥamīd Franǧīya (1907–1981, libanesischer Politiker) und Bišāra al-Ḫūrī (1890–1964, erster Präsident des Libanon von 1943–1952).

55 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā, S. 4–5; Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 29, 53–54.

führte eine Bewegung von schiitischen Gelehrten gegen den Kommunismus und die durch das Regime vorangetriebenen Säkularisierungspolitiken in den Bereichen Ökonomie, Bildung und Recht an, welche die islamischen Gelehrten durch die Šarīʿa geregelt sehen wollten. 1958 gründete er die »Ǧamāʿat al-ʿUlamāʾ« (»Vereinigung der Gelehrten«), die um die zwölf Juristen und ihn selbst als Anführer umfasste. Ihr Ziel war es, die Interessen der Gelehrten zu schützen. Eine kontroverse Fatwā[56] von Muḥsin al-Ḥakīm aus dem Jahr 1960 gegen den Kommunismus, in der er dessen Anhänger*innen als ungläubig und atheistisch bezeichnete, heizte die Stimmung weiter an.[57] Dies lag auch daran, dass sich unter den Kommunist*innen selbst tausende Schiit*innen befanden, die sich in den 1940er und 1950er Jahren dem Kommunismus zugewandt hatten in der Hoffnung, er stelle ein Mittel für nationale Befreiung, Wirtschaftsreform und Modernisierung dar.[58] Sie strebten die Säkularisierung des Bildungssystems, des Familienrechts und der Politik an, was die Rolle der schiitischen Gelehrten und Juristen minimiert und den Iǧtihād[59] (selbstständige Meinungsbildung) innerhalb der Anwendung des schiitischen Rechts marginalisiert hätte. Abisaab/Abisaab heben drei Gründe hervor, warum Aktivist*innen und Gelehrte schiitische Kommunist*innen attackierten: erstens die Verbundenheit von kommunistischen Ideen und lokaler religiöser Kultur, zweitens das kommunistische sozio-ökonomische Programm, das eine besondere Bedrohung für die finanziellen Interessen der schiitischen Juristen und Seminarleitungen gewesen sei, sowie drittens die Bestrebungen nach Privatisierung von Religion und Säkularisierung des Familienrechts, der Bildung und politischen Repräsentation.[60]

Auch Faḍlallāh war zu dieser Zeit in einer Runde von jungen Gelehrten aktiv – unter ihnen u. a. Muḥammad Bāqir al-Ḥakīm und Muḥammad Mahdī al-Ḥakīm –, die den Islam in der schiitischen Gemeinschaft wiederbeleben wollten und aus denen unter Federführung von Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr die »Ḥizb ad-Daʿwa al-Islāmīya« (»Partei der Islamischen Missionierung«) hervorging, eine islamistische Partei, die das Ziel verfolgte, die Gesellschaft von ihren Wurzeln her zu transformieren und Re-

56 Zur Erklärung von Fatwā siehe das Kapitel »Höhepunkt des Aufstiegs: Die Marǧāʿīya (1990–1999).

57 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā, S. 15; Sankari (2005): Fadlallah, S. 97–99. Im Jahr 1963 gab er sogar eine »Todesfatwā« gegen Kommunist*innen heraus, in der er sie als Apostat*innen (*murtaddūn*) bezeichnete. Vgl. Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. XVII, 91–93.

58 Vgl. Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 78. Laut Abisaab und Abisaab wäre eine einfache Kategorisierung der ideologisch unterschiedlich orientierten Gruppen in »Schiit*innen« und »Kommunist*innen« zu einfach: »For many Shi'ites, Marxism became a secularized form of Shi'ite messianism—that is, the fulfillment of justice on earth, marked by material ease and spiritual realization. [...] Many Communists engaged with Shi'ite doctrine and ritual, but they resisted the shari'a or disregarded it, thus provoking the clerics.« Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 85–86.

59 Arab. *iǧtihād* »Anstrengung, Bemühung; Eifer, Fleiß; eigene Urteilsbildung über rechtlich-theologische Fragen, selbständige Interpretation der Quellen (*uṣūl al-fiqh*), bes. Koraninterpretation nach eigenem Ermessen (Ggs. *taqlīd*; i.R.)« (Wehr).

60 Vgl. Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 77, 211.

ligion und Politik wieder zu vereinen.[61] Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr vertrat die Ansicht, dass islamische Rechtsgelehrte eine Führungsrolle in der Gemeinschaft einnehmen müssten. Unter Saddam Hussein (1937–2006, Staatspräsident des Irak von 1979–2003, Premierminister von 1979–1991 und 1994–2003) unterlag die »Ḥizb ad-Daʿwa al-Islāmīya« scharfen Sanktionen und auf ihre Mitgliedschaft stand die Todesstrafe. Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr wurde am 08.04.1980 hingerichtet.[62]

Faḍlallāh gehörte der Partei nach eigener Erklärung jedoch nicht an.[63] Dieses Aufkommen des politischen Islam in den Seminaren von Najaf mit dem Anspruch, der Islam müsse das gesamte Leben der Gläubigen durchziehen, und die damit einhergehende Politisierung der Marǧaʿīya hatten viele Gründe: die sich ausbreitenden kommunistischen Bewegungen, auf die ʿUlamāʾ und Juristen abzielenden Modernisierungs- und Politisierungsbestrebungen, Konflikte zwischen den ʿUlamāʾ und dem Nationalstaat sowie generell dem Säkularismus.[64] Im Jahr 1958 kam es zur Revolution der Freien Offiziere gegen die Monarchie und zu deren Sturz; danach konnte sich die Baʿṯ-Partei[65] etablieren und General ʿAbd al-Karīm Qāsim (1914–1963) ergriff die Macht. Nach der Machtergreifung durch die Baʿṯist*innen und der Neubildung der irakischen Regierung kam es im Dezember 1959 mit Unterstützung der Kommunist*innen zu Reformen im Personenstandsrecht. Einige dieser Änderungen, durch die insbesondere Frauen mehr Rechte zugesprochen bekamen, stießen auf entschlossene Opposition aus unterschiedlichen Richtungen – vorrangig aber aus religiösen Kreisen wie der »Ǧamāʿat al-ʿUlamāʾ« und der »Ḥizb ad-Daʿwa al-Islāmīya«. Diese werteten die neuen Gesetze als ein Eindringen des Säkularismus und westlicher Werte in die religiöse Rechtsprechung.[66] Schiitische Juristen und Gelehrte wie Muḥsin al-Ḥakīm, die einen Verlust ihrer Funktion, Autorität und Autonomie sowie einen Niedergang der Grundlagen der islamischen Gesellschaft befürchteten und um ihr

61 Vgl. Rosiny (2006): As-Sayyid Muhammad Husain Fadlallah, S. 102; Sankari (2005): Fadlallah, S. 73–86.

62 Vgl. Shanahan (2011): The Shi'a of Lebanon, S. 3; Rosiny (2006): As-Sayyid Muhammad Husain Fadlallah, S. 102.

63 Vielfach wird in Forschungsarbeiten behauptet, dass Faḍlallāh Mitgründer oder Mitglied der Partei war. Vgl. z. B. Rosiny (2006): As-Sayyid Muhammad Husain Fadlallah, S. 102; Rieck (1989): Die Schiiten und der Kampf um den Libanon, S. 330. Faḍlallāh hat eine aktive Verbindung zur Partei immer bestritten. Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 76. Neben Faḍlallāh standen auch andere Kollegen wie as-Sayyid an-Nāʾīnī und Abū al-Ḥasan al-Aṣfahānī der von Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr protegierten Partei distanziert gegenüber, da ihrer Ansicht nach Recht und Politik, wie von der Partei vertreten, nicht zusammengehen sollten. Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (18.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭānīya, S. 10–11.

64 Vgl. Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 92.

65 Die Baʿṯ-Partei wurde 1951 im Irak von Fuʾād ar-Rikābī (1931–1971) gegründet. In Syrien gab es sie bereits seit Anfang der 1940er Jahre. Die Partei verfolgte drei Grundsätze: die Einheit der arabischen Bevölkerung, den Sozialismus und die Befreiung vom Imperialismus. Zwischen den Jahren 1952 und 1963 soll die Baʿṯ-Partei im Irak von 53,8 % der schiitischen Bevölkerung unterstützt worden sein. Saddam Hussein gehörte ihr bereits seit 1959 an. Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 95–96.

66 Weiteres dazu im Kapitel »Zugang zu den Themenfeldern«.

Überleben bangten, lehnten die Reformen ab und organisierten Proteste, wodurch ihre Beziehungen zum irakischen Regime beeinträchtigt wurden.[67] Die Stimmung zwischen den unterschiedlichen Interessensgruppen verschlechterte sich mehr und mehr und es kam in den Jahren 1959/1960 zu Straßenschlachten zwischen »Schiit*innen« und »Kommunist*innen«.[68] Später kommentierte Faḍlallāh die Situation zwischen den Baʿṯist*innen, Kommunist*innen und religiösen Gelehrten so, dass sich die Baʿṯist*innen hinter den religiösen Gelehrten versteckt hätten, während diese ihre Konflikte mit den Kommunist*innen austrugen.[69]

In diesen soziopolitisch unruhigen Zeiten begann Faḍlallāh seine eigene islamische und kulturelle Arbeit. Im Jahr 1959 veröffentlichte er sein erstes Buch: »Uslūb ad-daʿwa fī l-qurʾān« (»Methodik des Missionierens im Koran«). Darin präsentierte er einen Plan für die Bekanntmachung und Verbreitung des Islam, den sich der Missionar für die Verkündung der islamischen Botschaft zum Maßstab nehmen sollte, sowie die angemessenen Methoden dafür, worunter der »ruhige Dialog« mit anderen eine besondere Rolle spielte. Laut Faḍlallāh öffne gerade der Koran die Tür zum Dialog und lehre die Gläubigen, wie sie mit Nicht-Gläubigen und deren Ansichten, Ideen und Problemen umgehen sollten, nämlich mild, nachsichtig und aufgeschlossen. In seinen Ausführungen betont Faḍlallāh besonders den Wert und die Bedeutung der Ratio (*ʿaql*), die die Grundlage für wirkliches Wissen sei.[70] Ein auffälliges Merkmal ist das Fehlen von spezifisch schiitischen Themen und Idiomen, bis auf die Nennung weniger schiitischer Quellen, aber eben auch sunnitischer, u. a. Sayyid Quṭb. Sankari vermutet, dass der Grund darin liege, dass Gelehrte wie Faḍlallāh sunnitisch-schiitische Kontroversen vermeiden wollten, da man gemeinsam gegen die Kommunist*innen auftreten wollte.[71] Ab 1960 brachte Faḍlallāh mit einer Gruppe von Gelehrten wie Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr, Muḥammad Mahdī Šams ad-Dīn (1936–2001, kurz: Šams ad-Dīn), Muḥammad Mahdī al-Āṣifī (1937–2015) und Ismāʿīl aṣ-Ṣadr (der älteste Bruder von Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr) die Zeitschrift »al-Aḍwāʾ al-Islāmīya« (»Islamische Lichter«) heraus.[72] Sechs Jahre lang arbeitete er mit an den Ausgaben der Zeitschrift und schrieb mehrere Leitartikel und Artikel,[73] in denen er vorrangig die Rolle der Schia in der Welt reflektierte.[74] Einige dieser Artikel veröffentlichte Faḍlallāh mit

67 Vgl. Oron (1961): Middle East Record 1961, S. 277–278; Wiley (1992): The Islamic Movement of Iraqi Shiʿas, S. 34–35; Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 4; Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 82.

68 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 97–98.

69 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (18.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭānīya, S. 6–7.

70 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1959 (Najaf)]): Uslūb ad-daʿwa fī l-qurʾān.

71 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 100–103. Sankari verweist in diesem Zusammenhang auf Mallat, der diese These bezüglich Mūsā aṣ-Ṣadr vertritt. Vgl. Mallat (1988): Religious Militancy in Contemporary Iraq, S. 707.

72 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1980]): Āfāq islāmīya, S. 5.

73 Vgl. Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 49.

74 Artikel von ihm sind z. B. »Min waḥy al-ġadīr« (»Über die Eingebung bei al-Ġadīr«) in der ersten Ausgabe vom 10.06.1960, »Kayfa nadrus al-islām« (»Wie studieren wir den Islam«) in der vierten Ausgabe vom 26.07.1960, »Ḥawla ḥadīṯ al-imām aṣ-ṣādiq« (»Über das Ḥadīṯ von Imam aṣ-Ṣādiq«) in der zwanzigsten/einundzwanzigsten Ausgabe vom 01.04.1961 und

zusätzlichen Arbeiten in dem Sammelband »Qaḍāyānā ʿalā ḍawʾ al-islām«[75] (»Unsere Themen im Lichte des Islam«, 1960) erneut. Dies ist eine gängige Methode seiner Schaffenstätigkeiten, Artikel, später auch Vorträge, erneut im Publikationsformat »Sammelband« zu verbreiten. Aufgrund einerseits staatlichen Drucks sowie andererseits des Drucks älterer Gelehrter gegen politische Aktivitäten von religiöser Seite her hörte Faḍlallāh allerdings auf, in »al-Aḍwāʾ al-Islāmīya« Artikel zu veröffentlichen. Bald darauf wurde die Zeitschrift eingestellt.[76]

Am 08.02.1963 kam es zu einem Putsch der Baʿṯ-Partei gegen General Qāsim, in dessen Zuge es durch die neue Baʿṯ-Regierung zu Verhaftungen und Exekutionen von Kommunist*innen und Islamist*innen kam. Unter dem Pan-Arabisten Colonel ʿArif, der die Vereinigung mit Ägypten und einen arabischen Sozialismus anstrebte, erfolgte am 18.11.1963 erneut ein Putsch der Nasseristen. ʿArif war stark sunnitisch eingestellt und es kam zu Diskriminierungen schiitischer Regierungsangestellter. Unter ihm stand die »Ḥizb ad-Daʿwa al-Islāmīya« unter strenger Kontrolle. Schiitische Gelehrte mussten Enteignungen von privatem Besitz erdulden und Abgaben auf bisher steuerfreie *waqf*-Besitze[77] leisten.[78] Diese Entwicklungen waren mit ein Grund, warum Faḍlallāh 1966 seinem Vater in den Libanon folgte, nachdem er 1965 von seinem Mentor al-Ḫūʾī als Muǧtahid ausgezeichnet und ihm das Zertifikat zum Iǧtihād verliehen wurde.[79]

»Man lam yahtam bi-umūr al-muslimīn fa-laysa bi-muslim« (»Wer sich nicht für die Angelegenheiten der Muslime interessiert, der ist kein Muslim«) in der dritten Ausgabe von Oktober 1964.

75 In späteren Jahren erfolgten je nach Schaffensstand immer wieder erweiterte Ausgaben von diesem Buch, so u. a. in den Jahren 1973, 1978, 1980.

76 Vgl. Mallat (1988): Aspects of Shi'i Thought from the South of Lebanon, S. 12.

77 Unter *waqf* sind religiöse Stiftungen in Form von Landbesitz, Immobilien und Wirtschaftsbetrieben zu verstehen, deren Erträge in Bildungs- und Wohltätigkeitseinrichtungen, Moscheen und Krankenhäuser eingesetzt werden und als Alimente für die Nachkommen des Propheten und der Imame dienen. Vgl. Halm (1994): Der schiitische Islam, S. 122–123.

78 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 110–114.

79 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 49.

2.2 Ankunft und Etablierung im Libanon (1966–1974)

Im Libanon ließ sich Faḍlallāh in der christlichen Hälfte des Viertels an-Nabʿa des östlichen Beiruter Vororts Burǧ Ḥammūd nieder. Seit den 1950er Jahren führten mehrere Einwanderungswellen von vorrangig Schiit*innen und Palästinenser*innen zumeist aus dem Südlibanon dazu, dass Vororte von Beirut wie Burǧ Ḥammūd überbevölkert und von Arbeitslosigkeit, Armut und Perspektivlosigkeit geprägt und somit ein Nährboden für Radikalisierung waren. Die Einwanderungen wurden hauptsächlich ausgelöst durch den Rückgang des landwirtschaftlichen Sektors und dadurch fehlender wirtschaftlicher Möglichkeiten, politische Marginalisierung und Machtlosigkeit und eine sich verschlechternde Situation der Sicherheit durch israelische Angriffe – dies besonders Ende der 1960er Jahre. In den 1960er und 1970er Jahren wandten sich unzufriedene Schiit*innen solch verarmter Stadtteile säkularen libanesischen Linksparteien und radikalen palästinensischen Organisationen zu. Deshalb widmete sich Faḍlallāh in an-Nabʿa vor allem jungen Menschen, die aufgrund der Landflucht nach Beirut gekommen und überfordert waren, aber dort keine Hilfe fanden.[80] In späteren Interviews erklärte er, dass er im Libanon gerade da leben wollte, wo es Armut und Elend gab. Er versuchte den Jugendlichen das zu geben, was sie bei anderen Gelehrten nicht fanden: Er nahm sich ihrer Probleme an und diskutierte mit ihnen. Schon damals soll er das Motto vertreten haben, dass es weder dumme noch verbotene Fragen gebe und die Wahrheit die Tochter des Dialogs sei.[81]

Um die gewaltigen sozio-ökonomischen Entwicklungen im Libanon, mit denen auch Faḍlallāh nach seiner Umsiedlung dorthin konfrontiert wurde, und deren besondere Auswirkungen auf die im Süden lebenden Schiit*innen nachvollziehen zu können, sollen diese hier kurz skizziert werden: Während unter der Präsidentschaft von Fuad Shehab (reg. 1958–1964) der Staat eine große Rolle bei der regionalen Entwicklung und der Änderung der sozialen Verteilung von Wirtschaftswachstum spielte, wovon besonders die Schiit*innen des Südlibanons profitierten,[82] da in die ver-

80 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 128–131; Abisaab (2009): Lebanese Shi'ites and the Marja'iyya, S. 230; Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 7.

81 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (18.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭānīya, S. 12–13; Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 63; Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 8.

82 Dies u. a. durch neue Arbeitsplätze im Dienstleistungssektor, Bauwesen und der Industrie. Zudem ermöglichte das unter Shehab reformierte Schul- und Universitätssystem, dass sich das Bildungsniveau der Schiit*innen verbesserte und sich eine neue Schicht akademischer Gebildeter etablierte, wodurch schiitische Großgrundbesitzer und Clanführer an Autorität verloren. Vgl. Rosiny (2010): Sunniten und Schiiten im Libanon, S. 184. Bis zum Ende von

nachlässigte Infrastruktur der Provinzen im Süden und der Bekaa-Ebene investiert wurde,[83] änderte sich das unter seinem Nachfolger Charles Helou (reg. 1964–1970). Er limitierte die Rolle des Staates wieder darauf, die Infrastruktur aufzubauen, um den Dienstleistungssektor zu entwickeln, und stärkte wirtschaftlich die Oligarchie, indem er ihr mehr freie Marktwirtschaft gewährte. Ab Mitte der 1960er Jahre kam es zu einer Serie ökonomischer Rückschläge und politischer Krisen.[84] In Helous Amtszeit fiel das Kairoer Abkommen vom 03.11.1969, das die Hoheit der PLO-Milizen[85] in palästinensischen Flüchtlingslagern im Libanon rechtfertigte und einer der Gründe war, die zum Bürgerkrieg führten. Zwar war das Hauptquartier der PLO in Beirut, aber der Südlibanon wurde zur militärischen Front gegen Israel. Durch die von Palästinenser*innen vom Südlibanon aus durchgeführten Operationen gegen Israel nahmen die soziale Benachteiligung und politische Marginalisierung der schiitischen Bevölkerung weiter zu, was den Exodus der Schiit*innen in die südlichen Vororte von Beirut verstärkte.[86] Diese Landflucht trieb die Urbanisierung des Libanon voran – bis 1970 gaben drei Viertel der Schiit*innen ihr meist ländliches Leben auf und zogen in Städte.[87] Allein in Beirut verdreifachte sich die Bevölkerung (die meisten Zugezogenen siedelten sich in an-Nabʿa, Burǧ al-Barāǧna und ʿAyn ar-Rummāna an).[88] Die dadurch eintretenden Notlagen in der Agrarindustrie und Konflikte z. B. wegen des nationalen Sozialversicherungsgesetzes, durch das es zu Entlassungen kam, da Arbeitgeber*innen die Gebühren nicht bezahlen wollten, führten zu Streiks und Protestbewegungen, an denen sich die Schiit*innen zu tausenden beteiligten und aus denen sich soziale Bewegungen wie Gewerkschaften formierten.[89]

Shehabs Amtszeit konnten Muslim*innen und besonders Schiit*innen auch bei administrativen Ämtern profitieren. Vgl. Traboulsi (2007): A History of Modern Lebanon, S. 140.

83 Die Infrastruktur wurde ausgebaut, Wasser und Elektrizität in entfernte Städte gebracht, in ländlichen Gebieten Krankenhäuser und Apotheken gebaut, ein Damm beim Litani-Fluss errichtet, Land gerodet und kultiviert. Vgl. Traboulsi (2007): A History of Modern Lebanon, S. 141.

84 Darunter war ein einschneidendes Ereignis die Insolvenz der Intra-Bank 1966. Vgl. Traboulsi (2007): A History of Modern Lebanon, S. 149–151.

85 PLO bezeichnet die palästinensische Befreiungsorganisation, die 1964 gegründet wurde und die die Befreiung Palästinas und Errichtung eines unabhängigen palästinensisch-arabischen Staates anstrebt. Vgl. Rotter et al. (2001): Nahostlexikon, S. 262–267.

86 Vgl. Traboulsi (2007): A History of Modern Lebanon, S. 144–148; Sankari (2005): Fadlallah, S. 148; Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 89.

87 Vgl. Traboulsi (2007): A History of Modern Lebanon, S. 162.

88 Vgl. Shanahan (2011): The Shi'a of Lebanon, S. 33. Abisaab/Abisaab schreiben, dass bis 1974 bereits ungefähr 250.000 Schiit*innen den Südlibanon in Richtung der Vororte von Beirut verlassen hätten. Vgl. Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 106.

89 Vgl. Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. XVIII. Zu den sozialen Bewegungen im Libanon in den 1960er und 1970er Jahren siehe Traboulsi (2007): A History of Modern Lebanon, S. 164–168. Die Arbeiter*innenbewegung in den Industriebranchen forderte u. a. Mindestlohn, gleiches Einkommen der Geschlechter, Kindergeld, Mutterschaftsurlaub, Arbeitsplatzsicherheit, Entschädigung für Arbeitsunfälle sowie die Ächtung von sexueller Belästigung von Arbeitnehmerinnen.

Die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umwälzungen führten dazu, dass die Schiit*innen im Libanon politisch aktiv wurden, denn besonders sie befanden sich mitten im Kampf des sozio-ökonomischen Wandels. Dieses politische Erwachen bestimmte das Schicksal des Libanon in den 1970er und 1980er Jahren stark mit.[90] Die Person, die das vielleicht am eindrücklichsten verkörperte, ist Mūsā aṣ-Ṣadr, ein Weggefährte Faḍlallāhs aus Najaf.[91] Seit 1959 im Libanon sozial aktiv, ökumenisch eingestellt und Mitglied multi-konfessioneller Bewegungen, gründete aṣ-Ṣadr u. a. Wohltätigkeitsgesellschaften, Ausbildungsstätten für Mädchen und Lehrinstitute.[92] Ab 1966 plante er die Einrichtung eines Islamischen Rates der Schiit*innen, der sich als eine unabhängige administrative Institution um die religiösen, rechtlichen und sozialen Belange der Schiit*innen bemühen sollte, vorrangig der Schiit*innen, die im Südlibanon lebten, unterschiedlichen Diskriminierungen ausgesetzt waren und die für die libanesische Politik unsichtbar und unwichtig zu sein schienen.[93] Sunnit*innen konnten seit 1955 und Drus*innen seit 1962 auf derartige Körperschaften zurückgreifen; Schiit*innen nicht, ihre Angelegenheiten unterstanden seit 1959 einem sunnitischen Mufti.[94] Aṣ-Ṣadr plädierte dafür, dass die Schiit*innen als die größte und am meisten entrechtete Gemeinschaft im Libanon eine eigene Institution bräuchten. Die Bildung dieses Rates sorgte allerdings für Kontroversen unter schiitischen Gelehrten. Auch Faḍlallāh war nicht überzeugt von diesem Vorhaben, weil er sich – eher geleitet von einem islamischen Universalismus als einem schiitischen Kommunalismus – um den Zusammenhalt der muslimischen Gemeinschaft sorgte und deswegen eine institutionelle schiitisch-sunnitische Trennung ablehnte. Später äußerte er, dass die Gründung des Rates sogar die Schiit*innen selbst entzweit habe.[95] Faḍlallāhs Strategie war es, einen Wandel von unten herbeizuführen, während aṣ-Ṣadr dies von oben verfolgte.[96] Dennoch mischte sich aṣ-Ṣadr mit der Etablierung eines Islamischen Rates in einen Bereich ein, durch den besonders großer Einfluss auf die Bevölkerung ausgeübt wer-

90 Vgl. Norton (1985): Changing Actors and Leadership among the Shiites of Lebanon, S. 109; Norton (1986): Shi'ism and Social Protest in Lebanon, S. 156–178.

91 Mūsā aṣ-Ṣadr wurde 1928 in Qom (Iran) geborgen. Er stammte aus einer Gelehrtenfamilie und seine Vorfahren kamen aus dem Südlibanon, aus Šuhūr im Distrikt Tyros (arab. Ṣūr). Vor seinem Studium ab 1954 in Najaf hatte er in Teheran an der juristischen Fakultät studiert und in Qom gelehrt. Im Alter von 30 Jahren erlangte er den Rang eines Muǧtahids. 1959 ging er in den Libanon, um ʿAbd al-Ḥusayn Šaraf ad-Dīns (1872–1957) Nachfolge anzutreten. Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 125–128; Dold-Ghadar (2019): Die Schia im Iran und Libanon, S. 175–181. Faḍlallāh hatte Mūsā aṣ-Ṣadr auf einer seiner Libanonreisen im Jahr 1962 in Tyros besucht und ihm bei der Verfassung eines Protestschreibens gegen die Politik des Shahs im Iran geholfen. Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 6.

92 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 125–128.

93 Vgl. Norton (1986): Shi'ism and Social Protest in Lebanon, S. 157.

94 Als Mufti wird die Person bezeichnet, die Fatāwā erteilt.

95 Vgl. Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 56–59. Siehe auch Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 199.

96 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 147. Faḍlallāh war der Ansicht, dass über das Individuum Reformen durchgeführt werden können, womit er sich vom Denken Mūsā aṣ-Ṣadrs unterschied, der konfessionelle Massenpolitik betrieb.

den kann, den Rechtsbereich.[97] Nach langjähriger Arbeit, um einen solchen Rat zu verwirklichen, wurde Mūsā aṣ-Ṣadr 1969 zum Präsidenten des Obersten Islamischen Schiitischen Rates (»al-Maǧlis al-Islāmī aš-Šīʿī al-Aʿlā«) und damit zum führenden Schiiten im Land gewählt. Faḍlallāh war bei dieser Wahl, wie mehr als die Hälfte seiner Kollegen, aus Protest nicht anwesend.[98] Auch die Karrieremöglichkeiten, die sich im Ǧaʿfarītischen Gerichtssystem anboten, das nach der Gründung des Rates errichtet wurde, mieden die angesehensten schiitischen Gelehrten des Libanon, was auf die Spannungen zwischen der offiziellen, staatlich anerkannten religiösen Autorität und der nichtstaatlich sanktionierten Autorität, die auf wissenschaftlichen Leistungen innerhalb von Gelehrtenkreisen basiert, hinweist.[99] Aṣ-Ṣadr war mit seiner Arbeit jedoch äußerst erfolgreich. Sein Kampf für die Entwicklung des Südens zeigte Früchte, als die libanesische Regierung im Mai 1970 den Rat anerkannte und 10 Millionen Dollar Hilfe für den Südlibanon bereitstellte.[100] Auch die folgenden Jahre rief er im Süden des Landes zu Demonstrationen gegen die schlechten Arbeitsbedingungen auf und konnte mit seiner 1974 ins Leben gerufenen sozialen Bewegung der Entrechteten (bzw. sozial Benachteiligten, »Ḥarakat al-Maḥrūmīn«) ganze Massen mobilisieren.[101]

Von 1970 bis 1976 folgte die Präsidentschaft von Sulayman Franjiyeh. In der ersten Hälfte der 1970er Jahre setzte sich die Umstrukturierung der libanesischen Gesellschaft von einer Agrar- zu einer Dienstleistungs- und Industriegesellschaft weiter fort, was die Krise des Agrarbereichs verschärfte. Während der Agrarsektor hunderttausende Arbeiter*innen verlor, wuchs die arbeitende Klasse in der Industrie zwischen 1965 und 1975 von 65.000 auf 120.000 Arbeitnehmer*innen. Die Bevölkerung hatte damit zu kämpfen, dass sich zwischen 1967 und 1975 die Lebenserhaltungskosten verdoppelten, die Landpreise enorm stiegen, 40 % des Einkommens allein für die Mietkosten aufgebracht werden mussten und trotz Versprechen des Ministeriums günstige Wohnungen nicht gebaut wurden.[102] Hinzu kamen konfessionelle Distinktionen in Berufsbereichen und im Erziehungs- und Ausbildungssystem, was die Probleme der Konfessionen untereinander verschlimmerte und zu politischen Konflikten führte.[103]

---

97 Vgl. Shanahan (2011): The Shi'a of Lebanon, S. 76.

98 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 143–147. Trotz derartiger Unstimmigkeiten zwischen aṣ-Ṣadr und Faḍlallāh hat Letzterer Zeit seines Lebens betont, dass beide immer eine freundschaftliche und kollegiale Beziehung geführt und sich fortwährend ausgiebig über das Zeitgeschehen ausgetauscht hätten. Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (18.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭānīya, S. 15.

99 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 48.

100 Vgl. Traboulsi (2007): A History of Modern Lebanon, S. 178.

101 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 151–152; Scheffler (2016): Religiöse Identität, politische Mobilisierung und externe Allianzen im Libanon, S. 283.

102 Vgl. Traboulsi (2007): A History of Modern Lebanon, S. 156–161.

103 In den 1970er Jahren waren Unternehmen grundlegend unter christlicher Kontrolle, und Abstammung und Religion spielten eine wichtige Rolle bei Anstellungen. Bestimmte Konfessionen wurden im Erziehungssystem und im Beamt*innenapparat privilegiert. Auch Differenzen in der Bezahlung der unterschiedlichen Hochschulabschlüsse führten zu Unmut. Vgl. Traboulsi (2007): A History of Modern Lebanon, S. 162–164.

Was dafür ausschlaggebend war, dass Faḍlallāh in den Libanon ging, wird in Forschungsarbeiten unterschiedlich erklärt.[104] Faḍlallāh selbst berichtete dazu, dass er im Jahr 1966 von einer Gruppe Gläubiger, der »Ǧamʿīya Usrat at-Taʾāḫī« (»Verbindung der Bruderschaft«), eine Einladung erhielt, in ihrer Moschee in an-Nabʿa das Amt des Imams zu übernehmen und dort zu lehren. Die Bruderschaft, die er bereits während seiner Aufenthalte im Libanon kennengelernt hatte, soll unter Aufsicht seines Vaters mit der Bestrebung, religiöse und soziale Institute und Ausbildungsstätten zu errichten, gegründet worden sein. In Najaf hätten ihn außerdem »komplizierte Umstände« zur »Flucht« gezwungen und der Einladung folgen lassen.[105] Mit Hilfe der Bruderschaft begann Faḍlallāh seine Aktivitäten als Gelehrter im Libanon. Im Haus der Verbindung in an-Nabʿa untergekommen hielt er Vorträge, Lesungen, Debatten und Symposien, in denen es um kulturelle, religiöse, soziale und politische Themen ging.[106] Diese Lebensphase von Faḍlallāh war insbesondere von Predigten, sozialer Arbeit und Lehrtätigkeit geprägt. Er traf auf bereits bestehende Strukturen und Einrichtungen, an die er mit seiner Arbeit anknüpfen und die er ausbauen konnte. So gründete er angegliedert an die Bruderschaft ein allgemeines Büro, ein Hospital, eine Bibliothek, einen Jugendkulturclub und einen Frauenverein, in dem über Themen wie Frauenarbeit aufgeklärt wurde, eine Ḥawza (»al-Maʿhad aš-Šarʿī al-Islāmī«, »Institut für islamisches Recht«) sowie eine Ḥawza in Damaskus (bei der Sayyida Zaynab-Moschee).[107]

---

104 Nach Abisaab/Abisaab wurde Faḍlallāh von »den Gründern« der »Ǧamʿīya Usrat at-Taʾāḫī« eingeladen. Vgl. Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 198–199. Laut el-Husseini sei Faḍlallāh aufgrund von Verfolgung durch das Baʿṯ-Regime gezwungen gewesen, aus dem Irak zu fliehen. Vgl. el-Husseini (2008): Women, Work, and Political Participation in Lebanese Shia Contemporary Thought, S. 213. So auch bei Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 133. Einen ähnlichen Grund vermutet Cole, nach dem der dominante sunnitisch-arabische Nationalismus Faḍlallāh veranlasst habe, den Irak zu verlassen. Vgl. Cole (2010): Fadlallah's Life and the Shiite Wave, S. 1. Kramer vermutet, dass er sich durch Mūsā aṣ-Ṣadr inspiriert fühlte, in den Libanon zu ziehen. Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 6. Euben/Zaman nehmen an, dass sich Faḍlallāh im Libanon etwas aufbauen wollte, was er in Najaf aufgrund der Überfüllung an etablierten Gelehrten kaum gekonnt hätte. Vgl. Euben/Zaman (2009): Princeton Readings in Islamist Thought, S. 387–392.

105 Vgl. Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 54; Faḍlallāh (2012): al-Muʾassasa al-marǧaʿīya, S. 39. In der Forschungsliteratur differieren die Angaben zur Gründung der Bruderschaft. Nach Sankari wäre sie von einem schiitischen Geschäftsmann gegründet worden, der Faḍlallāh in den Libanon eingeladen hätte. Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 131. Nach Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 23–24; Aziz (2001): Fadlallah and the Remaking of the Marja'iya, S. 206; Rieck (1989): Die Schiiten und der Kampf um den Libanon, S. 604 und Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 7, hat Faḍlallāh selbst die Bruderschaft gegründet.

106 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 133.

107 Vgl. Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 56. Dass die Bruderschaft bei Faḍlallāhs Ankunft im Libanon bereits existierte und diverse Einrichtungen umfasste, findet sich in der durch Faḍlallāh herausgegebenen Literatur. Vgl. Faḍlallāh (2012): al-Muʾassasa al-marǧaʿīya, S. 39. Das »al-Maʿhad aš-Šarʿī al-Islāmī« soll allerdings explizit von ihm gegründet worden sein. Vgl. Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī

Das Leben im Libanon, vor allem das in Beirut, war für Faḍlallāh ein gänzlich anderes als in Najaf. Aufgrund seiner bisherigen Reisen in den Libanon wusste er aber, was ihn erwartete. In den 1960er Jahren war der Libanon bereits als ein Transitland und Zwischenhändler für seine Nachbarn weltoffen und ein Finanzzentrum des Mittleren Ostens.[108] Der libanesische Soziologe Samir Khalaf beschreibt anschaulich, wie die Moderne in die arabische Welt eindrang:

> »In the mid-1950s when Daniel Lerner (1958) was heralding the advent of modernity in the Arab world, it was the unobtrusive, barely visible, objects – such as ballpoint, the wristwatch and eventually the transistor radio and the print media – which were seen as the ›vectors of modernity‹ and ›mobility multipliers‹. In the mid and late 1960s, as television became more accessible, TV antennas on rooftops and balconies became the coveted emblems of modernity.«[109]

Seit den 1950er Jahren befand sich Beirut mitten in zahlreichen Transformationsprozessen hinsichtlich sozialer Mobilmachung durch die Zunahme von Personenkraftwagen, Massenkommunikation mittels aus- und inländischer Postsendungen sowie Telefon, einer Vielfalt an Medienpräsenzen durch Fernsehen, Hörfunk und Kino sowie steigendem populären Konsum der ganzen Gesellschaft.[110] Trotz der verheerenden Auswirkungen der oben skizzierten sozio-politischen Umwälzungen auf ganze Bevölkerungsgruppen nennt Khalaf die Zeit von Mitte bis Ende der 1960er Jahre das »goldene Zeitalter«[111] des Libanon. Es herrschte ein Klima der Toleranz und Freiheit, wie es Faḍlallāh bereits auf seinen Reisen dorthin erlebt und anschließend gegenüber Kollegen in Najaf angepriesen hatte:[112] Es konnte offen und frei über die unterschied-

---

al-mamnūᶜ, S. 55; Faḍlallāh (1991 [1980]): Āfāq islāmīya, S. 5; Qārūṭ al-ᶜAšī (18.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭānīya, S. 13.

108 Vgl. Khalaf (2012): Lebanon Adrift, S. 137.

109 Khalaf (2012): Lebanon Adrift, S. 161–162.

110 Vgl. Khalaf (2012): Lebanon Adrift, S. 156.

111 Khalaf (2012): Lebanon Adrift, S. 263.

112 Faḍlallāh erinnerte sich in einem Interview an ein Gespräch mit Šams ad-Dīn, in dem er ihm vom Libanon erzählt und erklärt habe, dass es dort Gedankenfreiheit und politische Freiheit gebe und eine Offenheit gegenüber der ganzen Welt. Er beschrieb seinem Kollegen den Libanon als das Fenster des Ostens zum Westen und andersherum. Als Faḍlallāh dann bereits im Libanon lebte und seinen Kollegen im Irak besuchte, soll er versucht haben, jenem klar zu machen, dass der Libanon die bessere Grundlage für die islamische Arbeit biete. Vgl. Qārūṭ al-ᶜAšī (18.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭānīya, S. 8–9. Šams ad-Dīn und Faḍlallāh standen ihr Leben lang in Verbindung und tauschten sich über aktuelle Geschehnisse aus. Beide waren in Najaf aufgewachsen und Schüler von Faḍlallāhs Vater gewesen. In ihrer Schul- und Studienzeit besuchten sie gemeinsam Veranstaltungen, hielten Vorträge und wurden, als es zur Gründung der Zeitschrift »al-Aḍwāʾ al-Islāmīya« kam, Kollegen (wie oben erwähnt). Šams ad-Dīn galt als einer der Mitbegründer der »Ḥizb ad-Daᶜwa al-Islmāmīya« und war mit Faḍlallāh im Kreis aktivistischer Gelehrten tätig. 1969 siedelte er ebenfalls in den Libanon um und lebte in der Zeit, als Faḍlallāh in an-Nabᶜa war, in Tal az-Zaᶜtar. Im Libanon verrichtete er diverse Bildungsaktivitäten wie Unterricht, Predigten und wöchentliche Zusammenkünfte, eröffnete akademische und berufliche Einrichtungen, Zentren für Bedürftige und Waisenhäuser (bspw. das Kulturzentrum »as-Sayyida Zaynab«, das Technische Islamische Zentrum) und veröffentlichte eine Reihe von Büchern zu verschiedenen Themen

lichsten Ideologien debattiert werden, es gab so gut wie keine Zensuren für Literatur, Kunst oder Journalismus, Kommerz und Handel konnten florieren und es herrschten säkulare Toleranz und intellektuelle Freiheit vor.[113] Im Jahr 1966 war Beirut ein Zentrum für die verschiedensten intellektuellen, ideologischen, künstlerischen und akademischen Bewegungen. Der libanesische Historiker Kamal Salibi betonte in dieser Hinsicht den demokratischen Charakter des Landes trotz der politischen Mängel: »Most important of all, despite its many political faults, Lebanon was a democracy where individual freedom in all walks of life was guaranteed and respected, for the citizens of the country as well as for visitors and foreign residents.«[114]

So unterschiedlich Faḍlallāhs Erfahrungen in Najaf und Beirut auch waren, beide Orte hinterließen großen Eindruck auf ihn und prägten ihn als eine transkulturelle Person, als einen Grenzgänger, der die Fähigkeit mitbrachte, als kultureller Mittler zu agieren, wie es sich in seiner innovativen Analyse religiöser Quellen im Lichte sozialer, ökonomischer und politischer Realitäten zeigen sollte.[115] Im Libanon gab es eine Freiheit, durch die sich Faḍlallāh der Welt öffnen konnte, was wiederum auf seine Gedanken und Ansichten zurückwirkte.[116] Bezogen auf seine Erfahrungen in an-Nabʿa hob Faḍlallāh in späteren Interviews hervor, dass er gerade in seiner Anfangsphase im Libanon versucht habe, durch Veranstaltungen, Treffen und Vorträge die offene und freie Atmosphäre von Reflexion, Nachdenken und Freiheit zu nutzen, um die Menschen aller ideologischer Strömungen besser kennen und verstehen zu lernen – so hatte er Beziehungen zu Christ*innen, Palästinenser*innen, der Fatah und anderen Bewegungen. In an-Nabʿa seien laut Faḍlallāh alle Konfessionen, islamischen Rechtsschulen und politischen Strömungen vertreten gewesen, wodurch er den Libanon in seiner Vielfältigkeit habe kennenlernen können.[117]

Während in Najaf das primäre Medium, mittels dessen Faḍlallāh seine Ansichten einem breiteren Lesepublikum zugänglich machte, Zeitschriftenartikel waren, beteiligte er sich in seiner Anfangszeit im Libanon am öffentlichen Diskurs hauptsächlich durch religiöse Vorträge und Lesungen über soziale und politische Fragen. Die Vorträge wurden teilweise zeitnah, manchmal auch später in Einzelpublikationen oder Sammelbänden veröffentlicht.[118] Im Jahr 1968 erfolgte in Beirut z. B. die zweite Auflage des Buches »Uslūb ad-daʿwa fī l-qurʾān«. Das Buch ist ein anschauliches Beispiel dafür, dass Faḍlallāhs Werke an unterschiedlichen Orten und von unterschiedlichen

---

wie Geschichte, Politik, islamische Rechtswissenschaft usw. Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (18.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭānīya, S. 8–9; Shaery-Eisenlohr (2011): Shi'ite Lebanon, S. 34–37; Berry (2004): The Right of Women to Occupy Positions of Judge or State Leadership in Islamic Shi'i Imami Law, S. 694.

113 Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 6.

114 Salibi (2003 [1988]): A House of Many Mansions, S. 191.

115 Vgl. Berry (2006): Gender Debates in Lebanon, S. 140–141.

116 Vgl. Clarke (2018): Making a Centre in the Periphery, S. 12.

117 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (18.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭānīya, S. 13–15.

118 Z. B. die Sammelbände Faḍlallāh (1991 [1. Ausg. aus den 1970er Jahren]): Mafāhīm islāmīya ʿāmma; Faḍlallāh (1996 [1960 (Najaf)]): Qaḍāyānā ʿalā ḍawʾ al-islām. Komplett sind Faḍlallāhs Vorträge aus den Jahren 1966 bis 1976 nicht verfügbar. Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 137.

Verlagen veröffentlicht wurden: Das Buch wurde erstmals 1959 in Najaf in der Reihe »Muḫtārāt islāmīya« (»Ausgewählte islamische Schriften«) veröffentlicht, die zweite Ausgabe erfolgte 1968 in Beirut im Verlag »Dār az-Zahrāʾ«, dann folgten Ausgaben in den Jahren 1979, 1982, 1994 und 1997 in Faḍlallāhs eigenem Verlag »Dār al-Malāk«.[119] Im Jahr 1973 veröffentlichte Faḍlallāh das Buch »Qaḍāyānā ʿalā ḍawʾ al-islām« mit seinen (Leit)Artikeln aus der Zeitschrift »al-Aḍwāʾ al-Islāmīya« erneut unter Hinzufügung weiterer Arbeiten wie seinem ersten Vortrag im Libanon, den er kurz nach seiner Ankunft in Beirut im Juli 1966 hielt.[120] Darin sprach er über die Wichtigkeit und das Verständnis des Koran sowie über die Diskrepanz, die er zwischen der idealen Rolle der Religion, also der Theorie eines islamischen Lebens, und der gelebten Praxis und den Verhaltensweisen der Muslim*innen beobachten konnte.[121]

Da Faḍlallāhs Botschaft an-Nabʿa vorerst nicht überschreiten konnte,[122] was sich auch darin zeigt, dass die nächsten Vorträge von Faḍlallāh erst ab Anfang der 1970er Jahre nachzuweisen sind, weitete er den Wirkungsraum seiner Lehr-, Aufklärungs- und Missionstätigkeit in den von sozialen und wirtschaftlichen Krisen stärker belasteten Südlibanon aus. In den 1970er Jahren reiste er meist wöchentlich nach Bint Ǧibayl und Nabaṭīya, wo er Vorträge hielt, Diskussionsrunden veranstaltete und an sozialen Treffen teilnahm.[123] Damit begab er sich in Regionen des Libanon, die gerade der Mittelpunkt sozialer und politischer Aktivitäten waren. In dieser Phase seiner Kariere stellte er zeitgeschichtlich aktuelle Themen in den Vordergrund wie z. B. die Probleme im Südlibanon zwischen Libanes*innen und Palästinenser*innen. Vorrangig ging es ihm in seinen Vorträgen um die politische, militärische, wirtschaftliche und kulturelle Dominanz der westlichen und östlichen Mächte, mit denen die muslimischen Gesellschaften konfrontiert wurden, um die strategischen Interessen dieser Mächte im Mittleren Osten, Kapitalismus und Imperialismus.[124]

---

119 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1959 (Najaf)]): Uslūb ad-daʿwa fī l-qurʾān.

120 Vgl. Faḍlallāh (1996 [1960 (Najaf)]): Qaḍāyānā ʿalā ḍawʾ al-islām. Auch dieses Buch ist ein Beispiel dafür, dass Faḍlallāhs Bücher an unterschiedlichen Orten und von unterschiedlichen Verlagen veröffentlicht und über die Jahre mit neuen Arbeiten erweitert wurden: Der Band wurde das erste Mal 1960 in Najaf herausgegeben, die zweite erweiterte Ausgabe erfolgte im Jahr 1973 in Beirut, weitere Ausgaben folgten in den Jahren 1978, 1980, 1983, 1985 und 1996.

121 Vgl. Faḍlallāh (1996 [1966]): Maʿa d-duʿāʾ fī šahr ramaḍān, S. 301–318. Später sprach und schrieb er bzgl. der von ihm festgestellten Kluft zwischen Theorie und Praxis von einer »Doppelgesichtigkeit« des Muslims zwischen dem, was er denkt, und dem, wie er handelt: »Unter den Problemen, an denen die Realität der Muslime leidet, ist diese weite Kluft zwischen Theorie und Praxis in dem, woran sie glauben, und in dem, wie sie handeln. Das lässt durch das reale Bild des muslimischen Menschen ein verzerrtes Bild des Islam entstehen. Denn die Menschen nehmen eher die Vorstellung von der Realität als von den islamischen Texten wie dem Koran und der Sunna.« Faḍlallāh (1996 [1976]): al-Ḥiwār fī l-qurʾān, S. 21.

122 Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 10.

123 Vgl. Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 54–55.

124 Vgl. Faḍlallāh (1991 [24.06.1972]): Masʾūlīya al-insān al-muslim izāʾ qaḍiya al-ʿizz wal-ḍull fī l-islām, S. 101–143; Sankari (2005): Fadlallah, S. 137–143.

2.3 Aufstieg während des Bürgerkriegs (1975–1989)

Im April 1975 begann der Bürgerkrieg im Libanon mit Gefechten zwischen den maronitischen Phalange-Milizen und einem Zusammenschluss palästinensischer sowie libanesisch-muslimischer Milizen.[125] Die Ursachen, die zum Krieg führten, werden in der Forschungsliteratur unterschiedlich diskutiert. Zum einen werden die Konflikte mit den Palästinenser*innen genannt. Nach der Ankunft der im jordanischen Krieg von 1970 vertriebenen bewaffneten Kräfte der PLO im Libanon und dem Beginn ihrer Guerillaoperationen im Südlibanon sei es zu einem Verlust des ethnischen Gleichgewichts gekommen.[126] Auch interne Faktoren und Verlagerungen wie sich verschärfende soziale Unterschiede sowie politische Spannungen entlang der konfessionellen Grenzen werden als Gründe angegeben. Die großen Konfliktpunkte der unterschiedlichen konfessionellen Parteien waren das konfessionsgebundene politische und administrative System, die Personenstands- und Familienrechte, u. a. ging es um die Möglichkeit zur Zivilehe, das Wahlgesetz, administrative Dezentralisierung und eine verfassungsgebende Versammlung auf nicht-konfessioneller Basis. Es wurde um Säkularismus und die Abschaffung des konfessionellen Systems gerungen. Nachdem der Dialog darüber gescheitert war, wurde zu den Waffen gegriffen. 15 Jahre lang bekämpften sich verschiedene Gruppierungen in wechselnden Koalitionen. Es kam zu mehreren Interventionen durch Staaten wie Syrien, das 1976 einmarschierte und zunächst auf Seiten der christlichen Fraktion in den Krieg eingriff, und Israel, das 1978 in den Südlibanon einmarschierte und das Gebiet südlich des Flusses Litani besetzte. Erst im Jahr 1989 kam es zum Abkommen von Taif, das die erste Grundlage für die Beendigung des Krieges schuf.[127]

---

125 Als genaues Datum wird der 13.04.1975 genannt, als Phalange-Milizen nach einem Anschlag auf eine Kirche palästinensische Insassen eines Busses auf dem Rückweg in ein Flüchtlingslager töteten. Erste Konfrontationen zwischen militanten Gruppen und der Armee hatte es aber bereits im Juli 1973 gegeben. Vgl. Traboulsi (2007): A History of Modern Lebanon, S. 182–183.

126 Vgl. Khalaf (2012): Lebanon Adrift, S. 60. Der jordanische »Bürgerkrieg« wird auch »Schwarzer September« genannt, womit die gewalttätigen Auseinandersetzungen von September 1970 bis April 1971 zwischen den jordanischen Streitkräften und den palästinensischen Guerillagruppen gemeint sind.

127 Vgl. Traboulsi (2007): A History of Modern Lebanon, S. 187–191, 240. Laut BBC Timeline war die traurige Bilanz 150.000 Tote, 115.000 Verletzte, 20.000 Vermisste und 800.000 Flüchtlinge. Vgl. Lebanon profile, Timeline, BBC, 25.04.2018, https://www.bbc.com/news/world-middle-east-14649284. Khalaf nennt 170.000 Tote, doppelt so viele seien verwundet oder

Aufgrund der Blockade von an-Nabʿa in den Jahren 1975 und 1976 durch die Phalange-Milizen, die mit Straßenblockaden und Beschuss versuchten, militante Palästinenser*innen zu entwaffnen,[128] war Faḍlallāh von den Geschehnissen gleich zu Beginn des Bürgerkriegs betroffen. Vorerst blieb er in an-Nabʿa, da er die Menschen dort in ihrem Leid nicht allein lassen wollte. Als Hilfe für die Bedürftigen und Verletzten wurde die von ihm unterhaltene Ḥusaynīya (islamisches Zentrum) in ein Hospital umfunktioniert. In einem Interview erinnerte er sich, wie er während der Belagerung bei Kerzenschein und Schüssen Bücher schrieb.[129] Dennoch war er im August 1976 gezwungen, den Stadtteil zu verlassen, was ein verheerender Rückschlag für ihn war, da die von ihm während eines Jahrzehnts aufgebauten religiösen und sozialen Institutionen zerstört, sein Netzwerk geschwächt und seine Anhänger*innen im Land zerstreut wurden.[130]

Faḍlallāh flüchtete wie viele andere in den Südlibanon, wo er bei seinen Eltern in ʿAynātā in Bint Ǧibayl unterkam.[131] In dieser Zeit (Ende 1976) soll er im Alter von 41 Jahren von al-Ḫūʾī zu seinem offiziellen Vertreter (*wakīl*) im Libanon ernannt worden sein,[132] wodurch er die Befugnis erhielt, seine Lehr- und Rechtsmeinungen zu verbreiten, Geld zu sammeln und auszuteilen. So erreichten ihn ab dieser Zeit beträchtliche Geldspenden (*ṣadaqāt*[133]) sowie die vorgeschriebenen religiösen Abgaben (*zakāt* und *ḫums*[134]), womit er den Wiederaufbau seiner Institutionen vorantreiben konnte. Mitte der 1970er Jahre war Faḍlallāh zwar durchaus ein prominenter Geistlicher, er hatte aber immer noch ein eher niedriges öffentliches Profil im Vergleich zu z. B. Mūsā aṣ-Ṣadr. Dass dennoch er und nicht aṣ-Ṣadr Vertreter von al-Ḫūʾī wurde, zeigt, dass die Gelehrten aus Najaf das Geschehen im Libanon genau beobachteten. Im Vergleich zu aṣ-Ṣadr war Faḍlallāh bis zu dieser Zeit politisch weniger auffällig gewesen,

---

invalide geworden. UN-Expert*innen schätzten den materiellen Schaden des Landes bereits im Jahr 1982 (!) auf 12 bis 15 Milliarden Dollar. Vgl. Khalaf (2012): Lebanon Adrift, S. 80.

128 Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 10.

129 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (18.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭānīya, S. 14.

130 Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 12; Sankari (2005): Fadlallah, S. 159. Faḍlallāh verlor dabei auch Familienangehörige. Vgl. Rosiny (2006): As-Sayyid Muhammad Husain Fadlallah, S. 101–102; Traboulsi (2007): A History of Modern Lebanon, S. 201; Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 108.

131 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (xx.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭāliṭa, S. 10.

132 In der Forschungsliteratur finden sich differierende Angaben, so auch das Jahr 1972. Vgl. Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 134.

133 Arab. *ṣadaqa* (Pl. *ṣadaqāt*) ist eine freiwillige Spende im Gegensatz zu *zakāt* und *ḫums*, was gesetzlich geregelte Steuern meint. *Zakāt* geht an Arme und Waisen, *ḫums* zu drei Sechstel an den jeweiligen Imam (»Anteil des Imams«) und zu drei Sechstel an die Verwandten des Propheten (»Anteil der Herren (Sayyid)«). Es setzte sich durch, dass die Gelehrten (ʿUlamāʾ) den »Anteil des Imams«, der zum Wohle der Umma in religiösen und in Bildungs- und Wohlfahrtsinstitutionen eingesetzt wird, verwalten und den »Anteil der Herren« den entsprechenden Personen zuweisen. Im Koran werden die Begriffe noch relativ synonym gebraucht. Vgl. Juynboll (1910): Handbuch des islamischen Gesetzes, S. 95; Watt/Welch (1980): Der Islam I, S. 299–306; Halm (2005): Die Schiiten, S. 58–61.

134 Siehe vorherige Fußnote zur Erklärung der Begriffe.

was für al-Ḫūʾī, der selbst unpolitisch war, ein Grund für den Vorzug von Faḍlallāh gewesen sein könnte.[135]

Aufgrund der Gefahr durch Israel verließ Faḍlallāh Bint Ǧibayl nach einem Jahr und ging nach Südbeirut, in die sogenannte Ḍāḥīya Ǧanūbīya, die südlichen Vororte von Beirut.[136] Ungefähr Mitte 1977 zog er dort in den Stadtteil al-Ġubayrī, wo er die nächsten vier Jahre lebte und arbeitete.[137] Kurz nach seiner Ankunft nahm er seine karitativen Bemühungen wieder auf und gründete die Wohltätigkeitsorganisation »Ǧamʿīyat al-Mabarrāt al-Imām al-Ḫūʾī lil-Aytām«, (auch »Ǧamʿīyat al-Mabarrāt al-Ḫayrīya«, »Verband der Wohltätigkeitseinrichtungen«), die sich um Benachteiligte und Schutzlose der Gesellschaft, um Waisen, Witwen, Kriegsopfer, Obdachlose, Mittellose und Behinderte kümmerte – und die bis heute eine bedeutende Einrichtung im Libanon ist –, was sich förderlich auf sein Ansehen auswirkte.[138] Zwei weitere Ereignisse, die zu einem Aufschwung von Faḍlallāhs Einfluss und seiner Position als religiöser Gelehrter beitrugen, waren das mysteriöse Verschwinden von Mūsā aṣ-Ṣadr am 31.08.1978 auf einer Reise nach Libyen[139] und die Islamische Revolution im Iran 1979 unter ihrem Anführer Ayatollah Khomeini, die einen Höhepunkt des in den 1970er Jahren als »Re-Islamisierung« beschriebenen Erstarkens islamistischer Kräfte darstellte.[140] In deren Zuge forderten auch die libanesischen Schiit*innen einen Islamischen Staat im Libanon.[141] Der primäre Grund für den Aufstieg des Islamismus und die Radikalisierung von islamischen Juristen sei nach islamischen Gelehrten und Denkern der sich ausbreitende kommunistische Atheismus gewesen. Im Libanon kamen die sozio-ökonomischen Verschlechterungen, die politische Marginalisierung von Bevölkerungsgruppen und die israelische Okkupation hinzu.[142] Faḍlallāh unterstützte die Islamische Revolution im Iran und folglich auch die Islamische Republik. Zudem schätzte und bewunderte er Khomeini.[143] Dennoch war seine Beziehung zum iranischen Gelehrtenestablishment komplex (siehe unten).

In der Bürgerkriegszeit weitete sich Faḍlallāhs geistige Schaffenstätigkeit aus und überschritt – neben hunderten von Predigten – auch die Medienformate Vortrag und Artikel, an denen er dennoch anknüpfte: Er verfasste dutzende Artikel in Zeitungen und Zeitschriften, publizierte Monographien und Sammelbände, die in gebündelter

135 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 158–166; al-Khu'i (1998): Prolegomena to the Qur'an, S. 6–7.
136 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 160; Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 12.
137 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (xx.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭāliṭa, S. 10.
138 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 165–166.
139 Bis heute sind die Umstände seines Verschwindens und sein Verbleib ungeklärt. Sein Stellvertreter im Libanon und der Vorsitzende des Obersten Islamischen Schiitischen Rates wurde Šams ad-Dīn. Vgl. Norton (1985): Changing Actors and Leadership among the Shiites of Lebanon, S. 115; Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 13.
140 Vgl. Schneider (2008): Islamisches Recht zwischen göttlicher Satzung und temporaler Ordnung?, S. 138, 151.
141 Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 14.
142 Vgl. Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 76, 126.
143 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 176.

Form zumeist Vorträge und Artikel von ihm erneut enthielten, und wurde erstmals von Journalist*innen von Zeitungen und Zeitschriften für Interviews aufgesucht. Bereits während der Blockade von an-Nabʿa entstanden drei seiner Monographien: »al-Ḥiwār fī l-qurʾān«[144] (»Der Dialog im Koran«), »Ḫuṭawāt ʿalā ṭarīq al-islām«[145] (»Schritte auf dem Weg des Islam«) und »al-Islām wa-manṭiq al-quwa«[146] (»Der Islam und die Logik der Macht«). 1979 erschien die vierundzwanzigbändige Ausgabe seines Korankommentars »Tafsīr min waḥy al-qurʾān«, der auf Vorträgen in Studienzirkeln beruhte, die er in den 1970er Jahren abgehalten hatte.[147] Die jüngste Ausgabe ist aus dem Jahr 2018 und enthält einen weiteren Band, der als Inhaltsverzeichnis dient. Bei jeder neuen Ausgabe überprüfte und überarbeitete Faḍlallāh seine Ausführungen im Kontext aktueller Diskussionen, die oft in Tafsīr-Studien enthalten waren,

144 »al-Ḥiwār fī l-qurʾān« beendete Faḍlallāh im Juli 1976 während der Blockade von an-Nabʿa; im gleichen Jahr veröffentlichte er es. Darin stellte er den Islam als die Religion des Dialogs (*ḥiwār*) vor, die die Ratio über alles nachdenken lasse sowie Freiheit zum Fragen und Debattieren garantiere, um mit anderen einen Dialog auf der Grundlage von Argumenten und Beweisen zu führen. Vgl. Faḍlallāh (1996 [1976]): al-Ḥiwār fī l-qurʾān, S. 5–11. Das Buch steht in der Tradition von »Uslūb ad-daʿwa fī l-qurʾān« (1959). Beide Arbeiten betonten die Zentralität des Dialogs und den Aufruf zur Logik (*manṭiq*) im Islam bzgl. der Verbreitung der islamischen Botschaft. So rufe der Koran dazu auf, mit sanfter Ermahnung zu missionieren und im Dialog erst über Gemeinsamkeiten, dann über umstrittene Dogmen zu sprechen. Die Behauptung, der Islam billige Gewalt und habe sich durch Gewalt verbreitet, wies Faḍlallāh entschieden zurück. Weitere Ausgaben erfolgten 1983, 1984/1986, 1987 und 1996.

145 »Ḫuṭawāt ʿalā ṭarīq al-islām« begann Faḍlallāh während der Blockade in an-Nabʿa und stellte es im September 1977 fertig. Darin legte er grundlegende Prinzipien und eine praktische Agenda für die islamische Bewegung dar, erläuterte Schlüsselthemen und Herausforderungen. Mit der Publikation strebte er danach, den öffentlichen Diskurs und das Verhalten von islamistischen Aktivist*innen anzuführen, indem er legitime und praktikable Methoden des Islamismus darlegte. Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 158. Das Datum der Erstveröffentlichung ist unbekannt.

146 »al-Islām wa-manṭiq al-quwa« beendete Faḍlallāh im Mai 1976 und veröffentlichte es 1979. Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (18.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭānīya, S. 13. Darin forderte er eine Neuinterpretation von Koran und Sunna und charakterisierte den Islam als »dynamisch«. Er beschäftigte sich mit den Themen Gerechtigkeit und Erziehung und erklärte, die Muslim*innen zu starken und stabilen Persönlichkeiten erziehen zu wollen. Den Islam verstand er als Religion und Staat (*dīn wa-dawla*), da er ein umfassendes politisches und ideologisches Programm böte. Laut Faḍlallāh beschreibt der Islam eine vollständige und umfassende Daseinsweise, die die weltlichen und spirituellen Dimensionen sowie den privaten und öffentlichen Lebensbereich regele – ein Konzept, das bereits Denker wie Abū l-Aʿlā al-Mawdūdī, Ḥasan al-Bannā und Sayyid Quṭb vertraten, die neben Faḍlallāh auch andere schiitische Gelehrte wie Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr und Šams ad-Dīn beeinflussten. Vgl. Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 31–34; Sankari (2005): Fadlallah, S. 177.

147 Vgl. Klausing (2014): Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsir, S. 75. Clarke schreibt, dass er das Werk während des Bürgerkriegs geschrieben habe und es von seinen Schülern editiert und herausgegeben worden sei. Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 275–276.

besonders hinsichtlich der Studien zum Tafsīr von Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabāʾī[148] (1892–1981). Faḍlallāh ergänzte und erweiterte so seinen Tafsīr mit Koranversen, Aḥādīṯ[149], der Sunna[150] des Propheten und wissenschaftlichen Erkenntnissen wie aus der Sprachwissenschaft, Logik und Philosophie.[151] Die Methode seines Iǧtihād stützte er dabei auf Wissen, Logik und Ratio unter Einbezug aktueller gesellschaftlicher Entwicklungen.[152] In späteren Interviews berichtete er, dass Khomeini eine Ausgabe seines Tafsīrs besessen habe sowie der tunesische sunnitische Gelehrte Rāšid al-Ġannūši (geb. 1941), mit dem ihn eine Freundschaft verband und den er auf Konferenzen in Beirut und Damaskus traf.[153] Dass er mit Gelehrten über seine Bücher im Austausch stand und Wert auf die Meinung von Kollegen legte, bezeugt seine Korrespondenz wie der Briefkontakt mit dem in Saudi-Arabien lebenden schiitischen Geistlichen ʿAbd al-Hādī al-Faḍlī (1935–2013). Faḍallāh dürfte ihn aus Najaf gekannt haben, da jener dort von 1949 bis 1971 gelebt und bei al-Ḫūʾī und Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr studiert hatte. Im Jahr 1979 schrieb Faḍlallāh einen Brief an ihn und bat ihn um seine Meinung zu dem Buch »al-Islām wa-manṭiq al-quwā«, seinem Vortrag »ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima« vom 24.11.1978 und zur Zeitschrift »al-Ḥikma«, die Faḍlallāh seit 1979 veröffentlichte.[154] Ein weiteres Beispiel findet sich in der zweiten Ausgabe des Buches »Ḫuṭawāt ʿalā ṭarīq al-islām« (1979). Im Vorwort ging Faḍlallāh ausführlich auf die Kommentare seines Kollegen Šams ad-Dīn auf sein Buch ein und gab damit Einblick in die Rezeption des Buches innerhalb Faḍlallāhs Gelehrtenkollegium:

> »Ich will es mir – bei dieser Gelegenheit – nicht entgehen lassen, meinen Stolz über die Kritiken zum Buch von meinen Gelehrtenbrüdern und den muslimischen Gebildeten zu bekunden. Ich möchte von ihnen seine Eminenz, den Bruder und Šayḫ Muḥammad Mahdī Šams ad-Dīn, nennen, der mich mit seinen intellektuellen Kommentaren beschenkt hat, mit denen ich vielleicht in vielem nicht konform gehe, sie aber als intellektuelle Beteiligung betrachte, die die Kameradschaft des Denkens ausdrückt, in der wir gemeinsam praktische Schritte im Leben gehen. Ich möchte gerne auf einige meiner bescheidenen Bemerkungen (erneut) verweisen.«[155]

148 Ayatollah Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabāʾī war einer der einflussreichsten iranisch-islamischen Philosophen des 20. Jhs.

149 Arab. Aḥādīṯ, Pl. von Ḥadīṯ: Mit Ḥadīṯ wird ein Bericht über die Aussprüche, Anordnungen und Handlungen des Propheten bezeichnet, der von seinen Gefährten überliefert wurde und von seiner Lebensweise (Sunna) berichtet. »Der Ḥadīṯ« bezeichnet im Folgenden als Gattungsbegriff die gesamte Tradition, »das Ḥadīṯ« die einzelne Tradition.

150 Sunna umfasst im schiitischen Verständnis nicht nur Berichte über Aussprüche, Anordnungen und Handlungen des Propheten (Aḥādīṯ), sondern auch der Imame und Fāṭima. Vgl. Elwan (1988): Gesetzgebung und Rechtsprechung, S. 225.

151 Die aktuellste Version einer Ausgabe seines Tafsīr-Werks steht auf seiner Homepage zum Download bereit und ist ebenfalls im online-Format einsehbar. Vgl. Faḍlallāh (o. A.): Tafsīr min waḥy al-qurʿān.

152 Vgl. Faḍlallāh (o. A.): as-Sayyid al-Ḥabīb, S. 79–80.

153 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (18.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭānīya, S. 9.

154 Vgl. Faḍlallāh (1979): Persönliche Mitteilung. Brief an ʿAbd al-Hādī al-Faḍlī. In der Zeitschrift »al-Ḥikma« veröffentlichte Faḍlallāh z. B. Artikel über die Islamische Revolution wie Faḍlallāh (1985 [1981]): aṭ-Ṭawra al-islāmiyā.

155 Faḍlallāh (2004 [unbekannt]): Ḫuṭawāt ʿalā ṭarīq al-islām, S. 66

Auf den darauffolgenden elf Seiten ging er auf die Kommentare von Šams ad-Dīn zu seinem Buch schrittweise ein und erläuterte seine möglicherweise missverstandenen oder bisher undeutlich ausgedrückten Ansichten.[156]

In den 1980er Jahren sprach und predigte Faḍlallāh – der als Workaholic bezeichnet wurde[157] – während einer Woche oft mehrere Male am Tag in Moscheen und unterstützt mit Mikrophon auf den Straßen. Seit den 1970er Jahren waren Faḍlallāhs Predigten auf Audiotonträgern stark nachgefragt. Ein Händler gab an, er habe mehr als 100.000 Kopien von Audioaufnahmen von Faḍlallāhs Predigten allein im Libanon vertrieben und Anfragen seien auch aus Westafrika und den USA gekommen.[158] Auch Faḍlallāhs Vorträge und Seminare wurden auf Audiotapes aufgenommen und später von seinem Mitarbeiter*innen-Stab oder seinen Studierenden transkribiert, editiert und publiziert.[159] Ende der 1980er Jahre teilte Faḍlallāh seine Freitagspredigten in zwei Teile auf – einen über religiöse, historische und moralische und einen über tagesaktuelle Themen.[160] Seine Predigten wurden in seinem Radio- und Fernsehsender übertragen und von den großen nationalen sowie internationalen Nachrichtennetzwerken des Libanon verbreitet.[161] Im Anschluss an die Freitagspredigten soll er eine extra Predigt nur für Frauen gehalten und ihnen danach die Möglichkeit geben haben, Fragen zu stellen.[162] Die Islamwissenschaftlerin Rahel Fischbach konnte bei einem Besuch einer Predigt von Faḍlallāh beobachten, wie er sich immer wieder explizit an die anwesenden Frauen wandte.[163] Generell gab Faḍlallāh nach dem Gebet seinen Anhänger*innen die Möglichkeit, Fragen zu stellen, und führte für bestimmte Wochentage Frage-Antwort-Runden ein.[164]

Seine Vortragstätigkeiten brachten ihn weiterhin nach Bint Ǧibayl in den Südlibanon. Die Vorträge wurden nach ihrer Verlesung häufig in kleinen Büchlein in Reihen abgedruckt, später gebündelt in Sammelbänden herausgegeben. Der Sammelband »Mafāhīm islāmīya«[165] (»Islamische Konzepte«) ist dafür ein Beispiel. Der Band wurde während der 1970er Jahre das erste Mal publiziert. Die darin enthaltenen Vorträge aus seiner frühen Zeit im Libanon, die er hauptsächlich im Distrikt Bint Ǧibayl gehalten hatte, sowie die Fragen der Zuhörer*innen im Anschluss und Faḍlallāhs Antworten kursierten vor der Sammelbandausgabe bereits in kleinen Büchlein. Ein weite-

156 Vgl. Faḍlallāh (2004 [unbekannt]): Ḫuṭawāt ʿalā ṭarīq al-islām, 6–18.
157 Vgl. Fischbach (2008): Der diskrete Charme des Ayatollahs, S. 30.
158 Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 1, 24.
159 Vgl. Clarke (2018): Making a Centre in the Periphery, S. 12.
160 Themen waren u. a. der Kalte Krieg, der Iran-Irak Krieg (1980–1988), der libanesische Bürgerkrieg, die erste palästinensische Intifada (1987–1993) und das Wachsen der US-amerikanischen Militärpräsenz am Golf. Vgl. Baroudi (2013): Islamist Perspectives on International Relations, S. 111. Die Zweiteilung seiner Predigt ist heute noch (Stand 2019) Tradition in seiner Moschee und wird von seinen Söhnen fortgeführt.
161 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 240–241.
162 Diese Information habe ich von Rana Much im September 2019 in Beirut bekommen.
163 Vgl. Fischbach (2008): Der diskrete Charme des Ayatollahs, S. 31.
164 Vgl. Clarke und Inhorn (2011): Mutuality and Immediacy Between Marjaʿ and Muqallid, S. 418.
165 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1. Ausg. aus den 1970er Jahren]): Mafāhīm islāmīya ʿāmma.

res Beispiel ist der im Jahr 1980 publizierte Sammelband »Āfāq islāmīya wa-mawāḍīʿ uẖra«[166] (»Islamische Horizonte und andere Themen«), der eine Zusammenstellung von Artikeln enthält, die Faḍlallāh in den 1960er Jahren für die Zeitschrift »al-Aḍwāʾ al-Islāmīya« geschrieben hatte, und in denen es um ganz unterschiedliche Themen wie positive mentale Einstellungen und Denkweisen, das Problem des Konfessionalismus und muslimische Erziehung ging. Auch seine Arbeiten aus seiner Zeit in Najaf wie »Uslūb ad-daʿwa fī l-qurʾān« von 1959 (erneute Hrsg.: 1979, 1982) und »Qaḍāyānā ʿalā ḍawʾ al-islām« von 1960 (erneute Hrsg.: 1978, 1980, 1983, 1985) wurden in der Zeit des Bürgerkrieges erneut herausgegeben. Oft wurden Folgeausgaben mit neuen Materialen ergänzt wie z. B. die sechste Ausgabe von »Qaḍāyānā ʿalā ḍawʾ al-islām«, die neue Kapitel mit Reden und Vorträgen aus den 1970er Jahren enthält.

Im November 1980 begann mit einem Schuss auf Faḍlallāhs Auto während einer Fahrt durch al-Ġubayrī eine Anschlagsserie auf ihn, die ihn mehrfach zwang, den Wohnort zu wechseln.[167] Ein weiterer Angriff auf sein Leben fand im November 1981 mit einem Anschlag auf seine Wohnung statt.[168] Dies veranlasste ihn, Ende 1981 nach Biʾr al-ʿAbd umzuziehen, wo er ungefähr fünfzehn Jahre lebte. Dort wurde die Imam-ar-Riḍāʾ-Moschee zum Zentrum seiner Aktivitäten. Er gründete eine Ḥusaynīya und eröffnete eine religiöse Buchhandlung und eine Klinik. Seine Aktivitäten reichten dabei regional über Biʾr al-ʿAbd hinaus. Um zu unterrichten, Veranstaltungen durchzuführen und Vorträge zu halten, reiste er auch in andere Regionen wie Burǧ al-Barāǧna, Ḥayy as-Sallam sowie in den Süden des Landes und nach Baalbek, wo er von der Islamischen Widerstandsbewegung organisierte Seminare abhielt.[169] Seit 1975 reiste Faḍlallāh auch regelmäßig nach Damaskus.[170] Dort besuchte er wöchentlich Veranstaltungen, die von jungen, männlichen und – wie er es später in Interviews hervorhob[171] – weiblichen Personen aus allen Regionen Syriens kommend organisiert wurden. Debattiert wurde über islamische Angelegenheiten in all ihren gesellschaftlichen, intellektuellen und politischen Dimensionen. Faḍlallāh traf bei solchen Gelegenheiten z. B. den Mufti der syrischen Republik Šayḫ Aḥmad Kaftārū (1915–2004), den Religionsgelehrten Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī (1929–2013) sowie syrische und irakische Vertreter*innen der Vereinigung der arabischen Schriftsteller*in-

166 Vgl. Faḍlallāh (1980): Āfāq islāmīya wa-mawāḍīʿ uẖra, S. 5.

167 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 184. In der zweiten Ausgabe von »Āfāq islāmīya« wird erwähnt, dass hinter den Anschlägen der libanesische, zionistische und US-amerikanische Geheimdienst vermutet wurde. Vgl. Faḍlallāh (1991 [1980]): Āfāq islāmīya, S. 5. Faḍlallāh selbst nannte zudem die irakische Baʿṯ-Partei, zu der er in Opposition stand, als mögliche Drahtzieherin von Anschlägen auf ihn. Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (xx.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭāliṯa, S. 10.

168 Die Tageszeitung »as-Safīr« berichtete über den Anschlagsversuch. Vgl. as-Safīr (21.11.1981): Istinkār al-iʿtidāʾ ʿalā manzil al-ʿAllāma Faḍlallāh.

169 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (xx.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭāliṯa, S. 10; Sankari (2005): Fadlallah, S. 165; Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 25.

170 Wobei Faḍlallāh im Verlauf seiner Gelehrtenkarriere an vielen Orten in Syrien Veranstaltungen aufsuchte u.a in Aleppo, Daraa, Hama und Homs. Vgl. Decker (07.11.2019): Gespräch über die Lehr- und Rechtsmeinungen von Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

171 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (xx.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭāliṯa, S. 1.

nen und Intellektuellen, die nach Syrien geflüchtet waren und auf den Treffen ihre politischen Ansichten einbrachten. Die Veranstaltungen fanden am Ort der Sayyida Zaynab-Moschee statt, wo Faḍlallāh später eine Ḥawza – mit einer eigenen Frauenabteilung[172] – eröffnete. Die meisten seiner dortigen Schüler kamen aus dem Irak, Pakistan, Afghanistan, Indien und den Golfstaaten. Durch die Gründung einer weiteren Ḥawza auf dem höchstmöglichen Niveau konnten seine Schüler auch das Zertifikat zum Iǧtihād erlangen. Zudem etablierte Faḍlallāh ein Ḥawza-System, in dem moderne Wissenschaft angeboten wurde.[173] Ebenfalls wurde ein Rechtsbüro eingerichtet, in dem Fatāwā erfragt werden konnten. Diese institutionelle regionale Ausweitung wurde ihm besonders aufgrund seiner wöchentlichen Veranstaltungen möglich.[174]

Im Libanon kam mit dem Ausbruch des Bürgerkrieges der islamische Fundamentalismus an die gesellschaftliche Oberfläche, der in den 1980er Jahren seinen stärksten Aufschwung mit dem Triumph der Islamischen Revolution im Iran hatte. Die Politisierung der Schiit*innen im Libanon nahm weiter zu. Ab den 1980ern wurden sie zur bedeutendsten und wohl größten Konfession im Land.[175] Zudem wirkte sich der den Libanon zu dieser Zeit ergreifende Modernisierungsprozess positiv auf die Lebensumstände der Schiit*innen aus. Ihre soziale Isolation begann durch das Eindringen der Medien, die Einführung von technischen Neuerungen in der Landwirtschaft und das verbesserte Verkehrswesen zu bröckeln.[176] Der Aufstieg der Schiit*innen im Libanon wurde auch von der Zerschlagung der PLO durch die israelische Invasion im Juni 1982 begünstigt, die von Teilen der Bevölkerung zu Anfang noch willkommen geheißen wurde.[177] Khalaf sieht in der Invasion Israels einen Grund für den Anstieg der Religiosität der Bevölkerung und allgemein für die Bedeutung von Religion im Land.[178]

Während und wegen der israelischen Invasion im Jahr 1982, durch die weitere 450.000 Menschen aus dem Südlibanon zumeist in Richtung Norden, vor allem nach Beirut vertrieben wurden,[179] wurde die Hisbollah gegründet, zu der Faḍlallāh eine komplizierte Beziehung hatte. Die Hisbollah war eng mit dem Iran verbunden,[180] während Faḍlallāh – trotz seiner engen Bindungen zur iranischen, revolutionären Führerschaft – finanziell und in seiner politischen Haltung unabhängig war, was er

172 Vgl. Clarke (2018): Making a Centre in the Periphery, S. 11.

173 Vgl. Mervin (2001): The Clerics of Jabal ʿĀmil and the Reform of Religious Teaching in Najaf since the Beginning of the 20th Century, S. 86. Schiitische Gelehrte vertraten keine einheitliche Ansicht zum Ḥawza-System. Šams ad-Dīn bspw. strebte danach, Ḥawzāt am Beispiel von Universitäten auszurichten.

174 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (xx.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭāliṭa, S. 1–2.

175 Vgl. Salibi (2003 [1988]): A House of Many Mansions, S. 213; Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 7; Ajami (1986): The Vanished Imam, S. 218.

176 Vgl. Norton (1986): Shi'ism and Social Protest in Lebanon, S. 159.

177 Vgl. Halm (1988): Die Schia, S. 166–170; Sankari (2005): Fadlallah, S. 192. Israel hielt den Südlibanon für 18 Jahre besetzt.

178 Vgl. Khalaf (2012): Lebanon Adrift, S. 67.

179 Vgl. Deeb (2006): An Enchanted Modern, S. 80.

180 Der Iran galt in den 1980er Jahren – und gilt es bis heute – als *die* finanzielle Quelle und *der* militärische Versorger der Hisbollah und des schiitischen Fundamentalismus. Vgl. Khalaf (2012): Lebanon Adrift, S. 60.

auch bleiben wollte.[181] Faḍlallāh verstand seine Lehren und Schriften generell als an islamistische Bewegungen adressiert und strebte danach, auch unter sunnitischen Islamist*innen Anhänger*innen zu finden. Und während er offen Sympathien für die Reformkräfte im Libanon hegte, unterstützten die Anführer von Hisbollah Khomeini und nach dessen Tod seinen Nachfolger Ayatollah Sayyid ʿAlī Ḫāmeneʾi (geb. 1939) – Faḍlallāh schworen sie nicht ihre Loyalität.[182] Auch Faḍlallāh hat es Zeit seines Lebens konsequent abgestritten, in irgendeiner Weise der Anführer, Mentor oder spirituelle Führer der Hisbollah zu sein.[183] Einerseits wollte er nicht Teil einer geschlossenen Organisation sein, andererseits befürchtete er, dass die Gründung der Hisbollah die Schiit*innen des Libanon spalten würde.[184] Er war damit nicht im Unrecht, kämpften doch ab 1988 Hisbollah und Amal[185] um das Monopol der Repräsentation der Schia im Libanon.[186] Generell hat Faḍlallāh sich nie mit einer Partei identifizieren wollen, da dadurch seine Fähigkeit, als unabhängiger Rechtsgelehrter eine Gruppen, Organisationen und sogar Ländergrenzen überschreitende Rolle zu spielen, beschränkt worden wäre.[187] Kramer erklärt die dennoch ständig hergestellte Verbindung von Faḍlallāh und Hisbollah z. B. durch die Presse oder westliche Regierungen damit, dass Faḍlallāh in seinen Predigten und Vorträgen der Wut der Hisbollah einen verbalen Ausdruck verliehen habe, womit er sich – wenn auch unbeabsichtigt – zur Stimme der Hisbollah gemacht habe. Eine Beziehung zur Hisbollah war z. B. gegeben, weil seine Freitagspredigten, Vorträge und Erklärungen in der von der Hisbollah herausgegebenen Zeitschrift »al-ʿAhad« abgedruckt wurden. Außerdem unterstützte er den bewaffneten islamischen Widerstand der Hisbollah.[188] Diese »Nähe« zur Hisbollah legte nahe, dass er die Bewegung anführte. Das machte ihn nicht nur international

181 Vgl. Euben/Zaman (2009): Princeton Readings in Islamist Thought, S. 390–392.

182 Vgl. Eden-Fleig (4.07.2010): Nachruf auf Muhammad Hussein Fadlallah; Sankari (2005): Fadlallah, S. 200–202. Dass Faḍlallāh tatsächlich nur begrenzt Einfluss auf die Hisbollah hatte, zeigt sich darin, dass er diverse Konflikte im Konnex mit ihr wie Entführungen und Geiselnahmen nicht lösen konnte. Vgl. Shanahan (2011): The Shi'a of Lebanon, S. 155. 1985 entführten Hisbollah-Leute ein Flugzeug, womit sie die Freilassung von libanesischen schiitischen Gefangenen in einem israelischen Gefängnis erpressen wollten. Faḍlallāh hielt die Aktion für nicht hilfreich und sprach sich dagegen aus, konnte aber nichts dagegen bewirken. Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 37; Windfuhr (1985): »Worte helfen nicht weiter«, S. 96. Auch Faḍlallāhs Mediationsversuche bzgl. der Geiselnahmen von Ausländern zwischen 1984 und 1992 blieben erfolgslos, was Zweifel an seinem Einfluss auf die Hisbollah aufkommen ließ. Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 38–39.

183 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 200.

184 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (xx.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭāliṭa, S. 13; Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 17.

185 Eine von Mūsā aṣ-Ṣadr in den 1970er Jahren ins Leben gerufene Bewegung mit dem Ziel, die Interessen der Schiit*innen im Libanon zu stärken. Während des Bürgerkriegs bildete sie eine Miliz aus. Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 11; siehe auch Norton (1986): Shi'ism and Social Protest in Lebanon, 166–176.

186 Vgl. Traboulsi (2007): A History of Modern Lebanon, S. 233–234.

187 Vgl. Mallat (1988): Aspects of Shi'i Thought from the South of Lebanon, S. 12.

188 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 202; Rosiny (2006): As-Sayyid Muhammad Husain Fadlallah, S. 104.

bekannt, sondern auch berüchtigt und mit dem Machtzuwachs der Hisbollah wuchs auch Faḍlallāhs Autorität.[189]

1983 eröffnete Faḍlallāh ein neues Büro für soziale Wohlfahrt, wo er in den ersten fünf Jahren nahezu 2500 schiitische Familien finanziell und medizinisch versorgen lassen konnte.[190] Besonders mittels der Errichtung solcher Institutionen konnte der sozialen Benachteiligung und Marginalisierung der schiitischen Bevölkerung etwas entgegengesetzt werden.[191] Bis zum Jahr 1989 kamen weitere Einrichtungen hinzu: eine Wohltätigkeitsorganisation in Hermel (»Mabarrāt al-Imām Zayn al-ʿĀbidīn lil-Aytām«), eine Ḥawza für Frauen in Beirut (1984[192]), das »Maʿhad al-Imām al-Hādī lil-Makfūfīn« in Beirut (1988, ein Institut bzw. eine Schule für Kinder mit Behinderungen im Seh- und Hör-Bereich und Lernschwierigkeiten), Schulen in Bekaa (»Madrasa Namūḏaǧīya«) und Hermel (»Madrasat al-Imām al-Bāqir an-Namūḏaǧīya« im Jahr 1988), die Große Moschee in Haret Hrek (»al-Masǧid al-Kabīr«) sowie wissenschaftliche Ḥawzāt in Tyros, Baalbek und Beirut.[193] All diese Projekte ließen sein Ansehen und seinen Ruf rapide ansteigen[194] und bezeugen in eindrucksvoller Weise, dass Faḍlallāhs Aktivitäten als Gelehrter nie auf Unterrichten und Schreiben beschränkt waren, sondern er sich fortwährend karitativen und sozialen Projekten widmete.

Mittlerweile betätigte sich Faḍlallāh auch vermehrt politisch. Mitte 1983 war er in Proteste gegen einen beabsichtigten Friedensvertrag zwischen Israel (mit US-Rückhalt) und Libanon involviert.[195] Er organisierte Sitzblockaden in seiner Moschee, Kundgebungen gegen die Regierung und Israel sowie Straßenumzüge mit hunderten von Leuten, die den damaligen Präsidenten Amīn al-Ǧumayyil (reg. 1982–1988) des Verrats bezichtigten. Dass das Land durch einen solchen Vertrag unter israelischer und syrischer Besetzung stehen würde, wollten viele nicht akzeptieren. Aufgrund breiter Proteste aus der Bevölkerung wurde der Vertrag bereits wenige Monate später vom Präsidenten wieder aufgehoben.[196] Faḍlallāh vertrat zum Thema Israel und Palästina bis zu seinem Tode eine eindeutige Meinung: »We will not recognize Israel under any circumstances. It is contrary to Islam. You cannot as a Muslim say stealing somebody's land is righteous. It is like adultery. As a Muslim you cannot say that adultery is righteous.«[197]

---

189 Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 1; Rieck (1989): Die Schiiten und der Kampf um den Libanon, S. 610.

190 Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 35.

191 Vgl. Deeb (2006): An Enchanted Modern, S. 87.

192 Diese Information habe ich am 23.10.2019 per E-Mail von der Archivleiterin Rana Much erhalten. Nach el-Husseini hat er die erste schiitische »Akademie« für Frauen 1978 gegründet. Vgl. el-Husseini (2008): Women, Work, and Political Participation in Lebanese Shia Contemporary Thought, S. 222.

193 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1980]): Āfāq islāmīya, S. 6.

194 Vgl. Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 199.

195 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (xx.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭāliṭa, S. 11.

196 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 202–204; Traboulsi (2007): A History of Modern Lebanon, S. 215–223.

197 Faḍlallāh zitiert nach Nader (1985): Interview with Sheikh Muhammed Hussein Fadl Allah, S. 18.

1983 erfolgte ein weiterer Versuch, ihn mit einer Explosion zu töten. Faḍlallāh ging davon aus, dass dies der Plan der US-amerikanischen Regierung war, die ihn für die Angriffe auf die US-amerikanische Marine und französische Kaserne am 23.10.1983 im Libanon verantwortlich machte.[198] Gerade in diesem Kontext, da er als Drahtzieher der Anschläge bezeichnet wurde, erlangte Faḍlallāh internationale Bekanntheit. Im Verlauf der 1980er Jahre wurde er zu einem regelrechten Medienstar.[199] Wie sehr das Interesse an seiner Person sowie seine Bedeutung und sein Einfluss wuchsen, veranschaulicht die folgende Tabelle anhand der jährlichen Zunahme von Zeitungsartikeln in den Jahren 1974 bis 1989 – auch in Korrespondenz zu den Anschlägen auf ihn –, in denen in den beiden großen libanesischen Tageszeitungen »an-Nahār« und »as-Safīr« über Faḍlallāh – unterschiedlich umfangreich – berichtet wurde:[200]

Tab. 1: Anzahl der Zeitungsartikel über Faḍlallāh in zwei libanesischen Tageszeitungen

	an-Nahār	as-Safīr		an-Nahār	as-Safīr
1974	1	-	1982	-	-
1975	-	1	1983	14	27
1976	-	-	1984	131	133
1977	-	-	1985	175	227
1978	-	-	1986	177	215
1979	-	-	1987	174	249
1980	1	-	1988	150	189
1981	2	9	1989	142	251

Mit einem Schlag rückte er ins Rampenlicht und Interesse der Öffentlichkeit und es kam zu ersten internationalen Interviews, in denen er sich von den Anschlägen auf die ausländischen Truppen entschieden distanzierte.[201] Plötzlich wollte man mehr wissen über seine Haltungen z. B. zu Selbstmordattentaten und zum Islam allgemein. Er gab sowohl arabischen als auch westlichen Medien Interviews, in denen er zu seiner Ideologie und seinem Verhältnis zur Hisbollah befragt wurde. Gerade aufgrund der wachsenden Rolle der Hisbollah, aber auch wegen seiner Verbindung zum Iran

198 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (xx.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭāliṭa, S. 10.

199 Vgl. Traboulsi (2007): A History of Modern Lebanon, S. 225; Norton/Binder (1987): Amal and the Shiʿa, S. 103; Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 190.

200 Vgl. Decker (16.10.2019): Chronologische Tabelle mit Titeln von Zeitungsartikeln über Faḍlallāh.

201 Faḍlallāh hat die Verantwortung für die Anschläge auf die Marinesoldaten stets von sich gewiesen. Vgl. Windfuhr (1985): »Worte helfen nicht weiter«, S. 96; Sankari (2005): Fadlallah, S. 205–208.

war er bei Journalist*innen mehr und mehr gefragt. Dies forcierte zusätzlich, dass er zu einer bedeutenden politischen Kraft im Libanon werden konnte.[202]

Gewalt als Mittel zur gesellschaftlichen Veränderung lehnte Faḍlallāh generell ab. Seine Antwort auf die Frage, wie bestehende Situationen in Gesellschaften geändert werden könnten, lautete in einem Interview aus dem Jahr 1985, dass ein Gesellschaftswandel durch Bildung und Aufklärung erwirkt werden solle, aber nicht mittels Gewalt.[203] Beständig betonte er die Rolle des Dialogs als Instrument der Veränderung: »Because we believe that an ideology cannot be imposed by force, we believe in dialogue with all those opposing us. This includes both Marxists and others because we live in a pluralistic society and believe in co-existence.«[204] Dennoch war er der Ansicht, dass, würde der Gegner keinen Dialog wollen, Gewalt angewendet werden könne – jedoch nur unter außergewöhnlichen Umständen. Deshalb forderte er gleichsam Selbstdisziplinierung, da Gewalt Probleme letztendlich nicht löse.[205] Zwar blieb es unbewiesen, dass Faḍlallāh eine direkte Rolle in den Anschlägen auf die Marinesoldaten gespielt hat, dass er jedoch viele Feinde hatte und von vielen Seiten Desinformationen zu seiner Diskreditierung über ihn gestreut wurden, war hinreichend bekannt.[206]

> »Zu der Verwirrung um seine Person trug bei, dass Fadlallah viele Aktionen durch Rechtsgutachten sanktionierte. ›Märtyreroperationen‹ seien als Mittel der Selbstverteidigung gegen militärische Ziele erlaubt [auch für Frauen], solange keine anderen adäquaten Mittel zur Verfügung stünden. Andere Operationen wie die Entführung westlicher Geiseln versuchte er sozialpsychologisch zu erklären und in den politischen Kontext einzuordnen, was ihm als Zustimmung zu diesen Aktionen ausgelegt wurde.«[207]

Während Faḍlallāh vom Westen als »Herr des Terrors« betitelt wurde, war er jedoch für arabische Intellektuelle »einer der Männer des Wortes« und für Widerstandskämpfer »der Herr der Neuordnung«.[208] In dieser Hinsicht wird deutlich, dass Faḍlallāh seine internationale Bekanntheit »vorrangig in der Rolle als schiitischer Islamist mit politischen Ambitionen«[209] erlangte anstatt aufgrund seiner karitativen und bildungsbezogenen Arbeit oder seines Kampfes für die Rechte von Frauen. Im Libanon war er zu dieser Zeit – auch bezüglich des letztgenannten Punktes – bereits einer der populärsten und einflussreichsten schiitischen Gelehrten.[210] 1985 bezeich-

202 Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 19–22; Rieck (1989): Die Schiiten und der Kampf um den Libanon, S. 606; Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 23.

203 Vgl. Nader (1985): Interview with Sheikh Muhammed Hussein Fadl Allah, S. 14.

204 Faḍlallāh zitiert nach Nader (1985): Interview with Sheikh Muhammed Hussein Fadl Allah, S. 12.

205 Vgl. Rosiny (09.07.2010): »Die Religion dient dem Menschen«, S. 2.

206 Vgl. Norton/Binder (1987): Amal and the Shiʿa, S. 104; Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 35.

207 Rosiny (2006): As-Sayyid Muhammad Husain Fadlallah, S. 103.

208 Vgl. Ḥaydar (06.07.1985): aš-Šayḫ Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 19.

209 Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 24.

210 Vgl. Böttcher (2002): Ayatollah Fadlallah und seine Wohltätigkeitsorganisation al-Mabarrat, S. 41; Norton/Binder (1987): Amal and the Shiʿa, S. 103.

nete ihn die Zeitschrift »Der Spiegel« als »prominentester(n) religiöser(n) Würdenträger des libanesischen Schiitentums.«[211]

Am 08.03.1985 erfolgte der bei weitem schwerste Anschlag auf ihn, bei dem er durch einen glücklichen Zufall mit dem Leben davonkam. Zwar verfehlte ihn die Explosion, aber es wurden dennoch mehr als 80 Menschen getötet und über 260 verletzt.[212] In den kommenden Jahren sollten weitere Anschlagsversuche auf ihn erfolgen, z. B. am 10.12.1989, und sogar seine eigenen »Glaubensbrüder« sollen ihn wiederholt mit Waffen attackiert haben.[213] Aufgrund dieser Gefahren, in denen er immer wieder schwebte, wurde er vorsichtig und plante jeden seiner Schritte genau – auch was er sagte, wägte er mit Bedacht ab.[214] Nach dem verheerenden Anschlag von 1985 soll Faḍlallāh von seinen Anhänger*innen »Ayatollah«[215] genannt worden sein.[216] Einer der frühesten schriftlichen Belege findet sich dazu in der Zeitschrift »al-ʿAhad« vom Juni 1985 (davor wurde er »Ḥuǧǧat al-Islām«[217] genannt).[218] Es ist allerdings unklar, ab wann und von wem Faḍlallāh der Titel »Ayatollah« verliehen wurde. Laut Sankari soll er ihn 1986 von Khomeini erhalten haben.[219] Diese Unstimmigkeiten in der Forschungsliteratur weisen bereits darauf hin, dass es Kontroversen darüber gab, wann Faḍlallāh gewisse Titel oder Zeugnisse verliehen bekommen hat und sogar, ob

211 Windfuhr (1985): »Worte helfen nicht weiter«, S. 98.

212 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 247–248; Rosiny (2006): As-Sayyid Muhammad Husain Fadlallah, S. 104. Norton/Binder vermuten, dass das Attentat von Faḍlallāhs maronitischen Feinden verübt wurde. Vgl. Norton/Binder (1987): Amal and the Shiʿa, S. 104. Faḍlallāh machte die USA für den Anschlag verantwortlich. Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 33; siehe auch as-Safīr (28.09.1987): Ḫuṭṭa ›Casey-Bandar‹ li-iġtiyāli Faḍlallāh tarwīhā l-ḥalqata l-ūlā min ḥurūb CIA. Auch auf andere muslimische Würdenträger wurden während des Bürgerkriegs Anschläge verübt. Am 16.05.1989 wurde der Großmufti Šayḫ Ḥasan Ḫālid (1921–1989), der Mitte der 1980er Jahre der mächtigste sunnitische Gelehrte im Libanon war, mit 21 anderen Personen durch eine Autobombe getötet. Am 07.10.1986 war bereits dessen Vertreter Šayḫ Ṣubḥī Ibrāhīm aṣ-Ṣāliḥ (1926–1986) in West-Beirut erschossen worden. Beide setzten sich für den Dialog mit den Christ*innen im Libanon ein und arbeiteten für eine muslimisch-christliche Koexistenz. Vgl. Schnittger (1993): Der Libanon im Kreuzfeuer, S. 212; Hijazi (08.10.1986): Lebanese Sunni Moslem Leader is Slain, S. 2.

213 Vgl. al-Ḥassanī (05.02.1990): Iġtiyāluka siyāsīyan yaʿnī annaka tumaṯṯil ḫuṭūra ʿalā muḫaṭṭaṭāt al-aḫirīn; as-Safīr (11.12.1989): Kašafa sayāra mufaḫḫaḫa fī ḍ-ḍāḥīya wa-tuhān li-Faḍlallāh bi-nağāt min muḥāwalat al-iġtiyāl; Fischbach (2008): Der diskrete Charme des Ayatollahs, S. 30.

214 Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 57.

215 Mit arab. Ayatollah (»(wunderbares) Zeichen Gottes«, Übersetzung nach Ende (2005): Der schiitische Islam, S. 80, liegt einer der höchsten Titel von Gelehrten des zwölfer-schiitischen Islam vor.

216 Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 54.

217 Arab. Ḥuǧǧat al-Islām ist ein Gelehrtentitel im schiitischen Ḥawza-System, der verliehen wird, wenn man Teile der obersten Unterrichtsstufe abgeschlossen hat. Er liegt noch unter dem Titel Ayatollah, der erst durch die Erstellung von Traktaten und Rechtsgutachten sowie die Anhäufung von Anhänger*innen erlangt werden kann.

218 Vgl. Rieck (1989): Die Schiiten und der Kampf um den Libanon, S. 610.

219 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 226.

ihm diese überhaupt verliehen wurden und von wem – womit im Sinne Bourdieus ein Kampf um kulturelles Kapital vorliegt.[220] Die Zweifel darüber hatten eine solch negative Auswirkung auf Faḍlallāhs Reputation, dass andere Gelehrte Fatāwā herausgaben, die wiederum Zeugnis über Faḍlallāhs Legitimation als Muǧtahid ablegten und für seinen Ausbildungsgrad bürgten.[221]

Ein weiteres für seine Karriere bedeutsames Ereignis im Jahr 1985 war die Einrichtung und Eröffnung von Faḍlallāhs eigenem Gericht, das bis zum heutigen Tag von seinen Mitarbeiter*innen geleitet wird und dem Obersten Ǧaʿfarītischen Gericht untersteht.

Das Rechtssystem im Libanon basiert zum großen Teil auf französischem Vorbild und setzt sich aus mehreren hierarchisch strukturierten Institutionen zusammen, die die unterschiedlichen Rechtsbereiche verwalten: Es umfasst das Zivilgericht, das sich mit den Zivilrechten auseinandersetzt, die Strafgerichte für das Strafrecht (darunter der Kassationsgerichtshof[222], das Höchste Gerichtswesen), die Handelsgerichte, die für das Handels- und Wirtschaftsrecht zuständig sind, die Verwaltungsgerichte (zusammengefasst im »Maǧlis aš-Šūrā« (»Beratendes Organ«)) und die religiösen Gerichte, die Fragen zu Personenstand und Familie klären.[223] Abgesehen von den Personenstands- und Familienrechten, für die es kein gesamtnationales Zivilrecht gibt – was von Säkularist*innen und Aktivist*innen der Zivilgesellschaft, aber auch von einigen religiösen Akteur*innen selbst regelmäßig kritisiert wird – ‚[224] gelten für alle Bürger*innen im Libanon die gleichen Gesetze, deren Verwaltung staatlichen Gerichten obliegt. Die Angelegenheiten von Familien und Personenstand, worunter Heirat, Ehe, Scheidung, Adoption, Sorgerecht, Begräbnis, Testamentseröffnung, Vermögens- und Erbrecht fallen, werden von den religiösen Gerichten der unterschiedlichen Konfessionen geregelt.[225] Dies wird den religiösen Gemeinschaften im Artikel neun der Verfassung des Libanon garantiert.[226]

Die religiösen Gerichte sind also offiziell als Teil der Justizinstitutionen des libanesischen Staates anerkannt.[227] Die sunnitischen und schiitischen Gerichte, die Šarīʿa-

220 Vgl. Bourdieu et al. (2013): Reflexive Anthropologie.

221 Vgl. Clarke (2018): Making a Centre in the Periphery, S. 9. Gerade Faḍlallāhs Kritiker forderten immer wieder seine Legitimation als Gelehrter, indem sie bemängelten, dass er in einem recht jungen Alter die Ḥawza verließ. Vgl. Clarke (2018): Making a Centre in the Periphery, S. 1.

222 Der Kassationsgerichtshof hat die Entscheidungsbefugnis über Zuständigkeitskonflikte zwischen verschiedenen religiösen und zivilen Gerichten sowie über Angelegenheiten, die die öffentliche Ordnung betreffen. Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 49–50

223 Vgl. El Cheikh Hassan (2014): Religiöse Gerichtsbarkeit am Beispiel des Libanon, S. 110–111.

224 Vgl. Scheffler (2016): Religiöse Identität, politische Mobilisierung und externe Allianzen im Libanon, S. 268; Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 15.

225 Vgl. El Cheikh Hassan (2014): Religiöse Gerichtsbarkeit am Beispiel des Libanon, S. 109–111.

226 Vgl. Constitution of Lebanon. Promulgated May 23, 1926 with its amendments, 1990, Article 9. https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/lb/lb018en.pdf, letzter Zugriff am 02.12.2020.

227 Da die religiösen Gemeinschaften im Libanon und ihre Rechtssysteme unterschiedliche Genealogien durchliefen, sind sie nicht alle in gleicher Weise Teil des Staates wie die islami-

Gerichte (*maḥākim šarʿīya*), beziehen sich bei Fragen des Personenstands auf ihre jeweiligen Interpretationen der Šarīʿa (»das islamische Gesetz«). Šarīʿa meint das von Gott offenbarte Gesetz, die Gesamtheit der göttlichen Beurteilungen menschlicher Handlungen, und wird in der Forschungsliteratur übersetzt mit »göttliche Normen«[228] oder »islamische Rechts- und Werteordnung.«[229] Nach verbreiteter Auffassung seien die von Gott auferlegten Gesetze den Menschen mit dem Koran und dem Vorbild des Propheten Muḥammad übergeben worden. Die Šarīʿa enthalte zwar unveränderliche Normen, die als Bestandteile der von Gott gegebenen Ordnung angesehen werden, aber sie sei »in ihrer Gesamtheit dem Menschen nicht zugänglich [ist], schon gar nicht mit einem hohen Grad an Gewissheit.«[230] Es ist die Aufgabe der islamischen Rechtsgelehrten, sich ihr in bestmöglicher Weise anzunähern.[231] Im Kontext dieser »Verständnisannäherung« kommt der Begriff »*fiqh*« ins Spiel: Wird die göttliche Norm bzw. der göttliche Wille mit dem Begriff »Šarīʿa« bezeichnet, wird dessen Auslegung, also die religiöse Rechtsauslegung bzw. Jurisprudenz, die Annäherung an die Šarīʿa, »*fiqh*« genannt. Anders ausgedrückt: *Fiqh* ist ein Verständnis des göttlich verordneten Weges, den nur Gott kennt, die Šarīʿa. Diese Unterscheidung beinhaltet auch, dass die Šarīʿa als Gottes Gesetz theoretisch perfekt ist, doch die menschlichen Versuche, dieses perfekte Gesetz zu verstehen und anzuwenden, zwangsläufig mehr oder weniger fehlerhaft sind, weshalb *fiqh* oft von Šarīʿa abgegrenzt wird. Folglich gibt es eine innere Spannung zwischen dem göttlichen Ideal und seiner weltlichen Verwirklichung.[232] Eine weitere Unterscheidung[233] wird zwischen den Begriffen »Šarīʿa« und »Qānūn« getroffen: Während Šarīʿa das islamische bzw. religiöse Gesetz bezeichnet, meint Qānūn die staatlichen Gerichte bzw. Rechtsprechungen. Somit liegt eine Unterscheidung vor zwischen von Gott bestimmten Gesetzen (Šarīʿa) und von Menschen gemachten Gesetzen (Qānūn), was eine ontologische Unterscheidung impliziert in einen Bereich, der dem allwissenden Gott wichtig ist, und einen Bereich, der für den libanesischen Staat wichtig ist.[234]

Offiziell werden fünf muslimische Gemeinschaften mit eigenen Gerichtssystemen im Libanon anerkannt: Sunnit*innen (überwiegend nach der ḥanafītischen Rechtsschule), Zwölfer-Schiit*innen, Drus*innen, Ismailit*innen und Alawit*innen. Drus*innen und Alawit*innen haben ihre eigenen, unabhängigen Gerichtssysteme, Ismailit*innen greifen auf die Gerichte der Zwölfer-Schiit*innen zurück.[235] Für

---

sche Justiz. Siehe dazu Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 35.

228 Lohlker (2012): Islamisches Recht.

229 Ebert/Heilen (2016): Islamisches Recht.

230 Bauer (2011): Die Kultur der Ambiguität, S. 158.

231 Vgl. Lohlker (1996): Schari'a und Moderne; Lohlker (2012): Islamisches Recht.

232 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 3; Landry (2016): The Practice of Shi'i Jurisprudence in Contemporary Lebanon, S. 69.

233 Auf den Libanon bezogen wird diese Unterscheidung meist auf theoretischer Ebene in Diskursen über religiöses Recht und Lehre getroffen. In der Praxis wie an Religionsgerichten verschwimmt der Unterschied hingegen oft.

234 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 4, 126, 306.

235 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 14.

Christ*innen und Drus*innen erließ das libanesische Parlament in Absprache mit den jeweiligen Religionsführern spezielle Gesetzeskodexe für den Personenstand.[236] Auf konstitutioneller Ebene gibt es im Bereich der Personenstandsrechte also einen Rechtspluralismus, der es den Religionsgemeinschaften ermöglicht, »große Teile des zivilen Gerichtswesens und mit ihm die Institution der Familie einschließlich der Modalitäten der Vermögensverteilung in Heirats-, Erbschafts- und Fürsorgefällen«[237] zu kontrollieren. Zudem müssen aufgrund dieser rechtlichen Regelungen Libanes*innen Mitglieder einer der offiziell anerkannten religiösen Gemeinschaften sein, deren Gesetzen und Gerichten sie dann hinsichtlich des Personenstands unterstehen.[238] Neben den Sektoren Erziehung und Bildung gehören die Personenstands- und Familienrechte zu den wichtigsten sozialen Domänen der Religionsgemeinschaften.[239] Das Personenstands- und Familienrecht wurde geradezu eine Art »letzte Bastion« eines demontierten islamischen Rechtssystems und damit zum einzigen Rechtsgebiet, in dem die Prinzipien der islamischen Šarīʿa noch gelten.[240] Wobei der Einfluss des Staates auf die Šarīʿa-Gerichte allerdings insofern gegeben ist, da die Šarīʿa-Gerichte staatlich gefördert, die Richter an den Gerichten vom Parlament ernannt und vom Staat bezahlt werden.[241] Dennoch haben gerade die Religionsgemeinschaften im Libanon Vorrechte und Autonomie gegenüber dem Staat aber auch innerhalb des Staates,[242] weshalb es durchaus zu einer Art von konkurrierendem Verhältnis kommt. Gerade die Vorherrschaft im Bildungs- und Rechtswesen sind von unterschiedlichen Akteur*innen wie z. B. Staat und Religion umkämpft, da besonders durch einen Machtausbau im Rechtssystem und Erziehungsbereich auf die Gesellschaft Einfluss

236 Vgl. Salibi (2003 [1988]): A House of Many Mansions, S. 194–195.

237 Scheffler (2016): Religiöse Identität, politische Mobilisierung und externe Allianzen im Libanon, S. 269.

238 Vgl. Clarke (2008): New Kinship, Islam, and the Liberal Tradition, S. 158; Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 15.

239 Vgl. Scheffler (2016): Religiöse Identität, politische Mobilisierung und externe Allianzen im Libanon, S. 270.

240 Vgl. Sonneveld/Lindbekk (2017): Introduction, S. 11.

241 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 1, 108; siehe auch Landry (2016): The Practice of Shi'i Jurisprudence in Contemporary Lebanon, S. 110–112. Diese Verflechtung religiöser und staatlicher Rechtsautorität wird gut veranschaulicht am Beispiel des Ehevertrages. Der libanesische Staat verlangt nämlich Eheverträge an einem staatlich geförderten Šarīʿa-Gericht registrieren zu lassen. »The sharia courts thus attempt to monopolise both the God's eye and state's perspective on marriage, in a knot of religious and state legal authority that sometimes seems in danger of unravelling.« Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 25. Clarke erklärt die Šarīʿa-Gerichte deshalb auch zu »Schnittstellen« zwischen der offiziellen Religionsgemeinschaft und dem Staat, als dessen Teil sie rechtlich definiert sind. Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 54.

242 Innerhalb des Staates, da religiösen Gemeinschaften Parlamentssitze und staatliche Ämter zugeteilt werden, wodurch sie eine große politische Bedeutung haben. Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 14, 31.

ausgeübt werden kann – dies auf institutioneller Ebene durch eigene Gerichte, Schulen und Universitäten.[243]

Faḍlallāhs Gericht, das nicht staatlich gefördert, sondern durch seine Spendeneinnahmen finanziert wurde und bis heute wird (weshalb der amtierende Richter auch nicht durch das Parlament, sondern durch Faḍlallāh angestellt wurde), ist hauptsächlich mit finanziellen Fragen und Eheangelegenheiten beschäftigt; oft geht es um Schlichtung und Mediation bei Familienstreitigkeiten. Die Unabhängigkeit von staatlicher Finanzierung sicherte Faḍlallāh seine eigene, unabhängige Version der Šarīʿa vertreten zu können. Der Anthropologe Morgan Clarke betonte diesbezüglich, dass Faḍlallāh im Verlauf seines Gelehrtendaseins die »ultimative Form von Autonomie« (Unabhängigkeit vom Staat) und eine besondere Fähigkeit errungen hatte, die nur wenige Gelehrte aufweisen: »the capability not only to proffer guidance on, but even to determine the sharia, so far as humans can.«[244] Zu Faḍlallāhs Rechtsbüros gehören bis heute das »al-Maktab aš-Šarʿī« (»Rechtsberatungsstelle«), das »Maktab al-Istiftāʾ« (»Büro der Fatwā-Erteilung«) und das »Maktab al-Qaḍāʾ« (»Büro des Richteramts«).[245] Um an Faḍlallāhs Gericht einen Rechtsfall zu eröffnen, bedarf es einer notarisch dokumentierten Vereinbarung, dass der Rechtsprechung von Faḍlallāh beim Erfolgen von Rechtsentscheiden gefolgt wird.[246] Im Fall einer Nichtbefolgung des Rechtsentscheids kann die Vereinbarung der Folgeleistung lediglich einem staatlichen Gericht (Zivilgericht) vorgelegt werden, damit exekutiv vorgegangen werden kann. Faḍlallāhs Gericht selbst hat keine exekutive Befugnis.[247] Damit sind Faḍlallāhs

243 Vgl. Dold-Ghadar (2019): Die Schia im Iran und Libanon, S. 107. Halm zeigt das für das 20. Jh. zwischen Monarchie und ʿUlamāʾ im Iran auf, wo durch Säkularisierung die Partikulargewalten im Bildungs- und Rechtsbereich immer stärker unter die Autokratie des Monarchen gerieten, was enorme finanzielle Einbußen der ʿUlamāʾ zur Folge hatte. Vgl. Halm (2005): Die Schiiten, S. 89–90. Seit dem 19. Jh. kam es in Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung zu einem Wandel im Bildungs- und Rechtswesen, den bis dahin unangefochtenen Hoheitsgebieten der ʿUlamāʾ. Aufgrund von Veränderungen in Bildungseinrichtungen und im Rechtssystem und damit einhergehend neuen Berufsgruppen wandelte sich die bisherige gesellschaftliche Position der ʿUlamāʾ zu ihren Ungunsten und verringerte ihren Einfluss auf die Bereiche Bildung und Recht erheblich. Verstärkt wurden diese Entwicklung durch die Entstehung moderner Nationalstaaten mit säkularen Rechtssystemen und Regierungsformen – dies auch trotz der seit den 1970er Jahren voranschreitenden Re-Islamisierung und weniger Ausnahmen wie Saudi-Arabien und Iran. Vgl. Eich (2008): Einleitung.

244 Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 234; siehe auch Landry (2016): The Practice of Shi'i Jurisprudence in Contemporary Lebanon, S. 29.

245 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 266, 283, 307; Clarke (2010): Neo-Calligraphy, S. 366.

246 Während Clarkes Feldforschung hing im Warteraum des Richters ein Aushang, der darauf aufmerksam machte, dass dem Richter keine Fälle vorgelegt werden sollen, die bereits Gegenstand eines Verfahrens an einem anderen Gericht waren. Das bedeutet, dass das Richterbüro von Faḍlallāh nominell für Personen zugänglich war, die von der Redlichkeit Faḍlallāhs als Vermittler überzeugt waren und sich nach seinen Entscheidungen richteten. Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 289–290.

247 Vgl. Decker (16.10.2019): Sayyid Faḍlallāhs al-Maktab aš-Šarʿī und seine Rechtsbemühungen. Diesen institutionell hybriden Charakter des libanesischen Rechtssystems mit dem be-

Rechtsentscheidungen nur für diejenigen bindend (*mulzim*), die ihn als religiöse Autorität anerkennen. Die dazu notwendige Frömmigkeit der Muslim*innen bzw. der Anhänger*innen Faḍlallāhs darf jedoch nicht unterschätzt werden. Während der »Platz« der Religion im Libanon im öffentlichen und privaten Leben hinsichtlich des Status der Šarīʿa nicht überbewertet werden sollte, hat die islamische Tradition dennoch seit der zweiten Hälfte des 20. Jhs. ein starkes soziales Eigenleben ausgebildet – in den Moscheen, den von Religionen unterhaltenen sozialen, Gesundheits- und Bildungseinrichtungen, innerhalb der frommen muslimischen Gemeinschaften, im islamischen intellektuellen Leben und in Wissenschaftsbetrieben, in Diskursen politischer Persönlichkeiten mit islamischem Programm, Stil und Ressourcen. Islamische Religionsgelehrte wie Faḍlallāh spielen neben religiösen Gelehrten der anderen Religionsgemeinschaften eine bemerkenswerte Rolle im öffentlichen und politischen Leben des Landes, sei es als Vertreter und Funktionäre der offiziellen Religionsgemeinschaften, die in das politische und rechtliche System des Landes eingebunden sind, oder als Oppositionelle.[248] Doch trotz der Möglichkeit nichtstaatlicher Akteur*innen immense Einflussnahme auf große Teile der Bevölkerung auszuüben, eine große Anzahl frommer Anhänger*innen hinter sich zu versammeln sowie bestimmte Funktionen zu übernehmen wie Faḍlallāh mit einem eigens ernannten Richter, war der Einfluss für nichtstaatliche Akteur*innen begrenzt – dies jedoch nicht bezüglich der jeweiligen Anhänger*innen, sondern hinsichtlich der staatlich geförderten Religionsgerichte.[249]

Im Rahmen seiner Studien fand Clarke heraus, dass Faḍlallāhs Rechtsentscheidungen wohl in vielen Fällen abgelehnt wurden. Einige Richter anderer Gerichte würden – laut ʿAlī Mirʿī (Richter an Faḍlallāhs Gericht, 2019 noch aktiv) – bspw. einen von Faḍlallāh autorisierten Ehevertrag nicht einmal bei Bedarf erneut prüfen, womit ihm die Kompetenz der Durchführung eines solchen Vertrages abgesprochen würde. Das bereits von Faḍlallāh verheiratete Ehepaar musste in einem solchen Fall die Ehe-

sonderen Verhältnis zwischen religiösen und staatlichen Gerichten veranschaulicht Clarke in seiner Studie »Islam and Law in Lebanon«. Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 285, u. a. 306. Um die Exekutivgewalt zu erhalten, müssen Religionsgerichte generell ihre Urteile vor ein Zivilgericht bringen, wodurch am Zivilgericht eine Art von Aufsichtsbefugnis über die Religionsgerichte besteht. Das Urteil eines Religionsgerichts kann somit auch nicht vollstreckt werden, wenn es vom Zivilgericht als fehlerhaft eingestuft wird. Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 49; siehe auch Landry (2016): The Practice of Shi'i Jurisprudence in Contemporary Lebanon, S. 110–111.

248 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 15.

249 Faḍlallāh war sich seines geringen Einflusses im Rahmen der libanesischen Rechtsordnung bspw. hinsichtlich des Themas »Sorgerecht« bewusst und »warnte« Aktivist*innen, dass Ansichten von Gelehrten, wie er es war, wenig Auswirkungen auf Familienrichter hätten. Trotz seiner differierenden Ansichten zum Thema »Sorgerecht« oder der seiner Kollegenschaft konnten keine Änderungen am schiitischen Familiengericht erwirkt werden, da diese über den parlamentarischen Weg hätten erfolgen müssen. Diverse politische Persönlichkeiten weigerten sich jedoch, vorgebrachte Initiativen zur Änderung des Sorgerechts zu unterstützen. Vgl. Landry (2016): The Practice of Shi'i Jurisprudence in Contemporary Lebanon, S. 148–149.

schließung vor dem anderen Richter wiederholen. Auf der Basis seiner Untersuchungen an Gerichten ging Clarke soweit zu vermuten, dass die Autorität eines Marǧaʿs bzw. Muǧtahids an den libanesischen Ǧaʿfarī-Gerichten weitgehend hinfällig werden konnte – was diesen wiederum entgegen gegekommen sei, da sie so ihre Autonomie und Autorität wahren konnten.[250] Faḍlallāhs Richter berichtete Clarke aber auch davon, dass seine Urteile an bestimmten gerichtlichen Orten, bspw. nach einer wohl dafür entscheidenden Personaländerung, wiederum auf Wohlwollen gestoßen und angenommen geworden seien. Das war der Fall, nachdem Šams ad-Dīn im Jahr 2001 verstorben war und ʿAbd al-Amīr Qabalān (1936–2021) den Vorsitz des Obersten Schiitischen Rates übernommen und einen Gelehrtenrat gründete hatte, der über vorgelegte Gerichtsurteile entschied.[251] Faḍlallāhs Urteile hatten aufgrund dessen, dass er ein nichtstaatlicher Akteur war, aber keine offizielle Konsequenz und wurden von staatlich geförderten Šarīʿa-Gerichten, deren Personal seine wissenschaftliche Qualifikation bezweifelte, oft zurückgewiesen. Im Fall, dass Faḍlallāhs Anhänger*innen bei einem Rechtsstreit mit dem Urteil seines Richters nicht einverstanden waren, konnten sie sich auch an das Oberste Berufungsgericht wenden, um Einspruch zu erheben. Für die Gerichte erster Instanz gibt es im Libanon ein Oberstes Berufungsgericht, das die Gerichte in den Gesetzesrahmen der libanesischen Republik einordnet und ihre Institutionen, Zuständigkeiten und Rechte definiert.[252] Es kann also davon ausgegangen werden, dass Faḍlallāhs Šarīʿa-Version wenig bis keine Auswirkungen auf die gerichtliche Ebene im Libanon hatte – dafür aber sicher mehr auf der Gewissensebene seiner Anhänger*innen,[253] denn in Moscheen, so konstatiert Clarke, hat man es meis-

250 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 290–292, 296–297.

251 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 300. In diesem thematischen Kontext und auf das schiitisch-libanesische Familiengericht bezogen stellt Landry die These auf, dass die Übertragung des Iǧtihād »in die Hände eines säkularen Staates« (womit Landry die staatlich legitimierten schiitischen Religionsgerichte meint) seinen Zweck neu ausrichte, weg vom Dienst für die alltäglichen Belange frommer Muslim*innen und hin zur Gewährleistung der »rechtlichen Autorität des Staates«. Durch die offizielle Ernennung schiitischer Geistlicher zur Regelung der Ehe- und Familienangelegenheiten habe der libanesische Staat die schiitische Richterschaft in einen Rechtsapparat integriert, um so diese Rechtsbereiche der Schiit*innen unter seine Verwaltung zu bringen (was sich laut Landry auch nicht auf die Schiit*innen beschränkt, sondern auf alle religiösen Tradition erstreckt, denn keine dieser Traditionen bilde ein Rechtssystem für sich alleine). Vgl. Landry (2016): The Practice of Shi'i Jurisprudence in Contemporary Lebanon, S. 4–5, 95–96. Da in der vorliegenden Studie die Ebene der Gerichte und richterlichen Rechtsprechung nicht im eigentlichen Forschungsinteresse steht, wird der These nicht weiter nachgegangen. Dennoch wurde sie für erwähnenswert erachtet, weil sie die komplexe Verflechtung von »Staat« und »Religion« im Rechtsbereich sowie die Schwierigkeiten mit definitorischen Abgrenzungen (z. B. »staatlich«, »religiös«, »säkular« usw.) andeutet.

252 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 34. Zur Einrichtung von Berufungsgerichten in den 1940er Jahren im Libanon siehe auch Landry (2016): The Practice of Shi'i Jurisprudence in Contemporary Lebanon, S. 110–111.

253 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 26–27.

tens mit »Gläubigen« oder zumindest mit »Willigen« zu tun, die ein Gott ergebenes und richtiges Leben führen wollen, vor Gericht weniger.[254]

Clarke konnte im Rahmen seiner Studie feststellen, dass Muslim*innen bei rechtlichen Fragen und Angelegenheiten oft einen Mufti anstatt eines Gerichts aufsuchten, da ihnen in letzterem Fall ein bestimmter Kurs aufgezwungen würde. Der Mufti hingegen diskutiere mit ihnen die rechtlichen Konsequenzen in religiöser Art und Weise, als eine Frage des persönlichen Gewissens. In diesem Fall können die Betroffenen noch selbst entscheiden, wie sie sich letztlich verhalten wollen.[255] Auch der zeitliche, emotionale und finanzielle Aufwand und die Komplexität von Gerichtsverfahren führen dazu, dass es viele Muslim*innen vorziehen, anstatt eines Gerichtsverfahrens, die Fatwā eines Muftis zu erbitten oder sich an einen Richter wie den von Faḍlallāh zu wenden.[256] Außerhalb des libanesischen Šarīʿa-Gerichtssystems, so Clarks These, gebe es eine wesentlich größere rechtliche Flexibilität – und dies auch auf die Šarīʿa selbst bezogen.[257] Über den prekären Wirkungsgrad von Faḍlallāhs gerichtlichen Entscheidungen in der Praxis hielt Clarke als Ergebnis seiner Studie fest:

> »Ultimately, if justice is to be done in this world, we cannot escape the need for an executive branch to ensure that judgement is carried out. Here the independent scholar's autonomy defeats him at the last. Whatever his stature in the wider community, within the state-backed sharia legal system Fadlallah was almost as nothing – faced with his verdict, a judge might ›throw it in the bin‹. In this respect his imagined legal world remained apart, a matter of conscience rather than law in effect. The domains of state law and non-state religious conscience remain independent, but not, it seems, self-sufficient, each in a sense generating the need for the other: the bureaucratic courts found wanting because they stifle the sharia's plurality and flexibility; autonomous authority left impotent in the face of bad faith.«[258]

In den 1980er Jahren wurde – auch angetrieben durch die Islamische Revolution im Iran – die Errichtung einer Islamischen Republik im Libanon eines der großen Themen unter libanesischen Intellektuellen und in politischen Kreisen.[259] Sendboten aus dem Iran kamen in den Libanon und erwarteten von schiitischen Gelehrten, dass sie auf der Seite des Islamischen Staates stünden. Die schiitischen Gelehrten wurden dazu angehalten, zwischen dem Islamischen Staat und dem konfessionellen Libanon zu wählen, was ein großes Dilemma für jene war, die staatlich anerkannte Stellen besetzten und sich mit der Befürwortung eines Islamischen Staates gegen das konfes-

254 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 109.
255 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 212.
256 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 285.
257 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 218–219. Landry vertritt eine ähnliche These. Er konnte im Rahmen seiner Studien über schiitische Familiengerichte in Beirut beobachten, dass interpretative Möglichkeiten der islamischen Rechtstradition aufgrund institutioneller und konzeptioneller Bedingungen staatlicher Rechtmäßigkeit verloren geht. Vgl. Landry (2016): The Practice of Shi'i Jurisprudence in Contemporary Lebanon, S. I., 7, 135–139.
258 Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 302–303
259 Dazu siehe generell Sankari (2005): Fadlallah, S. 221–228.

sionelle System des Libanon gestellt hätten.[260] Auch Faḍlallāh widmete sich eine Zeit lang verstärkt einer Vision des Libanon als einen Islamischen Staat. Ende 1987 sollen in Beirut sogar Flugblätter kursiert sein, auf denen u. a. auch ein Bild von Faḍlallāh war als Vorschlag für einen Präsidenten einer Islamischen Republik.[261] Zu den zentralen Themen seiner Predigten wurde – neben dem Widerstand gegen Zionismus, der Zerstörung Israels und der Beendigung des Imperialismus in der muslimischen Welt – (für eine begrenzte Zeit) die Errichtung einer islamischen Regierung im Libanon.[262] Er schilderte ein Verständnis von einem das ganze Leben umfassenden Islam inklusive Gesetzen, die das Leben regelten.[263] Aus seiner Sichtweise präsentierte der Islam eine Alternative zu modernen Ideologien, wie bspw. denen säkularer Marxist*innen, liberaler und arabischer Nationalist*innen.[264] Für sich persönlich betrachtete er den Islam als die »basis of all of my social and political thinking and opinion.«[265] Den Menschen verstand er einerseits als frei und unabhängig, andererseits als eingebunden in unabdingbare Regeln, die das Miteinander organisierten:

> »Islam has rules and regulations for coexistence. Accordingly, no one has the right to impose his will upon another, except in a righteous manner. In some circumstances, people do have the right to impose their will on others, but Islam regulates how this can happen. What is important is that man is free. As Imam ʻAli stated, ›Do not be the slave of another man because God has given you freedom.‹«[266]

Mitte der 1980er Jahre bekräftigte er – wie er es bereits in »al-Islām wa-manṭiq al-quwa« (1979) erklärt hatte –, dass Muslim*innen eine Trennung von Religion und Staat nicht akzeptieren könnten, da sie dem Islam fremd sei.[267] Bezüglich der umstrittenen und im Bürgerkrieg umkämpften Frage nach der Legitimität des konfessionellen Systems vertrat er die Ansicht, dass dieses abgeschafft werden müsse:

> »This situation creates as many psychological barriers as there are confessional groups in Lebanon. This has brought about partisan-confessional, confessional-partisan conflicts resulting in a partisan mentality. Consequently, every confessional group acted like an independent state, having its own existence, independence, and interests. Ideas could not be exchanged freely between the members of the different communities. This is what im-

260 Das betraf z. B. Šams ad-Dīn, der den Vorsitz des Obersten Islamischen Schiitischen Rates innehatte, sowie ʿAbd al-Amīr Qabalān, der der schiitische Mufti des Libanon war. Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 13.

261 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 221–227.

262 Vgl. Kramer (1985): Muhammad Husayn Fadlallah, 147–148. Ghadiri-Orangi verzeichnet die ersten politischen Reden von Faḍlallāh für die Zeit nach der israelischen Invasion 1982 im Zuge des Widerstandskampfes. Vgl. Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 23–25.

263 Vgl. az-Zayn (1996): al-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 86; Nader (1985): Interview with Sheikh Muhammed Hussein Fadl Allah, S. 12.

264 Vgl. Saouli (2014): Intellectuals and Political Power in Social Movements, S. 110.

265 Faḍlallāh zitiert nach Nader (1985): Interview with Sheikh Muhammed Hussein Fadl Allah, S. 12.

266 Faḍlallāh zitiert nach Nader (1985): Interview with Sheikh Muhammed Hussein Fadl Allah, S. 12.

267 Vgl. Nader (1985): Interview with Sheikh Muhammed Hussein Fadl Allah, S. 13.

> mobilized Lebanon. Lebanon will continue to deteriorate as long as we have a confessional system. The confessional system is not based on humanitarian principles or on an intellectual theory; it is based on an alliance, similar to a feudal alliance, only concerned with reciprocal interests, not on any general principles. This means we cannot think as one nation; instead we think as if we are many nations.«[268]

Dennoch war sich Faḍlallāh als Realist der Situation im Libanon bewusst und somit auch der Unmöglichkeit, das System eines Islamischen Staates zu etablieren. Er rückte ab von dieser Idee, weil das in einem Land wie dem Libanon mit den unterschiedlichen Religionen nicht umsetzbar sei. Die Muslim*innen sollten vielmehr politisch aktiv und im Wahlverfahren zu einem Teil des politischen Systems werden, das von allen Mitgliedern der Gemeinschaften akzeptiert wird.[269] Er entwickelte ein staatliches Alternativkonzept, das er »Dawlat al-Insān« (»Staat des Menschen«, »humaner Staat«) nannte und das er im Jahr 1988 in einer Predigt vorstellte. Dieses Konzept, das auf einem nicht-konfessionalistischen, demokratischen und institutionellen Mechanismus von Wahlvertretung und öffentlicher Rechenschaftspflicht, religiösem Inklusivismus und sozialer und wirtschaftlicher Gerechtigkeit basierte, entwickelte er allerdings nicht weiter.[270]

Da Faḍlallāh bei seinen Überlegungen zu dem Ergebnis kam, dass das Konzept eines Islamischen Staates von außerhalb des Libanon nicht auf diesen übertragbar sei,[271] lehnte er auch den im Jahr 1987 vom iranischen Parlamentsabgeordneten Ǧalaladdīn Farsī eingereichten »Verfassungsentwurf Teherans für den Libanon« ab, in dem gefordert wurde, dass die Hisbollah einen Islamischen Staat im Libanon ausrufen möge.[272] Doch obwohl Faḍlallāh Khomeinis Idee eines Islamischen Staates skeptisch gegenüberstand und dessen Entwurf für den Libanon ablehnte, galt er dennoch als der am meist bekannte Islamist des Libanon, von dem kritische, meist westliche Beobachter*innen genau das erwarteten – das Bestreben danach, einen Islamischen Staat im Libanon zu errichten.[273]

Anscheinend aufgrund dieses Dissens mit dem Iran wurde Faḍlallāh eine Zeit lang nicht von Khomeini empfangen, was Faḍlallāh jedoch mit logistischen Problemen begründete.[274] Bis zu diesem Zerwürfnis reiste er in den 1980er Jahren mehrere Male in den Iran.[275] Differenzen mit Khomeini gab es auch hinsichtlich des Konzepts der

---

268 Faḍlallāh zitiert nach Nader (1985): Interview with Sheikh Muhammed Hussein Fadl Allah, S. 14. Bereits während der 1970er Jahre sowie in den Jahrzehnten davor war Faḍlallāhs Botschaft unverkennbar de-konfessionalisierend. Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 103.

269 Vgl. Euben/Zaman (2009): Princeton Readings in Islamist Thought, S. 391.

270 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 229, 238; zum Konzept »Dawlat al-Insān« siehe Sankari (2005): Fadlallah, S. 238–241; Saouli (2014): Intellectuals and Political Power in Social Movements, S. 112.

271 Vgl. Shanahan (2011): The Shi'a of Lebanon, S. 156.

272 Vgl. Dold-Ghadar (2019): Die Schia im Iran und Libanon, S. 196.

273 Vgl. Euben/Zaman (2009): Princeton Readings in Islamist Thought, S. 387.

274 Vgl. Miller (1994): Faces of Fundamentalism, S. 131.

275 Bspw. im August 1982, um an der »Woche der islamischen Einheit« in Teheran teilzunehmen, vgl. Shaery-Eisenlohr (2011): Shi'ite Lebanon, S. 111, im Februar 1985, als er u. a. Khomeini in seinem Haus besuchte und Einblick in dessen Arbeitsweise bekam, vgl. Windfuhr

»Wilāyat al-Faqīh« (»Autorität bzw. Regierung des Rechtsgelehrten«, »Regierung des Experten«[276]). Faḍlallāhs Mentor al-Ḫūʾī war gegen das System der »Wilāyat al-Faqīh« gewesen, da die islamische Gemeinschaft die Souveränität im Staat tragen sollten und nicht die Gelehrten.[277] Khomeini hingegen vertrat genau diese Ansicht und strebte danach, sie mit seiner Machtergreifung im Iran durchzusetzen. Faḍlallāh nahm eine Art Zwischenposition ein, denn er bestritt zwar, dass Khomeini als Marǧaʿ der einzige Stellvertreter des zwölften Imams sei, erkannte aber die Islamische Republik Iran mit ihrem System der Obersten Rechtsgelehrten als Regierung als einziges wahres islamisches Land an.[278] Zwar akzeptierte Faḍlallāh, dass die Autorität des Rechtsgelehrten auf alle Bereiche (einschließlich des politischen) ausgedehnt werden sollte, er war aber gegen die iranischen Bestrebungen, die Struktur der religiösen Autorität im Konzept des »Marǧaʿ at-taqlīd« (»Instanz der Nachahmung«, siehe das folgende Kapitel) zu zentralisieren.[279]

Als Khomeini 1989 starb und ʿAlī Ḫāmeneʾi seine Nachfolge antrat, erkannte Faḍlallāh diese nicht an. Faḍlallāh stellte die Marǧaʿīya Ḫāmeneʾis aufgrund dessen geringer theologischer Qualifikation in Frage und betrachtete Khomeinis politisches Geschick als eine einmalige und damit nicht weitervermittelbare bzw. übertragbare Sache.[280] Ḫāmeneʾi jedenfalls wurde mit der Nachfolge auf Khomeini – neben as-Sīstānī – zu einem der Hauptrivalen für Faḍlallāh unter den Gelehrten.[281] Nach Khomeinis Tod verschlechterte sich das Verhältnis von Faḍlallāh zum Iran erneut – auch aufgrund der Streitigkeiten um die Nachfolge Khomeinis – und Faḍlallāhs Bücher wurden im Iran verboten. Da sich Faḍlallāh gegen die »Wilāyat al-Faqīh« im Verständnis von Khomeini stellte, distanzierte sich auch die Hisbollah von ihn.[282]

Faḍlallāh war also zugleich Verteidiger als auch Kritiker der aufkommenden islamistischen Bewegung. Letztlich distanzierte er sich offen von Khomeinis Konzept einer Islamischen Republik, da kein schiitischer Führer das Monopol auf die Wahrheit

---

(1985): »Israel aus Palästina hinausschaffen«, S. 137, und im März 1986, als er an einer Gelehrtenkonferenz in Teheran partizipierte, in dessen Anschluss er in Lausanne im Kreise eines Gelehrtenkollegiums den Entwurf einer islamischen Staatsverfassung für den Libanon noch mitdiskutierte, vgl. Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 35.

276 Übersetzung nach Halm (2005): Die Schiiten, S. 103. Das Konzept der »Wilāyat al-Faqīh« (»Regierung des Experten«) meint die direkte Ausübung der Herrschaft durch die Geistlichen. Als Expert*innen werden Personen verstanden, die qualifizierte Kenner der göttlichen Offenbarung und des göttlichen Willens sind. Khomeini erhob dieses Prinzip zum Grundprinzip der Islamischen Republik Iran und ließ es in der Verfassung verankern. Vgl. Halm (2005): Die Schiiten, S. 100–103.

277 Vgl. Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 48; al-Khu'i (1998): Prolegomena to the Qur'an, S. 6–7.

278 Vgl. Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 47–49.

279 Vgl. Euben/Zaman (2009): Princeton Readings in Islamist Thought, S. 390–392.

280 Vgl. Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 58; Clarke (2018): Making a Centre in the Periphery, S. 4. Ḫāmeneʾi war zwar Muǧtahid, aber nicht Ayatollah. Vgl. Halm (2005): Die Schiiten, S. 111.

281 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 261.

282 Vgl. Fischbach (2008): Der diskrete Charme des Ayatollahs, S. 31.

besäße. Er kritisierte, dass sich die Bewegung übermäßig auf charismatische Führer beziehe, sodass der Botschafter die Botschaft überschatte. Die islamistische Bewegung sollte die Berufung auf einen Führerhelden besser überwinden und sich auf die Botschaft selbst konzentrieren.[283]

283 Vgl. Aziz (2001): Fadlallah and the Remaking of the Marja'iya, S. 206; Eden-Fleig (4.07.2010): Nachruf auf Muhammad Hussein Fadlallah.

2.4 Höhepunkt des Aufstiegs: Die Marǧaʿīya (1990–1999)

Die 1990er Jahre waren für Faḍlallāh besonders von zwei Ereignissen geprägt, die von heftigen Anfeindungen seiner Person und Anschuldigung des Glaubensabfalls begleitet wurden: die langjährigen Kontroversen über seine Äußerungen über das Leben der Tochter des islamischen Propheten, Fāṭima bint Muḥammad (siehe Kapitel »Zugang zu den Themenfeldern«), sowie über seinen Aufstieg zum Marǧaʿ at-Taqlīd[284] (»Instanz der Nachahmung bzw. der gefolgt wird«). Trotz oder vielleicht gerade aufgrund der damit einhergehenden Konflikte und Schwierigkeiten wurde Faḍlallāh zu einem der führenden, wenn nicht sogar zu *dem* führenden schiitischen Rechtsgelehrten im Libanon:[285]

> »The 1990s saw Fadlallah become the premier Lebanese Shi'i jurisconsult – the foremost Islamist activist-theoretician, media celebrity (whose image and interviews have appeared regularly in Lebanese dailies) and popular mosque Imam. [...] Beside his role as preacher, jurist, writer and mentor, Fadlallah became a leading Islamist theoretician and strategist; an Islamic ecumenist; a theologian of empowerment and liberation; an acclaimed inter-religious debater and dialectician, political analyst and activist; a spokesman for the downtrodden and wretched among the Shi'i masses; and, last but not least, a vehemently anti-imperialist and anti-Zionist campaigner.«[286]

Nach dem Ende des Bürgerkrieges setzten Debatten über den Wiederaufbau des Landes ein, Rechtsreformen wurden diskutiert und durchgeführt und das zerrüttete zivile und nationale Bewusstsein gefördert.[287] Die ersten Parlamentswahlen fanden 1992 statt, bei denen es – als zwei Besonderheiten – nicht nur drei Frauen in die Ränge der Parlamentsabgeordneten schafften,[288] sondern auch erstmals die Hisbollah mit acht

---

284 Arab. *marǧaʿ at-taqlīd* – ›Quelle der Nachahmung, Instanz der maßgeblichen Meinung‹; höchste Bezeichnung eines schiitischen Gelehrten.

285 Zwar spielten neben Faḍlallāh für viele Schiit*innen ʿAlī Ḫāmeneʾi und ʿAlī as-Sīstānī eine Rolle, doch in den späten 1990er Jahren soll Faḍlallāh der populärste Rechtsgelehrte im Libanon gewesen sein. Vgl. Deeb (2010): Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah and Shi'a Youth in Lebanon, S. 409. Hierzu gibt es allerdings unterschiedliche Einschätzungen von Forschungsseite her, wer von den drei Gelehrten die meisten Anhänger*innen im Libanon verzeichnet hat. Siehe Clarke und Inhorn (2011): Mutuality and Immediacy Between Marjaʿ and Muqallid, S. 413.

286 Sankari (2005): Fadlallah, S. 234.

287 Vgl. Berry (2006): Gender Debates in Lebanon, S. 131.

288 Die drei Frauen waren Bahiya Hariri (sunnitisch), Nayla Moawad (maronitisch) und Maha Khoury (maronitisch). Vgl. Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 213.

Abgeordneten.[289] Letzteres soll maßgeblich auf Faḍlallāhs Einfluss zurückgegangen sein,[290] der bereits in den 1980er Jahren die Ansicht vertrat, dass, wenn Revolution nicht möglich sei, der verpflichtende Weg Reformation und die Schaffung eines islamischen sozialen Milieus sei, das zu einem Gesellschaftswandel führen würde. Als Realist und Pragmatiker waren für ihn die Nutzung demokratischer Strukturen und die Partizipation an Wahlen eine Alternative, weshalb er die Teilnahme der Hisbollah an den Parlamentswahlen befürwortete.[291]

Nach dem Tod von Khomeini 1989, al-Ḫūʾī 1992 und Muḥammad Riḍā al-Kulbīkānī (meist Golpāyegānī geschrieben (1899–1993)), der ebenfalls Marǧaʿ war, schlugen Faḍlallāh und Ḫāmeneʾi unterschiedliche Gelehrte als Nachfolger vor. Faḍlallāh nominierte den irakischen Großayatollah Sayyid ʿAlī as-Sīstānī und bekam dafür Rückenwind von Šams ad-Dīn und Bāqir al-Ḥakīm, Ḫāmeneʾi den Iraner Muḥammad ʿAlī al-Arākī, der aber 1994 starb. Nach dessen Tod erkannte die iranische Regierung sieben Rechtsgelehrte an, die jedoch die Marāǧiʿ aus dem arabischen Raum sowie die dem Iran gegenüber regierungskritischen ausschlossen.[292] Letztlich folgten an die Spitze der Gelehrtenschaft auf Khomeini im Iran Ḫāmeneʾi und auf al-Ḫūʾī im Irak ʿAlī as-Sīstānī.[293] Es wurde immer deutlicher, wie Teheran und Najaf um die Marǧaʿīya konkurrierten, die sich aufgrund der Islamischen Revolution, des Iran-Irak Kriegs und Khomeinis Tod auf die beiden Zentren verteilte. Dies schwächte allerdings die religiöse Autorität beider Seiten.[294] Mit Faḍlallāh als offiziellem Vertreter al-Ḫūʾīs im Libanon kam ein weiterer Anwärter auf die Marǧaʿīya ins Spiel, regional an einem dritten Ort.

Ab wann Faḍlallāh als Marǧaʿ bezeichnet wurde und von welcher Stelle es genau ausging, kann nicht mehr mit Sicherheit rekonstruiert werden. Laut Rosiny hätte sich Faḍlallāh 1993 selbst als Marǧaʿ ins Gespräch bringen lassen.[295] Möglicherweise bezieht sich Rosiny hierbei auf die Einleitung des Buches »Asʾila wa-rudūd« (1993), in dem von den Herausgebern erklärt wird, dass sich Faḍlallāh durch die Marǧaʿīya auszeichne und ein flexibler Muǧtahid sei.[296] Die meisten Forschungsarbeiten nennen 1995 als das Jahr, in dem er offiziell als Marǧaʿ anerkannt worden sei.[297] Einer der frühesten Belege innerhalb des Quellenfundus im Rahmen der vorliegenden Studie ist ein Zeitschriftenartikel vom März 1996, in dem Faḍlallāh vom Interviewer und Au-

289 Vgl. Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 133.
290 Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 52.
291 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 242–244. Ein Grund, warum er die Hisbollah im Parlament sehen wollte, war auch, um weiter gegen Israel vorgehen zu können. Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 50.
292 Vgl. Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 49.
293 Vgl. Franke (2007): Die Ḥawza von Nadschaf, S. 90.
294 Vgl. Ghazzal (1998): al-Umma al-qaliqa by Waḍāḥ Sharāra, S. 452.
295 Vgl. Rosiny (2006): As-Sayyid Muhammad Husain Fadlallah, S. 104.
296 Vgl. al-Ḥulū/al-Faqīh (2004 [1993]): Asʾila wa-rudūd mina l-qalb maʿa s-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 6.
297 Siehe u. a. Clarke (2010): Neo-Calligraphy, S. 358; Sankari (2005): Fadlallah, S. 258. Auch die Archivleiterin Rana Much bestätigte mir dies in einem Gespräch am 11.09.2019 in Beirut.

tor »Marǧaʿ« genannt wird.[298] Als »einer unter den höchsten Marāǧiʿ der schiitischen ǧaʿfarītischen Rechtsschule oder imāmītischen« (*aḥadu l-marāǧiʿi l-ʿulyā lil-maḏhabi š-šīʿī al-ǧaʿfarī awi l-imāmī*) wird er sogar bereits 1990 bezeichnet, also noch einmal sechs Jahre früher, in der Einleitung eines Zeitschrifteninterviews.[299] Laut Sankari sei Faḍlallāh, nachdem er im März/April 1995 seine ersten juristischen Abhandlungen veröffentlicht hatte, von seinen Anhänger- und Schüler*innen Marǧaʿ genannt worden.[300] In einem Artikel der Tageszeitung »an-Nahār« vom 27.07.1995 erklärte der Journalist Ibrāhīm Bayram das Ergreifen der Marǧaʿīya von Faḍlallāh wie folgt und verwies zugleich auf Faḍlallāhs Bestreben, das Verständnis der Marǧaʿīya zu reformieren:

> »Die Faḍlallāh Nahestehenden wissen, dass er seine Marǧaʿīya erst nach dem Druck seiner vielen Anhänger*innen und Unterstützer*innen offenbart und seine Botschaft verbreitet hat. Der Druck hat sich bereits nach dem Tod der letzten großen schiitischen Marāǧiʿ der Stätte der Marǧaʿīya in Najaf, as-Sayyid Abū al-Qāsim al-Ḫūʾī und vor ihm Imam Khomeini, verstärkt. Deshalb begann er [Faḍlallāh], den Menschen seine Sicht auf die Marǧaʿīya und seine entwicklungsfähige (*taṭwīrīya*), ja sogar revolutionäre (*taṯwīrīya*) Vision davon zu präsentieren, um sie effektiver zu machen und sie mehr und mehr mit dem Leben des schiitischen Menschen, insbesondere der jungen Generation zu verbinden. Kurzum, der Sayyid wollte die Marǧaʿīya von viel ›Stagnation‹ (*ǧamūd*), die sie in den vergangenen Jahrhunderten umgab, befreien und sie auf die Stufe einer effektiven Institution ähnlich des Vatikans überführen.«[301]

Mit der Marǧaʿīya hatte Faḍlallāh den höchsten Rang eines schiitischen Gelehrten erreicht, den Rang eines »Marǧaʿ at-Taqlīd« (kurz: Marǧaʿ).[302] Die arabischen Worte *marǧaʿ at-taqlīd* können übersetzt werden mit »(oberste) Instanz der Nachahmung« oder »letzte theologische Instanz, an der sich der Gläubige orientiert.«[303] Seit dem 19. Jh. haben einzelne Gelehrte im Status eines Muǧtahids aufgrund ihrer Fähigkeiten und Popularität den Rang einer allgemein anerkannten Autorität, einer »Instanz der Nachahmung«, erworben. Das bedeutet, dass ihre Entscheidungen weit über den lokalen oder regionalen Rahmen hinaus (wie es bei einem gewöhnlichen Muǧtahid ist) erfragt und akzeptiert wurden. Schließlich ist die Marǧaʿīya regional nicht gebunden.[304] »The marja'iya [...] is the symbolic/religious leadership of the entire Shi'a community. This institution should transcend political boundaries, just as the papacy is not restricted to Rome or Italy.«[305] Welche Qualitäten ein Gelehrter dafür haben

298 Vgl. Abū al-Maʿāṭī (1996): al-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 16.
299 Vgl. Faḍlallāh (25.01.1990): Samāḥa al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh lil-Ḥasnāʾ, S. 40.
300 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 256.
301 Bayram (2001 [27.07.1995]): Ḫālaftu l-mašhūra fī kaṯīr mina l-mawḍūʿāti wa-istaʿnatu l-ḫubarāʾ, S. 546.
302 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 242.
303 Ende (2005): Der schiitische Islam, S. 80.
304 Vgl. Ghazzal (1998): al-Umma al-qaliqa by Waḍāḥ Sharāra, 451.
305 Aziz (2001): Fadlallah and the Remaking of the Marja'iya, S. 213.

muss, ist umstritten. Der erste von allen Zwölfer-Schiit*innen anerkannte Marǧaʿ war der iranisch-irakische Geistliche Murtaḍā al-Anṣārī (1799–1864).[306]

Die große Masse der Gläubigen übt Taqlīd aus, womit »Nachahmung« oder »Konformität« gemeint ist. Das bedeutet, dass der Gläubige einem Marǧaʿ seiner Wahl die Entscheidung überträgt, für dessen eventuelle Irrtümer er dann nicht verantwortlich gemacht werden kann.[307] Der Taqlīd-Ausübende, der Muqallid, folgt aber nicht völlig unkritisch der Meinung des Marǧaʿ. Er kann diese kommentieren, kritisieren und auch zurückweisen, wenn auch formal betrachtet die Autorität des Marǧaʿ bindend ist. Clarke und Inhorn haben in ihren Studien gezeigt, dass der Einfluss des Muqallid auf den Marǧaʿ und seine Meinungsfindung groß sein kann: »Moreover, as we will see, the formulation of clerical opinion regarding assisted conception was clearly driven, and to some extent determined, by lay desires.«[308] Das deutet sich auch in einigen Fällen in der vorliegenden Studie an (siehe Kapitel »Die Masturbation des Mannes«). So kann der Marǧaʿ nicht als eine Autorität betrachtet werden, die von oben herab befiehlt und deren Befehl bedingungslos gefolgt wird. Vielmehr »kann« ihr bei Bedarf als eine Quelle des religiösen Wissens und der Ethik gefolgt werden, wie es auch der Titel selbst ausdrückt: »Marǧaʿ« als der Ort, auf den man sich für sein eigenes Denken und Handeln bezieht, auf den man verweist, auf den man sein eigenes Denken und Handeln zurückführt. Außerdem spielt der »common sense« der öffentlichen Meinung eine nicht zu unterschätzende Rolle, da dadurch sowohl die Meinung des Marǧaʿ als auch die Wahl der nichtkundigen Person bedingt und beschränkt sein können. Marǧaʿ, Muqallid und »common sense« stehen in einer sensiblen, reziproken Beziehung.[309] Dennoch ist die Beziehung zwischen Marǧaʿ und Muqallid »on most readings, a personal one: a private triangle of believer, *marjaʿ,* and God rather than a matter of public allegiance.«[310]

Dafür, wie eine Person zu einem Marǧaʿ wird, gibt es keine festgelegten Regeln, genauso wie ein Marǧaʿ nicht offiziell gewählt wird.[311] Titel wie Ayatollah oder Marǧaʿ at-Taqlīd sind Ehrentitel, die nicht formal verliehen, sondern aus der Masse der Gläubigen für einen Muǧtahid vorgeschlagen und gebilligt werden, wenn dieser anhand einer langjährigen religiösen Ausbildung über besondere Kenntnisse verfügt und sich durch seine Schriften, die Ausbildung von Studierenden, einer vorbildlichen Lebensführung usw. ausgezeichnet und überragendes Ansehen erlangt hat.[312] Ein Marǧaʿ erfüllt aber nicht die Funktion eines Richters, sondern die eines Muftis, dem Erteiler

306 Vgl. Halm (1994): Der schiitische Islam, S. 118–123.
307 Vgl. Halm (1994): Der schiitische Islam, S. 104.
308 Clarke und Inhorn (2011): Mutuality and Immediacy Between Marjaʿ and Muqallid, S. 411.
309 Vgl. Clarke und Inhorn (2011): Mutuality and Immediacy Between Marjaʿ and Muqallid, S. 411.
310 Clarke und Inhorn (2011): Mutuality and Immediacy Between Marjaʿ and Muqallid, S. 410.
311 Vgl. Ghazzal (1998): al-Umma al-qaliqa by Waḍāḥ Sharāra, 451.
312 Vgl. Ende (2005): Der schiitische Islam, S. 80.

von Fatāwā. Das Recht, Fatāwā zu geben, haben nur Personen, die den Rang eines Muǧtahids erreicht haben.[313]

Faḍlallāhs Marǧaʿīya war heftig umstritten. Es wurden Kampagnen gegen ihn geführt, seine Rechtschaffenheit angezweifelt und ihm wurde unterstellt, Fitna (»Zwietracht«) zu betreiben.[314] Einige Gegner seiner Marǧaʿīya forderten seine Exkommunikation, wollten seine Bücher und sein Audiomaterial verbannen und riefen sogar zu seiner Tötung auf. Seit er Marǧaʿ war, reiste er nicht mehr in den Iran. Einladungen lehnte er ab und als Grund dafür gab er Zeitmangel aber auch Sicherheitsbedenken an, weil ihm gerade von dort sehr viel Gegenwind entgegenkam.[315] Viele iranische Gelehrte akzeptierten seine Ernennung zum Marǧaʿ nicht. Sie verlangten Gespräche mit ihm, um mehr über seine Ansichten zu erfahren. Manche stellten sogar seine religiöse Autorität in Frage und zweifelten seinen Rang als Muǧtahid an.[316] Auf Geheiß von Ḫāmeneʾi soll Ayatollah Aḥmad Ǧannatī nach Beirut gereist sein, um Faḍlallāh davon abzubringen, für sich die Marǧaʿīya zu reklamieren.[317] Faḍlallāh selbst interpretierte das so, dass seine Marǧaʿīya eine Bedrohung für Ḫāmeneʾi, den Iran und die iranische Ḥawza-Politik gewesen sei, weil eine Marǧaʿīya außerhalb der traditionellen Zentren Geldeinbußen bedeuten könnte.[318] Schließlich ging es um Millionenbeträge an Abgaben und Spenden, die Gläubige an ihre religiösen Autoritäten bezahlten, weshalb die Auseinandersetzung um seine Legitimation als Muǧtahid und Marǧaʿ gerade das Resultat der Konkurrenz um Anhänger*innen und Finanzen gewesen sein dürfte.[319] Khatami hingegen, der frühere Präsident des Iran, führte die Unabhängigkeit Faḍallāhs vom Iran als Erklärung dafür heran, warum er so heftig kritisiert worden sei.[320] Hinzu kam, dass Faḍlallāh mit seinem Anspruch auf das Amt des Marǧaʿ nicht nur die iranischen Hegemonieansprüche bzgl. der Durchsetzung eines Marǧaʿ at-Taqlīd zur Disposition stellte.[321] Auch seine Ansicht zum iranischen Konzept der »Wilāyat al-Faqīh«, das er bereits in den 1980er Jahren kritisiert hatte, sorgte für tiefe Gräben zwischen ihm und manchen Gelehrten, was vermutlich das Entscheidende in der ganzen Auseinandersetzung war.[322] Die Benennung von Faḍlallāh als Marǧaʿ forderte die Autorität und Qualifikation des einzigen und obersten Marǧaʿs heraus, den viele in Ḫāmeneʾi sahen. Nach Khomeinis Tod hatte das iranische religiöse Establish-

313 Im sunnitischen Islam können auch Muftis Fatāwā erteilen, die nicht den Rang eines Muǧtahids erreicht haben. Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 250.
314 Zu Faḍlallāhs Marǧaʿīa generell siehe Sankari (2005): Fadlallah, S. 256–260.
315 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 267.
316 Vgl. Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 49; Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 256.
317 Vgl. Khashan (2010): The Religious and Political Impact of Sayyid M. H. Fadlallah on Arab Shi'ism, S. 431.
318 Vgl. Clarke (2018): Making a Centre in the Periphery, S. 4.
319 Vgl. Rosiny (2006): As-Sayyid Muhammad Husain Fadlallah, S. 104; Clarke (2018): Making a Centre in the Periphery, S. 9.
320 Vgl. Clarke (2018): Making a Centre in the Periphery, S. 4.
321 Vgl. Böttcher (2002): Ayatollah Fadlallah und seine Wohltätigkeitsorganisation al-Mabarrat, S. 41.
322 Vgl. Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 47–49.

ment unter der Führung von Ḫāmeneʾi danach gestrebt, dessen Position als »Wilāyat al-Faqīh« im Iran durch seine Anerkennung als Marǧaʿ überall zu konsolidieren,[323] was Faḍlallāh nicht anerkannte.

Die Spannungen mit dem Iran wegen seines Anspruchs auf die Marǧaʿīya sollten Faḍlallāh aber nicht isolieren, im Gegenteil stieg seine Beliebtheit wegen seiner Modernisierungsversuche der Marǧaʿīya und seiner angestrebten Unabhängigkeit vom Iran. Rivalitäten mit den religiösen Führern im Iran hat er immer zurückgewiesen und argumentiert, dass es schließlich in der Schia immer mehr als einen Marǧaʿ gegeben habe,[324] ein jeder mit seinem eigenen Kreis von Anhänger*innen, und dass arabische Schiit*innen einen religiösen Anführer bräuchten, der Arabisch spreche und mit ihrer Lebenswelt vertraut sei.[325]

Faḍlallāh trat für die Vielzahl an Marāǧiʿ ein (*marǧaʿīya taʿaddudīya*, »pluralistische Marǧaʿīya«), denn eine Vielfalt an Meinungen sei eine rechtliche und intellektuelle Bereicherung.[326] Er strebte nach einer Reform der Institution der Marǧaʿīya mit einer neuen Organisationsstruktur mit vielfältigen Funktionen und spezialisierten Abteilungen in den Bereichen Wissenschaft, Technik und Medizin, deren Aufgabe es sei, die Marāǧiʿ mit ihren Expertisen zu unterstützen.[327] Seiner Ansicht nach eigne sich jemand als Marǧaʿ, der über überlegenes Wissen im Rechtsbereich verfüge. Ein Muǧtahid müsse sich – so Faḍlallāh – modernisieren und von einem einfachen Istiftāʾ (»Fatwā-Erteilung«) zu einem Iǧtihād transformieren, der dem sozialen Wandel verpflichtet sei. Auf keinen Fall dürfe sich ein Marǧaʿ vom alltäglichen Leben distanzieren. Er kritisierte, dass es vielen Marāǧiʿ an Visionen für politische Aktionen fehle und sie sich in gelehrten und administrativen Angelegenheiten verlieren. Anstatt einfach nur der Gelehrteste unter den Gelehrten zu sein, müsse der Marǧaʿ rechtliche, soziale und politische Reife aufweisen.[328] Diese Person müsse eine autoritäre Hand und die Fähigkeit mitbringen, sich den weltlichen Angelegenheiten bis ins kleinste Detail widmen zu können. Keinesfalls dürfe es ein Gelehrter sein, der lediglich die Seminare in Städten wie Najaf oder Qom kenne. Der Gelehrte, der in Frage käme, müsse offen sein gegenüber der ganzen Welt, wie es der Islam selbst sei. Deshalb müsse er auch politische Positionen zum Wohle des Islam einnehmen.[329] Zudem sah Faḍlallāh das Amt des Marǧaʿ auch nicht auf Männer beschränkt, wie er es in einem Vortrag aus dem Jahr 1994 verkündete.[330] Dass die Marǧaʿīya gegenwärtig auf Männer beschränkt

323 Vgl. Euben/Zaman (2009): Princeton Readings in Islamist Thought.
324 Vgl. Saouli (2014): Intellectuals and Political Power in Social Movements, S. 115–116; Euben/Zaman (2009): Princeton Readings in Islamist Thought.
325 Vgl. Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 49.
326 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (xx.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭāliṭa, S. 8.
327 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 265.
328 Vgl. Abisaab (2009): Lebanese Shi'ites and the Marja'iyya, S. 233.
329 Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 56. Weiteres zu Faḍlallāhs Position hinsichtlich der Marǧaʿīya siehe Sankari (2005): Fadlallah, S. 263–267.
330 Vgl. Faḍlallāh (1997 [17.01.1994]): al-Marǧaʿīya wa-ḥarakat al-wāqiʿ, S. 52–56.

sei, sei vielmehr Resultat sozialer Normen und Traditionen – eine Ansicht, die bereits sein Lehrer Muḥsin al-Ḥakīm und der Gelehrte Muḥsin al-Amīn vertreten hätten.[331]

Für Faḍlallāhs Schaffenstätigkeit und seine Sichtbarkeit als religiöser Gelehrter war die Marǧaʿīya ein einschneidendes Ereignis, denn in deren Zuge veröffentlichte er seine ersten Fatwā-Bücher[332] – und gerade diese Schriften »spiegeln sein Prestige als schiitischer Rechtsgelehrter an der Spitze der theologischen Hierarchie wider.«[333] Eine Fatwā[334] ist eine durch eine muslimische Autorität bzw. von einer autoritativen Seite herausgegebene Rechtsauskunft, die auf eine Anfrage hin erteilt wird und dem Zweck dient, ein Problem zu klären. Das Rechtsgutachten wird von einem Spezialisten der islamischen Rechtswissenschaft erteilt, dem Mufti.[335] Die Gattung Fatwā

331 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 265. Faḍlallāh gab auch als Marǧaʿ Interviews an Journalistinnen, was nicht üblich sei. Viele der Marāǧiʿ weigern sich, Frauen Interviews zu geben. Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 259.

332 Veröffentlichungsformate von Fatāwā differieren: Seit dem Ende des 19. Jhs. wurden Fatāwā in Büchern oder Zeitschriften gedruckt. Im Verlauf des 20. Jhs. wurden Sammlungen von klassischen Fatāwā ediert und für ein breites Lesepublikum in Printmedien herausgegeben. Mehrbändige Ausgaben mit Fatāwā-Sammlungen von verschiedenen Rechtsgutachtern entstanden, was massive Publikationsbemühungen und eine regelrechte Industrie bezeugen, die dahinterstehen. Bereits mit diesen umfangreichen Printsammlungen wurde eine breite Öffentlichkeit erreicht. Die Publikation von Fatāwā einzelner Gelehrter als in Büchern zusammengestellte Sammlungen ist ein Phänomen, das seit den späten 1950er Jahre zu beobachten ist. Solche Zusammenstellungen enthalten i. d. R. keine Angaben zum Zeitpunkt oder Ort der Fatwā-Erteilung. Ab der zweiten Hälfte des 20. Jhs. wurden neue technologische Formate eingeführt: In den 1960er Jahren wurden Fatāwā im Radio und seit den 1970er Jahren im Fernsehen veröffentlicht. Audio- und Videokassetten wurden ebenfalls als Verbreitungsmedien genutzt. Im 21. Jh. dominieren elektronische und digitale Medien als Orte der Verbreitung von Fatāwā wie das Satellitenfernsehen und das Internet. Fatāwā werden elektronisch als Presseerklärungen verbreitet, als Antworten in Interviews gegeben oder als Erklärungen auf Internetseiten gestellt. Sie können auch in der Form von Nachrichtenmeldungen herausgegeben werden (siehe dazu Kapitel »Verteidigung gegen Gewalt«). Mittlerweile wandelt die Web-2.0-Anwendung die Rolle und Wichtigkeit des Fatwā-Genres weiter: Fatāwā werden zu Twitter-Nachrichten oder YouTube-Videos. Durch die modernen Medien können Rechtsgutachter mittlerweile ihre Fatāwā einem Massen-Lesepublikum oder einer Massen-Zuhörerschaft präsentieren. Diese verschiedenen Medienformate korrelieren mit der Unterschiedlichkeit der Formate der Fatwā: Es gibt direkte Fatāwā oder solche, die live erteilt werden, in Büchern herausgegebene Fatāwā oder archivierte Fatāwā. Die Interaktion zwischen dem Rechtsgutachter und den Fragenden kann also direkt sein, von Person zu Person, entweder mündlich oder schriftlich, oder über das Telefon, über Chat-Programme, E-Mail oder über einen losen Kontakt wie in editierten Fatāwā über Bücher oder im Internet stattfinden. Das Fatwā-Erteilen ist eine flexible Praxis, das heißt, sie kann auf informellem oder formellem Weg stattfinden und von ihrer Länge her ein Wort umfassen oder ausführlich gestaltet sein. Vgl. Gräf (2013): Fatwā, modern media; Messick (2013): Fatwā, modern; Gräf (2010): Medien-Fatwas@Yusuf al-Qaradawi, S. 54, 186; Messick (1996): Media Muftis, S. 320; siehe besonders Masud et al. (1996): Islamic Legal Interpretation.

333 Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 23.

334 Arab. *fatwā* (Pl. *fatāwā*) »Rechtsgutachten« (Wehr).

335 Arab. *muftī* »Erteiler von Rechtsgutachten, offizieller Ausleger des islam. Rechts« (Wehr).

gehört somit zur Institution Recht.[336] Durch Fatāwā verbreiten sich auf besonders einfacher Weise islamische Normen, Ethik und Recht.[337] Der Islamwissenschaftler Harald Motzki (1948–2019) behandelt das Thema Fatwā primär unter dem Begriff der »religiösen Ratgebung«, um deren Wurzeln zu verdeutlichen, die er auf den Propheten Muḥammad und die ersten Muslim*innen zurückführt. Er betrachtet die Fatwā nicht als »ein juristisches Epiphänomen, das aus der Rechtspraxis entstand und allein darin bedeutsam war, sondern als *die* zentrale Institution der religiös-rechtlichen Ratgebung im Islam.«[338]

Das erste Fatwā-Buch von Faḍlallāh ist »al-Masāʾil al-fiqhīya« aus dem Jahr 1995, über dessen Veröffentlichung u. a. auch die wichtigste libanesische Tageszeitung »an-Nahār« berichtete,[339] gefolgt von »al-Fatāwā l-wāḍiḥa« von 1997, eine kommentierte Zusammenstellung der Fatāwā von Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr. Es folgten zwischen 1999 und 2001 die dreibändige Ausgabe von »Fiqh aš-šarīʿa«, ein im klassischen Stil gehaltenes Fatwā-Werk mit Begriffserklärungen und ausführlichen Argumentationen, wodurch es als umfangreicher als die Norm betrachtet werden kann, und 2002/2003 »Aḥkām aš-šarīʿa«, eine gekürzte, einbändige Ausgabe von »Fiqh aš-šarīʿa«. Die Bücher zeichnet eine besondere Pädagogik aus, die für Faḍlallāh hinsichtlich der Arbeit eines Muǧtahids von entscheidender Bedeutung war, nämlich dass dessen Arbeiten neben Gelehrten in gleicher Weise auch nichtkundige Personen ansprechen.[340]

Diese in den 1990er Jahren verstärkte Publikationstätigkeit im Bereich von Fatāwā-Büchern sei laut Clarke als ein öffentliches Bekenntnis von Seiten Faḍlallāhs zu seinem Anspruch auf die Marǧaʿīya verstanden worden[341] und drücke die von ihm angestrebte Unabhängigkeit in der religiösen Urteilsbildung von bestimmten Instanzen – besonders jenen im Iran – aus, die Ghadiri-Orangi im Zusammenhang mit Faḍlallāhs Haltung gegenüber mancher iranischer Gelehrtenposition zur Marǧaʿīya beschreibt:

> »Die Tatsache, dass Faḍlallāh noch als Stellvertreter seines Mentors Ḫūʾī im Libanon den Revolutionsexport aus dem Iran unterstützte und erst mit seiner Ernennung zum Marǧaʿ immer offensiver seine Unstimmigkeiten mit dem iranischen Klerus auf der politischen und theologischen Ebene kundtat, lässt die Vermutung zu, dass er mit diesem Strategiewechsel seine unabhängige Urteilsbildung als religiöse Instanz bewahren wollte. Sowohl seine rationalistische Neuinterpretation des schiitischen Mythos über Fāṭima az-Zahrāʾ[342], als auch seine Kritik an der Institution der gegenwärtigen Marǧaʿiyya [sowie seine Fatwā-Publikationen, Anmerk. der Autorin] zeigen seine vom Iran und anderen religiösen und politischen Mächten unabhängige Urteilsbildung und seine Stellung als religiöse Autorität.

336 Siehe Messick (2013): Fatwā, modern.

337 Vgl. Skovgaard-Petersen (2015): A Typology of Fatwas, S. 278.

338 Motzki (1994): Religiöse Ratgebung im Islam, S. 6. Spätestens ab dem 11. Jh. etablierte sich die religöse Ratgebung im Islam als eine eigene literarische Gattung. Vgl. Motzki (1994): Religiöse Ratgebung im Islam.

339 Vgl. Bayram (2001 [27.07.1995]): Ḫālaftu l-mašhūra fī kaṯīr mina l-mawḍūʿāti wa-istaʿnatu l-ḫubarāʾ.

340 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 265; Clarke (2018): Making a Centre in the Periphery, S. 11.

341 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 252.

342 Fāṭima trägt den Beinamen »az-Zahrāʾ«, was »die Strahlende« bedeutet.

> Wie bereits angeführt, ist es genau dieser Faktor der unabhängigen religiösen Machtposition, der Faḍlallāh zu einem Rivalen der religiösen Führung Irans im Wettbewerb um den Einfluss innerhalb der schiitischen Gemeinschaft Libanons macht.«[343]

Es lassen sich weitere Beispiele – bis in den Praxisbereich hinein – finden, die die Abgrenzung seiner Positionen vom Iran demonstrieren und deutlich machen, dass er mächtig genug war, religiöse Urteile unabhängig von anderen religiösen Instanzen nicht nur zu vertreten, sondern auch durchzusetzen. Als Beispiel sei die zeitliche Bestimmung von Beginn und Ende des Ramadans genannt, die Faḍlallāh nach der für den Libanon in Frage kommenden Zeitzone ermitteln ließ und bei der er sich nicht an der für den Iran orientierte.[344]

In den 1990er Jahren zog Faḍlallāh in den Stadtteil Haret Hrek in Südbeirut, wo sich bis heute viele seiner Institutionen befinden.[345] Durch die erheblichen finanziellen Einnahmen, die Faḍlallāhs Marǧaʿīya mitbrachte, konnte er seine Wohltätigkeitsorganisation al-Mabarrāt aufrechterhalten und ausbauen und weitere Institute gründen.[346] 1996 eröffnete er in Beirut die al-Kawṯar Mädchenschule, die sich zu Anfang auf die Funktion eines Kindergartens beschränkte, dann aber expandierte und alle Schuljahre umfasste. 2002 gab es dort bereits 1.850 Schülerinnen. Laut Shaery-Eisenlohr gebe es zur Religion und zum Koran zwar jeweils nur eine Unterrichtsstunde pro Woche, aber die eigentliche Arbeit der Verbreitung islamischer Werte und Prinzipien finde in einem »verborgenen Curriculum« statt.[347] Dies äußere sich z. B. darin, dass Schüler*innen der Waisenhäuser von Faḍlallāh in Bussen zu seinen Freitagspredigten gefahren worden seien,[348] was mir im September/Oktober 2019 von der Archivleiterin Rana Much bestätigt wurde und ich während einer Teilnahme an der Freitagspredigt und dem Gebet in der al-Imāmayn al-Ḥasanayn-Moschee am 04.10.2019 beobachten konnte.

Bis zum Jahr 2000 waren insgesamt zwölf Schulen mit 14.300 Schüler*innen eröffnet worden. Die Religions- und Koranlehrer*innen an diesen Schulen sind oft Absolvent*innen der von Faḍlallāh gegründeten und unterhaltenen Ḥawzāt. Als seine Anhänger*innen erkannten sie ihn als Marǧaʿ an und halfen ihm dabei, seine Vision des Islam in den Schulen zu verbreiten. Zu Beginn ihrer Gründung nutzten die Schulen Schulbücher der »Ǧamʿīyat at-Taʿlīm ad-Dīnī al-Islāmī« (»Islamisch-religiöse Vereinigung für Bildung und Erziehung«), stellten aber ab den 1990er Jahren eigene Schulbücher her mit dem Argument, dass die bisher genutzten Schulbücher wegen Ver-

---

343 Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 56.

344 Vgl. Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 50.

345 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 184–187; Fischbach (2008): Der diskrete Charme des Ayatollahs, S. 30; Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 35.

346 Vgl. Clarke und Inhorn (2011): Mutuality and Immediacy Between Marjaʿ and Muqallid, S. 409–410; Euben/Zaman (2009): Princeton Readings in Islamist Thought. Er gründete neue Institute u. a. für Auslandsbeziehungen und soziale Beziehungen. Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 265.

347 Vgl. Shaery-Eisenlohr (2011): Shi'ite Lebanon, S. 75.

348 Vgl. Böttcher (2002): Ayatollah Fadlallah und seine Wohltätigkeitsorganisation al-Mabarrat, S. 45.

änderungen im Erziehungssektor veraltet seien. Außerdem argumentierte Faḍlallāh damit, wissenschaftliche und rationale Methoden im Studium der religiösen Tradition und Geschichte aufgreifen zu wollen. Shaery-Eisenlohr erkennt in Faḍlallāhs Vorhaben, eigene Schulbücher zu nutzen, die Strategie der Abgrenzung zur Hisbollah und damit einhergehend zu iranischen Religionseliten, die die »Ǧamʿīyat at-Taʿlīm ad-Dīnī al-Islāmī« finanziell unterstützten. Gerade die Erstellung neuer Religionslehrbücher zur Förderung eines »scientific approach to religion« sei ein Teil der »practical implementation of Fadlallah's reputation as a modern theologian« gewesen – etwas, was gemäß Faḍlallāhs Anhänger*innen der traditionellen iranischen Gelehrtenschaft gefehlt habe.[349]

Mit ihrer Studie über den Bildungssektor im Libanon (besonders in Hinsicht auf Schulen und Schulbücher) konnte Shaery-Eisenlohr zeigen, dass die Schiit*innen keinen einheitlichen Block bildeten, da sie in vielen Bereichen miteinander konkurrierten.[350] Ebenfalls unterstreicht die Studie, dass die Religionsgemeinschaften in den 1990er Jahren das libanesische Erziehungs- und Bildungssystem dominierten und so die Produktion und Verbreitung von Wissen und Werten prägen konnten, was sich bis in das 21. Jh. fortsetzt.[351] Das Erziehungs- und Bildungswesen mit pädagogischen Einrichtungen wie Kindergärten und Schulen aller Altersstufen bis hin zu Universitäten spiegelt in besonderer Weise das konfessionelle System des Libanon wider.

> »Pedagogy in Lebanon does not work toward the unification between different confessions; on the contrary, programs push toward divisions between confessions, and there is an emphasis on having a sense of belonging to one confession rather than creating and basking in a national identity. [...] The educational system shows a clear impregnation of the current political and religious system.«[352]

Im Jahr 1998 errichtete Faḍlallāh die Moschee »al-Imāmayn al-Ḥasanayn«,[353] die sich bis heute im Zentrum der Aktivitäten seiner Anhänger*innen befindet. Mit all diesen Aktivitäten verbesserte sich seine Position und Sichtbarkeit, sein sozialer und politischer Einfluss stieg weiter an und er konnte umfangreiche Spenden[354] akquirieren.

---

349 Vgl. Shaery-Eisenlohr (2011): Shi'ite Lebanon, S. 75–76.

350 Vgl. Shaery-Eisenlohr (2011): Shi'ite Lebanon, S. 76.

351 Für das Jahr 2016 hält der Politologe Thomas Scheffler in Bezug auf alle gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften im Libanon fest, dass diese eine zentrale Rolle spielen, »die weit über den spirituellen Bereich hinausgeht: Religiöse Körperschaften unterhalten eigene Kindergärten, Schulen, Universitäten, Krankenhäuser, Altenpflegeheime, Radio- und Fernsehstationen. Sie sind Arbeitgeber, Großgrundbesitzer und Fürsorgeunternehmer.« Scheffler (2016): Religiöse Identität, politische Mobilisierung und externe Allianzen im Libanon, S. 268–269.

352 Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 209.

353 Vgl. Faḍlallāh (2012): al-Muʾassasa al-marǧaʿīya, S. 54.

354 Das Einsammeln von Spenden erfolgte in der Moschee, den Büros und durch Spendenboxen, die in Straßen aufgestellt wurden. Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 238.

Im Jahr 1999 eröffnete er bspw. das Bahman-Hospital,[355] was ihm durch eine großzügige Spende über 60 Millionen US-Dollar aus Kuwait ermöglicht wurde.[356]

Ein wichtiger Schritt für Faḍlallāh war Mitte der 1990er Jahre die Erschließung der virtuellen Welt, um seine Botschaft global zu verbreiten und seine Anhänger*innen u. a. im Irak, Iran, in den Golfstaaten, in Europa, Kanada und den USA zu erreichen. 1996 ließ er sich eine Homepage mit dem Namen »Bayynat« (arab. *bayynāt*, www.bayynat.org.lb) konzipieren, die im Juni 1997 online ging.[357] Bis heute wird die Internetseite, die mittlerweile in vier[358] Sprachen aufrufbar ist, gepflegt.[359] Dort sind zum Beispiel seine Predigten, diverse Äußerungen und Schriften wie sein Korankommentar einsehbar sowie Zusammenkünfte mit Personen der Öffentlichkeit aus unterschiedlichen Gesellschaftsbereichen, Religionsgelehrten weltweit und auch Studierenden verzeichnet – neben Angaben zu Zeit, Ort und Anlass finden sich auch inhaltliche Informationen über die Treffen. Weiter finden sich biographische Angaben zu Faḍlallāh, Pressemitteilungen sowie Material zum Leben des islamischen Propheten Muḥammad und seiner Nachkommen. Laut Rosiny sei Faḍlallāh zu dieser Zeit bzgl. der Internetnutzung der Pionier unter den Marāǧiʿ gewesen.[360] Früh schien er erkannt zu haben, dass das Internet neben Rundfunk, Presse und Fernsehen neue Partizipationsmöglichkeiten am öffentlichen Diskurs bereitstellte, den Zugang zu seinen Anhänger*innen erweiterte und darüber hinaus unzählige Menschen erreichte.

Vier Jahre nach seinem ersten Internetauftritt verzeichneten die Mitarbeiter*innen von Faḍlallāh einen Eingang von insgesamt 2.118 Fragen per E-Mail, 421 per Fax und 424 per Briefpost; außerdem soll sich innerhalb dieser ersten Phase die Häufigkeit der Anfragen exponentiell entwickelt haben.[361] Die Anfragen von vielen Imamen aus Moscheen anderer Länder kamen u. a. aus Bahrain, den USA, Iran, Indien, Malaysia, Pakistan, Kanada, Nigeria, Australien, Neuseeland, den Philippinen und Brasilien.[362] Faḍlallāh konnte also vor allem einen Nutzen aus dem Internet hinsichtlich der Beantwortung von Fragen seiner Anhänger*innen weltweit ziehen, was unterstreicht, dass das Internet im religiösen Feld die Wirkung des geschriebenen Wortes als translokale und transpersonale Kommunikationsform stärkt. Faḍlallāh reflektierte den Einfluss des Internets auf die Gesellschaft und erkannte dessen Vorteil, nationale Grenzen und einschränkende Zensuren von Staaten zu überschreiten, schließlich gab und gibt es Länder, in denen seine Bücher – auch aus konfessionellen Gründen – verboten sind. Das Internet gewährte ihm zu diesen Regionen Zugang. Es

355 Siehe die Homepage des Krankenhauses: https://www.bahmanhospital.com/.
356 Vgl. Deeb (2006): An Enchanted Modern, S. 89.
357 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 12; Deeb (2006): An Enchanted Modern, S. 126.
358 Arabisch, Englisch, Französisch, Portugiesisch.
359 Die Entwicklung von »Bayynat« (www.bayynat.org.lb) wird auf der Internetseite kurz dargestellt, siehe http://arabic.bayynat.org.lb/HtmlSecondary.aspx?id=13199, letzter Zugriff am 12.01.2018.
360 Vgl. Rosiny (2007): The Twelver Shia Online, S. 255.
361 Vgl. Deeb (2006): An Enchanted Modern, S. 126–127.
362 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 270; Deeb (2006): An Enchanted Modern, S. 127. Die Aufzählung der Länder ist willkürlich und folgt keiner bestimmten Reihenfolge.

schien als ein grenzüberschreitendes Medium gerade mit den spezifischen sozialen Erfahrungen und den Strukturen der schiitischen Gemeinschaft zu harmonieren – schließlich überschritten die Beziehungen zwischen schiitischen Rechtsexperten und Gläubigen seit jeher lokale und nationale Grenzen.[363] In seiner Studie zur Internetnutzung der Schia zeigt Rosiny, dass Schiit*innen das Internet relativ früh für ihre Zwecke aufgriffen und es zur Verbreitung ihres Glaubens und ihrer Praxis nutzten. Zehn Jahre nachdem Faḍlallāh das Internet zur Plattform seiner Verbreitungsmedien hinzugefügt hatte, nutzten viele hochrangige Rechtsexperten mit ansteigendem Maße das Internet, um mit ihren Anhänger*innen Kontakt zu halten.[364] Warnende Hinweise, das Internet könne negative Elemente der westlichen Kultur transportieren, nahm Faḍlallāh zwar ernst, bestand aber darauf, dass schließlich auch positive Elemente transportiert würden, die durchaus aufgenommen werden sollten. Auch aus diesem Grund war er für den Einsatz des Internets. Dies eröffnete ihm gerade die Möglichkeit, gegen negative Impulse zu argumentieren. Das Hauptziel seiner Internetpräsentation sei es gewesen, ein positives Bild der originären islamischen Kultur zu präsentieren und dadurch das im Westen kursierende negative Bild des Islam zu korrigieren – eine Einstellung, die nach Rosiny unter den Marāǧiʿ wenig verbreitet gewesen sei.[365]

363 Vgl. Rosiny (2007): The Twelver Shia Online, S. 253–258.

364 Sie beantworten Fragen über Rituale und Gewohnheitspraxen per E-Mail und bieten ihre Gebete und Predigten als Transkripte, Audiodateien oder Videos zum Download an. Weiter präsentieren sie ihre eigenen Biographien und Publikationen, werben für ihre Institutionen und versuchen Spenden zu akquirieren. Vgl. Rosiny (2007): The Twelver Shia Online, S. 245, 252.

365 Vgl. Rosiny (2007): The Twelver Shia Online, S. 255–256.

2.5 Konsolidierung der Macht (2000–2010)

Wurde Faḍlallāh in den 1990er Jahren zu einer Fernsehprominenz,[366] setzte sich das in den 2000er Jahren fort – es verging kaum ein Tag ohne einen Fernsehauftritt oder eine Presseerklärung von ihm[367] – und zwar mit einer Besonderheit. Denn neben Fragen zu seinen Ansichten und Positionen hinsichtlich vielfältiger Themen aus Religion, Politik und Gesellschaft rückte er als Mensch in den Fokus des Interesses. Zeugnis davon gibt in beispielhafter Weise ein Interview des libanesischen Fernsehsenders NBN[368] (National Broadcasting Network), das im April 2004 zu drei Sendeterminen ausgestrahlt wurde. Ausführlich wurde Faḍlallāh darin zu seinem Leben befragt, seiner Kindheit, Jugend und Ausbildung in Najaf, seiner Ankunft und den ersten Aktivitäten als religiöser Gelehrter in Beirut, den Herausforderungen für ihn während des Bürgerkriegs und danach. Er, sein Leben und seine Aktivitäten und Arbeiten als Religionsgelehrter standen im Mittelpunkt der Sitzungen und wie folgt wurde er in der ersten Sitzung vorgestellt:

> »Unser Gast ist eine weltweit(e) (anerkannte) islamische Autorität. Man ist ratlos, wie man sie definieren soll, wie man ihre Eigenschaften in einem sinnvollen Satz oder mit Worten zusammenfassen soll, die ihre Stellung in der Religion und der Welt zum Ausdruck bringen. Aber mit großer Sicherheit kann gesagt werden, dass sie ihren Fingerabdruck in der Geschichte hinterlassen wird, besonders in der modernen islamischen Geschichte. Denn seine religiös-rechtlichen Ansichten sind herausragend und seine Fatāwā revolutionär. Sie sind abgestimmt auf das gegenwärtige Zeitalter und halten mit ihm Schritt, ohne von den Grundlagen abzuweichen.[369] Er ist ein Dichter, Wissenschaftler, Gelehrter, Analytiker, ein Werber für Ǧihād und Kampf, ein Initiator von Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichstellung. Er ist die islamische maßgebende Instanz (Marǧaʿ), die in ihrem leuchtend klaren Denken einen Grundriss über das islamische Recht und die glasklaren islamischen Quellen gibt. Er ist von der Wurzel her libanesisch, aber in Najaf geboren und aufgewachsen, und er strebt fortwährend bis zu den äußersten Grenzen der islamischen Umma. Und in all jenem führt er die Betenden an als einer von den Imamen (Vorbetern) … einfach, bescheiden wie eine

366 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 11.

367 Vgl. Clarke (2010): Neo-Calligraphy, S. 365.

368 Der 1996 durch Nabih Berri gegründete Sender gehört zur Amal-Bewegung und befindet sich im Besitz der Familie von Nabih Berri. Siehe https://lebanon.mom-rsf.org/en/media/detail/outlet/nbn/, letzter Zugriff am 21.09.2021.

369 Der Frage, inwiefern die Beschreibung »revolutionär« eigentlich in Bezug auf Faḍlallāhs Fatāwā, aber auch seine Ansichten und Positionen insgesamt angebracht ist, wird im Kapitel »Dynamiken im Islam« nachgegangen. Oft werden Faḍlallāhs Fatāwā auch als »mutig, kühn« (*ǧarīʾ*) bezeichnet. Vgl. Wahabī (05.06.2001): »Ḫalīk bil-bayt«, S. 8.

Verneigung der Ähren voller Segen des Wissens und dem Besten an tiefgehender Bildung. Seine Eminenz Ayatollah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.«[370]

Die Formulierungen veranschaulichen sein hohes Ansehen im Libanon und weltweit als religiöse Autorität und deuten auf Besonderheiten seiner Arbeitsweise in methodischer Hinsicht und der religiösen Rechtsprechung hin. Dass es sich mittlerweile weithin durchgesetzt hat, ihn als Marǧaᶜ anzuerkennen und derart mit diesem Titel zu bezeichnen, belegen neben dem Interview-Intro auch zahlreiche andere Quellen. So zeigt bspw. ein Interview, das 2003 in der Frauenzeitschrift »al-Marʾa al-Yawm« abgedruckt wurde, dass Faḍlallāh für einen Ausnahmegelehrten mit breiter und besonderer Bildung gehalten wurde: »Der Marǧaᶜ, der Hochgelehrte Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, ist eine politische, religiös-rechtliche, intellektuelle, gebildete, poetische und philosophische Persönlichkeit.«[371]

Trotz solch positiver Charakterisierungen seiner Person setzten sich die Konflikte und Diffamierungen, denen Faḍlallāh in den 1990er Jahren ausgesetzt war, zu Beginn des neuen Jahrzehnts nahtlos in Form eines Anschlagsversuchs auf ihn am 07.04.2000 in seiner Moschee fort. Rosiny vermutet hier einen direkten Zusammenhang mit der Debatte um Fāṭima und dem Streit mit Ǧaᶜfar Murtaḍā al-ᶜĀmilī, der sich noch weitere Jahre hinziehen sollte (siehe Kapitel »Zugang zu den Themenfeldern«). Faḍlallāh habe den Vorfall heruntergespielt. Seiner Ansicht nach habe es sich nur um die Tat eines jugendlichen Einzeltäters gehandelt. Laut Rosiny zeige der Anschlagsversuch jedoch, dass der Streit mit Murtaḍā weit mehr als eine akademische Debatte über die Auslegung der Berichte über die Tochter des Propheten gewesen sei.[372]

Zu Beginn der 2000er Jahre rückte auch Faḍlallāhs politische Haltung erneut in den Fokus des Interesses, konkret im Anschluss an die Terroranschläge vom 11. September 2001,[373] die Faḍlallāh als einer der ersten religiösen Gelehrten verurteilte,[374] mit der Begründung, dass das Töten von unschuldigen Zivilist*innen im Islam verboten sei, selbst wenn deren Regierung feindlich gegenüber der muslimischen Welt eingestellt sei. Faḍlallāh argumentierte mit dem Koran, dass keine Person die Verantwortung für die Taten einer anderen Person trage, und somit US-amerikanische Zivilisten nicht für die Politik ihrer Regierung verantwortlich gemacht werden könnten. Ebenso deutlich war seine Haltung gegenüber den militärischen Aktionen der USA, die auf

370 Qārūṭ al-ᶜAšī (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā, S. 1.

371 Ḥamūd (09.09.2003): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 32.

372 Vgl. Rosiny (2001): »The Tragedy of Fāṭima al-Zahrāʾ« in the Debate of two Shiite Theologians in Lebanon, S. 219. Nach Fischbach soll Faḍlallāh wiederholt von »Glaubensbrüdern« mit Waffen attackiert worden sein. Vgl. Fischbach (2008): Der diskrete Charme des Ayatollahs, S. 30.

373 Vgl. Khalifah et al. (2002): 11 September, Terrorism, Islam, and the Intifada; Elias (2001): »Bin Laden ist eine Legende«.

374 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 270. So bestätigte es mir auch Šafīq Muḥammad al-Mūsawī in einem Gespräch am 07.11.2019 in Beirut. Vgl. Decker (07.11.2019): Gespräch über die Lehr- und Rechtsmeinungen von Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Šafīq Muḥammad al-Mūsawī, enger Mitarbeiter und Weggefährte Faḍlallāhs, ist der Direktor des islamischen Kulturzentrums und Leiter der Bibliothek Faḍlallāhs in Beirut.

den 11. September folgten, dem Einmarsch der USA in Afghanistan und zwei Jahre später in den Irak. Er gab mehrere Fatāwā heraus, in denen er den Muslim*innen verbot, den USA darin zu helfen, in ein anderes muslimisches Land einzumarschieren, und rief dazu auf, Produkte aus den USA zu boykottieren.[375] Nach dem Einmarsch der USA in den Irak 2003 war Faḍlallāh gegen Wahlen im Irak unter US-amerikanischer Besatzung, as-Sīstānī hingegen war dafür. Faḍlallāh gab eine Fatwā heraus, in der er Kooperationen mit den US-Amerikaner*innen und ihren westlichen Verbündeten in jeder Form verbot.[376] Seiner Ansicht nach hätte die Strategie, um Saddam Hussein zu stürzen, eine andere als die der USA sein müssen. Die oppositionellen Parteien im Irak hätten sich z. B. dazu verbünden müssen, gleich ob sie Islamist*innen oder Säkulare waren. Den USA sei es letztlich – das war ihm klar – nicht um die Beseitigung Saddam Husseins gegangen, weil dieser ein schrecklicher Diktator gewesen sei, schließlich hätten sie es auch nicht verhindert, dass Saddam Hussein gegen Kurd*innen und Schiit*innen im eigenen Land vorging. Vielmehr seien die Aktionen der USA geleitet gewesen von eigenen Interessen und Vorteilen wie die Kontrolle über Wirtschaft und Politik. In einem Interview mit al-Hayat 2004 sagte Faḍlallāh, dass er für den Widerstand gegen die Okkupation der USA des Irak sei.[377]

Faḍlallāhs Wohltätigkeitsorganisation al-Mabarrāt konnte sich bis in die 2000er Jahre insbesondere aufgrund der Finanzaufbesserung durch die Marǧaʿīya enorm erweitern, was wiederum seine Popularität im Libanon steigerte.[378] Für das Jahr 2002 hält Böttcher fest, dass die weitgehend über Spenden finanzierte Organisation von Faḍlallāhs jüngstem Bruder, Muḥammad Bāqir Faḍlallāh, und seinem Sohn, ʿAlī Faḍlallāh, geleitet wurde und insgesamt 1.600 Personen beschäftigte.[379] Bis zu den 2000er Jahren war die Organisation so stark gewachsen, dass sie Schul- und Ausbil-

375 Zu Faḍlallāhs Haltung zum 11. September, den militärischen Aktionen der USA und zum islamischen Terrorismus siehe Faḍlallāh (2003): al-Mudannas wal-muqaddas; Sankari (2005): Fadlallah, S. 270–275; Khalifah et al. (2002): 11 September, Terrorism, Islam, and the Intifada; Baroudi (2013): Islamist Perspectives on International Relations, S. 117–119. Auch andere islamische Gelehrte wie bspw. der in Katar lebende Rechtsgelehrte und Fernsehprediger Yūsuf al-Qaraḍāwī riefen dazu auf.

376 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 277.

377 Zum Einmarsch der USA in den Irak und Faḍlallāhs Position dazu siehe Sankari (2005): Fadlallah, S. 276–281.

378 Um das Jahr 2000 gab es in Südbeirut (Ḍāḥīya Ǧanūbīya) vier solcher Organisationen ähnlich der von Faḍlallāh, aber mit unterschiedlich umfangreicher Größe und nicht alle konnten Institutionen für Bildung und Gesundheit wie ạl-Mabarrāt unterhalten. Eine von diesen vier Organisationen war eine unabhängige Frauenorganisation (Social Advancement Association), die Lara Deeb als Forschungsfeld für ihre empirische Studie diente. Die anderen beiden waren das »Islamic Charity Emdad Committee« und die »Martyrs' Association«, die der Hisbollah angeschlossen waren. Vgl. Deeb (2006): An Enchanted Modern, S. 38.

379 Vgl. Böttcher (2002): Ayatollah Fadlallah und seine Wohltätigkeitsorganisation al-Mabarrat, S. 41–44. Faḍlallāhs Verwandte besetzten wichtige Positionen in seinem Unternehmen. Sein Schwager führte das Büro, sein Neffe ʿAbd al-Mağid ʿAmmār die Institute in Beirut, sein Cousin ʿAbd al-Muḥsin Faḍlallāh arbeitete für ihn im Süden und hielt Seminare in Khirbat Silim. Seinen Sohn ʿAlī Faḍlallāh zog Faḍlallāh zu einem Gelehrten heran, der bereits Anfang 1989 für seinen Vater die Freitagspredigt hielt. Vgl. Kramer (2010 [1997]): The

dungsplätze bereitstellte,[380] für medizinische Versorgung sorgte, »islamische Kultur« vermittelte, zwei Krankenhäuser, Schulen, theologische Seminare, Ausbildungszentren, ein Behindertenzentrum, Kindergärten, Schulen und Waisenhäuser unterhielt.[381] Um die verschiedenen Einrichtungen über Spendeneinnahmen hinaus zu finanzieren, unterhält al-Mabarrāt Tankstellen, Hotels und Restaurants.[382] 2003 bspw. soll al-Mabarrāt rund 7 Millionen US-Dollar für ihre damals 3.500 Waisen und 350 Behinderte ausgegeben haben.[383] Zehn Jahre später – nach Faḍlallāhs Tod wird seine Organisation als eine unabhängige Stiftung in seinem Namen weitergeführt[384] – werden in der Forschungsliteratur neun Waisenhäuser mit 4.000 Waisen, 15 Schulen mit 22.000 Schulkindern, sechs Berufsakademien, vier Gesundheitszentren und Krankenhäuser neben zahlreichen Schulen für Kinder mit besonderen Bedürfnissen und um die vierzig religiöse und kulturelle Zentren aufgezählt. Ein weiteres Büro für sozialen Service bietet Unterstützung für rund 26.000 mittellose Personen, 7.600 Waisen mit Pflegefamilien, 1.000 behinderte Personen und 800 Senior*innen.[385] Zudem konnte Faḍlallāh mit den Jahren zahlreiche Einrichtungen außerhalb des Libanon aufbauen wie gemeinnützige Stiftungen, Moscheen, Zentren, Schulen und offizielle Stellen im Irak, Iran, in Syrien, Pakistan, Afghanistan, Aserbaidschan, Australien, Deutschland, Brasilien, Burkina Faso und der Elfenbeinküste.[386]

Auch die geistig-kulturelle Schaffenstätigkeit von Faḍlallāh und seinen Anhänger*innen schritt in den 2000er Jahren voran. Am 13.09.2004 eröffnete das »Islamische Kulturzentrum«[387] von Faḍlallāh die Bibliothek »Maktaba Samāḥa Ayatollāh al-ʿUẓmā as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh al-ʿĀma« mit einem Bestand von 60.000 Büchern neben bzw. im Gebäudekomplex von Faḍlallāhs Moschee »al-Imāmayn al-Ḥasanayn« in Haret Hrek, deren Größe – laut Fischbach (2008) – mittlerweile nicht mehr ausreiche, um alle Gläubigen beim Freitagsgebet aufnehmen zu

Oracle of Hizbullah, S. 35. Faḍlallāh selbst hatte zwölf Kinder und lebte in einer monogamen Ehe. Vgl. Ḥamūd (09.09.2003): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 35.

380 Anfang der 2000er sollen 3.300 Schüler*innen in den Schulen von al-Mabarrāt gewesen sein. Vgl. Shaery-Eisenlohr (2011): Shi'ite Lebanon, S. 75.

381 Vgl. Böttcher (2002): Ayatollah Fadlallah und seine Wohltätigkeitsorganisation al-Mabarrat, S. 41–44.

382 Vgl. Deeb und Harb (2007): Sanctioned Pleasures, S. 13; Clarke (2018): Making a Centre in the Periphery, S. 5; Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 238; Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 169.

383 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 262.

384 Vgl. Clarke (2016): After the Ayatollah, 153.

385 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 239; Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 199.

386 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 239. Siehe auch Faḍlallāh (2012): al-Muʾassasa al-marǧaʿīya.

387 Das Islamische Kulturzentrum (»al-Markaz al-Islāmī aṯ-Ṯaqāfī«) gehört zur »Ǧamʿīyat al-Mabarrāt al-Ḫayrīya« und wird von Šafīq Muḥammad al-Mūsawī geleitet, ein enger Freund und Mitarbeiter von Faḍlallāh.

können, weshalb viele außerhalb des Gebäudes beten müssten.[388] Die Bibliothek ist öffentlich, ermöglicht wissenschaftliche Recherche für Forschung und Lehre sowie die Ausleihe von Büchern. Außerdem finden regelmäßig Veranstaltungen statt wie Dialogveranstaltungen und Vorträge zu unterschiedlichen Themen. Zu ihren Zielen gehört die Belebung geistiger, kultureller und erzieherischer Arbeit in der Gesellschaft für alle Altersstufen. Es gibt verschiedene Abteilungen und Hilfsdienste wie ein Index- und Kategoriensystem, eine Buchbinderei und Kopiermöglichkeiten, Computer und Internet, Bücherverleih und -erwerb, die Bereitstellung von aktuellen Zeitungen und Journalen, Veranstaltungsräumlichkeiten, einen Bibliotheksbereich für Kinder u.v.m. Die Bibliothek öffnet täglich und weist einen Bestand von über 100.000 Titeln in verschiedenen Sprachen wie Arabisch, Englisch und Französisch auf, die sich auf zwei Stockwerke mit einer Fläche von 1500 m^2 erstrecken (Stand: Mai 2020[389]) und zahlreiche thematische Bereiche umfassen, u. a. Geschichte, Philosophie, Erziehung, Medizin, Geographie, Anthropologie, Biologie, Recht, Literaturwissenschaft, Ingenieurswissenschaften, Naturwissenschaften, Religion, Politik, Gesellschaft, Kultur.[390] Im Jahr 2008 interviewte die Religionswissenschaftlerin und Philosophin Marie-Claude Thomas einen Mitarbeiter von Faḍlallāhs Bibliothek, der ihr erklärte, dass sie durch die Bibliothek die Erfahrung gemacht hätten, wie fähig Frauen seien. Die Person – wahrscheinlich ein Mann – berichtete ihr, dass es in der Schia keine geschlechterspezifische Diskriminierung gebe, wenn eine Frau nach mehr Bildung wie einer Hochschulbildung strebe, und Frauen in allen Bereichen arbeiten können, in denen Männer arbeiten. Frauen hätten es gelernt, Verantwortung zu übernehmen, z. B. wenn ihre Männer wegen der Arbeit ins Ausland gegangen seien.[391] Zu derartigen Einstellungen dürften Faḍlallāhs Bemühungen entschieden beigetragen haben. Im Herbst 2019 konnte ich während meines Forschungsaufenthalts beobachten, dass der größere Teil der Belegschaft von Faḍlallāhs Bibliothek Frauen waren.

Mittlerweile verfügte Faḍlallāh über ein ganzes Bündel von Verbreitungsmedien für seine Arbeiten: Neben dem seit Mitte der 1990er Jahre genutzten Internet hatte Faḍlallāh einen eigenen Verlag (Dār al-Malāk[392]), einen Radiosender (»al-Bašāʾir«, »Die guten Neuigkeiten«) sowie eine Fernsehstation (»al-Imān«, »Der Glaube«). Die Fülle an Möglichkeiten der Informationsdistribution machte es möglich, eine neue Fatwā breit zu streuen und bekannt zu machen: seine Moschee als erster Ausgangs-

388 Vgl. Fischbach (2008): Der diskrete Charme des Ayatollahs, S. 31; Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 239.

389 Diese Anzahl von 100.000 Titeln für Mai 2020 hat mir die Verwaltungsleiterin der Bibliothek von Faḍlallāh, Frau Hanan Reslan, auf Anfrage am 23.05.2020 per E-Mail mitgeteilt.

390 Siehe http://www.fadlullahlibrary.com/?page=about&catid=4, letzter Zugriff am 25.05.2020.

391 Vgl. Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 175–178.

392 Sein Verlag Dār al-Malāk in Beirut wurde von seinem Sohn Aḥmad Muḥammad geführt. Vgl. Rosiny (2001): »The Tragedy of Fāṭima al-Zahrāʾ« in the Debate of two Shiite Theologians in Lebanon, S. 209. Außerdem unterhielt Faḍlallāh einen Verlag für Kinderbücher, Dār al-Ḥadāʾiq, der von seiner Schwiegertochter Nabīḥa Muhaydalī geleitet wird. Vgl. Böttcher (2002): Ayatollah Fadlallah und seine Wohltätigkeitsorganisation al-Mabarrat, S. 42.

punkt, dann sein Büro mit einer Presseerklärung, an Pressekanäle, Tageszeitungen und Zeitschriften, über seinen Radiosender, das Fernsehen, bis hin zu seiner mehrsprachigen Webseite u.v.m.[393] Die eifrige Öffentlichkeitsarbeit seines Stabs zeigt sich z. B. darin, dass Interviews von Faḍlallāh mittels mehrerer Medien verbreitet wurden: Bspw. erschien ein Radiointerview von Ṣawt al-ʿIrāq[394] mit Faḍlallāh, das am 18.03.2009 ausgestrahlt wurde, drei Tage später in Transkriptform auf der Internetseite »al-Qurya« und zusätzlich auf Faḍlallāhs Homepage.[395] Auffällig ist hierbei, dass die Überschrift des Interviews auf Faḍlallāhs Homepage erweitert wurde und so eine thematisch größere Breite abdeckt, was bei einer Suche zu einer höheren Trefferquote an Titeln führt: Anstatt nur auf das Thema »die Gleichstellung von Mann und Frau« zu verweisen, wurde zusätzlich erwähnt, dass es außerdem um die Ablehnung von Gewalt gegen Frauen und das Thema »Frauenbeschneidung« ging.

Seine Schaffenstätigkeit insgesamt stieg derart an, dass ein ganzer Mitarbeiter*innen-Stab damit beschäftigt war, seine Vorträge, Dialogveranstaltungen, Unterrichtseinheiten und Schriften in verschiedenen Formaten zu verwalten, transkribieren, editieren und publizieren. Clark hielt für das Jahr 2007 fest, dass Faḍlallāh bis dahin bereits 150 Bücher[396] veröffentlicht hatte und unzählige mediale Wege beschritt, um von der Öffentlichkeit wahrgenommen zu werden:

> »But in the same year, I went through a catalogue of his works with one of his staff and we estimated the number at 150. ›But this is an old list‹, he said. ›We'll get you a new one, inshallah.‹ That list includes volumes of his poetry, a huge collection of his lectures in Damascus running to twenty large hardback volumes (al-Nadwa), his twenty-five volume commentary on the Quran, books on pilgrimage, migration, 'Ashura, youth problems, women's issues, Muslim-Christian dialogue, and on and on. And then there were all the other lectures and articles, the sermons, the press statements, the interviews – in the papers and on television: this was an intellectual torrent. One staff member told me that, ›The sayyid needs forty people there to write down everything he says.‹ Not a moment could be wasted. ›The appointment is to the second, you can't be late‹, as a journalist remembers. That points again to this being a collaborative endeavour, even if centered on one personality.«[397]

Rosiny hielt ebenfalls für das Jahr 2007 fest, dass Faḍlallāhs Mitarbeiter*innen-Stab täglich 100 Anfragen per E-Mail aus der ganzen Welt beantwortet, jedoch nicht ohne dass diese von Faḍlallāh persönlich gegengelesen wurden. Faḍlallāh selbst nannte

393 Vgl. Baroudi (2016): The Islamic Realism of Sheikh Yusuf Qaradawi (1926–) and Sayyid Mohammad Hussein Fadlallah (1935–2010), S. 95; Clarke und Inhorn (2011): Mutuality and Immediacy Between Marjaʿ and Muqallid, S. 419; Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 259, 279.

394 Vgl. Laṭīfī (18.03.2009): Al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

395 Vgl. Laṭīfī (21.03.2009): Ḥiwār maʿa l-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh fī yawm al-marʾa. Zudem veröffentlicht auf der Homepage von Faḍlallāh, siehe http://arabic.bayynat.org/DialoguePage.aspx?id=12881, letzter Zugriff am 21.09.2021.

396 Vergleiche die Angaben mit der Auflistung des Quellenmaterials der vorliegenden Studie im Kapitel »Methodisches Vorgehen«.

397 Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 258–259.

die Anzahl von 20 Rechtsfragen, die ihn täglich per Mail erreichten.[398] Clarke konnte im Rahmen seiner empirischen Forschungen in Erfahrung bringen, wie im Büro Faḍlallāhs eingehende Fragen beantwortet wurden und welchen Weg Fragen und Antworten hinter sich brachten: So würden sich Faḍlallāhs Mitarbeiter der Fatwā-Abteilung, Šayḫ Muḥsin ʿAṭwī und ein Kollege, im Laufe des Vormittags durch die eingegangenen Fragen arbeiten. Sie würden entweder direkt antworten, im Zweifelsfall in den Rechtsbüchern von Faḍlallāhs nachschlagen oder, für den Fall, sie finden darin keine Antwort, Faḍlallāh selbst konsultieren. Die so erfragte Antwort würde auf das Blatt unter der eingegangenen Anfrage geschrieben. Gegen Ende des Vormittags würden alle beantworteten Anfragen gebündelt zu einem Assistenten gebracht, der diese abschreibe und gegebenenfalls übersetze. Zurückgeschickt würden alle Dokumente erst nach einer erneuten Durchsicht von Faḍlallāh selbst. Auf diesem Wege könne die Authentizität des Marǧaʿ gewahrt bleiben, was den Muslim*innen im Zeitalter des Internets ein großes Anliegen sei.[399]

Seine persönliche Situation erlaubte Faḍlallāh nicht immer, Konferenzen beizuwohnen. Zum einen schien er seit den 1990er Jahren weniger Zeit für Auslandsreisen und den Besuch von Konferenzen gehabt zu haben, wie er am 05.06.2001 in einem Interview erklärte. Vom Interviewer darauf angesprochen, es sei auffällig, dass er schon seit einer langen Zeit nicht mehr nach Teheran gereist sei, um dort an Konferenzen teilzunehmen, begründete Faḍlallāh seine Abwesenheit mit seinem hohen Beschäftigungsgrad und seiner knapp gewordenen Zeit, seit ihm die Marǧaʿīya übertragen worden sei.[400] Vermutlich dürfte es sich hierbei aber eher um eine Vorsichtsmaßnahme von seiner Seite aus gehandelt haben. Auch auf eine Einladung aus dem Jahr 2004 von Yūsuf al-Qaraḍāwī zu einer Konferenz antwortete er diesem in einem persönlichen Schreiben mit einer Absage, diesmal mit dem Verweis auf seine aktuell sicherheitsbedingt erschwerte Situation (aufgrund der USA und Israel), nicht ohne sein Bedauern ausdrücklich kund zu tun und der Kollegenschaft einen fruchtbaren Austausch zu wünschen.[401] Gerade zu al-Qaraḍāwī soll Faḍlallāh eine besonders gute Verbindung gehabt haben und beide hätten oft die gleiche Meinung geteilt.[402] Viel-

398 Vgl. Rosiny (2007): The Twelver Shia Online, S. 255–256. Die Akribie, mit der Faḍlallāhs Äußerungen und Schriften dokumentiert und verbreitet wurden – dies auch über seinen Tod hinaus –, ist außergewöhnlich. Mittlerweile (Stand 12.01.2018) sind über die Internetseite »Bayynat« weitere, die Kommunikation ermöglichende digitale Medien, die über das Büro von Faḍlallāh betrieben werden, zu frequentieren: Telegram, eine Cloud-basierte Instant-Messenger-Alternative zu WhatsApp; der »Bayynat Channel« auf SoundCloud mit Audiobotschaften von Faḍlallāh; der YouTube-Kanal »bayynat channel«; Faḍlallāhs Twitter-Seite @bayynatorg; seine Facebook-Seite; Apps wie »Istiftāʾāt (suʾāl wa-ǧawāb) as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh«; WhatsApp sowie eine RSS-Funktion (die RSS-Funktion war am 12.01.2018 allerdings nicht abrufbar).

399 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 271–272.

400 Vgl. Wahabī (05.06.2001): »Ḥalīk bil-bayt«, S. 2–3.

401 Vgl. Faḍlallāh (04.07.2004): Persönliche Mitteilung. Brief an Yūsuf al-Qaraḍāwī.

402 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 270–275. Faḍlallāh soll sogar in einer Fernsehshow von al-Qaraḍāwī aufgetreten sein. Vgl. Fischbach (2008): Der diskrete Charme des Ayatollahs, S. 32.

leicht war Letzteres der eigentliche Grund für die Absage, weil Faḍlallāh gerade seine Bemühungen vorgeworfen wurden, für die Versöhnung zwischen Sunnit*innen und Schiit*innen und für eine sunnitisch-schiitische Einheit im Libanon und der Region zu arbeiten.[403] Sein Streben nach einer Versöhnung von Sunna und Schia zeigte sich in vielen Interviews wie z. B. in einem aus dem Jahr 2004, in dem er zu seiner Haltung gegenüber den islamischen Rechtsschulen gefragt wurde und erklärte, dass er bereits früh die islamische Einheit gepredigt habe.[404] Die Schia bzw. die schiitische Rechtsschule betrachtete er als eine weitere Rechtsschule des Islam neben denen der Sunna.[405] Sicherlich führten seine Aufgeschlossenheit für und sein weltweit geführter Austausch über zeitgenössische Themen mit Gelehrten wie den bereits genannten – auch in vorangehenden Kapiteln – sowie bspw. Nāṣr Ḥāmid Abū Zayd[406] und ʿAbd al-Karīm Surūš[407] gerade dahin, dass er im letzten Jahrzehnt seines Lebens z. B. Gegenüberstellungen wie »Islam-Westen« oder den Diskurs über »the clash of civilizations« hinterfragte. Besonders seine Ansichten über »den Westen« fielen mit der Zeit immer differenzierter aus.[408]

Fortwährende Auseinandersetzungen zwischen Israel und der Hisbollah im Süden des Landes führten im Juli 2006 zum Krieg, in dem Israel den Südlibanon sowie Vororte von Beirut bombardierte, wovon Faḍlallāh direkt betroffen war, da sein Haus bei einem Angriff durch Israel zerstört wurde.[409] Dabei wurde auch Faḍlallāhs private Bibliothek, die alle seine Bücher beinhaltete, die er Zeit seines Lebens erworben hatte, teilweise vernichtet und unter Trümmern begraben.[410] Fischbach berichtete 2008, dass während des Krieges 2006 Gerüchte kursierten, die Hisbollah habe Waffenarsenale »im Umfeld Fadlallahs deponiert(e), um israelische Luftangriffe auf ihn zu provozieren.«[411] Dennoch solle sich die Kluft, die sich in den 1990er Jahren zwischen der Hisbollah und Faḍlallāh aufgrund der Debatte um die Marǧaʿīya aufgetan hatte,

403 Vgl. Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 141.

404 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (xx.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭāliṭa, S. 3. Auch in Betrachtungen des methodischen Ansatzes von Faḍlallāh wird betont, dass er den Islam als eine allgemeine Idee präsentierte, nicht als parteiisch, konfessionell oder an Rechtsschulen gebunden. Vgl. al-Muṣṭafī (2013): al-Manhaǧ al-fikrī waṭ-ṭaqāfī ʿinda l-Marǧaʿ Faḍlallāh.

405 Vgl. Mallat (1988): Aspects of Shi'i Thought from the South of Lebanon, S. 18.

406 Nāṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943–2010) hatte Faḍlallāh einmal besucht, als dieser in seinem Haus in Damaskus war. Bei diesem Treffen haben sie sich ausführlich über ihre Ansätze zur Textinterpretation unterhalten. Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (xx.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭāliṭa, S. 17.

407 Faḍlallāh hatte ʿAbd al-Karīm Surūš (geb. 1945) ca. 2002 in Teheran getroffen. Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (xx.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭāliṭa, S. 17.

408 Vgl. Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 202, 207.

409 Vgl. Khalaf (2012): Lebanon Adrift, S. 57; Clarke (2018): Making a Centre in the Periphery, S. 4.

410 Šafīq Muḥammad al-Mūsawī berichtete mir in einem Gespräch am 07.11.2019 in Beirut, dass der Rest des Bestandes, der gerettet werden konnte, sich heute (Ende 2019) immer noch in Kisten befinde, da der eine gesundheitliche Gefahr mit sich bringende Staubgehalt einen Wiedergebrauch unmöglich mache. Vgl. Decker (07.11.2019): Gespräch über die Lehr- und Rechtsmeinungen von Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

411 Fischbach (2008): Der diskrete Charme des Ayatollahs, S. 32.

nach dem Krieg 2006 geschlossen haben. Faḍlallāhs Würdigung der Standfestigkeit der Hisbollah und ihres Widerstands gegen den Aggressor Israel führte möglicherweise zu einer erneuten Annäherung.[412]

Nach Faḍlallāhs Tod am 04.07.2010 unterstreichen zwei Geschehnisse in besonderer Weise sein über die Jahre gewachsenes Ansehen und seine Bedeutsamkeit als religiöser Gelehrter. Einmal erklärte sein Rechtsbüro, man könne ihm – entgegen der üblichen Norm – auch noch nach seinem Tod folgen sowie neu zu seiner Anhängerin bzw. seinem Anhänger werden.[413] Dadurch mussten seine Anhänger*innen nicht auf bspw. Ḫāmeneʾi oder as-Sīstānī ausweichen.[414] Um dies noch zu steigern und ihn unter den Marāǧiʿ hervorzuheben, wurde Faḍlallāh für seine Anhänger*innen von seinem Büro zum »the most learned«[415] der Marāǧiʿ erklärt. Deeb wertete dieses Vorgehen als ein politisches und ökonomisches Kalkül, da finanzielle Einbußen aufgrund einer zurückgehenden Anzahl von Anhänger*innen der von Faḍlallāh etablierten Wohltätigkeitsarbeit geschadet hätten.[416] Weiterhin können hier die Feierlichkeiten genannt werden, die nach Faḍlallāhs Ableben verrichtet wurden. Neben einem nationalen Trauertag, der wegen Faḍlallāhs Tod verkündet wurde, ordneten auch seine religiöse Ausbildungsstätte in Najaf sowie die Hisbollah drei Tage Trauer an. Letztere übertrug die Beerdigungsprozession durch die Straßen von Haret Hrek, der Zehntausende, darunter fast alle libanesischen politischen Anführer beiwohnten, im Fernsehsender al-Manār.[417] Der Parlamentsvorsitzende bspw., Nabih Berri, rühmte Faḍlallāh wegen seiner Weisheit und Offenheit und beklagte seinen Tod als einen großen Verlust für die arabisch-islamische Welt sowie die ganze Menschheit.[418] Kondolenznachrichten aus der ganzen Welt erreichten die Familie des Gelehrten und religiöse Schulen wie die von Qom drückten ihre Trauer aus. Gerade die geographische Breite, aus der die Kondolenz zu Faḍlallāhs Tod kam, belegt sein weltweites Ansehen als hochrangiger Gelehrter.[419] Auch hier geben die Schreiben Zeugnis darüber ab, wer ihn als Marǧaʿ anerkannte und wer ihm diesen Rang absprach. Weder Ḫāmeneʾi noch Nasrallah, um zwei Beispiele zu geben, haben Faḍlallāh in ihren Beileidsbekundungen als Marǧaʿ

412 Vgl. Baroudi (2013): Islamist Perspectives on International Relations, S. 109.

413 Vgl. Clarke (2016): After the Ayatollah, S. 168; Deeb und Harb (2013): Choosing Both Faith and Fun. Noch Mitte der 1990er Jahre hielt Heinz Halm fest, dass eine Minderheit die »Nachahmung von Toten« für zulässig halte. Das Thema wurde besonders nach Khomeinis Tod diskutiert, da der damalige neu gewählte Marǧaʿ at-Taqlīd in einer Fatwā erklärte, dass auch die Nachahmung eines toten Muǧtahids zulässig sei. Vgl. Halm (1994): Der schiitische Islam, S. 105; Halm (2005): Die Schiiten, S. 111. Clarke erklärte es im Jahr 2016 für üblich, dass bei den Uṣūlī-Zwölfer-Schiit*innen zur Nachfolge eines lebenden Marǧaʿs aufgefordert werde. Vgl. Clarke (2016): After the Ayatollah, S. 164.

414 Beide gehören zu den Gelehrten, die die Nachfolge eines verstorbenen Marǧaʿ erlauben. Vgl. Clarke (2016): After the Ayatollah, S. 165.

415 Clarke (2018): Making a Centre in the Periphery, S. 12.

416 Vgl. Deeb (2010): Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah and Shi'a Youth in Lebanon, S. 409.

417 Vgl. Lamb (12.02.2012): Mohammed Hussein Fadlallah continues to serve Lebanon, S. 2.

418 Vgl. Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 138.

419 Vgl. Clarke (2016): After the Ayatollah, S. 156–162.

tituliert.[420] Dennoch lobte Nasrallah Faḍlallāh »as a father, a guide full of wisdom, and a rampart at all stages in the struggle against oppression and against occupation.«[421] Andere Gelehrte wiederum, Clarke nennt sie »the leading figures of the traditional schools«[422], enthielten sich gänzlich einer Reaktion auf seinen Tod wie z. B. as-Sīstānī als der Prominenteste unter ihnen.[423] Kollegen Faḍlallāhs anderer Konfessionen im Libanon wie der sunnitische Großmufti Muḥammad Rašīd Qabbānī (geb. 1942) lobten ihn für sein Bemühen um Frieden und Dialog und der drusische Šayḫ al-ʿAql Naʿīm Ḥassan (geb. 1949) beklagte, dass mit Faḍlallāh das Symbols eines aufgeklärten Islam und eine große religiöse Autorität, die Dialog und Koexistenz aller Libanes*innen verteidigt habe,[424] gegangen sei. Auch nationale Medienanstalten rühmten ihn als einen Mann des Dialogs, der in der Rolle eines Pioniers einen modernen Islam gepredigt habe, und unterstrichen seine besondere Rolle als Vorkämpfer für Frauenrechte in muslimischen Gesellschaften.[425] Letzterem wird in den nun folgenden Kapiteln nachgegangen.

420 Vgl. Clarke (2018): Making a Centre in the Periphery, S. 4.
421 Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 138.
422 Clarke (2016): After the Ayatollah, S. 160.
423 Für eine Auflistung von Personen, die kondolierten, siehe Clarke (2016): After the Ayatollah.
424 Vgl. Deeb (2006): An Enchanted Modern, S. 55, 92.
425 Vgl. Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 138.

3 Geschlecht und Sexualität

Manche von den Leuten, die Frömmigkeit und asketische Lebensführung zur Schau tragen, empfinden Abscheu und verschließen sich, wenn Wörter wie ›Vulva‹, ›Penis‹ oder ›Koitus‹ erwähnt werden, aber die meisten von denen, die sich so verhalten, sind Männer, die nicht mehr Wissen, Edelmut, Vornehmheit und Würde besitzen als das, was zu ihrer Heuchelei im Verhältnis steht. [...] Diese Worte wurden geschaffen, damit sich die arabisch sprechenden Leute ihrer bedienen, und wenn man der Ansicht gewesen wäre, daß man sie nicht aussprechen dürfe, so hätte ihre Schaffung von Anfang an keinen Sinn gehabt.

al-Ǧāḥiẓ (777–869)

3.1 Zugang zu den Themenfeldern

3.1.1 Die frühesten Dokumente der 1960er Jahre

Das älteste Dokument, das im Rahmen der Untersuchung ermittelt werden konnte und belegt, dass sich Faḍlallāh bereits während seiner Zeit im Irak mit Themen aus den Bereichen Geschlecht und Sexualität auseinandergesetzt hat, ist sein Artikel »Azmat al-insān al-muslim fī ẓill at-tašrīʿāt ġayr al-islāmīya« (»Die Krise des muslimischen Menschen im Schatten nicht-islamischer Gesetzgebungen«), der 1964 in der Zeitschrift »al-Aḍwāʾ al-Islāmīya« veröffentlicht wurde.[1] Der Artikel, in dem es um Polygynie[2] und Prostitution im Kontext der islamischen und der säkularen bzw. nicht-islamischen Gesetzgebung ging, war Teil eines größeren Diskurses, der anlässlich der Reformen des Personenstandsrechts im Dezember 1959 vorrangig in religiösen Kreisen geführt wurde.[3] Die Änderungen des Personenstandsrechts im Irak beinhalteten u. a., dass das Heiratsalter auf 18 Jahre hochgesetzt wurde und nur mit Erlaubnis eines Richters in besonderen Fällen auf 16 Jahre herabgesetzt werden konnte. Frauen wurden im Erbrecht mit Männern gleichgestellt, wogegen schiitische Gelehrte dezidiert Einspruch erhoben, weil dies mit koranischen Anweisungen kollidiere. Da von dieser Änderung nahezu alle Familien betroffen waren, war die Opposition diesbezüglich besonders groß. Polygynie wurde unter Strafe gestellt und konnte nur in Ausnahmefällen mit Begründung eines Richters erlaubt werden. Hiergegen wurde im Vergleich zu anderen Reformen weniger Einwand von religiöser Seite erhoben, da es generell nicht viele Personen betraf.[4] Weiterhin wurden Heiratende dazu

---

1 Siehe Faḍlallāh (1996 [1964]): Azmat al-insān al-muslim fī ẓill at-tašrīʿāt ġayr al-islāmīya, S. 85–94.

2 Arab. *taʿaddud az-zawǧāt* »Vielzahl an Ehefrauen, Polygynie, Vielehe«.

3 Siehe das Kapitel »Kindheit und Ausbildung im Irak (1935–1966)«. Als im 20. Jh. Nationalstaaten in Regionen mit muslimischer Bevölkerung entstanden, kam es zu partiellen Reformen der Heirats- und Familienrechte und ihrer Implementierung in moderne Rechtssysteme. Frauenrechte weltweit wurden geändert: Zum Beispiel wurde in vielen Ländern das Heiratsalter heraufgesetzt, der Zugang von Frauen zur Scheidung erweitert und das Recht von Männern auf Polygynie eingeschränkt (in Tunesien wurde Polygynie 1956 abgeschafft) – der Irak war also diesbezüglich keine Ausnahme. Diese Änderungen erforderten vielerorts die staatliche Registrierung von Heirat und Ehe oder die Erschaffung neuer Gerichte. Vgl. Mir-Hosseini (2013): Justice, Equality and Muslim Family Law, S. 9–11; Mir-Hosseini et al. (2013): Gender and Equality in Muslim Family Law, S. 11.

4 Vorrangig betraf es wohlhabende Stammesführer. Vgl. Wiley (1992): The Islamic Movement of Iraqi Shiʿas, S. 34–35.

verpflichtet, einen Ehevertrag abzuschließen, in dem Frauen das Recht auf Scheidung im Fall des Vertragsbruchs durch den Mann zugestanden wurde. Damit wurde das Recht auf Scheidung, das vorher ausschließlich das Recht des Mannes war, zu einer Gerichtsentscheidung. Religiöse Gerichte wurden dadurch zwar nicht beeinträchtigt und im Zweifelsfall konnten sich Richter auf Präzedenzfälle des religiösen Rechts stützen. Dennoch werteten religiöse Zirkel die neuen Gesetze als Säkularisierung und Verwestlichung der religiösen Rechtsprechung.[5]

Faḍlallāh beschrieb in seinem Artikel zu den Reformen des Personenstandsrechts im Irak einleitend, wie die islamische Gesetzgebung (*tašrīʿ*) in den vergangenen Jahrhunderten ausgeübt worden und wie sie aktuell zu seiner Zeit gewesen sei. Dabei kritisierte er, dass gegenwärtig, also im Jahr 1964, nicht mehr die islamische Gesetzgebung über die Muslim*innen herrsche und von ihnen ausgeübt werde, sondern ein Unglaube, der in einer »islamischen Maske«[6] auftrete, was zu Verwirrung und Durcheinander führe. Die vom Westen eingeführten und übernommenen (nicht-islamischen) Gesetzgebungen und Regelungen (*qānūn*) seien abzulehnen, da sie mit der islamischen Gesetzgebung in Widerspruch stünden. Dahingegen pries Faḍlallāh die Vorzüge der islamischen Gesetzgebung für den Menschen, die das ganze Leben umfasse, flexibel sei und auf alle Forderungen und Ansprüche des Lebens eingehen könne.[7] Seine Kritik an der nicht-islamischen Gesetzgebung und die Vorzüge der islamischen Gesetzgebung versuchte er u. a. an den Gesetzen zur Polygynie zu veranschaulichen. So klärte er darüber auf, dass die Erlaubnis der islamischen Gesetzgebung zur Polygynie vom Westen bevorzugt herangezogen werde, um den Islam zu diffamieren, da mit ihr die Frau zu einer bloßen Ware herabgewürdigt werde, zu einem Werkzeug des Genusses, das nichts zu wollen habe und nichts wolle. Dies seien nach Faḍlallāhs Ansicht »wahnsinnige Kampagnen«[8] gegen den Islam und die Muslim*innen, die nur auf die Verwirrung der islamischen Gesetzgebung abzielten und bei den Rechtsgelehrten und den Muslim*innen das Gefühl hervorrufen sollten, sie begingen damit ein Verbrechen (an der Frau). Von diesen Vorwürfen hätten sich islamische Wissenschaftler bereits Minderwertigkeitskomplexe einreden lassen, sodass sie diese Gesetzgebung lieber in die Theorie verbannten, als in der Praxis zu erlauben, wobei sie sich auf den Koranvers »und ihr werdet es nicht schaffen, die Frauen gleich zu behandeln, ihr mögt euch noch so sehr bemühen,«[9] stützten. In diesem Kontext hielt Faḍlallāh die Frage für angebracht, ob es einige in der Praxis auftretende Probleme rechtfertigten, eine Gesetzgebung gänzlich abzuschaffen. Schließlich könne die Abschaffung einer Gesetzgebung neue Probleme mit sich bringen, die anschließend bewältigt werden müssten, weshalb solche Entscheidungen gut abzuwägen seien. Diesbezüglich nannte

5 Vgl. Oron (1961): Middle East Record 1961, S. 277–278; Wiley (1992): The Islamic Movement of Iraqi Shiʿas, S. 34–35; Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 4; Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 82.

6 Faḍlallāh (1996 [1964]): Azmat al-insān al-muslim fī ẓill at-tašrīʿāt ġayr al-islāmīya, S. 86.

7 Vgl. Faḍlallāh (1996 [1964]): Azmat al-insān al-muslim fī ẓill at-tašrīʿāt ġayr al-islāmīya, S. 88.

8 Faḍlallāh (1996 [1964]): Azmat al-insān al-muslim fī ẓill at-tašrīʿāt ġayr al-islāmīya, S. 90.

9 Koranvers 4:129, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

er als Beispiel die im Westen verbreitete Prostitution, die die Frau – gemäß Faḍlallāh – erniedrige und ihre Ehre zerstöre. Und obwohl sich in der Prostitution die Verachtung der Frau ausdrücke und viel Negatives aus ihr resultiere, rege es niemanden auf. Die westliche Zivilisation sehe in den Problemen, die die Prostitution verursache, keinen Rechtfertigungsgrund für ihre Abschaffung, solange sie ein Garant für die Lösung anderer gewichtiger Probleme sei:

> »Deswegen gibt es – bei ihnen – keinen Einwand, dass es so bleibt als eine Art Lebensnotwendigkeit, die – aus ihrer Sicht – das kleinere Übel darstellt in Anbetracht dessen, dass die Abschaffung Raum für die Verbreitung der geheimen Prostitution in allen Gesellschaftsschichten schaffen würde.«[10]

Diese Art von Logik bzw. Argumentation, kritisierte Faḍlallāh, gebe es aber im Fall der Polygynie nicht. Die islamische Polygynie werde weiterhin kritisiert und aktuell in Folge der Reformen der Personenstandsrechte sogar verboten.[11]

Zwei Dinge werden hier offenkundig: zum einen die Verflochtenheit von Geschlecht und Sexualität – hier konkret anhand der Polygynie – mit der islamischen Gesetzgebung. Dieser Sachverhalt wird unten weiter ausgeführt und im Rahmen der Untersuchung zu einem der Leitthemen. Zum anderen griff Faḍlallāh als Argumentationsform das Abwägen von Vor- und Nachteilen bei Änderungen auf (im Beispiel die Abschaffung eines Gesetzes), was ein dominantes Charakteristikum seiner Argumentation war. Das Thema Polygynie hat ihn oft beschäftigt, insbesondere was das Thema des sexuellen Triebes von Frau und Mann und das Bedürfnis der Geschlechter nach monogamen oder polygamen Beziehungen betrifft, was im Artikel von 1964 noch keine Rolle spielte,[12] in dem es ihm vorrangig um die Aufdeckung widersprüchlicher Beurteilungen von Regelungen ging, die beide Nachteile aufwiesen.

Andere Artikel aus der Zeitschrift »al-Aḍwāʾ al-Islāmīya« bestätigen sowohl die Partizipation der Studierenden und Gelehrten aus Najaf am Diskurs über die Reformen der Personenstandsgesetze sowie über Geschlechterthemen als auch das Interesse an einer intellektuellen Vernetzung mit Gelehrten aus anderen islamischen Wissenschaftszentren und Ländern wie z. B. dem Iran. So hatte Faḍlallāh bspw. die Möglichkeit, die Ansichten und Positionen des iranischen Gelehrten Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabāʾī zur Frau im Islam kennenzulernen (jener spielte, wie erwähnt, eine große Rolle für Faḍlallāhs Korankommentar), da dessen Arbeiten in arabischer Übersetzung in der Zeitschrift publiziert wurden, wie z. B. sein Artikel »al-Marʾa fī l-islām« (»Die Frau im Islam«) aus dem Jahr 1963.[13] Aṭ-Ṭabāṭabāʾī gab darin einen Überblick über die Geschichte und den Status der Frau in den Jahrhunderten und Gesell-

---

10 Faḍlallāh (1996 [1964]): Azmat al-insān al-muslim fī ẓill at-tašrīʿāt ġayr al-islāmīya, S. 93.

11 Vgl. Faḍlallāh (1996 [1964]): Azmat al-insān al-muslim fī ẓill at-tašrīʿāt ġayr al-islāmīya, S. 85–94. Die beiden Gesetzgebungen thematisierte er auch in einem Vortrag vom 16.04.1966, noch bevor er in den Libanon umzog. Der Bezug zu Geschlecht und Sexualität ist hier allerdings (in einem kurzen Abschnitt) *zinā* (illegitimer Geschlechtsverkehr), siehe Faḍlallāh (1966 [16.04.1966]): ad-Dīn bayna l-aḫlāq wal-qānūn.

12 Siehe das Kapitel »Der sexuelle Trieb«.

13 Siehe aṭ-Ṭabāṭabāʾī (15.08.1963): al-Marʾa fī l-islām.

schaften vor dem Islam, um abschließend unter Bezugnahme u. a. auf die Koranverse 3:195[14] und 49:13[15] die Ansicht des Islam zu der Frau darzulegen. Laut aṭ-Ṭabāṭabāʾī sei die Frau ein vollkommener Teil der menschlichen Vereinigung, die mit dem Mann gemeinsam die Handlungs- und Meinungsfreiheit teile. Dennoch unterschieden sich die Individuen in ihren angeborenen Fähigkeiten (*al-qābilīyāt al-ḫalaqīya*) und gesellschaftlichen Aufgaben, weshalb es auch Unterschiede auf der rechtlichen Ebene geben müsse.[16]

Ein weiteres Beispiel für Personen, mit deren Ansichten und Positionen sich Faḍlallāh in seiner Zeit in Najaf auseinandergesetzt hat, sowie dafür, dass sich auch Frauen an den Diskursen um Geschlechterthemen beteiligten, ist Faḍlallāhs Kollegin Bint al-Hudā aṣ-Ṣadr (1937–1980), die wie er regelmäßig Artikel in der Zeitschrift »al-Aḍwāʾ al-Islāmīya« in der Rubrik »Ṣawt al-marʾa al-muslima« (»Die Stimme der muslimischen Frau«) veröffentlichte. Im Folgenden wird eine Auswahl ihrer Ansichten kurz dargelegt, um zu zeigen, in welche Diskurse Faḍlallāh im Alter von 20 bis 30 Jahren involviert war.

Bint al-Hudā aṣ-Ṣadr, eigentlich Āmina Ḥaydar aṣ-Ṣadr, war in Najaf als Erzieherin und politische Aktivistin tätig. Ihre Rolle in der islamischen Bewegung war es vorrangig, Frauen über ihre Rechte im Islam aufzuklären und sie zu ermutigen, diese auch durchzusetzen, inklusive ihrer Rechte auf Bildung und außerhalb des Hauses zu arbeiten. Im Verlauf ihrer Aktivitäten bis in die 1970er Jahre gründete und leitete sie religiöse Schulen für Mädchen und Frauen. Außerdem unterrichtete sie in einem Studienzirkel Theologie.[17] Sie und ihr Bruder, Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr, vertraten die Ansicht, dass über Frauenrechte falsche Vorstellungen und Praktiken in der muslimischen Gesellschaft kursierten, wogegen sie Aufklärung betreiben wollten. Ihr Ziel war es, Frauen ein neues Bewusstsein für den Islam zu vermitteln, damit diese den gesellschaftlichen Beitrag leisten konnten, zu dem sie fähig waren. Diese Sichtweise sowie Bint al-Hudā selbst waren für die irakische Gesellschaft, die zu dieser Zeit patriarchal organisiert war, eher eine Ausnahme.[18] Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr, der die Möglichkeit hatte, in einer Ḥawza islamisches Recht und Theologie zu studieren, unterstützte seine Schwester und vermittelte ihr bei ihren Eigenstudien zu Hause sein erworbenes Wissen.[19] In ihren Artikeln klärte Bint al-Hudā darüber auf, dass Gott die Frau im Koran in den höchsten Tönen lobe und sie mit dem Mann auf eine Ebene stelle. Sie erklärte, dass Frauen und Männer die gleichen Rechte und Pflichten haben, und

14 »Ich lasse keine Tat verlorengehen, die einer von euch getan hat, ob Mann oder Weib.« Koranvers 3:195, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

15 »O ihr Menschen, Wir haben euch von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und Wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernt. Der Angesehenste von euch bei Gott, das ist der Gottesfürchtigste von euch.« Koranvers 49:13, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

16 Vgl. aṭ-Ṭabāṭabāʾī (15.08.1963): al-Marʾa fī l-islām, S. 23.

17 Vgl. Wiley (2001): 'Alima Bint al-Huda, Women's Advocate, S. 149; Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 96.

18 Vgl. Wiley (2001): 'Alima Bint al-Huda, Women's Advocate, S. 150–153.

19 Vgl. Wiley (2001): 'Alima Bint al-Huda, Women's Advocate, S. 152.

argumentierte wie bereits aṭ-Ṭabāṭabāʾī in seinem Artikel über die Frau im Islam aus dem Jahr 1963 mit dem Koranvers 3:195: »Sie [die Frau] hat die [gleichen] Rechte, die er [der Mann] hat, und sie hat die [gleichen] Pflichten, die er hat, wie es im Vers ›Ich lasse keine Tat verlorengehen, die einer von euch getan hat, ob Mann oder Weib‹[20], offenbart wurde.«[21]

Diese von Bint al-Hudā dargelegte Koraninterpretation bzgl. der Rechte und Pflichten von Frau und Mann deckt sich mit dem, was Faḍlallāh in späteren Jahren über die Gleichstellung von Frau und Mann sagen wird. Zudem, so bint Hudā, fordere Gott im Koran von Frau und Mann, dass sie sich bilden sollten, und übertrage ihnen beiden ihren Anteil an der Mission für seine Botschaft. Als Vorbilder für Frauen hob sie die historischen Figuren Ḫadīǧa und Fāṭima hervor, Erstere die erste Ehefrau des Propheten und Letztere eine Tochter der beiden.[22] Stellung nahm sie auch zu rechtlichen Fragen wie dem kontrovers diskutierten Koranvers 4:34, auf den sich viele Gelehrte berufen, um die Herrschaft des Mannes über die Frau zu legitimieren, und deren unterschiedliche Übersetzungen – hier exemplarisch die von Bobzin und Khoury – bereits auf die Interpretationsprobleme hinweisen:

> »Die Männer stehen für die Frauen ein, / deshalb, weil Gott den einen von ihnen den Vorzug vor den anderen gewährte / und weil sie etwas von ihrem Vermögen aufgewendet haben.«[23]

> »Die Männer haben Vollmacht und Verantwortung gegenüber den Frauen, weil Gott die einen vor den anderen bevorzugt hat und weil sie von ihrem Vermögen (für die Frauen) ausgeben.«[24]

Bint al-Hudā interpretierte den Vers dahingehend, dass sich die vermeintlich erwähnte Verantwortung der Männer für die Frauen lediglich auf den finanziellen Bereich beziehe, also auf alle Ausgaben hinsichtlich des Ehehaushaltes, der Ehefrau und der Kinder, für die der Mann aufkommen müsse – und keinesfalls die Herrschaft des Mannes über die Frau bedeute.[25] Mit dieser Ansicht ging Faḍlallāh in seiner Koranauslegung konform, wie noch gezeigt wird.[26] Bint al-Hudās Haltung zum Ḥiǧāb wiederum, um ein letztes Beispiel zu nennen, differierte von denen ihrer Kollegen einschließlich Faḍlallāh, denn sie hielt den Ḥiǧāb nicht vom Koran vorgeschrieben:

> »It appears that she accepted veiling for strategic reasons but did not believe that it was required by the Qur'an. She maintained that veiling was less important to Muslim women than was achieving economic rights and the right to make life-affecting decisions, a contention still being asserted by Islamist women.«[27]

---

20 Koranvers 3:195, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
21 Bint al-Hudā (10.06.1960): Uḫtāhu, S. 20–21.
22 Vgl. Bint al-Hudā (10.06.1960): Uḫtāhu, S. 20–21.
23 Koranvers 4:34, übers. von Bobzin (2010): Der Koran.
24 Koranvers 4:34, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
25 Vgl. Wiley (2001): 'Alima Bint al-Huda, Women's Advocate, S. 154.
26 Siehe das Kapitel »Die Verwaltung von Ehe und Familie«.
27 Wiley (2001): 'Alima Bint al-Huda, Women's Advocate, S. 155.

Auf seine Kollegin aus Najaf soll Faḍlallāh auch später in Vorträgen und Interviews zu sprechen kommen, wie am 16.12.1992 (siehe unten) oder am 13.05.2008, als er gefragt wurde, ob er sich bereits während seiner Zeit in Najaf für Frauenangelegenheiten interessiert habe. Er antwortete, dass es zu jener Zeit in Najaf zwar keine Ḥawza für Frauen gegeben, aber gelehrte Frauen für die »islamische Aufklärung« gearbeitet hätten. Unter ihnen habe Bint al-Hudā an vorderster Front gekämpft.[28]

Nach seiner Übersiedlung in den Libanon widmete sich Faḍlallāh am 09.10.1966 das erste Mal öffentlich in einem Vortrag dem Gedenken Fāṭimas, der Tochter des islamischen Propheten und der Ehefrau ʿAlīs. Fāṭima nimmt innerhalb der Schia eine besondere Stellung ein. Sie gehört zu den 14 Unfehlbaren[29] und wird als Verbindungsglied zwischen Prophetentum und Imamat angesehen, da sie die Tochter des Propheten, die Ehefrau des ersten Imams und die Mutter des zweiten und dritten Imams sowie – genealogisch gedacht – aller weiteren Imame war.[30] Die Islamwissenschaftlerin und Arabistin Verena Klemm hob in diesem Zusammenhang hervor, dass Fāṭima als »das mütterliche Zentrum der Prophetenfamilie«[31] gewürdigt werde, und nannte sie »schiitische Urmutter«[32]. Ihre Verehrung beschränkt sich allerdings nicht auf die Schia, sondern erstreckt sich auf die gesamte islamische Welt.[33] Das Erinnern und Gedenken an die Mitglieder der Familie und Nachkommen des Propheten (Ahl al-Bayt), für die Schiit*innen vor allem ʿAlī und dessen Nachkommenschaft, und ganz besonders an die Tochter des Propheten, das an bestimmten Tagen regelmäßig gepflegt werde, sei – so betonte es Faḍlallāh – besonders wichtig, da Schiit*innen gerade Erzählungen über das höchste Beispiel der vollkommenen Menschlichkeit fehlten und eine Erinnerung an sie eine Rückkehr zu den wirklich wichtigen Werten bedeute – schließlich vereine gerade Fāṭima in ihrer Person alle Tugenden der Ahl al-Bayt. Bereits im Alter von 20 Jahren, als er noch in Najaf gelebt hat, soll Faḍlallāh zum Jahrestag ihres Todes Gedichte verfasst haben.[34]

Laut Faḍlallāh soll Fāṭima bescheiden gelebt haben, ihr ganzes Leben habe sie nur Gott gewidmet und sich gänzlich auf dem Weg des Islam befunden. Liebevoll sei sie vom Propheten »Mutter ihres Vaters«[35] genannt worden, da sie sich rührend und hingebungsvoll um ihn gekümmert habe. Ihr Anspruch sei es gewesen, dem Vater hinsichtlich Spiritualität, Ethik, Moral, Frömmigkeit, ritueller Pflichten, der Verbindung mit Gott und dem Leben in Harmonie mit seinen Lehren nachzueifern. Faḍlallāh

28 Vgl. Fischbach (13.05.2008): al-Islām lam yufarriq fī l-qiyami r-rūḥīyati wal-ʿilmīya bayna l-marʾa war-raǧul, Bd. 3, S. 155–156.

29 Muḥammad, Fāṭima und die zwölf Imame werden in der Zwölfer-Schia als »unfehlbar« (*maʿṣūm*) angesehen. Die Sammlungen ihrer Aussagen genießen deshalb uneingeschränkte Autorität und bilden die Grundlage des schiitischen Rechts. Vgl. Halm (2005): Die Schiiten, S. 33.

30 Vgl. Faḍlallāh (2002): The infallible Fatimah as a role model for men and women, S. 13.

31 Klemm (2002): Die frühe islamische Erzählung von Fāṭima bint Muḥammad, S. 48.

32 Klemm (2002): Die frühe islamische Erzählung von Fāṭima bint Muḥammad, S. 50.

33 Vgl. Khoury et al. (1991): Islam-Lexikon, S. 245.

34 Vgl. Faḍlallāh (2002): The infallible Fatimah as a role model for men and women, S. 12.

35 Faḍlallāh (2013 [09.10.1966]): Nafḥa min ḏikā az-Zahrāʾ, S. 13.

pries sie als das höchste Beispiel der muslimischen Frau schlechthin in dem, was sie an Heiligkeit, Reinheit und religiösen Pflichten verkörpere. Hierbei ist bemerkenswert, dass er nicht davon sprach, dass Fāṭima das höchste Beispiel »für« die muslimische Frau sei, sondern »unter« den muslimischen Frauen, was sie zum Beispiel aller Muslim*innen insgesamt machte, der männlichen wie weiblichen. Eine Frau wurde hier zu einem nachahmenswerten Vorbild für Frauen und Männer. Außerdem mahnte Faḍlallāh die Gläubigen, Fāṭima nicht aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Propheten zu verehren, sondern wegen ihrer idealen Eigenschaften, die sie zu einem Vorbild machten, dem sie nacheifern sollen, und zu einer »Fackel«, deren Glanz sie alle erleuchten solle.[36] Diese Bedeutungsreduktion ihrer genealogischen Beziehung zum Propheten ist außergewöhnlich im Vergleich zu Aussagen anderer Gelehrter über sie, denn sie unterstreicht ihre Rolle als Mensch und Vorbildcharakter für alle Gläubigen unabhängig ihrer familiären Zugehörigkeit. Allgemein war es Faḍlallāh immer ein großes Anliegen, bzgl. jedes Menschen zu betonen, dass nicht dessen Familien- oder Volkszugehörigkeit die wesentlichen Eigenschaften seien, auf die er sich berufen solle, sondern sein Glaube und seine Menschlichkeit.[37] Faḍlallāhs Ansichten über Fāṭima und ihr Leben lösten in den 1990er Jahren eine große Debatte aus, worauf ich unten zurückkommen werde.

3.1.2 Fragen, Interviews und Vorträge der 1970er Jahre

Die nächsten Dokumente, die belegen, dass sich Faḍlallāh mit Geschlecht und Sexualität beschäftigt hat, stammen aus der ersten Hälfte der 1970er Jahre vor Beginn des Bürgerkrieges. Während dieser Zeit reiste Faḍlallāh regelmäßig in den Südlibanon nach Bint Ǧibayl und Nabaṭīya, um dort Veranstaltungen abzuhalten wie Vorträge. Nach solchen Vorträgen befragte ihn seine Zuhörerschaft zu diversen Sachverhalten. Somit reagierte Faḍlallāh in dieser Phase vorrangig auf Fragen zu Geschlecht und Sexualität und griff Themen in diesen Feldern selten aus Eigeninitiative auf.

Am 27.05.1972 hielt Faḍlallāh einen Vortrag im »Seminar der gläubigen Jugend« (»Nadwa aš-Šābb al-Muʾmin«) in Bint Ǧibayl zum Thema »at-Tahḏīb al-iǧtimāʿī fī l-islām« (»Die gesellschaftliche Verbesserung[38] im Islam«), in dem er über angemessenes und rücksichtsvolles gesellschaftliches Miteinander sprach und die Achtlosigkeit und Launenhaftigkeit der Menschen kritisierte. Nach dem Vortrag bekam er die Fragen gestellt, welche Kleidung für die Frau angemessen und warum es ihr nicht

36 Vgl. Faḍlallāh (2013 [09.10.1966]): Nafḥa min ḏikā az-Zahrāʾ, S. 7–17.

37 Vgl. Faḍlallāh (1996 [01.07.1988]): ʿAmalīya at-taġyīr amāma mirʾāt an-naqd, S. 335–336.

38 »Verbesserung« ist hier im Sinne von einer Korrektur der Bildung und Erziehung einer Gesellschaft auf allen Ebenen zu verstehen. Arab. *tahḏīb* »Bereinigung, Verbesserung; Berichtigung; Korrektur, Durchsicht, Revision; Überarbeitung, revidierte Neufassung (e-s Buches); Umformung (*chem.*); Verfeinerung; Ausbildung; Belehrung; Erziehung; gute Erziehung, wohlerzogene, höfliche Art; Bildung« (Wehr).

erlaubt sei, beim Gebet der Gemeinschaft anwesend zu sein,[39] worauf Faḍlallāh ausführlich, inklusive eines Vergleichs mit Entwicklungen in westlichen Gesellschaften, antwortete.[40] Im Interesse der Fragenstellenden stand auch die Arbeit der Frau und der Standpunkt des Islam dazu mit der ausdrücklichen Frage danach, ob der Islam die Rolle der Frau auf den häuslichen Bereich beschränke und welche Freiheiten ihr in den verschiedenen Arbeitsbereichen außerhalb des Hauses gegeben seien.[41] Fragen wie diese dürften stark bedingt gewesen sein vom Eindringen der Frau in den industriellen Arbeitsbereich in den 1960er und 1970er Jahren und dem Kampf der Arbeiter*innenbewegungen für die Verbesserung der Arbeitsrechte, wie im Kapitel »Ankunft und Etablierung im Libanon (1966–1974)« dargelegt. In seinen Antworten ging es Faḍlallāh besonders um die Frage nach der Frau als einen »(weiblichen) Menschen« (*insāna*[42]) und als ein Wesen »weiblichen Geschlechts« (*unṯā*[43]), was er voneinander differenzierte.[44] Der Islam wolle von der Frau hinsichtlich der Kleidung, dass sie als (weiblicher) Mensch aus dem Haus gehe und nicht als ein Wesen weiblichen Geschlechts, das die Triebe und Begierden errege (*tuṯīru l-ġarāʾiz waš-šahwāt*).[45] Die Gesellschaft hingegen, und das kritisierte er, blicke immer noch auf die Frau als ein Wesen weiblichen Geschlechts, das das sexuelle Verlangen des Mannes erregen könne – was in vielen Arbeitsbereichen zu Problemen führe (also nahm auch Faḍlallāh wahr, wogegen bereits die Arbeiter*innenbewegungen kämpften, nämlich sexuelle Belästigung von Arbeitnehmerinnen) – und als Werbeobjekt zur Kund*innenakquirierung benutzt werde (dies vorrangig in der westlichen Kultur, die versuche, den Menschen an sein materielles Leben zu binden, und die ihm seine Leidenschaften und Triebe regelrecht vorgebe).[46]

Nach einem Vortrag am 17.06.1972, ebenfalls im »Seminar der gläubigen Jugend« in Bint Ǧibayl, zum Thema »Mawqif al-islām mina t-taraddud wal-qalaq wal-waswasa amāma l-ʿamal« (»Der Standpunkt des Islam bei Unschlüssigkeit, Sorge und Versuchung hinsichtlich des Handelns«) wurde Faḍlallāh nach der Richtigkeit eines Ausspruchs von Imam ʿAlī gefragt. Dieser soll gesagt haben, dass die Frau das Böse

39 Dies verneinte Faḍlallāh, denn es gebe keinen Einwand dagegen, dass die Frau am Gemeinschaftsgebet anwesend sei. Allerdings handhabten es die meisten islamischen Länder so, dass in der Moschee ein besonderer Ort für die Frauen vorgesehen sei. Vgl. Faḍlallāh (1991 [27.05.1972]): at-Tahḏīb al-iǧtimāʿī fī l-islām, S. 51–52.

40 Vgl. Faḍlallāh (1991 [27.05.1972]): at-Tahḏīb al-iǧtimāʿī fī l-islām, S. 11–55.

41 Nach Faḍlallāh gebe der Islam der Frau wie dem Mann das Recht auf Arbeit. Zu betrachten seien aber die rechtliche und die praktische Ebene in besonderer Weise, was hier jetzt nicht weiter ausgeführt wird. Vgl. Faḍlallāh (1991 [27.05.1972]): at-Tahḏīb al-iǧtimāʿī fī l-islām, S. 46.

42 Arab. *insāna*, fem. von *insān* »Mensch; menschliches Wesen; menschlich, von humaner Gesinnung« (Wehr).

43 Arab. *unṯā* »weiblich; Weibchen (bei Tieren)« (Wehr).

44 Siehe dazu das Kapitel »Gleich, und doch verschieden«.

45 Vgl. Faḍlallāh (1991 [27.05.1972]): at-Tahḏīb al-iǧtimāʿī fī l-islām, S. 51.

46 Vgl. Faḍlallāh (1991 [27.05.1972]): at-Tahḏīb al-iǧtimāʿī fī l-islām, S. 45–50.

(*šarr*[47]) schlechthin und überhaupt alles von ihr schlecht sei. Faḍlallāh lehnte diese Überlieferung ab. Er vertrat die Ansicht, sie könne nicht auf ʿAlī zurückgehen, weil sie dem Koran widerspreche.[48] Damit wird ein wichtiger Aspekt seines methodischen Vorgehens und Verständnisses von Koran und Aḥādīṯ in Bezug zueinander offenkundig, nämlich dass der Koran dem Ḥadīṯ bei Widerspruch vorgezogen und das Ḥadīṯ verworfen wird. Faḍlallāh erklärte, dass Frau und Mann im Koran – was die Verantwortung betrifft – gleichgestellt seien und beide das Vermögen zum Guten wie zum Schlechten hätten. Deshalb sei die Frau von ihrer natürlichen Veranlagung (*ṭabīʿa*[49]) und anerschaffenen Natur (*ḫilqa*[50]) her nicht böse oder schlecht, was das Konzept der Gerechtigkeit schließlich erfordere. Denn welche Bedeutung hätte es dann – im Fall einer angeborenen Bosheit –, dass sie Verantwortung für ihre Taten übernehmen müsse? Diese Argumentation sollte er zeit seines Lebens beibehalten. Überdies bekam er eine Frage zum Standpunkt des Islam gegenüber der Begrenzung der Nachkommenschaft (*taḍīd an-nasl*, Familienplanung) und Kontrazeption gestellt, in deren Kontext er auf Medikation, *coitus interruptus* und andere Möglichkeiten einging und das Thema Abtreibung und Unfruchtbarmachung aufgriff.[51]

Im Anschluss an einen Vortrag aus dem Jahr 1973 sprach Faḍlallāh über die Einstellung des Islam zur Sexualität, nachdem ihm eine Frage zur Haltung des Islam gegenüber den Freuden des Lebens und der persönlichen Freiheit des Menschen gestellt wurde. Er erklärte, dass der Islam vom Menschen wolle, dass dieser sein Leben auf natürliche Art und Weise lebe, was sich in der Befriedigung des natürlichen Hungers der menschlichen Triebe (*fī išbāʿi l-ǧūʿi ṭ-ṭabīʿī lil-ġarāʾizi l-bašarīya*) ausdrücke, die Gott in den Menschen hineingelegt habe (*allatī awdaʿahā llāhu fīhī*). Der Mensch solle keinesfalls wie ein Mönch leben. Faḍlallāh unterstrich diese Ansicht mit zahlreichen Koranversen[52] und Überlieferungen über den Propheten, der schließlich selbst nicht auf die Beziehungen zu Frauen verzichtet habe. Der Islam strebe hinsichtlich der persönlichen Freiheit des Menschen danach, eine neue Form des Menschen zu schaffen, die auf Gleichgewicht bzw. Ausgewogenheit (*tawāzun*[53]) im Leben gründe, das dem Menschen einen einwandfreien Zustand seines Körpers (*ǧism*), seines Geistes bzw. seiner Seele (*rūḥ*) und seiner Ratio (*ʿaql*) ermögliche. Sexualität (*ǧins*) sei eine völlig natürliche Sache (*amran ṭabīʿīyan ǧiddan*), die dem Menschen erlaubt sei und keinesfalls eine Sache, für die sich der Mensch schämen müsste (*ʿayb*). Allerdings sei es gewollt, dass Sexualität ausschließlich im Rahmen der Ehe ausgelebt werde. Beziehungen, die

47 Arab. *šarr* »Übel, Schlechtigkeit, Böses; Unheil; Unrecht; Schaden; Bosheit; Laster, Sünde« (Wehr).

48 Vgl. Faḍlallāh (1991 [17.06.1972]): Mawqif al-islām mina t-taraddud wal-qalaq wal-waswasa amāma l-ʿamal, S. 89.

49 Arab. *ṭabīʿa* »Natur; Veranlagung, natürliche Art; Eigenart, Art; Gemütsart, Wesen« (Wehr).

50 Arab. *ḫilqa* »angeborene Natur, anerschaffener Charakter, persönliche Eigenart (e-s Menschen); äußere Gestalt, Erscheinung (von Lebewesen); Aussehen, Physiognomie« (Wehr).

51 Vgl. Faḍlallāh (1991 [17.06.1972]): Mawqif al-islām mina t-taraddud wal-qalaq wal-waswasa amāma l-ʿamal, S. 90–93. Mehr dazu siehe im Kapitel »Der Sexualakt«.

52 Er zitierte Teile aus den Koranversen 2:172, 5:87–88, 7:31–32, 7:156, 16:114.

53 Arab. *tawāzun* »Gleichgewicht; Balance; Balancieren; Ausgewogenheit« (Wehr).

nicht in diesen religiös-rechtlichen Bereich fielen, seien verboten. Damit könne Glück und Freude für den Menschen geistig und materiell innerhalb der Familie realisiert werden. Das helfe gegen das Chaos (*fawḍā*) in der sexuellen Praxis (*mumārasat al-ǧins*), die dem Menschen viele Probleme (*mašākil kaṯīra*) bereite.[54]

Dass er das Thema »Sexualität« nicht nur in seinen Antworten auf Fragen der Zuhörerschaft von seinen Vorträgen, sondern auch ohne vorangehende Frage aus Eigeninitiative aufgriff, veranschaulicht der Vortrag »al-Infiʿāl fī ʿilm an-nafs wal-aḫlāq. al-Qism al-awal« (»Die Emotion in der Psychologie und der Charakter. Erster Teil«) aus dem Jahr 1974. Darin warf er einen differenzierten Blick auf das Thema »Emotionen« von unterschiedlichen Seiten und anhand verschiedener Studien aus der Psychologie, die danach fragten, ob Emotionen angeboren oder erworben und durch die Umwelt beeinflusst seien, und die deren Herkunft zu ermitteln versuchten sowie den Umgang mit ihnen thematisierten.[55] Das zeigt, dass er sich bereits in einer frühen Phase seiner Schaffenstätigkeit mit der Frage auseinandergesetzt hat, was dem Menschen angeboren sei und was er im Verlauf seinen Lebens erlernt und erworben habe.[56] Er besprach zudem das Verhältnis von Naturveranlagungen bzw. Trieben und Emotionen und die Möglichkeit der Kontrolle über sie. Auch die Stärke des sexuellen Triebes des Menschen war Thema, weshalb er Jugendlichen Ratschläge gab, wie sie dem sexuellen Trieb Einhalt gewähren könnten (z. B. durch Sport oder kreative Betätigung).[57] Eine geschlechtliche Differenzierung in Frauen und Männer oder Mädchen und Jungen vollzog Faḍlallāh in seinem Vortrag bzgl. der Emotionen nicht, denn er sprach allgemein vom Menschen.[58] Dieser Vortrag und gerade seine frühen Vorträge im Libanon veranschaulichen in beispielhafter Weise, wie interessiert er an säkularem Wissen wie moderne Erziehung, Psychologie aber auch Technologie war. Ebenfalls aus Eigeninitiative behandelte er in einigen Abschnitten in dem Vortrag »an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī l-islām«[59] (»Die realistische Tendenz im Islam«) aus dem Jahr 1975 die Triebe – auch den sexuellen – des Menschen und seine Begierden, die Themen »Ehrenmord«, Ehe und Mutʿa[60] (Zeitehe). In einem weiteren Vortrag aus

54 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1973]): al-Yaʾis wal-amal fī mafhūm al-islām, S. 145–190. Siehe dazu allgemein das Kapitel »Sexualitätsverständnis« und im Besonderen das Kapitel »Ordnung versus Chaos«.

55 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1974]): al-Infiʿāl fī ʿilm an-nafs wal-aḫlāq.

56 Bzgl. der Frage, was den Geschlechtern angeboren sei, siehe das Kapitel »Gleich, und doch verschieden«.

57 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1974]): al-Infiʿāl fī ʿilm an-nafs wal-aḫlāq, S. 288.

58 So handhabt er es auch in anderen Vorträgen wie am 24.06.1972 im »Seminar der gläubigen Jugend« in Bint Ǧibayl, siehe Faḍlallāh (1991 [24.06.1972]): Masʾūlīya al-insān al-muslim izāʾ qaḍiya al-ʿizz wal-ḍull fī l-islām. Für eine ausführlichere Besprechung des Themas »Emotionen« siehe das Kapitel »Anthropologische Grundannahmen«.

59 Siehe Faḍlallāh (1991 [1975]): an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī l-islām (361–392), an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī t-tašrīʿ (395–421), Mawqiʿ al-wasīla mina l-ġāya (425–444), Fragen und Antworten (447–461).

60 Arab. *mutʿa* »Genuss; Erholung« (Wehr). Mit diesem Begriff wird eine Ehe bezeichnet, die nur für eine bestimmte Zeitdauer zum Zwecke des geschlechtlichen Genusses geschlossen wird.

dem Jahr 1978 zum Thema »an-Naqd wan-naqd aḏ-ḏātī fī l-islām«[61] (»Die Kritik und die Selbstkritik im Islam«) ging er auf das Thema *zinā*[62] (illegitimer Geschlechtsverkehr, also außerhalb der Ehebeziehung) ein und in seiner Monographie »Ḫuṭawāt ʿalā ṭarīq al-islām«[63] u. a. auf den Ḥiǧāb.

Studiert man die Interviews, in denen sich Faḍlallāh an seine Anfangszeit in Beirut erinnerte und von seinen intellektuellen und sozialen Aktivitäten erzählte, fällt eine Sache in besonderer Weise auf: Immer wieder hob er hervor, Vorträge für Männer *und* Frauen gehalten zu haben und in Diskussionsrunden mit Männern *und* Frauen debattiert zu haben, was – wie er ebenfalls betonte – für viele Gelehrte nicht üblich gewesen sei.[64] Auch über seine seit 1975 wöchentlich durchgeführten Reisen nach Damaskus zu Kulturveranstaltungen und Vorträgen berichtete er später:

> »Und es gab dort keine Absperrung zwischen Mann und Frau und die Fragen waren vielfältig. Vielleicht waren sie von solcher Offenheit, wie sie die traditionelle Gesellschaft nicht erträgt, weil ich der Ansicht war und es noch bin, dass es das Recht jedes Menschen ist, nach allem zu fragen. Es gibt nichts, wonach nicht gefragt werden darf, frei nach dem Motto: Es gibt keine dummen oder verbotenen Fragen, die Wahrheit ist die Tochter des Dialoges. Ich pflege selbst dazu aufzurufen, dass wir unseren Kindern auf Fragen zur Sexualität (*ǧins*) antworten, weil es nicht normal wäre, wenn wir sie in einer Unsicherheit über dieses lebenswichtige Thema, das mit ihrem Leben zu tun hat – und wenn auch nur zukünftig –, lassen würden. Denn dann werden sie Vorstellungen mittels einiger Quellen bekommen, die falsch sein können.«[65]

Fragen nach Sexualität konnten also auch gestellt werden, wenn Frauen und Männer gemeinsam anwesend waren, denn der Modus der Fragestellung war entscheidend – diese war in sachlicher Art und Weise zu formulieren. Zudem erkläre er stets, dass seine Offenheit gegenüber solchen Themen auch darin begründet sei, dass bereits im Koran sexuelle Termini zu finden seien und Sexualität dort ein Thema sei. Außerdem hätten sich Rechtsgelehrte aus vergangenen Jahrhunderten mit Sexualität und der Vielfalt sexueller Praktiken beschäftigt und sogar behauptet, dass dadurch mehr Nähe zu Gott erreicht werden könne.[66]

In dem 1976 veröffentlichten Buch »al-Ḥiwār fī l-qurʾān«, das Faḍlallāh während der Blockade von an-Nabʿa beendet hatte, widmete er sich dann auf zeitgeschichtlichem Niveau dem Thema der »sexuellen Abweichung« bzw. Homosexualität im Kontext der koranischen Erzählung über Lot und dessen Volk. Seine Ausführungen dazu belegen, dass er die damaligen Entwicklungen – »neuen Trends«, wie er es nannte – hinsichtlich Sexualität in Europa verfolgte wie sexuelle Freiheit und Legalisierung

---

61 Siehe Faḍlallāh (1991 [1978]): an-Naqd wan-naqd aḏ-ḏātī fī l-islām.

62 Der Begriff *zinā* steht für vaginalen Geschlechtsverkehr zwischen einem Mann und einer Frau, die weder seine rechtliche Ehefrau noch eine Konkubine ist. Vgl. Rowson (1991): The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists, S. 55; Marin (2010): Women, Gender and Sexuality, S. 377.

63 Siehe Faḍlallāh (2004 [unbekannt]): Ḫuṭawāt ʿalā ṭarīq al-islām.

64 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (18.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭānīya, S. 13.

65 Qārūṭ al-ʿAšī (xx.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭāliṭa, S. 2.

66 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (xx.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭāliṭa, S. 2.

von Homosexualität, was er aus seiner Sicht als islamischer Gelehrter kritisierte. Er thematisierte bspw. die Aufhebung der strafrechtlichen Verfolgung von Homosexualität in Großbritannien aus dem Jahr 1967.[67]

Faḍlallāhs erstes Interview, in dem es durchgehend um Themen im Bereich Geschlecht und Sexualität ging, wurde am 13.05.1977 mit der Überschrift »Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya« (»Die *qaymūma*[68] des Mannes über die Frau meint nicht die Herrschaft, sondern die Verwaltung und die Fürsorge«) in der bahrainischen Zeitung »al-Mawāqif« veröffentlicht. Der Autor und Interviewer ʿAlī aš-Šarqī informierte einleitend, dass das Interview in Bahrain erfolgte, nachdem Faḍlallāh in der »Ǧamʿīyat at-Tawʿīya al-Islāmīya«, der ersten und mittlerweile größten islamischen Vereinigung in Bahrain, die im Jahr 1972 gegründet worden war, an einer Diskussion über die »Scheinargumente«[69] zur Frau teilgenommen hatte. Mit »Scheinargumenten« seien, wie aš-Šarqī erklärte, die Argumente gemeint, die von »den Feinden des Islam«, aber manchmal auch von einigen Muslim*innen aufgebracht worden seien, um die (muslimische) Frau glauben zu machen, sie werde unterdrückt und ungerecht behandelt.[70] Faḍlallāh wurde von dem Journalisten mit »Samāḥat as-Sayyid« (»Eminenz«) und »al-mufakkir al-lubnānī al-maʿrūf« (»der bekannte libanesische Intellektuelle«) vorgestellt, was auf seinen damaligen Bekanntheitsgrad und sein Ansehen im Alter von 41 Jahren hinweist. Mit dem Ehrentitel »Ayatollah« wurde er erst knapp ein Jahrzehnt später bezeichnet. In der Druckversion der Zeitschrift war das Interview derart aufgebaut, dass der Journalist eine einzige Frage an Faḍlallāh richtete und dieser ausführlich darauf antwortete. Das Interview könnte durchaus anders stattgefunden haben und dieser Aufbau ein späterer redaktioneller Eingriff gewesen sein. In der Frage benannte der Journalist diverse Themen und stellte sie dem Vorwurf gegenüber, der Islam sei hinsichtlich der Frau rückständig:

> »Wer ist in der Mehrzahl: Diejenigen, die den Islam beschuldigt haben – und das tun sie immer noch –, dass er hinsichtlich der Frau ›rückschrittlich‹ sei, und das folgern sie aus der Vielzahl der Ehefrauen, dem Ḥiǧāb, dem Recht des Mannes auf Scheidung [nur der Mann verfügt darüber], der *qaymūma* des Mannes über die Frau und dem doppelten Anteil des Mannes beim Erbe – deshalb behandele der Islam ihrer Ansicht nach die Frau ›ungerecht‹

67 Vgl. Faḍlallāh (1996 [1976]): al-Ḥiwār fī l-qurʾān, S. 302–303. Fast das gleiche wie in »al-Ḥiwār fī l-qurʾān« findet sich zu diesem Thema in »Ḫuṭawāt ʿalā ṭarīq al-islām«, siehe Faḍlallāh (2004 [unbekannt]): Ḫuṭawāt ʿalā ṭarīq al-islām, S. 380. Siehe dazu auch das Kapitel »Geschlechtliche Differenzierungen«.

68 Auch *qiwāma* genannt, siehe das Kapitel »Die Verwaltung von Ehe und Familie«.

69 Arab. *šibhāt,* Pl. von *šibha* »Unklarheit, Ungewissheit; Zweifel; Verdacht (bes. e-r Straftat); Scheinargument; Rechtsirrtum (*i.R.*)« (Wehr). Dieser Begriff wird unter Muslim*innen prominent verwendet, wenn es um Argumente geht, die z. B. dazu dienen, den Islam zu diskreditieren, oder ein nach ihrer Ansicht falsches Bild vermitteln wie von der Stellung oder den Rechten der Frau im Islam. Der jüngere Bruder von Sayyid Quṭb z. B., Muḥammad Quṭb, brachte 1954 ein Buch mit dem Titel »Šibhāt ḥawla l-islām« (»Scheinargumente über den Islam«) heraus.

70 Vgl. aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, S. 1.

– [oder diejenigen, die den Islam nicht beschuldigen und anderer Meinung sind]? Was ist eure Antwort auf eine derartige Beschuldigung?«[71]

Da es sich hier um das erste Interview handelt, in dem Faḍlallāh durchgehend über Themen in den Feldern Geschlecht und Sexualität sprach, und um Faḍlallāhs Ansichten und Positionen aus dem Jahr 1977 zu einigen der von ihm am häufigsten besprochenen Themen im Laufe seines Lebens kennenzulernen, wird der inhaltliche Verlauf seiner Antwort skizziert und mit einigen Zitaten unterlegt. Bevor Faḍlallāh auf die einzelnen, angesprochenen Themen einging, schickte er eine Erklärung vorweg, warum es zu dem Vorwurf der Rückschrittlichkeit des Islam und der Meinung, der Islam würde die Frau unterdrücken und ungerecht behandeln, gekommen sei. Denn dies beruhe auf Unkenntnis:

»Möglicherweise ist das Problem derjenigen, die den Islam der Rückschrittlichkeit, der ungerechten Behandlung der Frau und anderem beschuldigen, dass sie nicht zu einem tiefgründigen Studium der Perspektiven (*dirāsatan ʿamīqatan lil-āfāq*) im Stande sind, in denen sich die islamische Gesetzgebung (*tašrīʿ*) und die Konzepte des Islam bewegen. Deswegen werden wir versuchen, kurz über einige dieser islamischen Perspektiven der Gesetzgebung, gerade auf das Thema Frau, zu sprechen.«[72]

Faḍlallāhs Antwort kann grob in acht Abschnitte unterteilt werden, in denen es um die folgenden Punkte ging: 1. Erläuterung zur islamischen Gesetzgebung, 2. das Recht auf Polygynie, 3. die Erwartungen des Islam an die Frau, 4. das Recht auf und die Bedeutung von *qaymūma*, 5. das Recht auf Scheidung, 6. ungleiche Erbanteile, 7. die Forderung nach Gleichstellung und 8. ein Fazit zum Vorwurf der Rückschrittlichkeit.

Das erste Thema, das Faḍlallāh ansprach, war das der islamischen Gesetzgebung und die Frage, warum es sie überhaupt gebe. Faḍlallāh erklärte, dass es die islamische Gesetzgebung generell zur Lösung von Problemen gebe, auf die die Gesetzgebung mit beiden Augen schaue. Das Gesetz der Polygynie, sein zweiter Punkt, führte ihn zu der Frage, warum die Ehe überhaupt angestrebt werde. Dafür nannte er drei Gründe: den sexuellen Trieb (*al-ġarīza al-ǧinsīya*), den Wunsch nach eigenem Weiterleben durch Kinder (der Wunsch nach Reproduktion) und das Bedürfnis nach geistiger und seelischer bzw. psychischer Ruhe bzw. Beruhigung (*aṭ-ṭumaʾnīna an-nafsīya was-sakan ar-rūḥī*) und grenzenloser, gefühlsmäßiger Verbindung mit einem anderen Menschen. Anschließend warf er die Frage auf, was die Lösung sei, wenn der sexuelle Trieb in einer Ehe aus unterschiedlichen Gründen nicht befriedigt werden könne. Da aus islamischer Perspektive sexuelle Abweichung[73] (*inḥirāf*) oder Unterdrückung keine Optionen seien – eine Erlaubnis zur Abweichung käme der »Niederlage der Gesetzgebung vor dem Problem« gleich, und durch Unterdrückung würde sich die Gesetzgebung selbst verbieten –, komme hier nur die natürliche Ausübung einer anderen Ehebezie-

71 aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, S. 1.

72 aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, S. 1.

73 Damit ist jegliche sexuelle Praxis außerhalb der islamischen rechtlichen Bestimmungen gemeint.

hung im Rahmen genauer Regelungen in Frage. Der Blick auf die Realität lehre, dass die Vielzahl von Beziehungen ein allgemeines Phänomen sei, das auf die Natur der Triebe verweise, die den Menschen dazu brächten, eine einzige sexuelle Beziehung zu überschreiten. Mit »Mut und Realismus« entscheide sich der Islam deshalb dafür, die Polygynie zu erlauben. Faḍlallāhs Aussage verdeutlicht, dass er die Ansicht vertrat, Sexualität spiele im Leben von Menschen eine gewichtige Rolle und könne mit vielen Probleme einhergehen:

> »Vielleicht meinen einige, dass das Thema Sexualität (*ǧins*) nicht diese große Aufmerksamkeit bekommen sollte. Aber diese Meinung ist falsch, weil uns die reale Lebenswelt bestätigt, dass es mit vielen der tiefgehenden Probleme zu tun hat, die zu Abweichung in vielerlei Hinsicht des Lebens führen. In Anlehnung an das, was wir von dem bekannten Prophetenḥadīṯ herleiten: ›Wer heiratet, hat bereits seine halbe Religion (oder ein Drittel seiner Religion) erlangt.‹«[74]

Der Frau hingegen sei Polyandrie verboten. Zwar habe sie gleich dem Mann ein angeborenes Bedürfnis nach Sex, doch durch die Realität und das Studium der angeborenen Eigenschaften bei Frau und Mann sei bekannt,

> »dass die Natur des Bedürfnisses (*ṭabīʿat al-ḥāǧa*), das zur Abweichung von der einzigen [legalen] Beziehung führt, bei der Frau in den allgemeinen Fällen, von denen die Gesetzgebung ausgeht, nicht dieses Ausmaß erreicht [wie beim Mann]. Und wenn es einige [von der Norm] abweichende Fälle gibt, dann veranlassen sie nicht eine allgemeine religiös-gesetzliche Notwendigkeit.«[75]

In diesem Zitat äußerte Faḍlallāh eine grundsätzliche Ansicht bzgl. der islamischen Gesetzgebung, die er auf diverse Fragestellungen anwandte: Die islamische Gesetzgebung orientiere sich an dem, was beim Menschen und in seinem Leben vorherrsche oder mehrheitlich vorhanden sei, und nicht an dem, was davon abweiche, was eine Ausnahme sei. Bei der Mehrheit der Frauen sei der sexuelle Trieb geringer als bei Männern. Was vorherrsche und was nicht vorherrsche – auch bzgl. der natürlichen Veranlagung des Menschen –, beruhe aber auf (vermeintlichen) Beobachtungen und Erfahrungen, die nicht unumstritten seien. Es wird noch ersichtlich, ob und wie Faḍlallāh diesbezüglich auf »Ausnahmen« einging und die von ihm vielgelobte Flexibilität und Möglichkeit der islamischen Gesetzgebung, auf alle Forderungen und Ansprüche des Lebens eingehen und Probleme lösen zu können,[76] anwandte.

Nach der Auflistung weiterer Gründe für die Polygynie für den Mann betonte er ein weiteres Mal, dass der Islam einem Problem von der Realität ausgehend begegne und die Gesetzgebung auch bei einer Polygynie für Gerechtigkeit sorge, indem der Mann die Verantwortung für die Ausgaben des Haushalts trage und Umgang mit seinen Frauen pflegen müsse, was regelmäßigen Geschlechtsverkehr einschließe. Damit

---

74 aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, S. 2.

75 aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, S. 2.

76 Vgl. Faḍlallāh (1996 [1964]): Azmat al-insān al-muslim fī ẓill at-tašrīʿāt ġayr al-islāmīya, S. 88.

beendete Faḍlallāh seine Erläuterungen zum Thema Polygynie, aber nicht ohne den Hinweis, dass das Format des Interviews nicht mehr Raum als für das von ihm Gesagte biete. Vielleicht weist eine solche Bemerkung bereits darauf hin, dass Faḍlallāh mehr und mehr die Notwendigkeit erkannte, dass er sich intensiver derartigen Themen widmen sollte, weshalb es später zu seinen eigenen, erst mündlichen (in Vorträgen 1978, 1980, 1982, 1984) und dann schriftlichen Arbeiten (in Artikeln 1989) in diesem Bereich kam.

Drittens war es Faḍlallāh ein Anliegen darzulegen, was der Islam von der Frau wolle und dass diese Forderung den Respekt des Islam vor der Frau bedeute und nichts anderes. Die Frau solle – wie er es bereits am 27.05.1972 nach einem Vortrag erklärt hatte – als ein »(weiblicher) Mensch« (*insāna*) in die Gesellschaft treten, der nicht die Triebe (*al-ġarāʾiz*), sondern den Respekt hervorrufe. Denn der Islam wolle für die Beziehung von Frau und Mann, die sie innerhalb der gesellschaftlichen Öffentlichkeit leben, dass sie in einer »reinen, sauberen Umgebung«[77] (*ǧaw naẓīf ṭāhir*) geführt werde.

> »Die Gesetzgebung muss unbedingt in vielen Bereichen der Realität auf den Schutz dieser Umgebung hinarbeiten. Deswegen wandelt sich das Thema in einen Aspekt der Gerechtigkeit, anstatt beim Aspekt der ungerechten Behandlung zu verweilen. Denn die Sache der Gerechtigkeit und ungerechten Behandlung bewegt sich im Rahmen des Wohles (*maṣlaḥa*) des Menschen und nicht im Rahmen seiner Begierde (*šahwa*).«[78]

Der vierte Punkt, auf den Faḍlallāh genauer einging, war die Frage nach der *qaymūma* des Mannes über die Frau, die nach seiner Auslegung nicht als »Herrschaft« (*sayṭara*[79]), sondern als »Verwaltung und Fürsorge« (*idāra, riʿāya*) im Rahmen der Ehe verstanden werden müsse. Er begründete das zum einen damit, dass der Mann die Ausgaben für den Haushalt, die Ehefrau und die Kinder tragen müsse, und zum anderen mit speziellen Eigenschaften (*ḫaṣāʾiṣ*) von Frau und Mann.[80] Denn der Mann habe einige Eigenschaften, die ihn zur Ausübung der Verwaltung befähigten, während bei der Frau die mitfühlende Seite stark sei (*quwatu l-ǧānibi l-ʿāṭifī lil-marʾa*) und sie die Mutterschaft mit Schwangerschaft und Stillen vielleicht nicht dazu befähige. Außerdem setzte er die Ehe mit einem Unternehmen bzw. einer Firma gleich, die schließlich nicht von zwei Köpfen geleitet werden könne:

> »So benennt der Islam den Mann als Verwalter (*mudīr*), Planer (*mudabbir*) und Aufseher (*mušrif*), weil die Frau das durch ihren körperlichen Zustand (*waḍʿihā l-ǧasadī*) und ihre Verantwortung der Mutterschaft (*masʾūlīyatihā l-umūmīya*) nicht komplett ausführen kann. Das ist kein Hindernis dafür, dass es für sie einige Bereiche gibt, in denen sie – außerhalb des Bereichs des Eherechts – Freiheit besitzt, gleich ob im Bereich der Arbeit, des Besitzrechts

77 aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, S. 2.

78 aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, S. 2.

79 Arab. *sayṭara* »Herrschaft, Vorherrschaft, Vormachtstellung, Autorität; maßgebender Einfluss; Kontrolle« (Wehr).

80 Siehe das Kapitel »Gleich, und doch verschieden«.

> oder der allgemeinen Beziehungen, oder in dem Bereich, wenn sie sich der Verrichtung der gewöhnlichen Dienste im Haus enthält, bis hin zum Stillen und der Erziehung ihrer Kinder. Denn die islamische Gesetzgebung teilt diese Arbeiten dem Arbeitsbereich zu, für den die Frau Lohn verdient, wie jeder Arbeiter in irgendeinem Arbeitsbereich, außer in den Fällen, in denen diese Dienste als Bedingung des Mannes im Ehevertrag verankert wurden, gleich ob implizit oder explizit.«[81]

Anschließend erläuterte er, dass die Scheidung (nur) das Recht des Mannes sei, habe mit der finanziellen Verantwortung (die Haushaltsausgaben) des Mannes zu tun und der mitfühlenden Seite der Frau, wegen der sie ein solches Recht vielleicht missbräuchlich [unüberlegt?] ausführen würde (*qad yaǧʿaluhā tusīʾu istiʿmālun hāḏā l-ḥaqq*). Zudem gebe es für die Frau durchaus die Möglichkeit auf Scheidung: Einmal durch einen Richter, der sie für sie auch ohne Einverständnis des Ehemannes ausführen könne, oder durch einen Ehevertrag, in dem sich die Frau dieses Recht bescheinigen lassen könne. Auch diese Regelungen belegen laut Faḍlallāh, »dass die Angelegenheit [der Scheidung] nicht in einem engen Bereich existiert, sondern Raum für praktische Lösungen gegeben ist, die die Frau von einigen ihrer Begrenzungen (*quyūd*) befreien.«[82] Dann erklärte Faḍlallāh, dass die ungleichen Erbschaftsanteile von Frau und Mann, der Anteil des Mannes sei doppelt so groß wie der der Frau, darauf zurückzuführen seien, dass der Mann dazu verpflichtet sei, die Brautgabe und die Ausgaben für Haushalt, Ehefrau und Kinder zu übernehmen, und fügte humorvoll hinzu:

> »Vielleicht kommentieren einige Spaßvögel: Etwas wie diese Gesetzgebung inspiriere den Mann, seine Stimme für die Forderung nach Gleichstellung (*musāwāt*) mit der Frau zu erheben, weil der Wert von Gewinn und Verlust durch die Grenzen der Verantwortlichkeiten definiert würde, die die Gesetzgebung dem Menschen auferlegt. Aber vielleicht ist der Besitzer des geringeren Anteils[83], der keinerlei Verantwortung trägt, reicher mit einem Anteil ausgestattet als der Besitzer des großen Anteils, der die ganze Verantwortung trägt.«[84]

Am Ende ließen ihn seine Ausführungen zurückkommen auf den Vorwurf der Rückschrittlichkeit des Islam, den er zurückwies:

> »Kurz gesagt: Diejenigen, die dem Islam Rückschrittlichkeit, Rückständigkeit und ungerechte Behandlung der Frau vorwerfen, sollten nicht mit den Äußerlichkeiten[85] der Dinge beginnen, wollten sie auf die Gerechtigkeit bei der Beurteilung der Dinge hinweisen, sondern sie sollten – von Seiten des Rechts und der Gerechtigkeit – lange und tiefgehend innehalten, um die islamischen Gesetzgebungen, die sich gegenseitig ergänzen, und den Islam mit etwas anderem in diesem Bereich [dem Rechtsbereich] zu vergleichen, und um die Wahrheit zu verstehen, die sich jeder Gesetzgebung aufdrängt: Und das ist, dass die Gesetz-

---

81 aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, S. 2–3.

82 aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, S. 3.

83 Arab. *ḥaẓẓ* auch »Gunst des Schicksals, Glück, Wohlstand«.

84 aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, S. 3.

85 Arab. *ẓawāhir*, Pl. von *ẓāhira* »Erscheinung, Phänomen; äußeres Zeichen od. Anzeichen« (Wehr).

> gebung einer geistigen Regel unterliegt, von der alle gesetzlichen Paragraphen ausgehen. So ist ein Verstehen der Gesetzgebung nur mit dem Bewusstsein für jene Regel möglich. So sieht der Islam die Frau. Und dies ist ihre hohe Stellung in der islamischen Gesetzgebung. Können die Scheinargumente damit bestehen bleiben? Bleibt die Frau dabei ein Instrument, das angetrieben wird von geheimen Fingern [wie eine Marionette] und schlechten Klimata, um Neigungen zu erwirken, die mit der heiligen Botschaft nicht konform sind? Ich bin mir sicher, dass die gegenwärtige Frau bei uns – trotz dem, was von ihr und in ihrem Namen erzeugt wird – bereits den wahren Grund des Spiels erkennt. Sie ist keine Puppe mehr in der Hand der anderen. Nicht wahr?«[86]

Faḍlallāhs Ansicht nach sollte die islamische Gesetzgebung also erst beurteilt werden, wenn deren Regeln, die ihr zugrunde liegen, wirklich verstanden worden seien und überdies nachvollzogen werden könne, welches Verständnis von Gerechtigkeit im Islam vorherrsche und anhand welcher Methodik der Islam Gerechtigkeit gesellschaftlich implementieren wolle. Gerechtigkeit werde nicht unbedingt über eine Gleichheitsprogrammatik hergestellt, denn in manchen Fällen sorge erst eine ungleiche Behandlung für den notwendigen Ausgleich. Ungleiche Regelungen müssen nicht zwangsläufig benachteiligen, sondern können entlasten. Ein wichtiger Punkt – den Faḍlallāh hier nur kurz ansprach, auf den ich aber noch zurückkommen werde – war, dass sich Gerechtigkeit und gerechte Behandlung am Wohle (*maṣlaḥa*) des Menschen orientieren und nicht an dessen Begierde (*šahwa*).

Erste eigene Vortragsarbeiten zu den Themenfeldern Geschlecht und Sexualität erfolgten ab 1978. Den Auftakt machte Faḍlallāh in diesem Jahr mit dem Vortrag »ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima« (»Auf dem Weg der muslimischen Familie«) am 24.11.1978 auf einer Hochzeit in Damaskus. Darauf folgten Vorträge an der Arabischen Universität[87] und der Amerikanischen Universität von Beirut in den Jahren 1980, 1982 und 1984, denn durch seine sozialen Aktivitäten, Vorträge und Interviews in den 1970er Jahren wurden auch säkulare akademische Institutionen auf ihn aufmerksam und luden ihn zu Vorträgen und Diskussionsrunden ein.[88] Am 15.05.1980 widmete er sich an der Amerikanischen Universität in einem Vortrag dem Thema »Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ«[89] (»Die Sicht des Islam auf die Rolle der Frau in der Gesellschaft«), am 29.04.1982 trug er dort auf einer Konferenz zum Thema »al-Marʾa fī l-islām« (»Die Frau im Islam«) vor und saß auf dem Podium mit der Menschenrechtsaktivistin Rabāb aṣ-Ṣadr, der Schwester von Mūsā aṣ-Ṣadr, die seit 1962 die Imam Ṣadr Stiftung in Tyros (Ṣūr) leitete.[90] Einen weiteren Vortrag mit dem Titel »Ḏikrā Fāṭima

---

86 aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, S. 3.

87 Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 24.

88 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 167.

89 Siehe Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ; über diesen Vortrag berichtet auch die Zeitung al-Imān (23.05.1980): as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh fī l-ǧāmiʿa al-amīrikīya, S. 40.

90 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 167; siehe https://imamsadrfoundation.org/. Zu dieser von Sankari erwähnten Konferenz, Faḍlallāhs Vortrag und dem Zusammentreffen mit Rabāb aṣ-Ṣadr liegt mir kein Dokument oder Transkript vor; auf Anfrage konnte das Archiv von Faḍlallāh diesbezüglich nicht weiterhelfen.

az-zahrāʾ«[91] (»Erinnerungen an Fāṭima az-Zahrāʾ«) hat Faḍlallāh am 27.03.1984 an der Amerikanischen Universität gehalten, worüber auch ein Artikel der Zeitung »an-Nahār« am Folgetag berichtete.[92]

In seinem Vortrag »ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima« vom 24.11.1978, der 1979 im Sammelband »Risālat at-taʾāḫī«[93] (»Zum Thema der Bruderschaft«) und erneut 2003 als eigenständige Monographie[94] publiziert wurde, behandelte Faḍlallāh umfangreich das Thema der muslimischen Familie und Ehe. Er sprach über das (sexuelle) Bedürfnis von Frau und Mann eine Ehe einzugehen, die Verantwortung der beiden Beteiligten gegenüber sich selbst, dem anderen und den Kindern innerhalb der Ehe und Familie, der Rolle der Familie für die Erziehung der Persönlichkeit des Menschen und die Bedeutung und Wichtigkeit der Bewahrung der Institution Familie. Außerdem ging er auf die Bedeutung der Ehe allgemein für die Menschen ein und auf praktische Probleme in der aktuell gelebten Realität von Ehen wie u. a. dem Problem des ansteigenden Betrags der Brautgabe,[95] Familienplanung, Probleme aufgrund unterschiedlicher sozialer Herkünfte der Beteiligten und familiären Drucks bei der Partner*innenwahl.[96]

Der Vortrag »Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ« vom 15.05.1980, den Faḍlallāh an der Amerikanischen Universität hielt, wurde 1980 in seinem Sammelband »Āfāq islāmīya« (»Islamische Horizonte«) publiziert.[97] Faḍlallāh begann seinen Vortrag mit Erinnerungen an Fāṭima und ihre Rolle, die sie zu Beginn des Islam gespielt habe, als liebevolle Mutter und Tochter sowie hinsichtlich der islamischen Mission in allgemeinen Lebensbereichen. Nach einer Kritik am »Orient«, der von großen Ideen nun zur »Rückständigkeit« und in »dunkle Jahrhunderte« gelangt sei, hob er die Islamische Revolution im Iran hervor, erwähnte Reaktionen auf sie und Erklärungsversuche weltweit und ging auf die Bedeutung dieser für den Islam ein. Anschließend widmete er sich den islamischen Vorstellungen von der Frau und der Rolle der Frau in der Gesellschaft, worüber er aufklären wolle.[98]

> »Wenn wir über die Rolle der Frau in der Gesellschaft sprechen, warum stellen wir überhaupt diese Frage? Warum fragen wir nicht, was die Rolle des Mannes in der Gesellschaft ist oder was die Rolle des Menschen in der Gesellschaft ist?! Weil die Gesellschaft, die an Rückständigkeit gelitten hat, die sich sogar bis auf ihre Vorstellung von ihrer Religion und deren Praxis ausgewirkt hat, der Frau ihre praktische Rolle [in der Gesellschaft] geraubt hat. Dann haben die Leute angefangen, darüber nachzudenken, dass die Frau keine Rolle

91 Siehe Faḍlallāh (27.03.1984): Ḏikrā Fāṭima az-zahrāʾ.
92 Siehe Unbekannt (28.03.1984): Ḏikrā Fāṭima az-zahrāʾ fī l-amrīkīya.
93 Siehe Faḍlallāh (1979 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 73–118.
94 Siehe Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima.
95 Clarke gibt im Rahmen seiner Studie, die er zu Beginn des 20. Jhs. im Libanon durchgeführt hat, und mit dem Hinweis, dass es sich dabei nur um einen »groben Eindruck« handelt, als Durchschnitt für Brautgaben 24.000 US-Dollar an. Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 136–137.
96 Vgl. Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima.
97 Siehe Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ, S. 248–271.
98 Vgl. Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ, S. 248–252.

> im gesellschaftlichen Leben hat, sondern ihre Rolle vielmehr nur auf das Häusliche beschränkt ist.«[99]

Faḍlallāh führte die von ihm beabsichtigte Aufklärung in geschickter Art und Weise durch, nämlich in der Form von Fragen, die den pädagogischen Effekt haben, dass die Angesprochenen zur selbstständigen Reflexion angeleitet werden. Die Fragen könnten zwar für die Zuhörerschaft ungewohnte, neue Perspektiven enthalten haben (z. B. nach der Rolle des Mannes in der Gesellschaft), wirken aber aufgrund ihrer interrogativen Form nicht belehrend, sondern regen das Nachdenken an und überlassen es der Zuhörerschaft, Antworten zu finden. Im gleichen Modus fortfahrend fragte er, ob aus islamischer Sicht der Frau die Sünde angeboren sei (was er mit Bezug auf die Paradiesgeschichte im Koran verneinte; siehe das Kapitel »Anthropologische Grundannahmen«), sie die gleiche Verantwortung trage wie der Mann und ob sie einen eigenen Willen besitze. In diesem Zusammenhang behandelte er ausführlich das Thema der Gleichheit und Gleichstellung von Frau und Mann, was ihn zu der Frage nach den Stärken und Schwächen der Menschen und ihrer Verantwortung für ihre Taten vor Gott führte. Seine Ausführungen untermauerte er mit zahlreichen Koranversen, die er erläuterte. Im Kontext der Gleichstellung von Frau und Mann hinsichtlich Belohnung und Bestrafung für ihre Taten griff er das im »Orient« verbreitete »Ehrverbrechen« auf und kritisierte es als eine vom Islam abweichende, vorislamische Tradition.[100] Weitere Themen waren die Arbeit der Frau in der Familie, im Haushalt und außerhalb des Hauses.

Die ab den 1980er Jahren immer stärker dominierende Behandlung gerade dieser Themen (Frau und Arbeit) in Faḍlallāhs Äußerungen korrespondierte mit den gesellschaftlichen Veränderungen während des libanesischen Bürgerkrieges, die auch die Geschlechterverhältnisse erfassten und neu gestalteten. Noch in den 1970er Jahren spiegelte die Beteiligung von Frauen am libanesischen Bürgerkrieg eher die traditionellen Verhältnisse in den Familien wider, insofern dass sich Frauen z. B. um Verletzte kümmerten, aber als Kämpferinnen nur oberflächlich toleriert wurden.[101] In den 1980er Jahren war die Rolle der Frau im Libanon zwar immer noch traditionell – für Frauen war ein Beruf sekundär neben Ehe und Familie –, aber das Aufeinanderprallen von »Tradition« und »Fortschritt« war bereits in Gang. Aufgrund des Bürgerkrieges kam es zu einer weiteren Landflucht und viele Familien ließen sich in Städten wie Beirut nieder. Viele Männer starben, wurden invalide oder emigrierten ins Ausland, um Geld zu verdienen, was große Auswirkungen auf das Leben von Frauen hatte. Diese mussten plötzlich die Rollen von Müttern und Vätern einnehmen, ihre Aufgaben als Hausfrauen zurückstellen und in Arbeitsbereiche eindringen, die vorher Männern vorbehalten waren.[102] Viele Frauen stiegen zum ersten Mal in ihrem Leben

---

99 Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaᶜ, S. 252.

100 Vgl. Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaᶜ, S. 253–256.

101 Vgl. Sharara (1978): Women and politics in Lebanon.

102 Vgl. Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 3–9; Samara (1987): Lebanese Women Came out of the War Stronger, More Self Confident and Assuming More Responsibilities, S. 3.

ins Berufsleben ein, sie wurden zu Entscheidungsträgerinnen, den Ernährerinnen der Familie und erreichten damit eine ökonomische Unabhängigkeit, die sie vorher nicht gekannt hatten. So hart der Krieg war – physisch, emotional, ökonomisch und politisch –, so war er auch eine Gelegenheit, die neue Horizonte für viele Frauen öffnete und sie dazu motivierte, ihr Leben zu ändern. Dadurch änderte sich die Rolle der Frau in der libanesischen Gesellschaft grundlegend.[103] Im Kontext »Frau und Arbeit« bemerkte Faḍlallāh:

> »Vor einiger Zeit habe ich gelesen, dass in Amerika oder in einem der Länder Europas eine internationale Frauenkonferenz ausgerichtet wurde. Eine Aufgabe dieser Konferenz war es, über die Hausarbeit der Frau und die Arbeit außerhalb des Hauses, bei der die Frau den Mann auf dem Feld, in Organisationen oder an irgendeinen Ort begleitet, zu forschen und darüber nachzudenken, dass es zur Loyalität (*iḫlāṣ*) gegenüber der Menschlichkeit der Frau gehört, dass die Frau innerhalb des Ehehauses das Recht auf ihre Persönlichkeit als (weiblicher) aktiver Mensch (*insāna*) hat und für ihre Arbeit Lohn verdient. Sie forschen nun nach einer Gesetzgebung dafür. Und ich habe gedacht, dass der Islam vor 1400 Jahren die Menschlichkeit der Frau respektiert und ihre Arbeit im Haus als eine Arbeit betrachtet hat, die den Anspruch auf Lohn hat, wenn sie es will.«[104]

Diese Aussage lässt ersichtlich werden, dass Faḍlallāh aufgeschlossen gegenüber den Geschehnissen in anderen Ländern bzgl. der »Frauenfrage« war, verfolgte, womit sich Frauenbewegungen in dieser Zeit auseinandersetzten, und dazu Stellung nahm. Zudem ging es ihm um die Frage nach dem Willen der Frau und ihrem Recht auf Selbstbestimmung (z. B. hinsichtlich der Absicht zu heiraten) bei körperlicher und geistiger Reife, was er mit Beispielen von Frauen belegte, die im Koran vorkommen oder in der islamischen Geschichte auftraten.[105] Weiter griff er Themen auf, über die sich, wie er bemerkte, die Gemüter besonders erregen, wie die *qaymūma* bzw. *qiwāma*, die Erbschaftsanteile von Frau und Mann, die Zeugenschaft und der Ḥiǧāb, weil darin Ungerechtigkeiten gegenüber der Frau gesehen werden.[106] Durch diese Themenwahl wird ersichtlich, dass sich Faḍlallāh einigen Themen wiederholt widmete und dies anscheinend vorrangig, weil anhand dieser der Islam als Unterdrücker der Frau diffamiert und die Frau als Unterdrückte dargestellt werde.

---

103 Vgl. Samara (1987): Lebanese Women Came out of the War Stronger, More Self Confident and Assuming More Responsibilities, S. 3.

104 Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ, S. 262–263. Die Übersetzung ist hier in Abgleich mit der vorliegenden Audio-Datei vorgenommen worden. Das Dokument 082307 habe ich am 29.04.2020 von Rana Much erhalten, Archiv Faḍlallāh, Beirut.

105 Vgl. Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ, S. 261–266.

106 Vgl. Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ, S. 266–271.

3.1.3 Die Interviews der 1980er Jahre und der erste Artikel

Die nächsten Interviews, in denen Faḍlallāh zu den Themenfeldern Geschlecht und Sexualität befragt wurde, erfolgten in den 1980er Jahren während des Bürgerkrieges. In einigen dieser Interviews ging es neben anderen Themen um Geschlecht und Sexualität (20.07.1980, 06.07.1985, 17.12.1985, 16.08.1988)[107], in anderen vorrangig (28.09.1987, 21.04.1988, 14.08.1988)[108]. Faḍlallāhs erste Vortragsarbeiten, über die auch vereinzelt in Zeitungen berichtet wurde, dürften dazu beigetragen haben, dass seine Ansichten und Positionen zu Geschlecht und Sexualität ab der ersten Hälfte der 1980er Jahre stärker ins Interesse der Öffentlichkeit gerieten und sich Zeitschriften für ihn zu interessieren begannen. Da die Interviews, in denen es vorwiegend um Geschlecht und Sexualität ging, in die zweite Hälfte der 1980er Jahre fallen und auch von Frauenzeitschriften (z. B. »al-Ḥasnāʾ«) geführt wurden, lässt sich hier im Vergleich zu den Interviews, in denen es nur partiell darum ging, eine Steigerung der öffentlichen Wahrnehmung seiner Person bzgl. der beiden Themenfelder – ersichtlich an den Anfragen von Zeitschriften und Zeitungen – erkennen. Es wird deutlich, dass Faḍlallāh schrittweise in den Fokus der Öffentlichkeit geriet und dass die von ihm genutzten Medienformate zur Vermittlung seiner Ansichten und Positionen (Vorträge, Zeitungsartikel, Zeitschriteninterviews) dieses schrittweise Vordringen in die Öffentlichkeit und einen Anstieg des medialen Interesses an ihm (mit)ermöglichten.

Als kleiner erster »Höhepunkt« des medialen Interesses an seinen Ansichten und Positionen im Bereich Geschlecht und Sexualität kann das Interview vom 28.09.1987 mit der libanesischen Frauenzeitschrift »al-Ḥasnāʾ« (gegründet 1909) betrachtet werden. Erstmals – zumindest auf der Basis der der Untersuchung vorliegenden Quellenmaterialien – wurde er von einer Frauenzeitschrift interviewt. Dass Faḍlallāh nicht nur von Journalist*innen von Frauenzeitschriften interviewt wurde, sondern Frauenzeitschriften auch las, bestätigte mir al-Mūsawī. Faḍlallāh sei immer sehr an Frauenzeitschriften interessiert gewesen und habe Ausgaben von »al-Ḥasnāʾ« und »Lahā« gelesen. Interviews, die er diesen Zeitschriften gegeben habe, seien auch von ihm initiiert worden. Überdies sei er stark am Erwerb von Büchern interessiert gewesen, die sich mit den Themenfeldern Geschlecht und Sexualität beschäftigt hätten.[109] Im Interview mit »al-Ḥasnāʾ« ging es um ein ganzes Bündel geschlechts- und sexualitätsbezogener Themen, die hier nur benannt werden können und von denen in späteren Kapiteln eine Auswahl intensiver besprochen wird: die Frau, die Erschaffung des Menschen im Koran, Gleichheit und Gleichstellung von Frau und Mann, die Freiheit

107 Siehe ʿAwīd (20.07.1980): Al-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Ḥaydar (06.07.1985): aš-Šayḫ Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Unbekannt (17.12.1985): Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Unbekannt (16.08.1988): Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

108 Siehe al-Ḥasnāʾ (28.09.1987): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Unbekannt (21.04.1988): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh über die Frau im Islam; Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa.

109 Vgl. Decker (07.11.2019): Gespräch über die Lehr- und Rechtsmeinungen von Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

der Frau, Verantwortung von Frau und Mann, die Rolle der Frau in der Gesellschaft, ethisch-moralische Grenzen und Regelungen für die Menschen, die Frau als »Faktor der Erregung und Verführung«, die Menschlichkeit der Frau, der Mann als »erregender Faktor«, Ehe und Ehevertrag, die Arbeit der Frau inner- und außerhalb des Haushalts, Probleme bei sexueller Freiheit und die Notwendigkeit der Regulierung von Sexualität, der sexuelle Trieb und das Erlaubte und Verbotene bzgl. Sex, die Natur der Mutterschaft, die Mutʿa.[110]

Im Interview mit der libanesischen Tageszeitung »an-Nidāʾ«[111] vom 14.08.1988 wurden nach der Eröffnungsfrage »Bist du für die Freiheit der Frau und wie verstehst du diese Sache?« vielfältige Themen behandelt: Es ging um die Macht der Tradition, die Gleichheit von Frau und Mann, Weiblichkeit und Männlichkeit, die Herrschaft des Mannes über die Frau, *qiwāma*, Ehrverbrechen, die Arbeit der Frau inner- und außerhalb des Haushalts, den Ḥiǧāb, den sexuellen Trieb und die sexuelle Freiheit, Freundschaft zwischen Frau und Mann, die Differenzierung in das Wesen weiblichen Geschlechts und den (weiblichen) Menschen, die sexuelle Beziehung zwischen Frau und Mann, Scheidung, Mutterschaft, die besondere körperliche Situation der Frau im Kontext der Mutterschaft, Mutʿa, Heirat aus Liebe und *zinā*. Im Folgenden sollen einige der an Faḍlallāh gestellten Fragen zitiert werden, um einen Eindruck davon zu geben, auf welche Weise er mit welchen Themen konfrontiert wurde:

> »Es gibt gesellschaftliche Traditionen und Bräuche, die die Frau im Verlauf der Geschichte stark in ihren gesellschaftlichen Aktivitäten eingeschränkt haben und dem Mann gaben, was sie der Frau nicht gaben. Dann hat der Mann das Wissen [für sich] monopolisiert sowie die Partner*innenwahl, und er wurde zur Hauptmacht. Dadurch wurde der Gesellschaft die Moral des Mannes vorgeschrieben, sodass die Gesellschaft anfing, die Vergehen des Mannes (z. B. *zinā*) zu akzeptieren, was sie aber nicht für die Frau akzeptiert hat, obwohl sie [die Frau] ein gleiches menschliches Wesen ist (*kiyān bašarī musāwin*). Aber die Wissenschaft hat bereits das Gegenteil der unwissenschaftlichen Äußerungen nachgewiesen, die sagen, dass die Frau schwächer und weniger klug sei. Und das wurde auch bereits durch die Praxis nachgewiesen, durch ihre [der Frau] Arbeit und Mühe sowie ihren Kampf. Was meint ihr dazu?«[112]

Auffällig bzgl. dieser Fragestellung ist, dass sie in ihren einführenden Sätzen etwas aufgreift, worauf Faḍlallāh bereits am 15.05.1980 in seinem Vortrag »Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ« an der Amerikanischen Universität eingegangen war (»Weil die Gesellschaft [...] der Frau ihre praktische Rolle [in der Gesellschaft] geraubt hat«[113]; siehe oben) und was er in seinen folgenden Arbeiten weiterentwickelt hat.[114]

---

110 Vgl. al-Ḥasnāʾ (28.09.1987): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

111 Gegenwärtig erscheint »an-Nidāʾ«, die offizielle Zeitung der Kommunistischen Partei Libanon, wöchentlich.

112 Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa, S. 2.

113 Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ, S. 252.

114 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, S. 13; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 19; Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 4–5; diese Thematik wird intensiver im Kapitel »Geschlechterkonzeptionen« besprochen.

Damit kristallisiert sich ein bestimmtes Narrativ zur Erklärung der »Rückständigkeit« der Frau in der Gesellschaft (ihre Verdrängung aus dem öffentlichen Gesellschaftsleben) heraus, das in den 1980er Jahren im Libanon kursierte. Dass die Vergehen des Mannes im Vergleich zu denen der Frau akzeptiert und damit nicht in gleicher Weise geahndet werden, was er im dritten Satz bemerkte, prangerte Faḍlallāh an anderer Stelle mit sarkastischem Unterton an: »[...] da es bei uns üblich ist, dass, wenn die Frau einen Fehler macht, nur Blut diese Schande wegwäscht; wenn aber der Mann einen Fehler macht, sichern wir ihm zwanzig Anwälte und verteidigen ihn!! [...]«[115] Es lassen sich damit zwar generell kursierende Narrative zu unterschiedlichen Themenfeldern ausmachen, aber kaum herausfinden, welchen Verlauf sie genau – chronologisch und personell – genommen haben. Auch in den weiteren Fragen wurde Faḍlallāh mit konventionellen Narrativen über die Beziehung zwischen Männern und Frauen – auch aus religiöser Sicht – konfrontiert:

> »Die Religion hat bereits dem Mann die absolute Macht der Verfügungsgewalt über das Leben der Frau durch Gottes Rede ›Die Männer haben Vollmacht und Verantwortung gegenüber den Frauen‹[116] gegeben. Und der Mann hat bereits diese Macht benutzt, um die Frau zu unterwerfen und sie zu einer zweitrangigen Sache zu machen. Wie erklärt ihr das?«[117]

> »Der Bürgerkrieg hat die Frau in einen Strudel hineingezogen und sie viel leiden lassen, wenn sie ihren Ehemann, ihre Kinder, ihren Bruder oder ihre Wohnung verloren hat. Ebenso hat sie viel von ihrer persönlichen Freiheit verloren. Einige schlagen Lösungen [dafür] innerhalb des politischen Programms von jeder Partei vor und versuchen Iǧtihād auszuüben. Und es gibt religiöse Seiten, die das Gesetz der Mutʿa erlassen. Glaubt ihr nicht, dass sich die Situation der Frau diesbezüglich auf ihre Gemütsverfassung, die Gesellschaft und deren Ordnung auswirkt, insbesondere angesichts des Gebärens von illegalen Kindern?«[118]

Durch die Konfrontation mit solchen Fragen – sei es nach seinen Vorträgen oder in Interviews – zur Frau, zu den Rechten von Frau und Mann, der Beziehung zwischen den Geschlechtern, sexueller Freiheit usw. wurde Faḍlallāh sowohl sensibilisiert für das, was die Menschen in seiner Umgebung bewegte und interessierte – dies auf ganz unterschiedlichen Ebenen wie in der schiitischen Gemeinschaft sowie in von in Zeitungen und Zeitschriften geführten öffentlichen gesellschaftlichen Diskursen –, als auch trainiert, was seine Vermittlungs- und Erläuterungsfähigkeiten als intellektueller Religionsgelehrter betraf, der sich der Aufklärung der Menschen verschrieben hatte. Zudem dürfte er immer mehr die Notwendigkeit erkannt haben, dass er aus Eigeninitiative solche Themen ansprechen sollte, um Fragen zu klären und Unklarheiten auszuräumen.

---

115 Faḍlallāh (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muʿāṣira, S. 14.

116 Koranvers 4:34, übers. von Khoury (2004): Der Koran. Hier wurde die Übersetzung von Khoury gewählt, weil diese mehr zur Wortwahl der Fragestellung passt.

117 Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa, S. 3. Zum Thema der *qiwāma* des Mannes und dem Koranvers 4:34 siehe das Kapitel »Die Verwaltung von Ehe und Familie«.

118 Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa, S. 5.

Die bisher erwähnten Interviews belegen außerdem, dass Faḍlallāh seit Ende der 1970er Jahre fortwährend mit Themen konfrontiert wurde und sich dieser Themen auch eigenmächtig annahm, mit denen in den 1990er Jahren Verfechter der Geschlechtergleichstellung am häufigsten konfrontiert wurden: die *qiwāma*, die Erbschaftsanteile, die Zeugenschaft und diverse religiöse Pflichten, um damit zu unterstreichen, dass Frauen defizitäre Wesen seien.[119]

Seinen ersten Artikel, »Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya« (»Die persönliche Eigenart der koranischen Frau«), in dem er sich auf 15 Seiten ausschließlich mit der Frage nach der Frau und ihrer Persönlichkeit im Koran beschäftigte, publizierte er am 01.11.1989 in der Studierdendenzeitschrift »al-Munṭalaq«, dem Jahr des offiziellen Endes des Bürgerkrieges.[120] Seit 1977/1978 verfasste die »Libanesische Vereinigung muslimischer Studenten« (»al-Ittiḥād al-Lubnānī liṭ-Ṭalabāt al-Muslimīn«) der Arabischen Universität Beirut die alle zwei Monate erscheinende Zeitschrift, in der Aufsätze von schiitischen Gelehrten veröffentlicht wurden, die den schiitischen Aktivismus und seine Ziele vermittelten.[121] Anfangs tauchte Faḍlallāhs Name in der Zeitschrift nur gelegentlich auf, nach 1980 erschienen mit höherer Frequenz seine Predigten und Artikel darin – letztendlich waren sie Leitartikel in nahezu jeder Ausgabe. Die Zeitschrift wurde somit für Faḍlallāh zu einem wichtigen Organ, um gezielt Studierende zu erreichen. Da Faḍlallāh mit der Studentenvereinigung besonders viel Kontakt hatte, erfuhr er viel über junge Leute und von ihnen.[122] Die Studentenvereinigung hatte eine besondere Beziehung zu Faḍlallāh, denn sie soll sich sogar auf seine Anregung hin in den frühen 1970er Jahren gründetet haben.[123] Zu ihren Zielen gehörte es, den Verlockungen der säkularen Ideologie unter den schiitischen Studierenden der Universität etwas entgegenzusetzen. Die Vereinigung organisierte in al-Ġubayrī Seminare, Konferenzen, wöchentliche Veranstaltungen und Vortragsreihen, zu denen auch Faḍlallāh eingeladen wurde.[124]

In seinem Artikel rief Faḍlallāh dazu auf, gegen die »Rückständigkeit der Frau« zu arbeiten, indem ihre Persönlichkeit ausgebildet und gestärkt werde. Anhand verschiedener Beispiele von Frauen, die im Koran genannt werden, wie Maryam, die Frau des Pharaos oder die Königin von Saba, und die in der islamischen Geschichte vorkommen wie Fāṭima und Zaynab, versuchte er zu belegen, dass Frauen viele Fähigkeiten besitzen: sie können ihr Leben und die Geschehnisse darin bewusst wahrnehmen, Führungsstärke entfalten, scharf und klug denken, stark sein und sich nicht von Mitgefühl (*ʿāṭifa*) leiten lassen, verantwortlich agieren und Herausforderungen

119 Vgl. Hassan (1997): Feministische Interpretationen des Islams, S. 219.
120 Vgl. el-Husseini (2008): Women, Work, and Political Participation in Lebanese Shia Contemporary Thought, S. 213.
121 Vgl. Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 27.
122 Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 15–16; Sankari (2005): Fadlallah, S. 166–167.
123 Vgl. Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 27; Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 15; Sankari (2005): Fadlallah, S. 166–167; Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 199.
124 Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 15.

entgegentreten. In all diesen Dingen können sie laut Faḍlallāh den Mann auch überragen. Damit werden die Frauenfiguren des Koran gleichsam zu Vorbildern für den Mann selbst – was mittels der Menschlichkeit möglich sei, die Frau und Mann gemeinsam haben.[125] Unterschiede zwischen Frau und Mann, so erklärte es Faḍlallāh, ließen sich auf »Umstände« (*ẓurūf*, die Umgebung, bestimmte Erziehungsformen) zurückführen, in denen die Menschen leben und die ihnen entweder bestimmte geistige und seelische Entwicklungen ermöglichen oder auch nicht.[126] Rückständigkeit und Schwäche (z. B. im Denken) verstand Faḍlallāh nicht als Schicksal (*qaḍāʾ*) oder (göttliche) Vorherbestimmung (*qadar*; Prädestination) (der Frau), sondern als Ergebnis von Vernachlässigung z. B. der Ausbildung von Stärke. Deshalb könne Rückständigkeit behoben und Schwäche in Stärke umgewandelt werden. Wenn Frau und Mann in den gleichen Umständen leben, so folgerte er, können sie sich auch gleich entwickeln.[127] Hier kreisten Faḍlallāhs Überlegungen erneut, aber ausführlicher um die Fragen, was dem Menschen angeboren sei und was nicht, was veränderbar an ihm sei und was nicht.

Auffällig ist, dass Faḍlallāh in seinem Artikel vorrangig Themen behandelte, aufgrund derer der Frau oft unterstellt wird, sie sei nur halb so viel wert wie der Mann und hätte einen Mangel an Ratio und Glauben wie bzgl. der ungleichen Erbschaftsanteile zwischen Frau und Mann, der Zeugenschaft, wo es zwei Frauen als Zeuginnen bedarf im Gegensatz zur Aussage von nur einem männlichen Zeugen, und der Gebets- und Fastenausnahmen für die Frau während der Menstruation. Außerdem ist die *qiwāma* des Mannes ein Thema, aus der oft abgeleitet werde, dass die Frau dem Mann unterstehe und dieser von Gott bevorzugt werde, sowie die Sicht auf die Frau als einen Menschen, der prädestiniert sei für *zinā* und seinen Schwächen unterliege. Systematisch widmete er sich diesen Themen und klärte darüber auf, wie die entsprechenden Koranverse dazu zu verstehen seien.[128] Überdies beschäftigten ihn neben dem Umgang der Geschlechter miteinander die islamische Rolle für die Frau[129] aber auch für den Mann in der Gesellschaft und der Familie (Mutterschaft, Vaterschaft) – worin der Mensch »nicht festgefroren«[130] sei und was auch nicht seine persönliche Eigenart als Mensch aufhebe – und das Sexuelle (*al-masʾala al-ǧinsīya*[131]) im Leben der Menschen. Ebenfalls widmete er sich der Frage, ob die natürliche Veranlagung der Frau (*ṭabīʿat al-marʾa*), ihre Ratio und ihr Glaube durch die religiösen Texte oder durch die Beobachtung der Realität erfasst werden können.[132]

---

125 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, S. 5–8.
126 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, S. 5, 12.
127 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, S. 13.
128 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, S. 9–13.
129 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, S. 13–15.
130 Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, S. 15.
131 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, S. 17.
132 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, S. 4. Viele der in diesem und den vorherigen Unterkapiteln angesprochenen Themen werden ausführlicher in den Kapiteln »Geschlechterkonzeptionen« und »Sexualitätsverständnis« behandelt.

3.1.4 Die großen Arbeiten der 1990er Jahre

In den 1990er Jahren, in denen Faḍlallāh zu einer regelrechten Fernsehprominenz wurde,[133] wiederholt in TV-Talkshows erschien und unzählige Vorträge und Seminare an Universitäten und in Moscheen hielt, um seine Ansichten und Positionen mitzuteilen und über Geschlechterthemen und Sexualität im Islam zu diskutieren,[134] veröffentlichte er seine wichtigsten und umfangreichsten Arbeiten zum Thema »Frau«. Darunter stechen besonders die Publikationen »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« (»Islamische Reflexionen über die Frau«, 251 Seiten) von 1992 und »Dunyā l-marʾa« (»Die Welt der Frau«, 344 Seiten) von 1996 hervor. Artikel in Zeitungen und Zeitschriften[135] über diese Veröffentlichungen lassen ersichtlich werden, dass Faḍlallāhs Arbeiten zur Frau im Islam und Frauenthemen breitflächig in der Gesellschaft wahrgenommen wurden und nicht auf religiöse Zirkel begrenzt blieben. Mit der Zeitung »as-Safīr« gab ihm eine der beiden wichtigsten libanesischen Tageszeitungen die Gelegenheit, über seine in seinem Buch »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« vertretenen Positionen zu sprechen.[136] Dass Faḍlallāh weiterhin auf akademischer Ebene wahrgenommen wurde und das Buch auch noch im Jahr 1994 ein Gesprächsthema war, belegt ein Interview der zu Gender in der arabischen Gesellschaft forschenden Sozialwissenschaftlerin Adele Khudr mit Faḍlallāh, das in der Zeitschrift »al-Raida« veröffentlicht wurde, ein Organ der libanesisch-amerikanischen Universität.[137]

Seine umfangreichen Schriften legen ein Zeugnis davon ab, dass sich in den 1990er Jahren, angestoßen durch unterschiedliche Vorkommnisse, ein neuer Geschlechterdiskurs im Libanon entwickelte.[138] Einerseits trieben auf internationaler Ebene Frau-

133 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 11.

134 Vgl. Berry (2006): Gender Debates in Lebanon, S. 141.

135 Siehe z. B. ʿAbdallāh (25.12.1992): al-Marʾa al-qurʾānīya kar-raǧul wal-wāqiʿ »yuʾaḏḏī« an-naṣṣ; Khudr (1994): An Islamic Discourse With Sayyed Mohammed Hussein Fadlallah; Ḥamdān (04.05.1995): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh li-Mišwār

136 Vgl. ʿAbdallāh (25.12.1992): al-Marʾa al-qurʾānīya kar-raǧul wal-wāqiʿ »yuʾaḏḏī« an-naṣṣ.

137 Vgl. Khudr (1994): An Islamic Discourse With Sayyed Mohammed Hussein Fadlallah. Wie es zu diesem Interview kam, bespreche ich im Kapitel »Verteidigung gegen Gewalt«.

138 Dieser aufkeimende Geschlechterdiskurs war nicht »neu« im Sinne von »vorher nicht vorhanden«, sondern im Sinne von »sich von vorherigen Diskursen unterscheidend«. Als Beispiel dafür, dass »Geschlecht« im Libanon fortwährend ein Thema war, sei auf eine Studie von Max Weiss verwiesen, der zeigt, wie schiitische Intellektuelle und religiöse Personen des frühen 20. Jhs. im Libanon Geschlechterrollen debattierten und wie sie in Magazinen wie »al-ʿIrfān« Geschlechterbeziehungen neu zu definieren versuchten. Vgl. Weiss (2007): Cultural Politics of Shi'i Modernism. Generell haben in den 1980er und 1990er Jahren zahlreiche islamische Gelehrte Bücher über »Die Frau im Islam« verfasst, was sich noch Anfang der 2000er Jahre deutlich auf dem Büchermarkt abzeichnete, vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. xii. Beispielhaft siehe die Arbeiten von u. a. aṣ-Ṣāliḥ (1980): al-Marʾa fī l-islām; al-Turabi (1984): al-Ittiǧāh al-islāmī yuqaddim al-marʾa bayna taʿālīm ad-dīn wa-taqālīd al-muǧtamaʿ; Rahman (1986): Role of Muslim Women in Society; al-Banna (1988): al-Marʾa al-muslima; al-Qaraḍāwī (1988): Fatāwā muʿāṣira lil-marʾa wal-usra al-muslima; al-Ghannoushi (1988): al-Marʾa al-muslima fī Tunis; Engineer

enkonferenzen wie die vierte Weltkonferenz für Frauen in Peking 1995 das Thema »Geschlecht« ins Rampenlicht.[139] Andererseits war der neue Geschlechterdiskurs im Libanon auch eine Reaktion auf Geschehnisse im Iran. Dort kam es nach dem Tod Khomeinis (1989), der selbst bereits in einem internationalen Diskurs mitmischte, zu einem neuen Geschlechterdiskurs, der sich bis in den Libanon erstreckte.[140] El-Husseini hat – bezogen auf die Schiit*innen – die Debatten über Geschlecht in den 1990er Jahren im Iran und im Libanon gegenübergestellt und identifizierte als deren Hauptunterschied die Akteur*innen der jeweiligen Diskurse. Während im Iran das öffentliche Gesicht des kritischen Geschlechterdiskurses Frauen waren, waren es unter den schiitischen Libanes*innen Männer. Faḍlallāh, einer von diesen, hat aber im Vergleich eine offenere Debatte geführt, da er nicht nur seine Kenntnisse über die schiitische Tradition unter Beweis stellte, sondern auch seine Gelehrsamkeit hinsichtlich des sunnitischen Rechtsdenkens. Dadurch wurde der Weg für das Entstehen einer neuen schiitischen Denktradition im Libanon bereitet, die sich von der iranischen unterschied.[141] Ebenfalls resultierte das Aufkommen von Geschlecht als einem bedeutenden Thema in libanesischen Intellektuellendebatten aus der extensiven Produktion von Literatur und Audiomaterial in Form von Büchern, Pamphleten, Kassetten, Seminaren, TV-Shows, Versammlungen, Interviews usw.[142] In TV-Sendungen wie z. B. »aš-Šāṭir yaḥkī«, die 1997 ausgestrahlt wurde, wurden Fragen bspw. zu Geschlechtsidentität und allgemein Sexualität thematisiert. In dieser Sendung traten z. B. Homosexuelle auf, die jedoch zum Schutz ihrer Privatsphäre hinter Schattenwänden saßen.[143] Zu nennen sind in diesem Kontext ebenfalls der wachsende Einfluss der englischen Sprache und die voranschreitende Säkularisierung, die wesentlich zum Aufkommen der Debatte über Geschlechterthemen beitrugen und insgesamt einen kulturellen Wandel im Libanon bedingten.[144] Begleitet wurde der Diskurs über

(1989): Justice, Women, and Communal Harmony in Islam; Wadud (1999 [1992]): Qurʾan and Woman; Engineer (1992): The Rights of Women in Islam; al-Muṭahharī (1992): Niẓām ḥuqūq al-marʾa fī l-islām; al-Ghannoushi (1993): al-Marʾa bayna l-qurʾān wa-wāqiʿ al-muslim; Šams ad-Dīn (1994): Masāʾil ḥariğa fī fiqh al-marʾa; al-Qaraḍāwī (1996): Markaz al-marʾa fī l-ḥayāt al-islāmīya; Khomeini (1996): Makānat al-marʾa fī fikr al-Imām al-Khomeini; al-Būṭī (1996): al-Marʾa bayna ṭuġyān an-niẓām al-ġarbī wa-laṭāʾif at-tašrīʿ ar-rabbānī.

139 Vgl. Berry (2006): Gender Debates in Lebanon, S. 131. Der Libanon gehörte zu den Ländern, die die internationalen Konventionen zur Beseitigung aller Formen von Diskriminierung von Frauen (CEDAW) angenommen hatten. Vgl. Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 211. Artikel 4 von CEDAW – vom Libanon durch Artikel 527 seiner Verfassung bestätigt – erlaubt den Mitgliedstaaten, Maßnahmen zu ergreifen, um die Gleichstellung der Geschlechter voranzubringen.

140 Vgl. el-Husseini (2008): Women, Work, and Political Participation in Lebanese Shia Contemporary Thought, S. 213–214; Berry (2006): Gender Debates in Lebanon, S. 132.

141 Vgl. el-Husseini (2008): Women, Work, and Political Participation in Lebanese Shia Contemporary Thought, S. 221.

142 Vgl. Berry (2006): Gender Debates in Lebanon, S. 140.

143 Vgl. Kraidy (2000): Television and Discourse in Postwar Lebanon, S. 13; Helie (2004): Holy Hatred, S. 123; Decker (2016): Transgender und Religion im Libanon, S. 199.

144 Vgl. Habib (2007): Female Homosexuality in the Middle East.

Geschlecht auch von anderen Debatten in den Feldern Geschlecht und Sexualität. Ab Mitte der 1990er Jahre wurde z. B. eine Debatte über Sexualerziehung und Sexualkundeunterricht aufgrund neuer staatlicher Programme geführt.[145] Faḍlallāh verstand es als seine Pflicht, an diesen Diskursen zu partizipieren und damit auf die Bedürfnisse der Menschen nach Wissen und Aufklärung zu reagieren, wie er es selbst betonte:

> »Wir sehen, dass unsere Rechtsgelehrten Ähnliches [wie sexuelle Themen] bereits viel aufgeschlossener behandelt haben [als gegenwärtig], was zeigt, dass sexuelle Fragen nichts Schmutziges in der religiös-rechtlichen Bildung sind. [...] So muss sie [alle Fragen bzw. Probleme des Lebens] der Rechtsgelehrte behandeln. Insbesondere das Thema Sexualität (*masʾalat al-ǧins*) ist von wissenschaftlicher Seite her unter Männern und Frauen, unter Alt und Jung zum Gesprächsgegenstand der heutigen Zeit geworden.«[146]

So markiert sein Buch »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« den Beginn einer Serie und aktiver Debatten über Geschlecht und Sexualität nicht nur innerhalb der schiitischen, libanesischen, intellektuellen und religiösen Kreise. Der Band setzt sich aus früheren Arbeiten von Faḍlallāh zusammen, die er für Journale geschrieben hatte (u. a. ist sein Artikel vom 01.11.1989 enthalten), sowie – auf Inhaltliches bezogen – aus Ansichten, die er bis in die 1960er Jahre zurückreichend geäußert hatte. Dominante Themen waren für Faḍlallāh u. a. die reale Rückständigkeit von Frauen und die Gründe dafür, das Recht der Frau auf Arbeit und die Zivilehe. Das Buch »Dunyā l-marʾa« ist mit Erläuterungen zu Faḍlallāhs methodischem Verständnis und seinen Ansichten über die Bedeutung von und den Umgang mit Textquellen in einem wissenschaftlichen Stil gehalten. Auch hier flossen vorangehende Arbeiten von ihm ein wie bspw. eine am 13.11.1995 durchgeführte Dialogveranstaltung, die aufgezeichnet und später transkribiert wurde.[147]

Einführend knüpfte er in »Dunyā l-marʾa« an aktuelle vorherrschende Ansichten, Betrachtungen und Schwierigkeiten bzgl. des Themas »Frau« an, um sich dann mit der Realität der Frau in vergangenen Zeiten und der Gegenwart sowie mit der Frau im Islam zwischen Theorie und Praxis zu beschäftigen. Ein wichtiges Thema für ihn war Gerechtigkeit im Islam und die Frage danach, in welchem Verhältnis Gerechtigkeit und die Unterschiede zwischen den Geschlechtern stehen. Er thematisierte die Aufgaben der Frau und ihre Rolle, die Rechte von Frau und Mann inklusive des Rechts der Frau auf sexuelle Befriedigung, Scheidung, Formen von Geschlechterbeziehungen wie Freundschaft, Ehe und Liebe, Partner*innenwahl, Verlobung, Eheverträge, Hochzeitsfeiern und die Mutʿa. Außerdem diskutierte er die Legalisierung freier Sexualität und Prostitution. Auf die Frage seiner Gesprächspartnerin im Buch, warum er sich dem Thema »Frau« widme, erklärte er, dass das Verhalten der Gesellschaft gegenüber der Frau nicht »richtiges« islamisches Verhalten sei. Die Gesellschaft betrachte die Frau immer noch als das schwache Geschlecht und als ein minderwertiges Geschöpf, dem es an Ratio mangele, und behandele sie entsprechend. Außerdem gehe der Mann nicht in der »richtigen« islamischen Art und Weise mit der Frau um, weder in seinem

145 Siehe dazu das Kapitel »Die Masturbation des Mannes«.
146 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 14.
147 Siehe Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag).

Denken noch in seinem Verhalten. Bei dieser Kritik ließ Faḍlallāh die Frau jedoch nicht außenvor und bemängelte selbiges auch bei ihr, denn die Frau selbst gehe nicht in der »richtigen« islamischen Art und Weise mit sich um. Dieses Missverhalten würde besonders verursacht durch den Druck der vorherrschenden gesellschaftlichen Ansichten über die Frau als schwach und minderwertig. Aufgrund dessen sei es ihm ein wichtiges Anliegen, diesbezüglich ein islamisches Bewusstsein in geistiger und praktischer Hinsicht zu schaffen und die eigentliche Vorstellung des Islam von der Frau darzulegen, auch damit »die Feinde des Islam« keine Schriften nutzen können, die den Islam verfälscht darstellen. Schriften, wie er anmerkte, die sogar meistens von Muslim*innen selbst produziert würden.[148] Er erklärte zudem, dass er sich dessen bewusst sei, in welch großer Weise das Thema »Frau« das gegenwärtige Zeitalter beeinflusse, was Gelehrte wie ihn dazu antreibe, die religiösen Texte erneut zu erforschen und die Realität zu studieren.

Seine Mitte der 1990er Jahre gezogene Bilanz dieser Bemühungen war, dass die neuen Forschungen bereits zu positiven Veränderungen geführt hätten, vergleiche man die Sicht auf die Frau früher und heute: In der Vergangenheit sei die Frau als ein Geschöpf betrachtet worden, das einen Mangel an Ratio, Religion und Fähigkeiten und folglich einen Mangel an Menschlichkeit im Vergleich zum Mann aufweise. Dahingegen sei die neue Sicht, die den Koran und die Sunna in offener bzw. unvoreingenommener (*munfatiḥ*) und objektiver (*mawḍūʿī*) Weise zu Wort kommen lasse, gerechter und führe zu klaren und positiven Veränderungen auf der Ebene der Anerkennung der Menschlichkeit der Frau, ihrer Rolle im Leben und der menschlichen Gleichheit (*al-musāwāt al-insānīya*) zwischen Frau und Mann. Aber obwohl die erneute Erforschung des Themas bereits zu positiven Ergebnissen und Veränderungen geführt habe, sei die Sicht auf die Frau noch nicht vollkommen. Es gebe immer noch eine große Anzahl an Menschen – unter ihnen auch Religionsgelehrte –, die sie als ein minderwertiges Geschöpf und ihre Minderwertigkeit als göttliches Schicksal betrachteten. Faḍlallāh sah es deshalb als seine Verpflichtung an, mit all seinen Kräften über das Thema »Frau« nachzudenken, da das helfe, die Sicht auf die Frau weiter zu verbessern.[149]

»Dunyā l-marʾa« war der Beginn einer Reihe von Büchern, deren Titel mit dem Wort »Dunyā[150]« (»Die Welt der/des...«) eingeleitet werden und in denen Faḍlallāh umfassend Themen behandelte, mit denen er sich vorher noch nicht derart ausführlich befasst hatte, womit er auch ein neues Lesepublikum erschließen konnte.[151] Zu der Reihe gehören »Dunyā š-šabāb« (»Die Welt der Jugend«, 1995) und »Dunyā ṭ-ṭifl«

148 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 17–18.

149 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 27–28.

150 Arab. *dunyā* »Welt; Erde; Diesseits; weltliches Dasein, weltliches Leben; irdische, vergängliche Güter; Irdisches« (Wehr). Somit beziehen sich die Bücher der Dunyā-Reihe inhaltlich auf all das, was im weltlichen Dasein der jeweils angesprochenen Personengruppen vorhanden sein und eintreten kann – sie versuchen, das gesamte weltliche Leben, die Lebenswelt der Menschen zu erfassen und zu behandeln. In diesem Sinne ist die Übersetzung mit »Welt« zu verstehen.

151 Vgl. Clarke (2018): Making a Centre in the Periphery, S. 10.

(»Die Welt des Kindes«, 2001). In »Dunyā š-šabāb« kulminierte seine über Jahrzehnte stetige Bemühung um und Arbeit mit und für Jugendliche, die bis zu dieser Publikation bereits in vielen Vorträgen, Diskussionsrunden und Artikeln ersichtlich wurden. Für Jugendliche – und davon legt die Publikation ebenfalls Zeugnis ab – war er immer ansprechbar und zugänglich:

> »Fadlallah had, from his earliest days in Beirut, held open lectures for youth clubs and groups to bridge a perceived gap between the younger generation and their religion, allowing questions from the floor. No question was, he said, forbidden. And he remained available to his popular base, even when he had reached the clerical and media heights, holding weekly sessions where people could come and put their queries to him. This work was crucial to shaping a committed Shi'i public. But the traffic was not merely one-way. It took the form of a mutual relationship.«[152]

So setzte er sich in »Dunyā š-šabāb« gerade mit religös und gesellschaftlich brisanten und umstrittenen Themen auseinander wie Masturbation, frühe Heirat (meint: unter Jugendlichen), Mutʿa, Sexualerziehung, Transsexualität, Pornographie und Sexfilme, Machismus und Männlichkeit. Dass sich Faḍlallāh, als er bereits Marǧaʿ war, in »Dunyā ṭ-ṭifl« umfangreich mit den Themen Kind, Kindheit und Erziehung auseinandersetzte, wurde als Besonderheit angesehen, wie Clarke aus seiner empirischen Forschung berichtet: »›Which other marja' would write a book about children?‹, one of his staff asked me.«[153] In diesem Buch stellte Faḍlallāh Kindheit als ein Konzept und eine Lebensphase vor. Er thematisierte die Erziehung von Kindern aus islamischer Perspektive mit einem kritischen Blick auf die Differenzierung zwischen männlichen und weiblichen Kindern und den unterschiedlichen Umgängen mit ihnen, fragte nach dem Einfluss von Vererbung, gesellschaftlichem Umfeld und Familie bei der Bildung der Persönlichkeit des Kindes, diskutierte die Rolle der Sexualerziehung innerhalb der Familie und Schule und ging auf die Rechte von Kindern ein. Ebenfalls beschäftigten ihn die Auswirkungen von Scheidungen auf Kinder und die Rolle von Gewalt in ihrem Leben. Erst am Ende seines Buches widmete er sich speziell den Fragen nach religiöser Erziehung von Kindern.

Die Dunyā-Buchreihe ist formal im Frage-Antwort-Modus aufgebaut, basierend auf zahlreichen Interviews mit Faḍlallāh durch die jeweiligen Mitherausgeber*innen. Die Antworten Faḍlallāhs auf die unzähligen Fragen und seine Erklärungen hinsichtlich der verschiedenen Themenfelder fallen jedoch nicht zwangsläufig in die Kategorie Fatwā.[154] In »Dunyā l-marʾa« z. B. antwortete er auf die Frage nach der Rechtmäßig-

---

152 Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 265.

153 Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 264.

154 Fatāwā sind in der Regel nur in Büchern, Kapiteln oder Abschnitten enthalten, die das explizit erklären (wie in Faḍlallāhs Rechtsbüchern »al-Masāʾil al-fiqhīya« und »Fiqh aš-šarīʿa« oder auf den letzten Seiten von »Dunyā š-šabāb«, auf denen Fatāwā explizit angekündigt werden (S. 257–266)). Auch Clarke erhielt auf Nachfrage im Rechtsbüro von Faḍlallāh, ob alle Korrespondenzen von Faḍlallāh als Fatāwā gewertet werden könnten, die Antwort: »To call all this correspondence ›fatwas‹ would, again, in some ways be to over-crystallise what is in fact a more fluid set of genres, much routine, pedagogical engagement, rarely announcements of ground-breaking positions.« Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 270.

keit des Richteramts (*qaḍāʾ*) der Frau: »Wir sind hier nicht an der Stelle einer Fatwā, aber wir sagen: Die Angelegenheit (*masʾala*) ist keine von den Angelegenheiten, in denen es keinen Raum zur Diskussion gibt, sondern es ist ein selbständig interpretierbares (*qābil lil-iǧtihād*) Thema (*qaḍīya*).«[155] Damit gab er die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit für die Frau, das Richteramt auszuführen, für den Iǧtihād frei.[156]

Über den Grund, warum sich Faḍlallāh so dominierend mit dem Thema »Frau« auseinandersetzte, äußerte er sich in zahlreichen Interviews. 1993 kritisierte er z. B. in einem Interview Männer – im Kollektiv genannt – und konstatierte gleichzeitig eine von ihm wahrgenommene Kluft zwischen Theorie und Praxis bei den Gläubigen:

> »Viele der gläubigen und religiösen Männer ertragen die islamischen Gesetzgebungen und die islamischen Werte nicht. Unter ihnen finden wir vielleicht einen, der sich wie ein Gläubiger in seinen rituellen Pflichten verhält, der aber in seiner Beziehung zu seiner Ehefrau und seinen Kindern einem Ungläubigen gleicht.«[157]

Im Rahmen einer Dialogveranstaltung am 13.11.1995 berichtete Faḍlallāh, dass ihm Männer sogar vorgeworfen hätten, er hetze ihre Frauen gegen sie auf, weil er Frauen über ihre Rechte aufklärte.[158] Auch Aziz hat Mitte der 1990er Jahre im Rahmen seiner Studien zu Faḍlallāh eine ähnliche Erfahrung gemacht. Als er an einer Predigt teilnahm, in der Faḍlallāh seine »liberalen« Ansichten über Frauen äußerte, wurde er von männlichen Anhängern gebeten, dies zu unterlassen, da es »ihre Frauen korrumpiere« und zum Ungehorsam ermutige. Darauf habe Faḍlallāh laut Aziz nur mit einem Lächeln geantwortet.[159]

Nach einem Vortrag an der Amerikanischen Universität von Beirut am 27.05.1998 erklärte er auf eine Frage, dass er mit seinen Arbeiten darauf abziele, den Frauen ihre Rechte bewusst zu machen und auch die Männer dafür zu sensibilisieren. Die fragende Person wollte wissen, was er als religiöser Gesetzgeber unternehme, damit die Frau von ihren Rechten erfahre und diese darüber hinaus ausüben könne. Schließlich habe die Frau viele Rechte auf der theoretischen Ebene der Gesetzgebung, die sie aber in der Realität dann doch nicht besitze. Faḍlallāh entgegnete, dass es ihm grundlegend um die Bewusstmachung von Rechten gehe, denn die Frau müsse sich über ihre Rechte bewusst werden, sie müsse wissen, dass sie Rechte besitze. Außerdem arbeite er daran, den Mann darin auszubilden, die Rechte der Frau als etwas anzuerkennen, das den gleichen Stellenwert wie eine religiöse Verpflichtung habe.[160]

> »Wir arbeiten dafür – und ich spreche hier für mich selbst, weil ich nicht für die anderen verantwortlich bin –, dass sich die Frau ihrer Rechte bewusst wird, denn das (eigentliche) Problem sind die Inhaber der Rechte, die sich ihrer Rechte nicht gut bewusst sind. Vielleicht haben sie auch Angst davor, dass sie Rechte haben, weil das ihren Lebensstil verändern könnte, in dem sie sich (letztlich) ausruhen. Wir arbeiten daran, den Mann darin zu

155 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 123.
156 Siehe das Kapitel »Frauen im Richteramt«.
157 Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«.
158 Vgl. Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 21.
159 Vgl. Aziz (2001): Fadlallah and the Remaking of the Marja'iya, S. 210.
160 Vgl. Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul, S. 12.

> bilden, dass er die Rechte der Frau als eine religiöse Verpflichtung (*iltizām*) anerkennt und nicht nur als irgendeine Sache der besonderen Beziehungen zwischen einem Menschen und einem (anderen) Menschen. Deswegen glauben wir, dass das Recht genommen werden muss und nicht gegeben wird. Die Frau muss ihre Rechte studieren, und sie muss studieren, was der reale Tatbestand ist, damit sie einen Plan dafür entwickeln kann, ihre Rechte auf der Basis des realen Tatbestands zu bekommen. Denn die Realität ist nicht so, dass sie sich dem Befehl des Tatbestands beugt, sondern die Realität ist so, dass sie den realen Tatbestand mit den Werkzeugen des realen Tatbestands ändert.«[161]

Gerade Faḍlallāhs Rang als Marǧaᶜ ab Mitte der 1990er Jahre gab einer solchen Aussage und seinen Äußerungen insgesamt – schriftlich wie mündlich – eine besondere Bedeutung und Gewichtung. Umgekehrt verstärkte der Geschlechterdiskurs auch Faḍlallāhs Anspruch auf den Titel eines Marǧaᶜ und erhöhte gleichsam seine nationale wie internationale Sichtbarkeit und Legitimität, wie es el-Husseini in ihrer Studie herausgearbeitet hat. Faḍlallāhs Arbeiten zu Geschlecht und Sexualität in den 1990er Jahren und sein Modell der Rolle der Frau in der Gesellschaft wurden ein Teil des nationalen und internationalen Dialoges und – so el-Husseinis These – eine Abrechnung mit seinen Konkurrenten wie bspw. Khomeini.[162]

3.1.5 Die Debatte um Fāṭima

Faḍlallāh geriet in den 1990er Jahren neben seinen umfangreichen Arbeiten zur Frau im Islam auch aufgrund seiner Ansichten zu Fāṭima in die Schlagzeilen. Ihrer Figur hatte er sich bereits seit seiner Ankunft im Libanon in zahlreichen Vorträgen, Dialogen, Interviews, Gedichten und Büchern gewidmet; seine Schaffenstätigkeit diesbezüglich umfasst mehr als 30 Titel. Anfang der 1990er Jahre kam es aufgrund seiner Äußerungen über den historischen Gehalt der Überlieferungen zu Fāṭima und den Geschehnissen in ihrem Leben zu einer heftigen und weitreichenden Gelehrtendebatte, die drohte, sein Ansehen zu zerstören. In der Forschungsliteratur gibt es unterschiedliche Angaben dazu, wann, wo und bei welcher Gelegenheit die Debatte ihren Anfang nahm, aber der Zeitraum kann auf zwischen Dezember 1992 und Anfang 1993 eingegrenzt werden. Nach Aziz solle Faḍlallāh 1992 in einer Predigt in Damaskus erklärt haben, dass er die Berichte darüber, Abū Bakr und ᶜUmar hätten Fāṭima (im Kontext der Auseinandersetzungen nach dem Tod des Propheten) gestoßen, wodurch sie eine Fehlgeburt erlitten habe, für einen Mythos halte.[163] Laut Rosiny setzte ein internes Treffen zwischen Faḍlallāh und islamistischen Aktivistinnen im Jahr 1993 die Debatte

---

161 Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul, S. 12.

162 Vgl. el-Husseini (2008): Women, Work, and Political Participation in Lebanese Shia Contemporary Thought, S. 214.

163 Vgl. Aziz (2001): Fadlallah and the Remaking of the Marja'iya, S. 211. Clarke gibt an, dass die Debatte nach einem öffentlichen Vortrag von Faḍlallāh in Damaskus startete, und rekurriert als Quelle auf eine Publikation von Ǧaᶜfar aš-Šaḫīrī aus dem Jahr 1998. Vgl. Clarke (2018): Making a Centre in the Periphery, S. 4.

in Gang.[164] Er beruft sich dafür auf einen Zeitungsartikel vom 07.01.1994 in »al-Waṭan al-ʿArabī«. Die direkten und indirekten Zitate von Faḍlallāhs Aussagen, die Rosiny daraus wiedergibt, sind identisch mit Sätzen aus einem für eine Veröffentlichung noch nicht editierten und frei gegebenen Transkript eines Vortrages von Faḍlallāh vom 16.12.1992, den er in der Imam ar-Riḍā Moschee in Biʾr al-ʿAbd in Beirut gehalten hat.[165] Dieser Vortrag dient hier als Anknüpfungspunkt für die Darlegung der Debatte und gleichsam als ihr möglicher Ausgangspunkt, obwohl aufgrund der unterschiedlichen Angaben von Zeit und Ort in der Forschungsliteratur vermutet werden kann, dass es kein singuläres Ereignis war, auf das die Debatte zurückgeht.

Im Vortrag vom 16.12.1992 stellte Faḍlallāh die wenigen kurzen und eher nüchternen Berichte über Fāṭimas Leben den weitschweifigen Legenden und übernatürlichen Phänomenen gegenüber, die z. B. bzgl. ihrer Heirat oder ihrer Trauer um den Propheten beschrieben werden, und grenzte sich von Letzteren ab:

> »Und so sehen wir, dass die richtige (*ṣaḥīḥ*) und die unrichtige (*ġayr ṣaḥīḥ*) Geschichte im Ḥadīṯ weitschweifig über ihre Trauer berichten. Aber vielleicht war einiges vom Ḥadīṯ ungenau. Denn ich kann mir nicht vorstellen, dass az-Zahrāʾ ein (weiblicher) Mensch (*insāna*) war, der Tag und Nacht damit beschäftigt war, nur zu weinen.«[166]

Ebenso äußerte er Zurückhaltung bezüglich des historischen Gehalts einiger Überlieferungen über Attacken auf Fāṭima:

> »Ich lasse mich von vielen dieser Aḥādīṯ nicht beeinflussen, die sagen, dass die Leute ihre Rippe gebrochen und sie ins Gesicht geschlagen haben oder was sonst noch. Ich bin vorsichtig gegenüber vielen dieser Überlieferungen, genauso wie ich den verstorbenen as-Sayyid ʿAbd al-Ḥusayn Šaraf ad-Dīn[167] zitiere. Ich hatte ihn bereits in Ṣūr [Tyros] am Anfang der 1950er Jahre getroffen und ihn danach gefragt. Er sagte: ›Fest steht bei uns (nur), dass die Leute mit Brennholz zur Tür von az-Zahrāʾ kamen. Dann sagten sie zu ihnen, aber da ist doch Fāṭima drin. Doch sie entgegneten: Ja, und wenn schon!‹.«[168]

Kopien seiner Äußerungen über Fāṭima gelangten nach Qom, wo sie unter den Gelehrten für Aufruhr sorgten.[169] Als problematisch wurde seine Position deswegen erachtet, da die Überlieferungen, die Faḍlallāh nicht uneingeschränkt als historisch anerkennen wollte, eine zentrale Rolle in der traditionellen schiitischen Hagiographie spielen und er mit seinen Äußerungen die Glaubwürdigkeit von Überlieferungen

---

164 Vgl. Rosiny (2001): »The Tragedy of Fāṭima al-Zahrāʾ« in the Debate of two Shiite Theologians in Lebanon, S. 210.

165 Siehe Faḍlallāh (16.12.1992): Muḥāḍara ḥawla z-Zahrāʾ. Das mir vorliegende Transkript könnte von dem Audio-Tape angefertigt worden sein, von dem Rosiny berichtet, dass es von einem Treffen zwischen den islamistischen Aktivistinnen und Faḍlallāh war (allerdings differieren die Zeitangaben). Vgl. Rosiny (2001): »The Tragedy of Fāṭima al-Zahrāʾ« in the Debate of two Shiite Theologians in Lebanon, S. 210.

166 Faḍlallāh (16.12.1992): Muḥāḍara ḥawla z-Zahrāʾ, S. 1–2.

167 ʿAbd al-Ḥusayn Šarf ad-Dīn (1872–1957) war ein bedeutender schiitischer Ayatollah im Libanon (Ǧabal ʿĀmil) und der Mufti von Tyros (Ṣūr). Vgl. Mervin (2005): Shiʿites in Lebanon.

168 Faḍlallāh (16.12.1992): Muḥāḍara ḥawla z-Zahrāʾ, S. 8.

169 Vgl. Rosiny (2001): »The Tragedy of Fāṭima al-Zahrāʾ« in the Debate of two Shiite Theologians in Lebanon, S. 210.

generell in Frage stellte. Zudem nimmt Fāṭima innerhalb der Schia eine besondere Stellung ein, da sie zu den 14 Unfehlbaren gehört, sie also vor Irrtum und Sünde gefeit ist.[170]

Das, was Faḍlallāh an unterschiedlichen Quellenrekonstruktionen von Fāṭimas Lebensgeschichte andeutete, untersuchte Verena Klemm in ihren Studien. Sie wies nach, wie die eher unspektakulären Berichte der frühen islamischen Quellen zu Fāṭimas Biographie im Verlauf der Jahrhunderte mit zahlreichen Legenden, Wundern und fantastischen Motiven ausgeschmückt wurden. Fāṭima wurde zu einer »spirituellen Persönlichkeit« umgedeutet, und historische und mythische Elemente flossen ineinander.[171] Auch die Arabistin und Religionswissenschaftlerin Bärbel Beinhauer-Köhler, die umfangreich zu Fāṭima geforscht hat, kommt zu dem Ergebnis: »Je klarer die Prophetentochter als Ahnherrin des Imamats gedeutet wurde, desto eher wurde auch sie Ansatzpunkt weiterer Legendenbildung, vor allem solcher, die sie mit den Imamen in Verbindung brachte.«[172] Einen Höhepunkt der legendenhaften Ausschmückung erfuhr das Fāṭima-Bild bei dem schiitischen Gelehrten al-Kulaynī (879–941). Dieser berichtete, dass sie gleich bei ihrer Geburt das Glaubensbekenntnis gesprochen habe und ein Licht von ihr ausgegangen sei, das die ganze Welt erleuchtet habe. Fantastische Motive traten in fast allen Berichten über sie hinzu, so auch bei ihrer Hochzeit, ihrer Ehe und ihrem Tod. Muḥammad sei nach ihrer Geburt von einem Engel verkündet worden, dass seine Tochter ʿAlī heiraten und nicht menstruieren werden werde. Sogar während der Geburten ihrer Kinder habe sie kein Blut verloren. Fāṭimas weibliche Körperfunktionen und ihre Sexualität wurden so in den Überlieferungen getilgt, um sie als eine Idealgestalt darzustellen.[173]

Faḍlallāh versuchte anscheinend dem, was Klemm über die Transformation des Fāṭima-Bildes festhält – der »Irrealisierung« von Fāṭimas historischer Welt und dem »Realwerden« einer imaginären Welt auf sie bezogen[174] –, entgegenzuwirken, indem er von den legendenhaften Ausschmückungen Abstand nahm und Fāṭima sowie ihren Mann ʿAlī als menschliche Wesen in den Vordergrund rückte. So präsentierte er ʿAlī als fürsorglichen Ehemann, der seiner Frau im Haushalt geholfen habe, und Fāṭima, wie sie in aller Öffentlichkeit eine politische Rede gehalten habe. Seiner Ansicht nach sei die Tochter des Propheten ein ideales soziales und politisches Vorbild für die moderne, aktive Muslimin, womit seine Geschichtsbetrachtung und -wertung ein emanzipiertes Frauenbild im Islam förderte. Zwar brachte ihm gerade die Vermenschlichung Fāṭimas viel Kritik von seinen Gegnern ein,[175] da er damit deren idealisierte Verklärung aufhob, jedoch ermöglichte gerade das Musliminnen, sich einfacher mit Fāṭima zu identifizieren.

---

170 Vgl. Halm (2005): Die Schiiten, S. 33.
171 Vgl. Klemm (2002): Die frühe islamische Erzählung von Fāṭima bint Muḥammad, S. 49–52.
172 Beinhauer-Köhler (2002): Fāṭima bint Muḥammad, S. 80.
173 Vgl. Klemm (2002): Die frühe islamische Erzählung von Fāṭima bint Muḥammad, S. 74–79.
174 Vgl. Klemm (2002): Die frühe islamische Erzählung von Fāṭima bint Muḥammad, S. 81.
175 Vgl. Rosiny (2001): »The Tragedy of Fāṭima al-Zahrāʾ« in the Debate of two Shiite Theologians in Lebanon, S. 210; Faḍlallāh (2002): The infallible Fatimah as a role model for men and women, S. 44, 51.

In seinem Vortrag fragte Faḍlallāh die Zuhörer*innen, warum sich keine muslimischen Autorinnen fänden. In diesem Kontext verwies er auf Bint al-Hudā, seine Kollegin aus Najaf, und erklärte, dass diese zwar zu Beginn ihrer Karriere noch sprachlich einfache und gewöhnliche Texte verfasst habe, sich aber mit Hilfe ihrer Kollegen verbessern konnte und zahlreiche Artikel veröffentlichte, religiöses Wissen studierte und lehrte.[176] Über Bint Hudā heißt es, sie habe sich von Fāṭima hinsichtlich Lehre (diese habe in Medina eine Ḥawza bzw. einen Studienzirkel geführt[177]) und Predigt inspirieren lassen,[178] weshalb sie die von ihr gegründeten Grundschulen auch »Zahrāʾ-Schulen« genannt habe. Faḍlallāh erinnerte in seinem Vortrag an die vorbildhaften Aktivitäten von Bint al-Hudā und richtete sich damit ebenso wie mit dem Beispiel der Prophetentochter gezielt an Frauen:

> »Die Frau darf ihre Fähigkeit und Möglichkeiten nicht geringschätzen. Vielleicht entdeckt der Mensch sein Selbst durch das Sammeln von Erfahrungen (*bit-taǧruba*, durch den Versuch). Denn wenn jemand (es) nicht versucht, wird er sein Selbst nicht entdecken. Deswegen brauchen wir die geistige Aktivität der Frau (*ḥarakat al-marʾati l-fikrīya*), ihre literarische und kulturelle Aktivität und die auf dem Weg der Mission zu Gott. Das ist es, was wir (dem Leben) von az-Zahrāʾ entnehmen können, der ersten Autorin (*muʾallifa*) im Islam.«[179]

Als besonders herausragender Kritiker und Gegner Faḍlallāhs trat Ǧaʿfar Murtaḍā al-ʿĀmilī[180] (1945–2019) hervor, der ganze Bücher[181] als Antwort auf Faḍlallāhs Ansich-

---

176 Vgl. Faḍlallāh (16.12.1992): Muḥāḍara ḥawla z-Zahrāʾ, S. 7.

177 Vgl. Faḍlallāh (1997 [17.01.1994]): al-Marǧaʿīya wa-ḥarakat al-wāqiʿ, S. 52–56; Rosiniza (25.02.2009): Faḍlallāh.

178 Vgl. an-Nūrī (2008): Uswat al-ʿāmilīn fī riḥāb al-imām aš-šahīd aṣ-Ṣadr waš-šahīda Bint al-Hudā, S. 301–303.

179 Faḍlallāh (16.12.1992): Muḥāḍara ḥawla z-Zahrāʾ, S. 7. Im Text bezeichnete Faḍlallāh Fāṭima als *muʾallifa* und *kātiba* (»Schreiberin; Schriftstellerin«).

180 Murtaḍā wurde in ʿAytā al-Zaṭṭ (Bint Ǧibayl) geboren und studierte von 1962 bis 1986 erst in Najaf, wo er Faḍlallāh bereits begegnet sein dürfte, und dann in Qom. Er war theologischer Historiker und Direktor des »al-Markaz al-Islāmī lil-Dirāsāt« in Ḥārat Ḥrayk, Beirut.

181 Die Debatte um Fāṭima wurde nicht nur über Bücher, sondern auch über Flugblätter und Pamphlete geführt, die in der schiitischen Gemeinschaft im Sommer 1997 unter dem Titel »Fitna Faḍlallāh« (arab. *fitna* »Intrige; Aufruhr, Zwietracht« (Wehr)) kursierten. Auf das Buch von Murtaḍā folgten andere Bücher, die entweder Faḍlallāh oder Murtaḍās Position stützten, und noch in den Jahren 1999 bis 2000 mehrten sich Gegenpositionen. Vgl. Rosiny (2001): »The Tragedy of Fāṭima al-Zahrāʾ« in the Debate of two Shiite Theologians in Lebanon, S. 212. Zu iranischen Antworten und Polemiken auf Faḍlallāhs Auslegung der Überlieferungen zur Gewalt von Kalif ʿUmar gegenüber Fāṭima siehe Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 203. Die Debatte um Faḍlallāhs Fāṭima-Verständnis reißt sogar 10 Jahre nach Faḍlallāhs Tod nicht ab. Auf Youtube werden immer wieder Videos veröffentlicht, in denen Faḍlallāhs Position aufgegriffen und kritisiert wird. So schnell diese Videos erscheinen, verschwinden sie aber auch bzw. werden anscheinend von aufmerksamen Nutzer*innen gemeldet und zensiert: Das Video »Qawl as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ʿan Fāṭima az-Zahrāʾ ʿalayhā as-salām – aš-Šayḫ al-Ġazī« vom 01.05.2020, https://www.youtube.com/watch?v=oOo-aJ5iqOc, Video 1:18:52, vom Kanal »Abḥāṯ aš-Šayḫ al-Ġazī« war bereits am 22.05.2020 nicht mehr abrufbar. Ein Video unter https://www.youtube.com/watch?v=dk9-uAq7LNw, das im November 2019 kursierte und in dem über das Buch

ten über Fāṭima schrieb wie das 1997 veröffentlichte Buch »Maʾsāt az-zahrāʾ«[182] (»Die Tragöde von az-Zahrāʾ«), das laut Rosiny als direkter Angriff auf Faḍlallāh nicht nur von seiner Seite aus verstanden werden könne:[183]

> »The publication of this book was an unprecedented act by the religious establishment to silence Fadlallah. The author seems to have had the approval of the main maraji' in Qom and Najaf, including Ayatollahs Tabrizi, Khorasani, and Sistani, all of whom were students of Khu'i.«[184]

Faḍlallāhs Kritiker bezweifelten seinen Gelehrtenstatus und seine Loyalität zur Schia und warfen ihm vor, er nehme Fāṭima ihre Heiligkeit und degradiere sie zu einem allzu menschlichen Vorbild, womit er die fundamentalen Dogmen der »einzig wahren Religion« aufgebe. Es hieß, Faḍlallāh sei von westlichem philosophischem Gedankengut beeinflusst, insbesondere Modernismus und Säkularismus, und würde nicht nur sunnitische Gefühle begünstigen, sondern sunnitische Dogmen an der Stelle von schiitischen platzieren. So wurde er als Speerspitze einer Verschwörung des Wahhabismus gesehen, der Freimaurerei und der Geheimdienste, die planten, die Schia zu zerstören.[185] Prediger riefen dazu auf, ihn zu meiden, in Beirut wurden seine Bücher aus manchen religiösen Buchhandlungen verbannt und im Iran wurden seine Arbeiten zensiert.[186] Als Häretiker und Apostat verschrien, geriet sein Leben in Gefahr.

Faḍlallāh verteidigte sich bei vielen Gelegenheiten, in Vorträgen, Gesprächen und Texten gegen die Anschuldigungen in der Regel mit dem Argument, seine Kritiker hätten seine Schriften nicht genau und objektiv genug gelesen und seinen Iǧtihād missverstanden.[187] Er sei vielmehr stolz darauf, dass er versucht habe, in seinen

---

von Ǧaʿfar Murtaḍā gesprochen wurde, war am 22.05.2020 nicht mehr abrufbar. Rana Much berichtete mir am 31.10.2019 in einem persönlichen Gespräch, dass Faḍlallāh den meisten Gegenwind von schiitischer Seite aus erfahren habe, wohingegen ihn andere religiöse Autoritäten und Personen im Libanon mehr geschätzt hätten als Personen der eigenen religiösen Konfession. Sie nannte mir als aktuelle Gegner (Stand Oktober 2019) den schiitischen Geistlichen Yāsir al-Ḥabīb aus Kuwait mit Sitz in London und Kamāl-al-Ḥaydarī aus dem Irak mit Sitz in Qom.

182 Siehe Murtaḍā (1997): Maʾsāt az-zahrāʾ. Murtaḍā verteidigte insbesondere die mythischen Aspekte bei Fāṭima, die aus einer Paradiesfrucht erschaffen worden sein soll und bereits im Bauch ihrer Mutter mit ihr geredet habe. Vgl. Rosiny (2001): »The Tragedy of Fāṭima al-Zahrāʾ« in the Debate of two Shiite Theologians in Lebanon, S. 213–214.

183 Vgl. Rosiny (2001): »The Tragedy of Fāṭima al-Zahrāʾ« in the Debate of two Shiite Theologians in Lebanon, S. 208–209.

184 Aziz (2001): Fadlallah and the Remaking of the Marja'iya, S. 212.

185 Vgl. Rosiny (2001): »The Tragedy of Fāṭima al-Zahrāʾ« in the Debate of two Shiite Theologians in Lebanon, S. 214–215. Ayatollah Mīrzā Ǧawād at-Tabrīzī (ca. 1926–2006) nannte Faḍlallāh wegen seiner Äußerungen zu Fāṭima und zum Kalifen ʿUmar einen Wahhabiten und sprach seine Exkommunikation aus. at-Tabrīzī warnte ausdrücklich davor, Faḍlallāh zu folgen, und verfasste eine Fatwā, in der er ihn als Abweichler bezeichnete, der andere in die Irre führe. Vgl. Versi (2010): Fadlallah: A Mainstream Radical, S. 443; Khashan (2010): The Religious and Political Impact of Sayyid M. H. Fadlallah on Arab Shi'ism, S. 434.

186 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 257.

187 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 265–267.

Interpretationen der islamischen Geschichte und des Islam frei zu agieren.[188] Später führte er zu den Erzählungen über das Niederbrennen des Hauses von Fāṭima, den Rippenbruch, die Fehlgeburt und dass sie und andere geschlagen worden seien, aus: »These are recorded in narrations that may have question marks raised against them, either in their actual text (matn) or in the chain of narrators (sanad), as is the case with many historical narrations.«[189] Dies sei der Grund dafür gewesen, warum er Fragen aufgeworfen habe, wie es bereits frühere Gelehrte getan hätten wie Šayḫ al-Mufīd[190], der die Fehlgeburt und sogar die Schwangerschaft überhaupt in Frage gestellt hätte. Dennoch erklärte Faḍlallāh: »However, we do not deny that these events may have taken place – as Sheikh Muhammad Husain Kashif al-Ghita'[191] has done regarding beating her and slapping her cheek because denying requires as much proof as accepting.«[192]

Laut Rosiny werden durch die Debatte zwei verschiedene Typen schiitischer Historiographie offenkundig: die Dogmatik der Mythen, vertreten von Ǧaʿfar Murtaḍā, und die rationale Interpretation mit Faḍlallāh als Vertreter. Ǧaʿfar Murtaḍā »tries to escape into the obscurantist dogmatism of the myths and the cordoning off of his own community«, Faḍlallāh hingegen »endeavors to formulate a rational and more up-to-date interpretation of religion, which he wants to open up for a dialogue with members of other faiths and even with unbelievers.«[193] In seinen Ansichten über die Ereignisse im Leben Fāṭimas zeigte sich, dass Faḍlallāh Aḥādīṯ als historische Produkte betrachtete, abhängig von Zeit und Ort, als von Menschen gemacht und deshalb als fehlbar, weshalb – so schlussfolgerte er – mit ihnen generell keine »absolute« Wahrheit vorliege. Nach seinem Verständnis betreffe das letztlich alle textlichen Quellen – den Koran mit den aus ihm abgeleiteten Bestimmungen ausgenommen –, theologischen Interpretationen und rechtlichen Ableitungen und somit den gesamten Rechtskorpus.[194] Außerdem wird deutlich, dass er zur Interpretation nicht nur die sozialen und politischen Umstände der historischen Situation einbezog, sondern auch psychologische Aspekte. Er zeichnete den Propheten, die Imame und Fāṭima als menschliche Wesen, die ihre Gründe für ihr Verhalten und ihre Reaktionen hatten.[195] »The saints are no longer transfigured solely as personal mediators to God

188 Vgl. Faḍlallāh (2003): al-Mudannas wal-muqaddas, S. 379.

189 Faḍlallāh (2002): The infallible Fatimah as a role model for men and women, S. 24.

190 Šayḫ al-Mufīd (ca. 948–1022), eigentlich Muḥammad ibn Muḥammad al-Ḥāriṯī, war ein führender schiitischer Theologe der Zwölfer-Schia. Vgl. Modarressi (1984): Rationalism and Traditionalism in Shî'î Jurisprudence, S. 153.

191 Muḥammad Ḥusayn Kāšif al-Ġiṭāʾ (1877–1954) war ein schiitischer Gelehrter und Marǧaʿ in Najaf. Vgl. Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. 78.

192 Faḍlallāh (2002): The infallible Fatimah as a role model for men and women, S. 24.

193 Rosiny (2001): »The Tragedy of Fāṭima al-Zahrāʾ« in the Debate of two Shiite Theologians in Lebanon, S. 208.

194 Vgl. Rosiny (2001): »The Tragedy of Fāṭima al-Zahrāʾ« in the Debate of two Shiite Theologians in Lebanon, S. 215.

195 Vgl. Rosiny (2001): »The Tragedy of Fāṭima al-Zahrāʾ« in the Debate of two Shiite Theologians in Lebanon, S. 210.

and sources of solace. Instead, they are stripped of their transcendent characteristics and transformed into representatives or symbols of a program worth of imitation.«[196] Rosiny interpretiert Faḍlallāhs Überlegungen auch als Versuch, Sunnit*innen und Schiit*innen anzunähern, indem er die Authentizität von Überlieferungen, die zu Streitigkeiten zwischen den Konfessionen führten, in Frage stellte.[197] Gerade Anhänger*innen der rationalen Schule (Uṣūlī-Schule), an der sich Faḍlallāh orientierte,[198] vertreten ein kritisches Verständnis von Religion und befürworten den Dialog mit Sunnit*innen. Für sie sind die islamische Anthropologie und Ethik vereinbar mit denen anderer Weltreligionen.[199]

Diskussionen um Fāṭima waren nicht auf Faḍlallāh und seine Kontrahenten und Befürworter beschränkt und kein neues Phänomen der 1990er Jahre.[200] Bereits in den 1980er Jahren im Anschluss an die Islamische Revolution im Iran erfuhr das Bild von Fāṭima eine Um- und Neudeutung als »Musterfrau«.[201] Der Revolutionsführer Ruhollah Khomeini funktionalisierte das Bild von Fāṭima in seiner eigenen Weise. Er betonte ihre Hingabe gegenüber ihrem Vater und ihrem Ehemann, was Frauen als Vorbild dienen solle, und vertrat die Ansicht, dass sie es vorgezogen habe, sich aus dem öffentlichen Leben zurückzuziehen. Faḍlallāh hingegen diente sie gerade als Beispiel für die Legitimation der Partizipation von Frauen am politischen und somit am öffentlichen Leben, denn sie könne Frauen anleiten, eine »Person« und nicht einfach eine »Frau« zu sein.[202] Für Faḍlallāh war Fāṭima auch nicht nur ein Vorbild für Frauen, wie bei Khomeini, sondern für Frauen und Männer. Ein anderes Beispiel aus den 1980er Jahren ist die Sicht von ʿAlī Šarīʿatī auf Fāṭima, die Faḍlallāh gekannt und beeinflusst haben dürfte, denn es finden sich Parallelen in den Schriften der beiden (z. B. dass die Frau ihren Selbstwert finden und sich für wertvoll erachten müsse).[203] In Šarīʿatīs Essay »Fāṭimeh Fāṭimeh ast« (1981, »Fāṭima ist Fāṭima«) tritt sie als stolze und kämpferische Schiitin hervor und wird dabei zum »Gegenmodell der westlichen Frau, deren individualistischen Emanzipationsbestrebungen sie ihren treuen Einsatz für die Interessen der islamischen Gemeinschaft entgegensetzt.«[204]

---

196 Rosiny (2001): »The Tragedy of Fāṭima al-Zahrāʾ« in the Debate of two Shiite Theologians in Lebanon, S. 215.

197 Vgl. Rosiny (2001): »The Tragedy of Fāṭima al-Zahrāʾ« in the Debate of two Shiite Theologians in Lebanon, S. 215.

198 Vgl. Khashan (2010): The Religious and Political Impact of Sayyid M. H. Fadlallah on Arab Shi'ism, S. 429.

199 Vgl. Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 50–51.

200 Siehe dazu generell Pierce (2012): Remembering Fātimah; Gruijter (1997): ›Fātimah is the Woman Islam Wants a Woman to Be‹.

201 Vgl. Klemm (2002): Die frühe islamische Erzählung von Fāṭima bint Muḥammad, S. 82.

202 Vgl. el-Husseini (2008): Women, Work, and Political Participation in Lebanese Shia Contemporary Thought, S. 216.

203 Siehe Faḍlallāh (16.12.1992): Muḥāḍara ḥawla z-Zahrāʾ, S. 7; Sharīʿatī (1981): Fatimah is Fatimah.

204 Klemm (2002): Die frühe islamische Erzählung von Fāṭima bint Muḥammad, S. 82. Klemm verweist hier auf Hermansen (1983): Fatimeh as a Role Model in the Works of Ali Shari'ati.

Vordergründig lässt sich hier erkennen, dass Geschlechterkonzeptionen stark von der Position und den Intentionen des jeweiligen Gelehrten abhängen und dass im Konflikt um Fāṭima theologische Differenzen zwischen religiösen Autoritäten innerhalb der Schia eine Rolle spielten. Hintergründig ging es in der ganzen Debatte aber um einen religionspolitischen Machtkampf, der von iranischen Staatsklerikern und hochrangigen Rechtsgelehrten aus den Gelehrtenzentren Qom und Najaf geführt wurde, die einen unbequemen libanesischen Konkurrenten aus Beirut fürchteten, der ihre Autorität schwächen könnte.[205] Ein Kampf, bei dem es letztlich um die Kontrolle über die schiitische Gemeinschaft im Libanon und um das Anrecht auf das höchste Amt der schiitischen Theologie ging, das Faḍlallāh seit 1995 für sich beanspruchte: die Marǧaʿīya, die erhebliche finanzielle Einnahmen und immensen sozialen und politischen Einfluss bedeutet. Nach dem Tod der weltweit wichtigsten schiitischen Autoritäten Ruhollah Khomeini und Abū al-Qāsim al-Ḫūʾī begann der Kampf um die Marǧaʿīya, in dem die Anwärter auch durch Re-Interpretationen von Geschlechterkonzeptionen um Ansehen und Anhänger*innen wetteiferten.[206]

3.1.6 Die »revolutionären« Fatāwā der 2000er Jahre

Ähnlich wie in den 1990er Jahren, in denen sich Faḍlallāh mit eigenen Arbeiten am Geschlechterdiskurs beteiligte, mischte er auch in den 2000er Jahren im öffentlichen Diskurs bzgl. verschiedener Themen mit. Immer auf der Höhe der Zeit äußerte er seine Ansichten u. a. zu künstlicher Befruchtung, Reproduktionstechnologien,[207] Klonen[208] und Hymenrekonstruktion, nahm an Diskussionsrunden teil und reagierte auf Äußerungen von Kollegen.[209] Von den 1990ern bis in die 2000er Jahre kam es im Li-

---

Siehe auch Klemm (2006): Fāṭima is Fāṭima; Pierce (2012): Remembering Fātimah, S. 353–356.

205 Vgl. Rosiny (2006): As-Sayyid Muhammad Husain Fadlallah, S. 107.

206 Vgl. Rosiny (2001): »The Tragedy of Fāṭima al-Zahrāʾ« in the Debate of two Shiite Theologians in Lebanon, 217–218. Das Audio-Tape mit Faḍlallāh Aussagen über Fāṭima wurde vermutlich von Muḥammad ar-Rūḥānī verbreitet, der ein früherer Lehrer von Faḍlallāh war und zu seinem Gegner wurde, als dieser ihn nicht als Marǧaʿ vorgeschlagen hatte. Auch einige der Unterstützer Murtaḍās wie Mīrzā Ǧawād at-Tabrīzī, Muḥammad Taqī al-Bahǧat und Muḥammad Saʿīd aṭ-Ṭabāṭabāʾī al-Ḥakīm kamen für das Amt des Marǧaʿ in Betracht.

207 Künstliche Befruchtung und Reproduktionstechnologien waren in den 2000er Jahren breit diskutierte und umstrittene Themen im Libanon: Während Christ*innen, besonders Katholik*innen, eher skeptisch diesbezüglich waren, begrüßten islamische Gelehrte wissenschaftliche und medizinische Fortschritte. Vgl. Clarke und Inhorn (2011): Mutuality and Immediacy Between Marjaʿ and Muqallid, S. 414.

208 Das Thema Klonen wurde im Libanon in den 2000er Jahren ausgiebig diskutiert und auch Faḍlallāh erteilte Fatāwā darüber und wurde in zahlreichen Interviews dazu befragt. Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (xx.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭāliṭa, S. 16.

209 Faḍlallāh hatte z. B. auch Europa im Blick und die Entwicklungen für Muslim*innen in Ländern wie Frankreich. 2004 kritisierte er eine Fatwā von Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī (1928–2010), dem damaligen Šayḫ der Azhar Universität, in der er die Verschleierung in

banon zu einer thematischen Perspektiverweiterung der öffentlichen Diskurse von geschlechterbezogenen hin zu sexualitätsbezogenen Themen wie der Körper des Menschen, seine sexuelle Orientierung, Sexualerziehung sowie Männlichkeitskonzepten.[210] Diese thematische Erweiterung war (mit)bedingt durch die Formierung von LGBTQ-Gruppen, die begannen, öffentlich um die Kontrolle über den eigenen Körper zu kämpfen sowie darum, Sexualität und Geschlechtsidentität selbst definieren zu können.[211] Universitäten reagierten auf die auch von ihren Studierenden initiierten Bewegungen und organisierten Diskussionsveranstaltungen wie die Amerikanische Universität in Beirut im Dezember 2003 mit der mehrtägigen öffentlichen Konferenz »Sexuality in the Arab World«, über die in den Medien umfangreich berichtet wurde, gepaart mit einer irritierten Aufmerksamkeit und Neugier.[212] Im Zuge dieser Entwicklungen wurde auch Faḍlallāh verstärkt mit Themen wie Homosexualität (von Männern und Frauen), Trans- und Intersexualität konfrontiert und nach den islamischen Positionen dazu befragt. Damit hatte er sich zwar bereits vereinzelt in den 1970er Jahren und etwas ausführlicher in den 1990er Jahren beschäftigt, in den 2000er Jahren wurde er aber hauptsächlich und mehrfach in Interviews darüber befragt wie bspw. im Oktober 2001 von Hiyām Bunūt von der Zeitschrift »al-Ḥasnāʾ«. Die Journalistin schilderte Faḍlallāh aktuelle Ereignisse aus Ägypten, wo 52 Personen verhaftet und der Homosexualität angeklagt worden waren, und fragte nach seiner Deutung der Ausbreitung des Phänomens der Homosexualität (von der Journalistin als *aš-šuḏūḏ al-ǧinsī*, »sexuelle Abweichung von der Norm« bezeichnet) in der arabi-

---

Frankreich verboten habe. Vgl. as-Safīr (03.01.2004): Faḍlallāh yuṭālib aṭ-Ṭanṭāwī »bil-iʿtiḏār lil-muslimīn«.

210 Dies belegen z. B. zahlreiche Publikationen in unterschiedlichen Formaten u. a. eine Ausgabe der akademischen Zeitschrift »al-Raida« der libanesisch-amerikanischen Universität zum Thema Sexualität auf Englisch sowie Arabisch, siehe Aghacy (2002/2003): Sexuality & Arab Women; mit der arabischen Ausgabe Aghacy (2002/2003): al-Ǧinsānīya wan-nisāʾ al-ʿarabīyāt; Zeitschriftenartikel, siehe Aghacy (2004): What about Masculinity?; Sammelpublikationen von Forscherinnenverbänden, siehe Bāḥiṯāt – Lebanese Association of Women Researchers (2006–2007): ar-Ruǧūla wal-ubuwwa al-yawm; Monographien, siehe Habib (2007): Female Homosexuality in the Middle East; Bayḍūn (2007): ar-Ruǧūla wa-taġyīr aḥwāl an-nisāʾ; Aufsätze, siehe Bayḍūn (2008): Sex Education in Lebanon; Khalaf (2006): Breaking the Silence; McCormick (2006): Transition Beirut; Zeitungsartikel, siehe Hankir (20.10.2007): Sex in the classroom; Ghaddar (27.12.2009): Debating sex in Beirut; Ghaddar (25.11.2009): The Militarization of Sex; Magazinen wie dem vierteljährigen Kulturmagazin »Jasad« (Körper), das von Joumana Haddad herausgegeben wurde, siehe Haddad (2008): Jasad.

211 Vgl. Merabet (2006): Creating Queer Space in Beirut; Meem (2009): Bareed mista3jil.

212 Siehe Khalaf (2006): Living With Dissonant Sexual Codes, 303; Bayḍūn (2004): The Preferred Partner, S. 83. Auf der Konferenz fanden sechs zusammenhängende Panels statt mit den Themen »socio-historical perspectives, sexuality in literature, issues of sexual identity, sexuality in the family, sexual health in Lebanon, and the eroticisation of the human body.« Khalaf (2006): Living With Dissonant Sexual Codes, S. 303. Im Anschluss an die Konferenz erschien der folgende Sammelband über Sexualität in der arabischen Welt, der dreizehn Beiträge enthält: Khalaf/Gagnon (2006): Sexuality in the Arab World.

schen Welt.[213] Ab dieser Zeit wurden auch Themen an ihn herangetragen, die vorrangig (schiitische) Jugendliche bewegten wie u. a. sexuelle Freiheit, moralische Grenzen hinsichtlich Sexualität, Formen des Datings, Mutʿa und Hymenrekonstruktion.[214]

In den 2000er Jahren fiel Faḍlallāh, was die Themen Geschlecht und Sexualität betrifft, besonders aufgrund einiger Fatāwā auf, die durchaus als »revolutionär« bezeichnet werden können, wie es in einem Interview aus dem Jahr 2004 hieß.[215] Dies belegen insbesondere Rechtsgutachten aus seinen letzten Lebensjahren, die weltweite Debatten zur Folge hatten. Neben seiner Fatwā zur Erlaubnis der Selbstverteidigung der Frau gegenüber ihrem Ehemann bei Gewaltanwendung von dessen Seite[216] vom 27.11.2007 – was das Rollenverständnis der Männer erschüttert haben soll[217] –, sind es vor allem seine Verurteilung von »Ehrenmorden«[218] am 01.08.2007 und seine Fatwā zur Volljährigkeit des Mädchens (auf die körperliche Reife und die Verpflichtung zur Einhaltung der religiösen Vorschriften (*taklīf*) bezogen) am 06.08.2007,[219] die hier genannt werden können. Seine (erfolglosen) Bemühungen, die Mutʿa an den Gerichtshöfen registrieren zu lassen, wozu im Mai 2007 ein Aufruf erfolgte,[220] und sie damit unter eine stärkere Kontrolle zu bringen – was besonders Frauen helfen sollte, nicht hintergangen, ausgenutzt oder geschädigt zu werden –,[221] erregten ebenfalls Aufruhr und stießen in seinem schiitischen Kollegenkreis auf breite Ablehnung.[222] Dem konservativen Establishment ging es auch zu weit, dass Faḍlallāh die theologische Ansicht vertrat, dass alle Menschen rein seien,[223] und er für seine Urteilsfindung medizinische Gutachten heranzog.[224]

---

213 Vgl. Bunūt (10.2001): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 35.

214 Vgl. Deeb und Harb (2007): Sanctioned Pleasures, S. 15–17.

215 Siehe das Kapitel »Konsolidierung der Macht (2000–2010)«.

216 Vgl. Faḍlallāh (27.11.2007): Fī bayān šarʿī daʿā fīhi lit-taṣaddī li-kull anwāʿ al-ʿunf allaḏī yastahdif al-marʾa. Siehe das Kapitel »Verteidigung gegen Gewalt«.

217 Vgl. Fischbach (2008): Der diskrete Charme des Ayatollahs, S. 31.

218 Vgl. Faḍlallāh (01.08.2007): Faḍlallāh yaftī bi-ḥurmati ǧarāʾimi š-šarafi wa-akkada anna man yartakibuhā yastaḥiqqu l-ʿiqāb.

219 Vgl. Faḍlallāh (06.08.2007): Fatwā zur körperlichen Reife des Mädchens und Erlangen der Volljährigkeit.

220 Vgl. Bayynat (2007 [05.07.2007]): Fadlullah calls for Registering the Muta'a marriage in the legal courts; Faḍlallāh hatte die Registrierung der Zeitehe an Gerichtshöfen allerdings bereits in den 1980er Jahren zum Thema gemacht. Vgl. al-Ḥasnāʾ (28.09.1987): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

221 Deeb und Harb schreiben darüber, inwiefern die Zeitehe von jungen Männern ausgenutzt wird. Vgl. Deeb und Harb (2007): Sanctioned Pleasures, S. 15–17.

222 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (xx.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭāliṭa, S. 15. Auch hier zeigte es sich einmal mehr, dass Faḍlallāh der meiste Gegenwind von schiitischen Gelehrten entgegengebracht wurde.

223 Eine Ansicht, die besonders im (religiös) pluralen Kontext des Libanon wichtig war und die bereits andere Gelehrte wie Muḥsin al-Amīn vertreten hatten. Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 253.

224 Vgl. Fischbach (2008): Der diskrete Charme des Ayatollahs, S. 32. Siehe das Kapitel »Die Masturbation der Frau«.

Dass die Stärkung und Bildung von Frauen eines von Faḍlallāhs großen und mit Kontinuität angestrebten Zielen war, wird bis in seine letzten Lebensjahre deutlich. Zeugnisse dafür sind neben seinen Publikationen und Vorträgen zahlreiche Interviews, in denen er explizit auf Geschlechterthemen angesprochen wurde, und einige seiner Ansprachen wie im Jahr 2008 bei einer Iftar-Feier der Organisation »al-Mabarrāt«, auf der er die anwesenden Frauen zur Ausbildung einer starken Persönlichkeit, beruflicher und intellektueller Spezialisierung und zur Mitwirkung an politischen Entscheidungen aufrief.[225]

Abschließend sei hier auf eines seiner letzten Interviews vom 29.04.2009, durchgeführt vom kuwaitischen Sender »al-Ān« verwiesen, das den Titel »Der Widerstand im Islam ist ein Recht, und die Fatāwā, die gegenüber den Angelegenheiten der Frauen aufgeschlossen sind, sind ein Teil meiner Aufgabe im Leben (*risālatī*)« trug. Darin wurde er auf einige seiner Fatāwā angesprochen, die auf nationaler und internationaler Ebene für Kontroversen gesorgt hatten. Faḍlallāh kritisierte darin die moderne westliche Zivilisation für ihre Haltung gegenüber der Frau, denn diese blicke auf die Frau, als sei sie bloß ein Körper, nach dem sich der Mann sehne. Dies könne laut Faḍlallāh besonders gut in koedukativ betriebenen Schulen beobachtet werden, wo nur die Schönheit und der Körper der Frau zähle. Für den Islam hingegen sei die Frau ein Mensch, der in allen Rechten und Pflichten mit dem Mann gleich sei (*yatasāwayān*). Zugleich lieferte er eine Diagnose der Realität der libanesischen Frau seiner Zeit und übte Kritik an der libanesischen Gesellschaft, die immer noch in der Tradition von Sippen und Stämmen zusammenlebe, was sich z. B. bzgl. der Ehrverbrechen negativ gegenüber Frauen auswirke.[226] Weiter prangerte Faḍlallāh die Gewalt an, der viele Frauen ausgesetzt seien – psychisch und physisch.[227] Seine Kritik machte auch nicht vor den Frauen selbst Halt, und das nicht nur auf den Libanon, sondern auch auf andere nahöstliche Länder bezogen. Es zeige sich bis zum heutigen Tag, besonders im Rahmen politischer Wahlen, dass die Frau der Frau nicht vertraue, so Faḍlallāh.[228] Tatsächlich wurden zwei Monate später bei den Parlamentswahlen im Juni 2009 nur vier Frauen ins libanesische Parlament gewählt – bei insgesamt 128 Abgeordnetensitzen.[229] Marie-Claude Thomas, die über den Ausgang der Parlamentswahlen und die

225 Vgl. Faḍlallāh (10.09.2008): Fī ḥafl ifṭār al-mabarrāt an-nisāʾī.

226 Vgl. Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«, S. 3–5.

227 Vgl. Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«, S. 2.

228 Vgl. Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«, S. 6. Dass es in der Realität weit über eine Frage des Vertrauens hinausgeht, zeigen Fälle, in denen Frauen sogar gegen Frauenrechte arbeiten wie im Jahr 1998, als weibliche Abgeordnete im Parlament die Forderung der Frauenbewegung nach einem optionalen zivilen Personenstands- und Familienrecht, das das existierende konfessionelle Gesetz ersetzen sollte, bekämpften. Das konfessionelle Modell weiblicher Repräsentation könne jedoch nach Einschätzung der Frauenbewegung nicht erfolgreich sein, da es Frauen mittels traditioneller patriarchaler Strukturen marginalisiere und ausschließe. Vgl. Bayḍūn (2009): Women in Power and Decision making Positions, S. 56.

229 Dabei handelte es sich um die Journalistin und Politikerin Nayla Tueni (griechisch-orthodox), die Politikerin Sethrida Touk Geagea (maronitisch), Bahiya Hariri (sunnitisch) und Gilberte Zuein (maronitisch).

überschaubare Anzahl von weiblichen Abgeordneten berichtet hatte, zitierte dazu Mohammed Arkoun: »Women are by excellence the guardians of the old tradition of the sensitivity of the system of belief for the entire society.«[230] Damalige Wahlslogans wie »Be pretty and vote«[231] vom Free Patriotic Movement bezeugen, dass Faḍlallāh seine Kritik an der westlichen Sicht auf die Frau als bloßer Körper, nach dem der Mann sich sehne, auch getrost auf die libanesische Gesellschaft hätte anwenden können, denn der Spruch stellt Frauen – wie Thomas treffend bemerkt – als Objekte dar, deren Rolle es ist, das Verlangen des Mannes zu entfachen.[232]

230 Mohammed Arkoun zitiert nach Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 204.

231 Vgl. Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 99.

232 Vgl. Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 100. Alternativ gab es auch den Wahlspruch »Be equal and vote« vom Bündnis 14. März. Vgl. Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 100.

3.2 Geschlechterkonzeptionen

3.2.1 Anthropologische Grundannahmen

Im Zentrum von Faḍlallāhs Tätigkeiten als religiöser Gelehrter und Anführer der schiitischen Gemeinschaft im Libanon stand der Mensch – dies in geistig-intellektueller sowie in alltagspraktischer Hinsicht, was sich beispielhaft im Aufbau der vielen Bildungs- und Wohltätigkeitseinrichtungen zeigt, die sich der Ausbildung und der Gesundheit des Menschen annahmen bzw. sich bis heute noch annehmen. Faḍlallāh ging es um die Förderung des Menschen und darum, ihm in seinem Leben zu helfen, ihn zu unterstützen, zu bilden, zu einer ausgeglichenen, tugendhaften und standhaften (islamischen) Person zu erziehen und sein Denken, Handeln und Fühlen in Ausgewogenheit zu bringen. In diesem Zusammenhang sprach er oft sowohl von den verschiedenen Seiten im Menschen wie der geistigen und der materiellen Seite, den Trieben des Menschen und der Wichtigkeit deren Kontrolle, als auch über die Stärken und Schwächen des Menschen, seine Emotionen und den Umgang mit ihnen. Hierbei reflektierte Faḍlallāh in besonderer Weise die Unabhängigkeit des Menschen im Denken, dessen Ratio und Willen sowie deren Gebrauch. Im Folgenden werden einführend diese wichtigen Aspekte von Faḍlallāhs Menschenbild, in dem der Gelehrte keinerlei geschlechtliche Differenzierung vornahm, näher dargelegt.

Als Religionsgelehrter war Faḍlallāh bestrebt, den Menschen Festigkeit im Glauben zu lehren, ihm seine Verantwortung, seine Pflichten und Rechte als gläubige Muslimin und als gläubiger Muslim bewusst zu machen, ihn religiös zu bilden und zu erziehen und ihm seine Freiheiten aber auch seine von Gott gesetzten Grenzen zu vermitteln. Dominierende Themen waren für Faḍlallāh die Beziehung des Menschen zu Gott, seine Aufgaben im Leben, die Gleichheit aller Menschen in ihrem Menschsein, dem wichtigsten Wert überhaupt, und die Gefahr der Abweichung vom gottgefälligen Weg. Besonders beschäftigten ihn die natürliche Veranlagung und die Beschaffenheit des Menschen und die Frage, was anerschaffen, vorherbestimmt, vererbt, erlernt und somit formbar und wandelbar sei. Faḍlallāh wollte für eine Veränderung der Gesellschaft und der Realität zum Besseren hinarbeiten, für ihre Entwicklung und ihren Fortschritt. Und da er die Veränderung der Realität als durch die Veränderung des Menschen selbst bedingt verstand, stand für ihn die Arbeit an der geistigen Haltung des Menschen und deren Optimierung im Mittelpunkt. Denn die Veränderung des Menschen wiederum könne nur erreicht werden, indem auf dessen Vorstellungen und Konzepte, auch die über den Menschen selbst, eingewirkt werde. Gedanken über »eine neue Gestaltung« (*ṣiyāġa ǧadīda*) des Menschen, auf die der Islam abziele, verfolgte Faḍlallāh schon früh. Bereits 1973 sprach er über die Wichtigkeit einer solchen

Neugestaltung, die den Menschen zu einem Gleichgewicht in seinem Leben führen und ihm einen einwandfreien Zustand (*as-salāma*) seines Körpers, seines Lebensgeistes bzw. seiner Seele (*rūḥ*) und seiner Ratio ermöglichen könne.[233] Faḍlallāhs Vortrag »Asālibunā t-tarbawīya wa-ṣināʿat al-insān« (»Unsere Erziehungsmethoden und die Schaffung des Menschen«), den er am 20.09.1992 in der südlich von Beirut gelegenen Küstenstadt Khalda in der »Mabarrāt al-Imām al-Ḫūʾī« (»Wohltätigkeitseinrichtung von Imām al-Ḫūʾī«) hielt, veranschaulicht das. Darin beschäftigten ihn die »Schaffung des Menschen« und die dafür zu Verfügung stehenden pädagogischen Mittel. Einführend sprach er über den allgemeinen Prozess der Menschschwerdung im Verlauf der Zeit und klärte seine Zuhörerschaft darüber auf, dass die Menschen selbst den Menschen schafften:

> »Das Reale von euch in all eurer Arbeit, die ihr verrichtet, ist die Schaffung des Menschen. Ihr seid Arbeiter*innen in einer Fabrik, eine Fabrik, die Menschendenken produziert; vielleicht ist es schlechtes, vielleicht ist es gutes Denken. Es ist eine Fabrik für die Produktion des Menschengeistes; vielleicht ist es ein guter Geist, der sich den Perspektiven des Lebens gegenüber dem Guten öffnet, vielleicht ist es ein schlechter Geist, der das Verbrechen produziert, das das Leben hier und dort zum Einsturz bringt.«[234]

Der Mensch selbst habe es laut Faḍlallāh in der Hand, das Leben aufzubauen oder es zu zerstören. Er entscheide, ob er einen anderen Menschen stärken oder schwächen möchte. Mit diesen Worten vermittelte Faḍlallāh seiner Zuhörerschaft, dass sich der Mensch als der Produktionsfaktor des Denkens und Lebens und als mit Handlungsmacht (*agency*) ausgestatteter Agens begreifen solle. Um aber etwas schaffen zu können, müsse der Mensch erst selbst zu einer entsprechenden Persönlichkeit werden, da er nur dann eine weitere Persönlichkeit produzieren könne. Denken produzieren heiße nämlich, sein eigenes Denken erst mit etwas Neuem anzufüllen. Deshalb dürfe der Mensch nicht akzeptieren, dass sein Denken je erstarre. Vielmehr müsse es immer dynamisch bleiben und sich entwickeln.[235] Der hier von ihm angesprochene Aspekt der Dynamik des Denkens ist auch grundlegend für Faḍlallāhs Selbstverständnis als religiöser Gelehrter und der Entwicklung seiner Lehr- und Rechtsmeinungen, worum es im Kapitel »Dynamiken im Islam« geht.

Als ein dringliches Problem seiner Gesellschaft in den 1990er Jahren diagnostizierte Faḍlallāh, dass die eigentlichen Probleme nicht wahrgenommen würden. Stattdessen gehe es um Vergangenes, wodurch im Menschen nicht eine Persönlichkeit der Gegenwart, sondern der Vergangenheit produziert werde. Doch weder könne das Heute durch eine vergangene Epoche wahrgenommen noch das aktuelle Fortschreiten durch das damalige verstanden werden. Die Folge aus einer solch rückwärtsgewandten Sicht sei, dass eine Gesellschaft produziert werde, die die zeitgenössischen Probleme weder verstehe noch angehe. Diejenigen, die derart vorgingen, brächten dem gegenwärtigen Zeitalter Rückschrittlichkeit, nicht Fortschrittlichkeit.[236] Bei

233 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1973]): al-Yaʾis wal-amal fī mafhūm al-islām, S. 179.
234 Faḍlallāh (2012 [20.09.1992]): Asālibunā t-tarbawīya wa-ṣināʿat al-insān, S. 34–35.
235 Vgl. Faḍlallāh (2012 [20.09.1992]): Asālibunā t-tarbawīya wa-ṣināʿat al-insān, S. 35.
236 Vgl. Faḍlallāh (2012 [20.09.1992]): Asālibunā t-tarbawīya wa-ṣināʿat al-insān, S. 36.

vielen Gelegenheiten erklärte Faḍlallāh, dass das Eintauchen in die Geschichte nicht dazu führen dürfe, die Realität aus den Augen zu verlieren, sondern dazu führen müsse, dass aus der Geschichte Ideen und Lehren gezogen und Lektionen gelernt werden.[237] In diesem Kontext bemühte er auch oft das Bild eines agilen Islam, für den er sich aussprach:

> »Von Beginn an darf die islamische Mission nicht in einer Generation erstarren (*tatağammad*), sondern jede Generation ist verantwortlich dafür, dass der Islam in seinem Denken und in seiner Šarīʿa, Methode, Sicherheit, Politik und Wirtschaft in allen Bereichen agil ist (*yuḥarrik*).«[238]

Dabei rief er zur Erneuerung (*taǧdīd*) des Denkens auf, zu dem der Islam den Menschen u. a. motiviere: »Der Islam lädt den Menschen dazu ein, sich zu erneuern (*yataǧaddad*), er lädt den Verstand (*al-ʿaql*) ein, agil zu sein (*yataḥarrak*), und er lädt dazu ein, die ganze Welt zu ergründen.«[239] In seinem Vortrag vom 20.09.1992 griff Faḍlallāh, um zu erklären, was er mit der Erneuerung des Denkens meinte, die Metapher vom täglich erneuten Aufleuchten der Sonne sowie vom Fluss, der aus seinen vielen Quellen hervorschieße, auf. So schwor er seine Zuhörerschaft darauf ein:

> »Wir wollen die Quellen sein und wir wollen nicht die Parzelle sein, in der das Wasser verfault. Wir wollen wie das Licht sein, das jeden Tag erleuchtet, um dem Leben und dem Herzen eine neue Erleuchtung (*išrāqa ǧadīda*) zu geben. Deswegen, erneuert euer Denken!«[240]

Die Erneuerung des Denkens, ermahnte Faḍlallāh, dürfe aber nicht dazu führen, wahllos alles Neue anzunehmen, da nicht alles davon gut und nicht alles Alte schlecht sei. Zudem müsse das Leben geplant werden, damit Start- und Endpunkt klar seien und sich in der Konzentration auf eine Einheit auch die Einheit der Persönlichkeit entwickeln könne. Eine gedanklich zerstreute Person ohne einheitliches Handeln und Plan könne das Leben nicht bewältigen. Hierin erkannte Faḍlallāh ein weiteres großes zeitgenössisches Problem des Menschen, da dieser nicht *einer* (*wāḥid*), sondern vielmehr zerstreut sei. Alles vom Menschen wie seine Ratio (*ʿaql*), sein Mitgefühl (*ʿāṭifa*) und seine natürliche Veranlagung (*ṭabīʿa*) drifteten in unterschiedliche Richtungen auseinander. Faḍlallāh beschrieb das als Spaltung und Verkomplizierung der Persönlichkeit, als Zustand eines kulturellen, psychischen und geistigen Konflikts. Damit herrsche eine unsystematische, chaotische Vielfalt (*taʿaddud fawḍawī*) im menschlichen Inneren vor, die ihn beunruhige und verunsichere. Deshalb müsse ein Mensch hergestellt werden, dessen Ratio mit seinem Mitgefühl, dessen Mitgefühl mit seinen Bedürfnissen (*ḥāǧāt*[241]) und dessen Bedürfnisse mit dem Fortschreiten des Lebens (*ḥarakat al-ḥayāt*) in Dialog stehen. Dies ziele darauf ab, einen Menschen mit

---

237 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 15, S. 77.

238 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 8, S. 538–539.

239 ʿAbd al-Ǧabbār (1991): al-Mašrūʿ al-ḥaḍārī al-islāmī, S. 30.

240 Faḍlallāh (2012 [20.09.1992]): Asālibunā t-tarbawīya wa-ṣināʿat al-insān, S. 36.

241 Arab. *ḥāǧa* (Pl. *-āt*) »Bedürfnis; Notwendigkeit, Erfordernis; natürliches, körperliches Bedürfnis, Notdurft; Bedürftigkeit, Not; Gegenstand des Bedürfnisses, des Wunsches; Begehren, Anliegen; Bedarfsgegenstand; Angelegenheit; Sache, Gegenstand« (Wehr).

einer Persönlichkeit zu schaffen, die sich zu einer Ganzheit vervollständige: Zu einem »Menschen Gottes«, womit ein Mensch gemeint sei, der mit seiner Ratio, seinem Herz (*qalb*), seiner Aufmerksamkeit (*waʿy*[242]) und seinem ganzen Leben gegenüber Gott aufgeschlossen sei. Gott solle, so wandte sich Faḍlallāh an seine Zuhörerschaft, in ihrer Ratio, ihren Herzen, ihrem Bewusstsein und Leben das Licht sein, das ihnen die Erleuchtung des Absoluten (*išrāqat al-muṭlaq*) gebe, sodass sie alle Hindernisse überwinden könnten:[243]

> »Wenn wir uns gegenüber Gott öffnen und zu ihm gehören, dann damit unsere Menschlichkeit eine Menschlichkeit ist, die zu seiner Göttlichkeit gehört, durch die er auf uns herabschaut, und zu seiner Göttlichkeit, in der er uns heranwachsen lässt durch all diese Erziehung, durch die wir umarmt werden, was unsere Schmerzen und unser Leben umfasst [meint: lindert].«[244]

Für das grundlegende Verständnis vom Menschen berief sich Faḍlallāh auf die koranische Konzeption. Danach sei der Mensch bezogen auf seine Erschaffung durch Gott eine Hand voll Erdenstaub (*qabḍatan mina turābi l-arḍ*) und ein Hauch vom Lebensgeist Gottes (*nafḫatan mina r-rūḥi*[245] *llāh*), wie Faḍlallāh erklärte.[246] In seinem Korankommentar (Tafsīr) formulierte er, dass der Mensch aus Ton erschaffen worden sei,

> »der sich durch den Lebensgeist (*rūḥ*), den Gott in die Tiefe des versteckten Geheimnisses (*as-sirr al-kāmin*) in den Ton gelegt hat, in eine lebendige, vernünftige (geistig gesund, *ʿāqil*), handlungsfähige (*mutaḥarraka*) und bewusste (achtsame, *wāʿīya*[247]) Energie (*ṭāqa*[248]) verwandelt.«[249]

Der Begriff *rūḥ* (Lebensgeist) verweise – gemäß Faḍlallāh – auf die Fähigkeit bzw. Macht (*qudra*) Gottes, den Lebensgeist im Inneren des Körpers des Menschen als eine vom Körper (*al-badan*) unabhängige Kraft (*ka-quwwa mustaqilla*) zu erschaffen. Dennoch sei diese Kraft mit dem Körper verbunden, damit der Mensch agieren könne.[250] Alle Menschen seien damit Geschöpfe (*maḫlūq*) Gottes.[251] Eine Substanz (*ǧawhar*) von diesem Hauch des Lebensgeistes Gottes, der in den Menschen gelegt worden sei, sei die Ratio (*al-ʿaql*), die zusammen mit dem Lebensgeist dem Menschen seine mensch-

---

242 Arab. *waʿy* »Aufmerksamkeit, Achtsamkeit; Bewußtsein; Wachzustand« (Wehr); »awareness, understanding; consciousness« (Oxford Dictionary, ed. by Tressy Arts).

243 Vgl. Faḍlallāh (2012 [20.09.1992]): Asālibunā t-tarbawīya wa-ṣināʿat al-insān, S. 37–41.

244 Faḍlallāh (2012 [20.09.1992]): Asālibunā t-tarbawīya wa-ṣināʿat al-insān, S. 41.

245 Arab. *rūḥ* »Lebensgeist, Lebensodem; Seele; Geist (in allen Bedeutungen); Menschenleben; Essenz« (Wehr).

246 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 20.

247 Arab. *wāʿin* »aufmerksam, achtsam; bei wachem Bewusstsein« (Wehr).

248 Arab. *ṭāqa* (Pl. *-āt*) »Vermögen, Macht, Fähigkeit, Kraft; Energie (*phys.* usw.); Leistungsfähigkeit (e-s techn. Gerätes)« (Wehr).

249 Faḍlallāh: Tafsīr Koranvers 38:72, http://arabic.bayynat.org.lb/HtmlSecondary.aspx?id=4983, letzter Zugriff am 26.10.2020.

250 Vgl. Faḍlallāh: Tafsīr Koranvers 15:29, http://arabic.bayynat.org.lb/HtmlSecondary.aspx?id=5393, letzter Zugriff am 26.10.2020.

251 Vgl. ʿAbd al-Ǧabbār (1991): al-Mašrūʿ al-ḥaḍārī al-islāmī, S. 77.

liche Besonderheit (*ḫuṣūṣīyatahu*[252] *al-insānīya*[253]) gebe.[254] Die besondere Bedeutung der Ratio in Faḍlallāhs Verständnis ergab sich dadurch, da sie die Energie darstelle, die alles andere bezogen auf den Menschen in Bewegung setze und damit sogar über dem Glauben des Menschen und seiner Kenntnis von Gott angeordnet worden sei. Sie sei die Quelle schlechthin für alle Fähigkeiten und Energien des Menschen:

> »Die Ratio (*al-ʿaql*) ist die Quelle des Verstehens (*al-fahm*), der Sinneswahrnehmung (*al-iḥsās*) und des Gefühls (*aš-šuʿūr*). Selbst das Herz (*al-qalb*), wenn es mitfühlend handelt, dann handelt es in Wirklichkeit durch die Wege (*al-ḫuṭūṭ*), die von der Ratio für die Sinneswahrnehmung (*lil-iḥsās*), das Gefühl (*liš-šuʿūr*) und Mitgefühl (*lil-ʿāṭifa*) ermöglicht werden. Es gibt Termini (im Bereich) Ratio und Termini (im Bereich) Herz. Aber der Fall hierbei ist, dass die Ratio des Menschen seine ganzen dynamischen, gefühlvollen und mitfühlenden Energien in Bewegung setzt. Deshalb können wir nicht sagen, dass der Glaube (*al-īmān*) und die Kenntnis (*maʿrifa*) von Gott über der Ratio stehen, weil die Ratio die Kraft ist, die Gott geschaffen hat, damit sie alles in Bewegung setzt, was über das Physische (*al-maʿnā l-māddī*) der persönlichen Eigenart des Menschen hinausgeht.«[255]

Die vorrangige Rolle der Ratio wird auch durch Faḍlallāhs Ansicht unterstrichen, dass der koranische Text oder das Prophetenḥadīṯ zugunsten des Urteils der Ratio interpretiert werden, wenn das Urteil der Ratio eindeutig (*qaṭʿī*) und nicht spekulativ (*ẓannī*) ist.[256]

Der Mensch bestehe aus zwei Energien, so Faḍlallāh, einer materiellen und einer geistigen. Die materielle Energie (*ṭāqa māddīya*,[257] physisch, körperlich) trete durch den Körper (*ǧasad*) und durch spezielle angeboren-instinktive Aktionen (*ḥarakat ǧasadihi l-ḫāṣṣati wal-ġarīzīya*[258]) in Erscheinung. Letzteres meine die Triebe[259] des Menschen (*ġarāʾiz*[260] *al-insān*) und seine Begierden (*šahwātahu*).[261] Die geistige Ener-

---

252 Arab. *ḫuṣūṣīya* (Pl. *-āt*) »Eigenart, Besonderheit; besonderer Charakter (e-r S.)« (Wehr).

253 Arab. *insānī* »menschlich; human; humanistisch; humanwissenchaftlich; Menschenfreund« (Wehr).

254 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 20.

255 Faḍlallāh (1999): Bayyināt, S. 196–197. Siehe auch Faḍlallāh (2012 [08.11.1997]): ad-Dīn wal-maʿrifa wal-insān, S. 9. Die Stärke des Islam im Leben allgemein gründe, laut Faḍlallāh, auf der Ratio. So wies er die Muslim*innen an, ihre Überzeugungen mittels der Ratio zu bilden, wozu der Koran den Menschen anleite (hierzu zitierte er bspw. die Koranverse 17:36 und 34:46). Der Koran helfe den Muslim*innen dabei, rational zu sein. Vgl. Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 284.

256 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 24.

257 Arab. *māddī* »stofflich; körperlich, physisch; materiell; substantiell; materialistisch; (Pl. -ūn) Materialist; sachlich, objektiv (Ggs. *šaḫṣī*)« (Wehr).

258 Arab. *ġarīzī* »natürlich, angeboren; instinktiv« (Wehr).

259 Mit »Trieb« (*ġarīza*), Pl. »Triebe« (*ġarāʾiz*) und in adjektivischer Form *ġarīzī* werden im Folgenden von Faḍlallāh angenommene angeboren-instinktive (*ġarīzī*) innere Antriebe des Menschen bezeichnet, die auf die Befriedigung starker, (teils unmittelbar) lebensnotwendiger Bedürfnisse (*ḥāǧāt*, z. B. Nahrung) abzielen.

260 Arab. *ġarīza* (Pl. *ġarāʾiz*) »Natur, Naturveranlagung; Naturtrieb, Instinkt« (Wehr).

261 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1975]): an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī l-islām (361–392), an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī t-tašrīʿ (395–421), Mawqiʿ al-wasīla mina l-ġāya (425–444), Fragen und Antworten (447–461), S. 369.

gie (*ṭāqa rūḥīya*[262], psychisch) äußere sich durch die Ratio (*ʿaql*), die Wahrnehmung (*iḥsās*[263]) und das Gefühl (*šuʿūr*[264]).[265] Diese beiden Energien im Menschen machen dessen Menschlichkeit aus und weisen auf seine Bedürfnisse hin, die sowohl materiell-körperlich als auch psychisch seien (*ḥāǧātahu l-māddīyata wan-nafsīya*[266]) und die sich auch in seinem Bedürfnis nach menschlichen Beziehungen äußern.[267]

Aus islamischer Sicht sei der Mensch – und das habe mit dessen Aufgabe auf der Erde zu tun – der »Herr des Daseins« (*sayyid al-kawn*), der den Fortgang des Daseins (*ḥarakat al-kawn*) durch das leiten solle, was in ihn an Fähigkeiten (*ṭāqāt*) und Kraft (*quwā*) hineingelegt worden sei; das ermögliche ihm die Durchführung dieser wichtigen Aufgabe (*al-muhimma al-kabīra*).[268] Dies leitete Faḍlallāh aus dem Dialog zwischen Gott und den Engeln über die Erschaffung von Adam ab: »Siehe, einen Nachfolger will ich einsetzen auf der Erde!«[269] So sei der Mensch nicht zum Zeitvertreib erschaffen worden, wie es Faḍlallāh einmal humorvoll in einem Vortrag bemerkte, sondern er sei ein Geschöpf mit einer wichtigen Aufgabe im Leben (*risāla*), zu der er verpflichtet sei.[270]

> »Der Islam – wie es uns scheint – will für den Menschen seine Menschlichkeit realisieren, durch das, was er an Konzepten beschlossen hat, und durch das, was er an Gesetzgebungen niedergelegt hat, weil der Mensch – nach dem koranischen Konzept – erstens der Nachfolger von Gott auf Erden ist und zweitens der Produzent der Veränderung (*ṣāniʿ at-taġyīr*). Denn er ist es [der Mensch], der die Situationen (*ẓurūf*) produziert, die zum Veränderungsprozess beitragen, in negativer oder positiver Weise.«[271]

Aus Faḍlallāhs religiöser Perspektive sei der Mensch von Gott befähigt worden, frei zwischen dem Guten und dem Bösen wählen zu können, d. h. er habe Willens- und Handlungsfreiheit (auch Wahlfreiheit bzgl. der Taten genannt).[272] Dies leitete der Gelehrte aus dem Koranvers 15:42 ab, in dem Gott die (eingeschränkte) Macht von Iblīs[273], die Menschen irrezuführen, anspreche, nachdem jener sich geweigert habe,

---

262 Arab. *rūḥī* »geistig; spirituell; Geistes-; geistlich; auf Menschenleben bezüglich; Pl. *rūḥīyāt* geistliche Dinge« (Wehr).

263 Arab. *iḥsās* (Pl. *-āt*) »Fühlen, Empfinden; Empfindung (ب e-r S.); Wahrnehmung (ب e-r S.); Empfindlichkeit; Pl. *iḥsāsāt* Gefühle« (Wehr).

264 Arab. *šuʿūr* »Bewußtsein; Wahrnehmung; Empfindungsvermögen; Empfinden, Empfindung; Gefühl; Stimmung« (Wehr).

265 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 20.

266 Arab. *nafsī* »seelisch, psychisch« (Wehr).

267 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1975]): an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī l-islām (361–392), an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī t-tašrīʿ (395–421), Mawqiʿ al-wasīla mina l-ġāya (425–444), Fragen und Antworten (447–461), S. 369–370.

268 Vgl. ʿAbd al-Ǧabbār (1991): al-Mašrūʿ al-ḥaḍārī al-islāmī, S. 75.

269 Koranvers 2:30, übers. von Bobzin (2010): Der Koran.

270 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1974]): Mawqif al-islām mina l-infiʿāl, S. 311.

271 Faḍlallāh (1991 [1978]): al-Uslūb al-islāmī lil-ʿamal bayna l-iṣlāḥ wat-taġyīr, S. 472–473; siehe auch Faḍlallāh (1986 [1979]): al-Islām wa-manṭiq al-quwa, S. 255–256.

272 Vgl. ʿAbd al-Ǧabbār (1991): al-Mašrūʿ al-ḥaḍārī al-islāmī, S. 78.

273 Mit Iblīs wird in der koranischen Schöpfungsgeschichte der Teufel bezeichnet, der in den meisten Fällen auch Šayṭān (Satan) genannt wird. Vgl. Maier (2001): Koran-Lexikon, S. 88.

vor dem Menschen niederzuknien: »Was meine Diener betrifft, so hast du über sie keine Macht, außer denen unter den Abgeirrten, die dir folgen.«[274] Diese Freiheiten habe Gott dem Menschen gegeben, weil er wolle, dass der Mensch mit seiner Ratio (*biʿaqlihi*) und seinem Willen (*irādatihi*[275]) zum Guten (*al-ḫayr*) komme.[276] Deshalb trage auch jeder Mensch die Verantwortung für sich selbst, und die Ergebnisse seiner Taten werden belohnt oder bestraft werden.[277]

Mit Fragen zur Determiniertheit des Menschen hat sich Faḍlallāh nicht nur auf Religion bezogen beschäftigt, sondern auch im Kontext der Genetik. Der Einfluss von Vererbungsfaktoren (*ʿanāṣir al-wirāṯa*) auf den Menschen wurde seit den 1990er Jahren im Libanon gesellschaftlich breit diskutiert, und auch hier vertrat Faḍlallāh die Ansicht, dass der Mensch diesbezüglich prinzipiell frei sei.[278] Vererbungsfaktoren bereiten ihn zwar für eine Reaktion vor, indem sie eine bestimmte psychische, geistige und praktische Stimmung (*munāḫ*) im Menschen schaffen, wodurch auf die Psyche (*an-nafs*[279]), das Denken (*al-fikr*) und das Handeln (*al-wāqiʿ al-ʿamalī*) Druck ausgeübt werde, sie lähmen den Menschen aber nicht, weshalb er auch anders agieren könne.[280] Die Frage des Einflusses der Vererbung (*al-wirāṯa*) auf den menschlichen Willen (*irādat al-insān*), also dass dem Menschen genetische Eigenschaften (*aṣ-ṣifāt al-wirāṯīya*) von seinen Eltern weitergegeben werden, die ihn zu gewissen Handlungen zwingen, diskutierte Faḍlallāh bspw. im Kontext eines Ḥadīṯ, aus dem oft gefolgert wird, dass Glück oder Unglück (bzw. Leid) nicht vom Willen und der Wahl des Menschen abhängen, sondern vererbt seien:[281] »Der Glückliche ist (bereits) glücklich im Bauch seiner Mutter und der Unglückliche ist (bereits) unglücklich im Bauch seiner Mutter.«[282] Faḍlallāh nahm an, dass dies bedeute, dass Gott die Zukunft der Menschen kenne. Glück oder Unglück seien jedoch nicht vererbt, sondern hingen vom Willen des Einzelnen und seiner Wahl ab.[283] Zwar habe Gott natürliche Gesetze (*al-qawānīn aṭ-ṭabiʿīya*) in die persönliche Eigenart (*šaḫṣīya*[284]) des Menschen und in den Fortgang

274 Koranvers 15:42, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

275 Arab. *irāda* »Wille; Wunsch; Begehren; (Pl. *-āt*) Erlaß, Order (e-s Monarchen); Willenskraft« (Wehr).

276 Vgl. Faḍlallāh (1991 [03.06.1972]): Lā taqifu mā laysa laka bihi ʿilm, S. 72. Diese Erklärung folgerte er aus dem Koranvers 11:118: »Und wenn dein Herr gewollt hätte, hätte Er die Menschen zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber sie sind immer noch uneins.« Koranvers 11:118, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

277 Vgl. ʿAbd al-Ǧabbār (1991): al-Mašrūʿ al-ḥaḍārī al-islāmī, S. 76.

278 Unter Vererbung verstand Faḍlallāh Veranlagungen (*istiʿdād*), »die die Persönlichkeit / das Selbst (*aḍ-ḍāt*) bestimmen, insofern sie in ihrem natürlichen Verlauf belassen werden.« Faḍlallāh (2002 [2001]): Dunyā ṭ-ṭifl, S. 55.

279 Arab. *nafs* (Pl. *nufūs*, *anfus*) »Seele; Psyche; Gemüt, Sinn; Wunsch, Verlangen, Appetit; eigentliches Wesen; Selbst, eigene Person; (m.) Person, Individuum« (Wehr).

280 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 72–73.

281 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 71.

282 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 71.

283 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 71–72.

284 Arab. *šaḫṣīya* (Pl. *-āt*) »Persönlichkeit (auch = bedeutender Mensch); Individualität, persönliche Eigenart; Person; Gestalt (in e-m Film od. Bühnenstück usw.)« (Wehr).

des Lebens (*ḥarakat al-ḥayāt*) hineingelegt, sodass Gott z. B. wisse, wann es regne. Dies bedeute aber nicht, dass es regne, weil Gott es wolle, sondern es bedeute, dass Gott wisse, was passieren werde, bevor es passieren werde. Somit passiere das Geschehen aufgrund der Ursachen (*asbāb*), die Gott in die Welt (*al-kawn*) hineingelegt habe. Deshalb sei das Glück oder Unglück des Menschen von seiner Wahl ausgehend zu verstehen, wegen des Faktors der Kausalität (*ʿunṣur as-sababīya*) in der Realität des Menschen zwischen dem Vorausgegangenen und dem Folgenden.[285] Die Entwicklung des geschichtlichen Verlaufs und des Lebens unterliegen also dem Willen des Menschen.[286] Demnach sei der Mensch der Gestalter (*ṣāniʿ*) des Fortgangs des Lebens (*ḥarakat al-ḥayāt*) innerhalb der kosmischen und gesellschaftlichen Gesetze (*as-sunan al-kawnīya wal-iǧtimāʿīya*), die Gott in die Welt hineingegeben habe,[287] was aber eben nicht meine, dass Gott direkt in die Schöpfung eingreife:

> »Gott hat die Pflanzen nicht geschaffen in dem Sinne, dass er zur Erde (*lil-arḍ*) gesagt hat, ›Wachse!‹, und dann sind sie gewachsen, sondern [dies passiert] durch die existierenden Naturgesetze (*ṭabīʿat al-qawānīn al-mawǧūda*) auf der Erde, in den Saatkörnern, im Wind und in der Sonne und anderen von diesen Dingen.«[288]

Faḍlallāh mahnte aber, vorsichtig zu sein, denn die Vererbung könne dennoch Schwierigkeiten bereiten, besonders wenn Einflüsse der Umgebung (*bīʾa*) hinzukämen, die den Menschen zum Schlechten führten. Der Mensch könne bspw. durch die Regung seiner Triebe (*ḥarakat ġarāʾizihi*) beeinflusst werden, wodurch sich das Gute um ihn herum zum Schlechten wandele. Gleichsam sprach er dem Menschen aber nicht die Fähigkeit ab, derartiges mit entsprechender Bemühung überwinden zu können:[289]

> »Aber Gott hat dem Menschen seine Ratio geschaffen (*ḫalaqa*) und dort seinen [des Menschen] Willen hineingelegt. Und er hat für ihn Umgebungen (*al-aǧwāʾ*[290]) bereitgestellt, durch die er sich gegenüber anderen Perspektiven und Positionen öffnen kann, genauso wie es gesunde Klimata (*al-munāḫāt aṣ-ṣiḥḥīya*) gibt. So wird der Mensch vielleicht in ein ungesundes Klima geboren, aber er kann es vielleicht durch vitale Abwehrmaßnahmen (*al-maḍāddāt al-ḥayawīya*) besiegen, die es in ein positives Klima wandeln.«[291]

Faḍlallāh unterschied dabei zwischen inneren und äußeren Umgebungen (*al-aǧwāʾ*) bzw. dem inneren Klima (*al-munāḫ ad-dāḫilī*) im Menschen und dem äußeren (*al-munāḫ al-ḫāriǧī*), das ihn umgebe, und beschrieb den Menschen als fähig dazu, in beiden Bereichen Veränderungen zu erwirken.[292] Das begründete er mit dem Koranvers

---

285 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 72.
286 Vgl. ʿAbd al-Ǧabbār (1991): al-Mašrūʿ al-ḥaḍārī al-islāmī, S. 78.
287 Vgl. Faḍlallāh (12.12.1994): Taʾammulāt fī āfāq al-muʾtamar ad-dawlī lil-sukkān wat-tanmīya, S. 9.
288 Faḍlallāh (12.12.1994): Taʾammulāt fī āfāq al-muʾtamar ad-dawlī lil-sukkān wat-tanmīya, S. 9.
289 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 73.
290 Arab. *ǧaww* (Pl. *aǧwāʾ*) »Luft; Luftraum; Luftschicht, Lufthülle (um die Erde); Himmel; Wetter; Atmosphäre (auch übertr.); Sphäre; Milieu, Umgebung« (Wehr).
291 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 73.
292 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 73–74.

8:53 »Dies, weil Gott niemals seine Gnade, mit der Er ein Volk begnadet hat, ändert, bis sie selbst das ändern, was in ihrem Innern ist, und weil Gott alles hört und weiß«[293] und dem Koranvers 13:11 »Gott verändert nicht den Zustand eines Volkes, bis sie selbst ihren eigenen Zustand verändern.«[294] Diese Verse implizieren, dass sich die Realität ändere, wenn sich der Mensch innerlich verändere, seine Vorstellungen, Gedanken und Gefühle – der Mensch *müsse* sich sogar verändern, *damit* sich die Realität verändere. Faḍlallāh stellte die Veränderung der Realität damit in ein kausales Verhältnis zur Veränderung des Menschen:[295]

> »Was den Ausgangspunkt der Veränderung im einzelnen Menschen betrifft, so liegt er in ihm selbst, in seinen Gedanken und Gefühlen, denn Denken und Fühlen bestimmen die Vorstellungen und Präferenzen des Menschen, von ihnen gehen seine Einstellungen und Handlungen aus. So stellen wir fest, dass die Realität mit einer Idee im Geist (*ʿaql*) des Menschen beginnt, einer Vorstellung in seiner Phantasie oder einem Gefühl in ihm selbst. Dann transformieren sie sich [die Idee, die Vorstellung oder das Gefühl] in praktische Schritte, die die Idee, die Vorstellung und das Gefühl im Rahmen der Realität verkörpern.«[296]

Ebenso beinhalten die Koranverse, dass ein Mensch dazu fähig sei, sich zu ändern, gleich ob auf ihn vererbte Faktoren (*ʿanāṣir wirāṯīya*), körperliche Triebe (*ġarāʾiz ǧasadīya*) oder äußere, ihn umgebende Situationen (*awḍāʿ ḥāriǧīya*) einwirkten.[297] Diese drei den Menschen beeinflussenden Faktoren (Erbgut, körperliche Triebe, Lebenssituation) könne er mit entsprechender Konzentration und Bemühung[298] bedingen, verändern und besiegen, denn Gott habe den Menschen so geschaffen, dass die Veränderung des Lebens von der Veränderung des Menschen selbst ausgehe:[299]

> »[...] so meint jenes, dass der Mensch fähig ist, nicht vor irgendeinem Faktor zu versagen, der sich an ihn anheftet (*taltaṣiq bi-ḏātihi*) hinsichtlich seiner Beschaffenheit (*takwīnīyan*) oder auf plötzlich eintretende (*ṭāriʾ*) Weise. [...] Das bedeutet, dass der Mensch komplett über die negativen Faktoren in seinem Inneren wie die negativen Faktoren in seiner Lebenswelt siegen kann.«[300]

In diesem Kontext war es Faḍlallāh auch wichtig zu betonen, dass der Mensch und seine Reaktionen nicht anhand eindimensionaler Sicht- und Begründungsweisen – wie nach der Theorie »des einzigen Faktors« (*al-ʿāmil al-wāḥid*) – erklärt werden können und viele Faktoren das Handeln, Denken und Fühlen des Menschen bestimmen. Ähnlich wie seine Gelehrtenvorbilder, die er in seiner Zeit in Najaf studiert hatte,

---

293 Koranvers 8:53, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

294 Koranvers 13:11, übers. von Khoury (2004): Der Koran. »Siehe, Gott ändert an einem Volke nichts, ehe *sie* nicht ändern, was in ihren Seelen ist.« Koranvers 13:11, übers. von Bobzin (2010): Der Koran.

295 Vgl. Faḍlallāh (1986 [1979]): al-Islām wa-manṭiq al-quwa, S. 256.

296 Faḍlallāh (1986 [1979]): al-Islām wa-manṭiq al-quwa, S. 255–256.

297 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 73–74.

298 Bzw. mit der sogenannten Anstrengung des Selbst (*ǧihād an-nafs*) bzw. der großen Anstrengung (*al-ǧihād al-kabīr*). Der Begriff spielt auf die großen Schwierigkeiten an, mit denen der Mensch im Prozess der Anstrengung konfrontiert ist.

299 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 74.

300 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 74.

kritisierte er Intellektuelle, die die Welt ausschließlich durch einen Faktor erklärt hätten, wie Marx durch den wirtschaftlichen und Freud durch den sexuellen Faktor.[301] Faḍlallāh hingegen war überzeugt, dass es zahlreiche Faktoren und Elemente (*ʿanāṣir*) gebe, die in die Beschaffenheit (*takwīn*) des Menschen eindrängen und seine Handlungen in der Realität bedingten.[302]

Hinsichtlich der Frage, inwiefern Erziehung (*at-tarbīya*) auf Vererbung einwirke, erläuterte Faḍlallāh, dass der Einfluss der Erziehung von ihrer Methode und Qualität abhänge. Einerseits könne Erziehung nämlich gewöhnlich sein wie im Fall des Ratschlags oder der Ermahnung, sodass sie den Menschen nur oberflächlich erreiche und die erbliche Natur (*aṭ-ṭabīʿa al-wirāṯīya*) die Oberhand über die Erziehung gewinne, andererseits könne sie tiefgründig sein und die Seele (*nafs*) des Menschen berühren,[303] sodass sie ihn beeinflussen könne. Überdies schütze eine religiöse Umgebung, in der ein Mensch lebe, nicht generell vor vererbten Eigenschaften. Denn wenn auf oberflächliche Art und Weise in einer religiösen Umgebung gelebt werde, in der ererbten Neigungen nachgegeben werden könne, komme es dazu, dass religiöse Verpflichtungen nicht mehr eingehalten würden. Dennoch könne Erziehung in vielen Fällen, vorausgesetzt sie sei tiefgründig, auch negative Einflüsse von Vererbung oder Umgebung meistern:[304]

> »Jedoch dringen äußere Faktoren wie Erziehung (*tarbīya*) und Erfahrungen (*taǧārub*) in die Beschaffenheit der persönlichen Eigenart (*takwīn aš-šaḫṣīya*) [des Menschen] ein, sodass sie den Einfluss der Vererbung schwächen oder verdrängen. Und sie erlauben ihr (der Vererbung) nicht alle psychischen Kräfte (*wiǧdān*[305]) des Menschen bezogen auf Ratio oder Gefühl zu beherrschen. [...] Von daher sagen wir, dass die Erziehung die Vererbung verdrängt, aber nicht, dass sie sie komplett aufhebt. Dennoch verhindert sie, dass sie (die Vererbung) in der Person (*aḍ-ḍāt*) wirkt, bis auf die Fälle von Schwäche, die den Menschen von Zeit zu Zeit beherrschen.«[306]

---

301 Sayyid Quṭb bspw. sprach den Genannten die Wissenschaftlichkeit ab und beschuldigte sie, Männer und Frauen herabzusetzen und zu erniedrigen sowie moralische Werte zu zerstören – Freud, da er die sexuelle Natur überbetont habe, Marx, der dem Menschen seine Bedeutung genommen habe, indem er wirtschaftliche und materielle Faktoren überbewerte, und zudem Darwin, da dieser behauptet habe, der Menschen sei tierischer Abstammung. Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. 50, 58–59. Darwins Theorie der Abstammung des Menschen vom Tier widersprach auch Faḍlallāh und erklärte, dass sich diese Theorie nicht beweisen lasse. Vgl. Faḍlallāh: Tafsīr Koranvers 4:1, http://arabic.bayynat.org.lb/HtmlSecondary.aspx?id=5749, letzter Zugriff am 26.10.2020.

302 Vgl. Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 15. Ähnlich formuliert findet sich das bereits in »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa«, wo Faḍlallāh zusätzlich noch Durkheim erwähnte, der den gesellschaftlichen Faktor überbewertet habe, vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 72.

303 Dazu siehe Faḍlallāh (2002 [2001]): Dunyā ṭ-ṭifl, S. 39–52.

304 Vgl. Faḍlallāh (2002 [2001]): Dunyā ṭ-ṭifl, S. 56–57.

305 Arab. *wiǧdān* »leidenschaftliche Erregung; Ekstase; Gefühlsleben, Seelenkräfte; Gefühl« (Wehr); »feeling, sentiment« (Oxford Dictionary, ed. by Tressy Arts), an-nafs wa-quwāhā l-bāṭina, kull iḥsās awwalī bal-laḍḍa awi l-alam (al-Munǧid).

306 Faḍlallāh (2002 [2001]): Dunyā ṭ-ṭifl, S. 55.

Der letzte Satz weist darauf hin, dass alle Menschen Schwächen und Stärken haben (i.d.R. abgeleitet aus dem Koranvers 4:28: »denn der Mensch ist schwach erschaffen«[307]), wie es Faḍlallāh in vielen seiner Ausführungen betonte. Immer wieder wies er darauf hin, dass Schwäche und Stärke nicht geschlechtsspezifisch seien, »weil das Wesen männlichen Geschlechts nicht die absolute Stärke und das Wesen weiblichen Geschlechts nicht die absolute Schwäche hat. Denn die Schwäche ist hier relativ genauso wie die Stärke dort relativ ist.«[308] Zudem verstand Faḍlallāh alle Menschen als zu guten und zu schlechten Taten fähig, was er aus den Koranversen 21:37 »Erschaffen ward der Mensch in Hast«[309] und 18:54 »Jedoch ist der Mensch meistens auf Streit aus«[310] ableitete. In beiderlei Hinsicht, Schwäche und Stärke sowie gute und schlechte Taten, gebe es keine geschlechtliche Differenzierung.[311] Gemäß Koranvers 33:36 werden zudem beide Geschlechter von Gott dazu aufgerufen, ihren Pflichten nachzukommen, und gemäß Koranvers 33:35 seien beide für ihre Taten, seien es gute oder schlechte, verantwortlich und trügen die Konsequenzen, sei es durch Belohnung oder Vergeltung.[312] Das bestätige der Koran bereits mit der Paradiesgeschichte, in der sich die beiden ersten Menschen gemeinsam verführen ließen (Koranvers 20:121) und Gottes Gebot missachteten, weshalb auch beide von ihm angesprochen worden seien und die gleichen Konsequenzen erfahren haben (Koranvers 2:38).[313] Dass beide Geschlechter für den »Fall« vor Gott im Kontext der Paradiesgeschichte verantwortlich seien, erläuterte Faḍlallāh beharrlich auf die häufigen gestellten Fragen nach der Sündhaftigkeit, Bosheit oder Schlechtigkeit der Frau, womit er der klassischen Koranexegese vergangener Jahrhunderte widersprach.[314]

In den bisherigen Beschreibungen differenzierte Faḍlallāh den Menschen nicht geschlechtlich und betonte an vielen Stellen wie z. B. hinsichtlich der materiellen und geistigen Energie im Menschen, dass Frau (*al-marʾa*) und Mann (*ar-raǧul*) gleich(wertig) (*sīyān*[315]) seien (Faḍlallāh sprach i.d.R. in den absoluten Kategorien Frau/Mann und Frauen/Männer).[316] Ebenfalls sprach er bezogen auf emotionale Reaktionen

307 Koranvers 4:28, übers. von Bobzin (2010): Der Koran. Im Kontext der Paradiesgeschichte und der Verführung durch Satan verwies Faḍlallāh, um zu belegen, dass Menschen insgesamt Stärken und Schwächen unterliegen, auf den Koranvers 7:19–23. Vgl. Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ, S. 254.

308 Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 121.

309 Koranvers 21:37, übers. von Bobzin (2010): Der Koran.

310 Koranvers 18:54, übers. von Bobzin (2010): Der Koran.

311 Vgl. Faḍlallāh (2002 [2001]): Dunyā ṭ-ṭifl, S. 197–198.

312 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 22.

313 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 21.

314 Beispielhaft ist hier die bedeutende Koranexegese des Religionshistorikers aṭ-Ṭabarī (839–923), in der Interpretationen dominieren, die Eva die Schuld für den Sündenfall geben. Als Ursache dafür wird die weibliche Schwäche angegeben. Vgl. El Omari (2019): Adam und Eva aus der Perspektive einer heutigen feministischen Exegese des Koran, S. 123.

315 Arab. *sīyān* Dual von *sīy* (Pl. *aswāʾ*) »gleich, gleichwertig, entsprechend« (Wehr).

316 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 20.

(*infiʿāl*[317]) durchgehend vom Menschen und traf in keinerlei Weise, auch bei allen praktischen Beispielen, eine geschlechtliche Unterscheidung:

> »Im Leben von uns allen gibt es hitzige Momente, in denen wir einen unnatürlichen Zustand (*bi-ḥāla ġayr ṭabīʿī*) fühlen, der alle Seiten der Psyche (*an-nafs*) ergreift und alle ihre Gefühle (*mašāʿirihā*[318]) provoziert. Dann sind die Nerven (*al-aʿṣāb*) angespannt und die Empfindungen (*aḥāsīs*) entzünden sich, aus den Tiefen steigt ein verrückter Wind (*riyāḥan maǧnūnatan*) auf, der auf seinem Weg alles vernichtet. Das sind die Momente der Emotion, die der Mensch im Angesicht von Lebenskrisen und Problemen erlebt, wenn sie in seinem Dasein komplex werden oder ihn in Konfliktfällen mit anderen, mit denen er zusammenlebt [...], überraschen. Dann wird er manchmal wütend, ein anders Mal zufrieden oder erschöpft unter seinen Lasten der Unglücksfälle des Lebens, seinen Verlusten und Schmerzen. Dann beherrschen sie [die Unglücksfälle] seine Zuneigungen (Mitgefühl, *ʿawāṭif*) und die Gefühle (*mašāʿir*) der Trauer fließen über, bei denen er vielleicht jede realistische Sicht auf die Situation verliert.«[319]

Faḍlallāh betrachtete Emotionen nicht als böse Kraft, sondern als etwas Natürliches, das Gott in den Menschen hineingelegt habe. Sie dienten dem Schutz des Menschen vor bestimmten Situationen, versetzten ihn bspw. in Alarmbereitschaft, wenn er sich verteidigen müsse. Damit stellten sie die wichtigsten Antriebe des Menschen zum Handeln dar. Sie könnten aber, wie alles beim Menschen, für das Gute und für das Schlechte genutzt werden. Schädliche Auswirkungen haben sie z. B. auf das Denken, das sie lähmen können, sodass ein Mensch nur noch von einem einzigen Gedanken beherrscht werde. Emotionen können dazu führen, dass der Wille zum Denken und Handeln nicht kontrolliert oder schwach werden könne, wodurch der Mensch Zwanghaftigkeiten ausbilde. Besonders Wut schwäche die Kraft der Ratio und den Glauben, bis der Mensch »blind vor Wut« werde und ein Verbrechen begehe. Schmerzhafte emotionale Zustände verringern das Einprägungsvermögen, sodass sich ein misshandeltes Kind langsamer entwickele als andere, die mit neuen Methoden lernten, die sich auf Freiheit und nicht auf einschüchternde Strafen stützen.[320]

Weil Emotionen zwar notwendig seien, damit der Mensch gebe, opferbereit sei, Nächstenliebe ausübe und menschliche Bindungen eingehen könne, aber gleichsam gefährlich, war Faḍlallāhs Ziel die Ausbildung einer emotionalen Ausgewogenheit im Menschen. Es sei unerlässlich, emotionale Reaktionen zu organisieren (*tanẓīm al-infiʿāl*) und ihnen Grenzen zu setzen, da Gefühle zum Wahnsinn führen könnten. Emotionen äußerten sich inner- und außerhalb des Menschen, da sie sowohl Gefühl als auch Handlung seien. Durch die Kontrolle über die Gefühle könne sich eine vernünftige Persönlichkeit entwickeln, die mit kalkuliertem Geist und Gefühl lebe. Dies erreiche der Mensch über die Kontrolle der äußeren Emotionen, deren Regelung mit-

---

317 Arab. *infiʿāl* »Beeinflußtsein; Reiz (*biol.*); – (Pl. *-āt*) Aufregung, Erregung, Erregtheit; Emotion; Reaktion (*psych.*)«; *infiʿālāt ʿāṭifīya* »Gefühlsreaktionen« (Wehr)

318 Arab. *mašʿar* (Pl. *mašāʿir*) »Sinne, Gefühle, Empfindungen; relig. Riten, Bräuche, Zeremoniell« (Wehr).

319 Faḍlallāh (1991 [1974]): al-Infiʿāl fī ʿilm an-nafs wal-aḫlāq, S. 267.

320 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1974]): al-Infiʿāl fī ʿilm an-nafs wal-aḫlāq, S. 271–293; Faḍlallāh (1991 [1974]): Mawqif al-islām mina l-infiʿāl, S. 317–319.

tels Verbindung der emotionalen mit der rationalen Seite des Lebens, der Ratio (*ʿaql*), möglich sei. Erkenntnisleitend war für Faḍlallāh hier der Koran, der der Ratio eine besondere Rolle im Aufbau der menschlichen Persönlichkeit und der Beurteilung von richtig und falsch einräume. Die Ratio werde als grundlegende Kraft bzw. Energie im Menschen betrachtet, die das Denken kontrolliere und das Handeln schütze. Sie gelte als Mittelpunkt des Fundaments der Verantwortung – ohne sie könne es keine Verantwortung geben, weil diese dann keine Bedeutung hätte.[321] In einem Vortrag über die Sicht des Islam auf die Rolle der Frau in der Gesellschaft, den er am 15.05.1980 an der Amerikanischen Universität hielt, erklärte er dazu:

> »Das ist die allgemeine, islamische Vorstellung von der Frau als Menschen und dem Mann als Menschen: In der Verantwortung (*masʾūlīya*) sind beide gleich (*sawāʾ*). Und wenn sie beide in der Verantwortung gleich sind, dann müssen sie auch beide in der Bewusstwerdung (*waʿy*) über die Verantwortung gleich sein und in der Art und Weise ihrer Vorstellung von Verantwortung. Denn hätte die Frau weniger Ratio (*ʿaql*) als der Mann, so wie wir Ratio verstehen, dann wäre es nicht gerecht, wenn sie die Verantwortung im gleichen Maße wie der Mann trägt. [...] Durch diese Vorstellung wissen wir, dass die Rolle, auf die der Islam die Frau vorbereitet, sich in den wichtigsten, allgemeinen Lebensverläufen nicht viel von der Rolle, die der Islam dem Mann zukommen lässt, unterscheidet.«[322]

Für die emotionale Kontrolle empfehle der Koran, dass sich der Mensch emotionalen Atmosphären entziehe und sich in ruhige begebe, um über sein Problem umfassend nachdenken zu können. Schließlich führe nur tiefes und konstruktives Nachdenken in rationaler Art und Weise zu Wissen, Glauben und einem ausgewogenen und gutem Handeln.[323] Emotionen sollen und können somit trainiert werden, bis sie dem Menschen Wohl bringen und nicht schaden – dafür gebe es unterschiedliche Methoden. Ärger lasse sich z. B. beherrschen, wenn dessen Gründe beseitigt würden. Mit Emotionen könne somit auf einer kognitiven Ebene umgegangen werden, indem eine Änderung von erkenntnismäßiger Seite (*an-naḥīya al-idrākīya*) erfolge. Ein anderer Weg zur Kontrolle der Emotionen sei deren »Umleitung«, sodass sie keinen Schaden mehr anrichten, aber dennoch nicht unterdrückt würden, was schädlich für den Menschen sei. Eine angeboren-instinktive Energie (*aṭ-ṭāqa al-ġarīzīya*) bspw. könne in eine Richtung gelenkt werden, die der Gesellschaft nutze, wie wenn der Ansporn zum Kampf dahin gelenkt werde, Krankheiten zu bekämpfen. Die Kraft der sexuellen Triebe könnten Jugendliche z. B. in etwas umwandeln, was ihnen nutze wie bspw. in Arbeit, Sport oder eine künstlerische Betätigung.[324]

Hinsichtlich des Denkens, Handelns und Fühlens differenzierte Faḍlallāh innerhalb seiner anthropologischen Grundannahmen die Menschen also nicht geschlechtsspezifisch. Alle Menschen seien mit Ratio, Handlungs- und Willensfreiheit, der Fähigkeit

---

321 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1974]): Mawqif al-islām mina l-infiʿāl, S. 298–309; Faḍlallāh (1991 [1974]): al-Infiʿāl fī ʿilm an-nafs wal-aḫlāq, S. 276–294.

322 Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ, S. 259–260.

323 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1974]): Mawqif al-islām mina l-infiʿāl, S. 298–309; Faḍlallāh (1991 [1974]): al-Infiʿāl fī ʿilm an-nafs wal-aḫlāq, S. 276–294.

324 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1974]): al-Infiʿāl fī ʿilm an-nafs wal-aḫlāq, S. 282–288.

wahrzunehmen sowie Stärken und Schwächen ausgestattet und sowohl zu guten als auch zu schlechten Taten fähig.

3.2.2 Geschlechtliche Differenzierungen

Ging es um die Geschlechtlichkeit des Menschen, spielten zwei Koranverse die dominierende Rolle in Faḍlallāhs Erläuterungen und Argumentationen. Es handelt sich erstens um den Koranvers 4:1, den Faḍlallāh vorrangig im Kontext der Erschaffung des Menschen und der Frage nach der Menschlichkeit von Mann und Frau in Hinsicht auf mögliche Unterschiede zwischen den Geschlechtern zitierte:

> »Ihr Menschen! Fürchtet euren Herrn, / der euch aus *einem*[325] Wesen (*nafsin wāḥidatin*) schuf / und der daraus sein Gegenüber (*zawǧahā*[326]) schuf / und der aus beiden viele Männer (*riǧālan*) und Frauen (*nisāʾan*) entstehen ließ!«[327]

Zweitens handelt es sich um den Koranvers 30:21 (dazu unten), auf den Faḍlallāh zurückgriff, wenn es um die Beziehung zwischen Mann und Frau ging, die mit der Schöpfung verbundene Bedeutung der Paarbeziehung und den Fragen, wie sich Gott die Beziehung zwischen Mann und Frau wünsche und warum ein Mensch nach einer Beziehung mit einem anderen Menschen strebe. Faḍlallāhs beständiger Rückgriff auf diese beiden Koranverse in allen Jahrzehnten seiner Aktivitäten und in den unterschiedlichen Formaten, in denen seine Äußerungen vorliegen, sowie seine Erläuterungen zu den beiden Versen lassen ersichtlich werden, dass der Koran die primäre Wissensgrundlage für sein Konzept vom Menschen und dessen Geschlechtlichkeit war. Seine Interpretationen sind vom Umfang her übersichtlich und beschränken sich oft auf wenige Sätze. Auffällig ist, dass einzelne Begriffe – auch mit Bezug auf den Satzkontext, i.d.R. aber nicht mit Bezug auf einen größeren Kontext oder unter Einbezug ähnlicher Stellen – aufgegriffen und erklärt wurden, dies aber in wenig ausführlicher Weise, sodass Interpretationsspielräume blieben. Mit dem Koranvers 4:1, in dem mitgeteilt werde, dass Gott die Menschen als Männer und Frauen erschaffen habe, führte Faḍlallāh die geschlechtliche Differenzierung der Menschen ein. Zwei Begriffe und deren Relation sind in besonderer Weise für das Verstehen und die Interpretation des Verses so zentral wie komplex: *nafsin wāḥidatin* und *zawǧahā*. Bei vielen Gelegenheiten wie in Vorträgen oder Interviews, bei denen Faḍlallāh nicht viel Raum

---

325 Hervorhebung durch den Übersetzer.

326 Arab. *zawǧ* (Pl. *azwāǧ*) »der eine Teil e-s Paares; Gatte, Ehemann; Gattin, Ehefrau; Gefährte, Partner, -in; Paar (z. B. auch Schuhe)« (Wehr). Der Partikel *-hā* bezieht sich rückbezüglich auf *nafs*.

327 Koranvers 4:1, übers. von Bobzin (2010): Der Koran. Zum Vergleich die Übersetzung von Paret: »Ihr Menschen! Fürchtet euren Herrn, der euch aus einem einzigen Wesen (d. h. aus dem ersten Menschen, nämlich Adam) geschaffen hat, und aus ihm das ihm entsprechende andere Wesen, und der aus ihnen beiden viele Männer und Frauen hat (hervorgehen und) sich (über die Erde) ausbreiten lassen!« Koranvers 4:1, übers. von Paret (1996): Der Koran.

für Erklärung blieb, formulierte er – bezogen auf Koranvers 4:1 – sein Verständnis der Erschaffung des Menschen sowie dessen von Gott übertragene Aufgabe wie folgt:

> »Dabei ist das einzige Wesen (*an-nafs al-wāḥidatin*) der Mann *und*[328] die Frau, in Anbetracht der Tatsache, dass sie beide die Verschiedenartigkeiten (*tanawwuʿāt*) dieses Wesens verkörpern.«[329]

> »Gott hat den Menschen aus einem Wesen (*min nafsin wāḥida*) erschaffen. Und aus ihm hat er sein Gegenüber (*zawǧahā*) erschaffen, damit sich der Mensch durch seine Verschiedenartigkeit (*tanawwuʿihi*) gegenseitig ergänzt (*li-yatakāmal*[330]). [Gott will,] dass der Mann mit seinen männlichen Eigenschaften (*ʿanāṣirihi ḏ-ḏukūrīya*[331]) startet und die Frau mit ihren weiblichen Eigenschaften (*ʿanāṣirihā l-unṯawīya*[332]), damit beide einen neuen Menschen hervorbringen und die Zeit (*az-zaman*) einer neuen Ratio (*li-ʿaql ǧadīd*) einleiten (*yaftaḥā*).«[333]

Ausführlicher ging Faḍlallāh in seinem Korankommentar auf die fraglichen Begrifflichkeiten ein und erklärte, dass *nafsin wāḥidatin* die Eigenschaft (*aṣ-ṣifa*[334]) meine, die Gott *vor* der Konzeption des Menschen entstehen ließ und die die Grundlage der tiefen Verbundenheit von Gott und Mensch im Daseinsprozess sei. Sie lasse den Menschen Gott in jedem Pulsschlag seines Herzens, in jeder seiner Gefühlsregungen, in jeder Bewegung seines Körpers und in jeder Erscheinung des Lebens spüren, sodass der Mensch durch die Wahrnehmung von Gott angefüllt sei. Jedes Mal, wenn die Achtsamkeit (bzw. die Wahrnehmung, das Bewusstsein) des Menschen in seinem Leben zunehme, dann finde der Mensch Gott in all dem, was er wahrnehme. Dieses *eine* Wesen sei nach der Ansicht einiger Koraninterpreten – so Faḍlallāh – der Hinweis (*išāra*) auf die *eine* wahre Beschaffenheit (*al-ḥaqīqa*[335] *al-wāḥida*), die im Wesen männlichen (*ḏakar*[336]) und im Wesen weiblichen Geschlechts (*unṯā*) verkörpert werde. Von der *Natur* der menschlichen Existenz (*ṭabīʿat al-wuǧūdi*[337] *l-insānī*) spreche der Vers jedoch nicht, sondern – und das ist eine wichtige Differenzierung – vom *Anfang* des Menschen und der Art und Weise seiner Fortführung. So sei da ein erstes (geschlechtsloses) Geschöpf (*maḫlūq awwal*) gewesen, das von Gott als ein Körper (*ǧasad*) erschaffen worden sei, und in diesen habe Gott den Lebensgeist (*rūḥ*) von seinem eigenen

328 Hervorhebung durch die Autorin.
329 Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), 2.
330 Arab. *yatakāmal* (VI. *kamala*) »vollkommen sein, vollständig, beendet sein od. werden; zur Vollendung, Reife gelangen; vervollkommnet werden« (Wehr).
331 Arab. *ḏukūrī* »male, masculine; macho«; *ḏukūrīya* »machismo« (Oxford Dictionary, ed. by Tressy Arts).
332 Arab. *unṯawī* »weiblich, Frauen-; weibisch« (Wehr).
333 Faḍlallāh (10.09.2008): Fī ḥafl iftār al-mabarrāt an-nisāʾī, S. 1.
334 Arab. *ṣifa* »Eigenschaft; Attribut; Merkmal; Eigenschaftswort, Adjektiv; Art, Weise« (Wehr).
335 Arab. *ḥaqīqa* »Wahrheit, Wirklichkeit; Tatsache; Realität (auch philos.); wahrer Sachverhalt; wahre Beschaffenheit; wirkliche Bedeutung, eigentlicher Sinn« (Wehr).
336 Arab. *ḏakar* (Pl. *ḏukūr*, *ḏukūra*, *ḏukrān*) »männlich, männlichen Geschlechts; (Pl. *ḏukūr*) Penis« (Wehr).
337 Arab. *wuǧūd* »Finden; Sein, Vorhandensein, Existenz; Dasein; Gegenwart, Anwesenheit; Sichbefinden; Aufenthalt« (Wehr).

Lebensgeist gelegt.[338] Das Verständnis von *nafsin wāḥidatin* weiter spezifizierend fügte Faḍlallāh hinzu, dass er von dem Ausdruck ableite, dass der Koran »alle Aspekte der Unterscheidung hinsichtlich Rasse, Abstammung, Farbe, Sprache und Geographie (*li-kulli ǧawānibi t-tamyīzi l-ʿunṣurī wal-ʿirqī wal-lawnī wal-luġawī wal-ǧiġurāfī*)«[339] ablehne, da diese verschiedenen Eigenschaften bzw. Bestandteile (*al-ʿanāṣir al-mutanawwiʿa*) keine Tiefe (*ʿumq*) in der Menschlichkeit des Menschen (*insānīyat*[340] *al-insān*) ähnlich dem *einen* Wesen (*nafsin wāḥidatin*) darstellen und keine Hierarchien unter Menschen begründen. Auffällig ist hier allerdings, dass Geschlecht nicht extra aufgezählt wird:[341]

> »Und damit kommt es nicht in Betracht, dass die Menschen in diesen speziellen Eigenschaften (*ḫaṣāʾiṣ*[342]) Unterschiede, Herrlichkeiten und Bestimmungen für den [Streit um den] Vorrang bzw. die Qualitätsverschiedenheit [z. B. von Leistungen] sehen, denn sie sind keine speziellen Eigenschaften des Daseins in der Tiefe bzw. am Grunde [des Menschen], sondern sie sind spezielle Eigenschaften in der Form und im Umfang (*ḫaṣāʾiṣ aš-šakl wal-imtidād*) [des Menschen, also auf den Körper und sein Leistungsvermögen bezogen].«[343]

Im Anschluss an diese Ausführung berief sich Faḍlallāh auf das Verständnis von *an-nafs al-wāḥida* im Tafsīr »al-Manār«[344] des ägyptisch-islamischen Rechtsgelehrten Muḥammad ʿAbduh (1849–1905), der darin die Mehrdeutigkeit bzw. Unklarheit (*ibhām*) des Wortes *an-nafs* hervorhebe und es von Adam und seinen Nachkommen abgrenze.[345] ʿAbduh, in dessen Tradition sich Faḍlallāh mit seiner Bezugnahme auf dessen Tafsīr im Kontext der Erklärung von Koranvers 4:1 stellte, war nach Thomas der erste islamische Gelehrte, der erklärte, dass der Islam als erstes die volle und gleiche Menschlichkeit der Frau (und dem Mann) anerkannt habe.[346]

---

338 Vgl. Faḍlallāh: Tafsīr Koranvers 4:1, http://arabic.bayynat.org.lb/HtmlSecondary.aspx?id=5749, letzter Zugriff am 26.10.2020.

339 Faḍlallāh: Tafsīr Koranvers 4:1, http://arabic.bayynat.org.lb/HtmlSecondary.aspx?id=5749, letzter Zugriff am 26.10.2020.

340 Arab. *insānīya* »Menschlichkeit, Humanität; Humanismus; Menschheit« (Wehr).

341 Vgl. Faḍlallāh: Tafsīr Koranvers 4:1, http://arabic.bayynat.org.lb/HtmlSecondary.aspx?id=5749, letzter Zugriff am 26.10.2020.

342 Arab. *ḫaṣīṣa* (Pl. *ḫaṣāʾiṣ*) »spezielle Eigenschaft, Eigentümlichkeit, Besonderheit« (Wehr).

343 Faḍlallāh: Tafsīr Koranvers 4:1, http://arabic.bayynat.org.lb/HtmlSecondary.aspx?id=5749, letzter Zugriff am 26.10.2020. Um für die Gleichheit der Menschen zu argumentieren und rassistisch-ethnischen Vorurteilen entgegenzutreten, bezog sich Faḍlallāh auch auf den Koranvers 17:70 (»Und Wir haben den Kindern Adams Ehre erwiesen« übers. von Khoury (2004): Der Koran), den er allerdings nicht wörtlich bzw. literalistisch (*ḥarfī*) interpretiere, sondern nach dem üblichen Verständnis des gesellschaftlichen Gewohnheitsrechts (*ʿurfī*). Laut Faḍlallāh sei jede Fatwā und jedes Ḥadīṯ, die auf die – vermeintlich – natürliche Mangelhaftigkeit einer bestimmten Gruppe von Menschen hinweise, gegen den Geist der göttlichen Normen (*muḫālafan li-rūḥ aš-šarīʿa*), vgl. Takim (2014): Maqāṣid al-Sharī'a in Contemporary Shī'ī Jurisprudence, S. 118.

344 Hierbei berief sich Faḍlallāh allerdings auf die Aufzeichnungen eines Schülers von Muḥammad ʿAbduh. Vgl. Faḍlallāh: Tafsīr Koranvers 4:1, http://arabic.bayynat.org.lb/HtmlSecondary.aspx?id=5749, letzter Zugriff am 26.10.2020.

345 Vgl. Faḍlallāh: Tafsīr Koranvers 4:1, http://arabic.bayynat.org.lb/HtmlSecondary.aspx?id=5749, letzter Zugriff am 26.10.2020.

346 Vgl. Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 110.

Der Begriff *zawǧ* (bzw. *zawǧahā* im Koranvers 4:1, wobei sich *-hā* rückbezüglich auf *nafs* bezieht) bezeichne nach Faḍlallāh das Wesen männlichen (*aḏ-ḏakar*) *und* das Wesen weiblichen Geschlechts (*al-unṯā*) gemeinsam,[347] wie in der von ihm als Beispiel genannten Redewendung, dass irgendeiner ein *zawǧ* von irgendeiner sei (*fulān zawǧ fulāna*) oder irgendeine ein *zawǧ* von irgendeinem (*fulāna zawǧ fulān*).[348] An anderen Stellen erklärte er, dass das Wort *zawǧ* ein anderes Wort für »Mann« *und* ein anderes Wort für »Frau« sei,[349] es »den Mann *und* die Frau *zusammen*[350]«[351] bezeichne und es das Maskuline (*al-muḏakkar*) *und* Feminine (*al-muʾannaṯ*) meine.[352] In seinem Korankommentar ließ Faḍlallāh zwar nicht unerwähnt, dass Koranvers 4:1 durchaus in Verbindung mit der Erschaffung von Adam (und Eva) gebracht werden könne und auch werde, er grenzte sich aber von diesem Verständnis ab: »Und so ist das Gewollte von *an-nafs al-wāḥida* nicht Adam und von *zawǧahā* nicht Eva.«[353] In diesem Zusammenhang distanzierte er sich auch von religiösen Theorien, die auf Aḥādīṯ bezogen von der Erschaffung von Eva aus einer Rippe (»Seite«) Adams sprechen, und erklärte, »dass Gott für jeden Menschen vom Inneren seiner Art (*min dāḫil nawʿihi*[354]) ein Gegenüber bzw. einen Partner (*zawǧ*) geschaffen hat, nicht von einigen Teilen seines Körpers.«[355] Das Narrativ der Erschaffung der ersten Frau aus der Rippe Adams, was im Koran nicht vorkommt, aber in Aḥādīṯ Eingang gefunden hatte,[356] führte Faḍlallāh auf den Einfluss der »Isrāʾīlīyāt« zurück, womit er »die Interpretation des Koran durch die Geschichte der Thora«[357] meine.

Mit »Isrāʾīlīyāt« werden bestimmte Narrative bezeichnet, die in Korankommentaren, Aḥādīṯ, historischen Kompilationen und anderen Schriften vorkommen und Erklärungen bereit halten zu bspw. biblischen Personen wie Propheten, die im Koran vorkommen. Die Narrative drangen durch jüdische und christliche Konvertit*innen

347 Siehe auch Unbekannt (21.04.1988): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh über die Frau im Islam.

348 Vgl. Faḍlallāh: Tafsīr Koranvers 4:1, http://arabic.bayynat.org.lb/HtmlSecondary.aspx?id=5749, letzter Zugriff am 26.10.2020. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 21.

349 Vgl. al-Ḥasnāʾ (28.09.1987): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

350 Kursive Hervorhebung durch die Autorin.

351 Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 2.

352 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 21. So formulierte es Faḍlallāh auch während einer Dialogveranstaltung am 13.11.1995, deren Transkript (mit redaktionellen Eingriffen) in »Dunyā l-marʾa« eingefügt wurde, siehe Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 2.

353 Faḍlallāh: Tafsīr Koranvers 4:1, http://arabic.bayynat.org.lb/HtmlSecondary.aspx?id=5749, letzter Zugriff am 26.10.2020.

354 Arab. *nawʿ* (Pl. *anwāʿ*) »Art, Gattung, Sorte, Spezies; Spielart, Varietät; Art und Weise; Form; Beschaffenheit«; *nawʿ al-insān* od. *an-nawʿ al-insānī* »das Menschengeschlecht«; *nawʿī* »auf die Art bezüglich; artgemäß, arteigen; spezifisch; qualitativ«; *nawʿīya* (Pl. *-āt*) »Beschaffenheit, besondere Art, Eigenart (e-r S.); Qualität« (Wehr).

355 Faḍlallāh: Tafsīr Koranvers 4:1, http://arabic.bayynat.org.lb/HtmlSecondary.aspx?id=5749, letzter Zugriff am 26.10.2020.

356 Vgl. El Omari (2020): Wandel koranischer Interpretationen, S. 106–107.

357 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 36.

(zum Islam) und Muslim*innen, die die Narrative von Juden, Jüdinnen und Christ*innen gelernt hatten, in den islamischen Textkorpus ein. Im 20. Jh. mit dem Aufstieg der islamistischen Reformbewegung wurden diese Narrative zu einem Hauptanliegen islamischer Gelehrter. Der Begriff ist für sie oft negativ konnotiert und die Materialien, in denen die Narrative enthalten sind, werden von vielen modernen Exegeten zurückgewiesen. Muḥammad ʿAbduh bspw. hat die Isrāʾīlīyāt als ein fantastisches Produkt abgelehnt. Laut Rašīd Riḍā seien die Narrative bloß hergestellt worden, um den Islam durch die Einführung fremden Materials zu untergraben. Deshalb werde als Übersetzung des Begriffes »israelitische Lügen« vorgeschlagen, da es sich um jüdische Subversionen des Islam handele.[358] Ein jüdisch-christlicher Einfluss auf die islamische Koranexegese wird auch in gegenwärtigen feministischen Diskursen über Geschlechterkonzeptionen und deren Ableitungen aus dem Koran diskutiert.[359] Faḍlallāh erläuterte dazu auf die Frage, warum sich in der islamischen Geschichte, obwohl der Islam Frau und Mann gleichstelle, nur Gegenteiliges finde, dass es geschichtliche Personen wie Wahb ibn Munabbih (gest. 728 oder 732) oder ʿAbdallāh ibn Salām (gest. 663) gegeben habe,[360] »die dem Islam beigetreten waren und versucht haben, den Koran durch die Geschichte der Thora zu interpretieren.«[361]

Aus dem *nafsin wāḥidatin* und dem *zawǧ* zusammen habe Gott dann viele Männer und Frauen entstehen lassen, sodass beide Geschlechter aus einer Quelle hervorgehen, aus einer Wirklichkeit.[362] Auf der Basis dieses Verständnisses betonte Faḍlallāh in unzähligen seiner Äußerungen, wenn es um das Thema »Frau« ging, dass die Frau ein Mensch sei genauso wie der Mann.[363] Damit – so Faḍlallāh – gebe es aus der Sicht des Islam Mann und Frau eigentlich nicht (*lā yūǧadu bil-maʿnā l-insānī al-ʿamīqi raǧulun wa-imraʾatun fī naẓari l-islām*).[364] Und an anderer Stelle sagte er, dass es in der Tiefe bzw. am Grunde der Menschlichkeit von Mann und Frau (*fī ʿumqi insānīyati r-raǧuli wal-marʾa*) keinen Mann und keine Frau gebe, sondern nur ein einziges Wesen (*nafs wāḥida*).[365] Beide verkörpern eine menschliche Essenz (*māhīya insānīya wāḥida*).[366] Faḍlallāh sprach diesbezüglich auch von einer »menschlichen Einheit« (*wiḥdatun*

358 Vgl. Vajda (1986–2004): Isrāʾīliyyāt; Lowin (2019): Isrāʾīliyyāt, http://dx.doi.org/10.1163/1573–3912_ei3_COM_32621, letzter Zugriff am 21.12.2020.

359 Vgl. El Omari (2019): Adam und Eva aus der Perspektive einer heutigen feministischen Exegese des Koran; Stowasser (1994): Women in the Qurʾan, Traditions, and Interpretation.

360 Damit nannte Faḍlallāh zwei bekannte zum Islam konvertierte Juden, auf die Isrāʾīlīyāt zurückgehen sollen. Wahb ibn Munabbih war ein Yemenit, der von Perser*innen abstammte, die zum Islam konvertiert waren. Es ist umstritten, ob er als Muslim geboren wurde oder erst später zum Islam übertrat. ʿAbdallāh ibn Salām war ein Rabbi aus Medina, der 622 konvertiert sein soll, als Muḥammad nach Medina übersiedelte. Vgl. Lowin (2019): Isrāʾīliyyāt, http://dx.doi.org/10.1163/1573–3912_ei3_COM_32621, letzter Zugriff am 21.12.2020.

361 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 36.

362 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 19, 21.

363 Vgl. al-Ḥasnāʾ (28.09.1987): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 153.

364 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 21.

365 Vgl. Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), 2.

366 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 18.

insānīyatun), die sich in der menschlichen Dimension von Mann und Frau durch deren spezielle menschliche Eigenschaften (*ḫaṣāʾiṣ*) bilde.[367] Anders gesagt: Das Wesen (*an-nafs*), das den Mann durchdringe, sei dasselbe, das die Frau durchdringe. Deshalb gebe es keine Zweiheit (*iṯnaynīya*) bzgl. des Wesens, weder was die Substanz der Vorstellung des Wesens (*ǧawhar maʿnā n-nafs*) betreffe noch dessen In-Erscheinung-Treten.[368]

> »Der Mann und die Frau verkörpern den Menschen und das eine Wesen (*an-nafs al-wāḥida*), das den Mann in der Frau existieren lässt, genauso wie es die Frau im Mann existieren lässt, denn ihre Menschlichkeit sucht nach seiner Menschlichkeit, und [auch] umgekehrt ist es richtig.«[369]

Mann und Frau gehen also aus einer Quelle bzw. einem Ursprung (*manbaʿ*) hervor. In diesem einen menschlichen Wesen (*an-nafs al-insānīya*) stellen beide *eine* wahre menschliche Beschaffenheit (*ḥaqīqa insānīya wāḥida*) dar, wobei beide auf derselben menschlichen Ebene (*ṣaʿīd insānī wāḥid*), derselben Daseinsstufe (*mawḍiʿ wuǧūdī wāḥid*) stehen.[370] Diese Ansicht, dass Mann und Frau ein menschliches Wesen verkörpern und es keine Grenzen zwischen ihnen gebe oder einen Unterschied auf der Ebene der menschlichen Wirklichkeit, sei – so Faḍlallāh – die »philosophische islamische Ansicht«[371], die seinen intellektuellen Referenzrahmen bilde, mit dem er den Themen bzgl. der Geschlechter im Allgemeinen entgegentrete. Diese philosophisch islamische Ansicht vom Menschen meine eine Vision vom Menschen, die auf der Ebene der Menschlichkeit keine Grenzen zwischen Männern und Frauen ziehe und die nicht zwischen ihnen unterscheide, denn »im Islam verkörpern Mann und Frau eine menschliche Essenz (*māhīya insānīya wāḥida*).«[372]

Grundlegend für das Verhältnis des Wesens männlichen und des Wesens weiblichen Geschlechts sei das Gesetz der im Menschen angelegten Paarbeziehung (*qānūn az-zawǧīya*[373]) und deren Qualität, die für das große Ziel im Leben der Menschen, nämlich deren Fortbestand, sorge:

> »Das Gesetz der Paarbeziehung im Leben des Menschen, das dem Mann bestimmte Vorgaben (*muwāṣafāt muʿayyina*) setzt und das der Frau andere Vorgaben setzt, existiert wegen des Fortbestandes (*istimrār*, Weiterbestehen) der menschlichen Art (*an-nawʿ al-bašarī*), wie es Gott wollte. Es ist die Grundlage im Unterschied (*iḫtilāf*) von Frau und Mann, was ihre Beschaffenheit anbelangt (*takwīnīyan*).«[374]

---

367 Vgl. Unbekannt (21.04.1988): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh über die Frau im Islam.

368 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 21.

369 Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 119.

370 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 19–21.

371 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 18.

372 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 18.

373 Arab. *zawǧīya* (Pl. *-āt*) »Ehestand; Ehe« (Wehr). Bezogen auf *zawǧ* (siehe Fußnote oben) wird mit »Paarbeziehung« übersetzt; der Begriff »Ehestand« drückt die religiös institutionalisierte Form der Paarbeziehung aus, die unter den islamischen Rechtsschulen variiert.

374 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 231.

In diesem Kontext verwies Faḍlallāh vorrangig auf den Koranvers 30:21, um darzulegen, wie sich Gott die Beziehung zwischen Frau und Mann vorstelle, worauf die Paarbeziehung gründe und warum sich der Mensch eine Beziehung mit einem anderen Menschen wünsche:

> »Und zu seinen Zeichen gehört, dass er euch aus euch selbst (arabisch *min anfusikum*) Partner (arabisch *azwāǧan*) erschaffen hat, damit ihr bei ihnen (arabisch *ilay-hā*) Ruhe findet. Er hat Liebe und Barmherzigkeit zwischen euch geschaffen. Darin sind Zeichen für Leute, die nachdenken.«[375]

Auch diesem Vers widmete sich Faḍlallāh in seinem Korankommentar und erläuterte, dass ein Mensch in seiner Beziehung fühle, dass der andere ein Teil von seinem Selbst und ein Stück von seinem Wesen (*nafsihi*) sei. Wenn er sich von ihm fern fühle, er ihn entbehren müsse und von ihm getrennt sei, fühle und erlebe er deshalb eine »furchtbare Gefühlsleere«.[376] Dabei fühle sich der eine zum anderen hingezogen, so wie es Gott der menschlichen Natur anerschaffen habe (*fiṭra*[377]).[378] Der Ausdruck *fiṭra* meint die von Gott anerschaffene menschliche Natur bzw. ursprüngliche Art und die dem Menschen eigene, jedoch zerstörbare Bestimmtheit zu Gott, dem Schöpfer, hin.[379] Mit fiṭra wurden bereits im klassischen islamischen Diskurs Eigenschaften bezeichnet, mit denen eine Person geboren wurde, weshalb es als eine Kategorie galt, die sowohl Physisches als auch Psychisches beinhaltete. Es wurde bspw. angenommen, dass alle Menschen mit einer muslimischen fiṭra geboren werden, die verderbe, wenn das Kind von nicht-muslimischen Eltern erzogen werde. Ṭabīʿa markierte im Verlauf der Zeit das, womit heute eher physiologische Merkmale einer Person bezeichnet werden, und seine Bedeutung kommt der von »Natur« im Unterschied zum Sozialen und Kulturellen näher.[380]

Beim »sich gegenseitig hingezogen Fühlen« gehe es immer um einen Mann und eine Frau – also geschlechtlich unterschiedliche Menschen –, die in äußerer (*sakīna*) und innerer Ruhe (Gelassenheit, *ṭumaʾnīna*) leben sollen, wobei sie sich gegenseitig ergänzen, weshalb die Frau Leere spüre, wenn sie fern vom Mann sei, und der Mann Leere spüre, wenn er fern von der Frau sei (jeder von ihnen ergänze den anderen, damit keiner von ihnen Leere spüre). In diesem Zusammenhang verwies Faḍlallāh neben dem Koranvers 30:21 (die beiden Partner sollen in Liebe und Barmherzigkeit leben) auf den Koranvers 2:187 (die beiden Partner sollen füreinander wie Beklei-

375 Koranvers 30:21, übers. von El Omari (2020): Wandel koranischer Interpretationen, S. 104.

376 Vgl. Faḍlallāh: Tafsīr Koranvers 30:21, http://arabic.bayynat.org.lb/HtmlSecondary.aspx?id=5081, letzter Zugriff am 26.10.2020.

377 Arab. *fiṭra* »Schöpfung, Erschaffung; (Pl. *fiṭar*) Natur, Veranlagung, Anlage, angeborene Art; Instinkt« (Wehr).

378 Vgl. Faḍlallāh: Tafsīr Koranvers 30:21, http://arabic.bayynat.org.lb/HtmlSecondary.aspx?id=5081, letzter Zugriff am 26.10.2020. Siehe auch Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 13.

379 Vgl. Nagel (1994): Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart, S. 300.

380 Vgl. Najmabadi (2013): Genus of Sex or the Sexing of »Jins«, S. 226.

dung sein).[381] Wichtig war es ihm überdies stets zu betonen, dass sich dieses »zum anderen hingezogen Fühlen« nicht auf den sexuellen Aspekt beschränke, sondern sich auf sämtliche geistige und gefühlsmäßige Aspekte erstrecke (*al-ǧawānib ar-rūḥīya waš-šuʿūrīya*).[382]

> »Und so ist der Ausdruck *as-sakan*[383] im Bereich der Ehebeziehung ein dynamischer Ausdruck (*taʿbīran ḥayyan*), der die körperliche Ruhe[384] (*as-sakīna al-ǧasadīya*), die nach dem sucht, was den Hunger des Triebes (*al-ġarīza*) befriedigt und seinen Durst stillt, hin zur geistigen Ruhe (*as-sakīna ar-rūḥīya*) überschreitet, mit der der Mensch aus dem Gefühl von Isolation, Einsamkeit und Verlassenheit heraustritt hin zu dem Gefühl von Integration, Vertraulichkeit und der Vereinigung mit dem anderen, was in seinem Inneren die geistige Ruhe (*as-sakīna ar-rūḥīya*) in allen Dimensionen des Selbst (*āfāq aḏ-ḏāt*) vertieft.«[385]

Auf der Grundlage der beiden Koranverse 4:1 und 30:21, diese in Relation setzend und auf weitere Aspekte der Geschlechter hinweisend, fasste Faḍlallāh seine Interpretation des Menschen und der Beziehung zwischen den Geschlechtern wie folgt zusammen:

> »Dieses eine Wesen (*nafsan wāḥidatan*) ist der menschliche Grund bzw. die menschliche Tiefe des Wesens männlichen und des Wesens weiblichen Geschlechts, (es ist) das Wesen, das in sich die tiefgründige Bedeutung des Pluralismus (*lit-taʿaddudīya*) im Daseinsprozess (*ḥarakat al-wuǧūd*) trägt. So ist es ein und dieselbe Sache in der menschlichen Bedeutung des Daseins, aber es ist eine (andere) Sache, die die Paarbeziehung in der Einheit meint. Die Paarbeziehung verkörpert die einzelne Regung (*al-ḥaraka at-tafṣīlīya*) für dasselbe Dasein (*al-wuǧūd al-wāḥid*), in dem, was es von den Besonderheiten der einzelnen Verschiedenartigkeit (*at-tanawwuʿ at-tafṣīlī*) aufnimmt, die dieses Dasein aktiv und lebendig sein lässt. Und so ist das (gemeint), denn der Koran, wenn er von der Paarbeziehung zwischen Mann und Frau spricht, dann sagt er ›Und zu seinen Zeichen gehört, dass er euch aus euch selbst Partner erschaffen hat,‹[386] was die Bedeutung der Paarbeziehung in der Schöpfung (*al-ḫalq*) [und die Anziehung zwischen den Partnern] bestätigt, die von der Einheit des menschlichen Anfangs (*al-aṣl al-insānī*) ausgeht. Und seine Dynamik (*ḥarakīyatuhā*) startet, um in zwei Zweigen sichtbar zu werden, die von einem menschlichen Grund in der Bewegung (*al-ḥaraka*) ausgehen, sie beide sind die Liebe und die Barmherzigkeit. Ausgehend davon, dass der (eine) Teil sich auf den (anderen) Teil verlassen kann und ihn beruhigt, und dass der Pluralismus in der Einheit der Einheit einen Zustand von Gelassenheit (*aṭ-ṭumaʾnīna*) und Ruhe (*as-sakīna*) gibt.«[387]

Die beiden Geschlechter (die »zwei Zweige«), das männliche und das weibliche, haben also einen gemeinsamen Ursprung (*nafs*), der in der Tiefe ihrer beider Menschlichkeit fortbesteht und sie sowohl als Menschen gleich sein lässt als auch miteinander mit-

---

381 Vgl. Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 153–154.

382 Vgl. Faḍlallāh: Tafsīr Koranvers 30:21, http://arabic.bayynat.org.lb/HtmlSecondary.aspx?id=5081, letzter Zugriff am 26.10.2020.

383 Im Koranvers 30:21 verbal ausgedrückt mit *li-taskunū.*

384 Womit die innere, Gott entstammende Ruhe, die Gegenwart Gottes gemeint ist.

385 Faḍlallāh: Tafsīr Koranvers 30:21, http://arabic.bayynat.org.lb/HtmlSecondary.aspx?id=5081, letzter Zugriff am 26.10.2020.

386 Koranvers 30:21, übers. von El Omari (2020): Wandel koranischer Interpretationen, S. 104.

387 Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 2.

tels geschlechtlicher Anziehungskraft verbindet. Dieses *nafs* trägt die beiden Prinzipien des Lebens in sich, die Einheit und die Vielfalt, worunter im übertragenen Sinne Gleichheit und Ungleichheit oder Statik und Dynamik verstanden werden können. Die Menschen sind damit gleichzeitig Einheit, in der sie alle gleich sind, und Vielfalt, auf deren Basis sie sich geschlechtlich unterscheiden und dadurch reproduzieren können, da in der komplementären Beziehung des Wesens männlichen und des Wesens weiblichen Geschlechts, in deren Paarbeziehung, der Fortbestand der Menschen im Leben garantiert wird. Mann und Frau verkörpern in der Paarbeziehung »die einzelne Regung für dasselbe Dasein«, womit die unterschiedliche geschlechtsspezifische Beschaffenheit von Mann und Frau und deren Dynamik miteinander gemeint ist, mittels der sich beide gegenseitig anziehen und komplementär zueinander verhalten, um das Fortbestehen der Menschheit sicherzustellen. Jedes der beiden Geschlechter fühlt sich also kraft der geschlechtlichen Anziehung, die in der eigenen geschlechtlichen Dynamik vorhanden ist, zum gegensätzlich anderen Geschlecht hingezogen, fühlt sich ohne dieses leer, und kommt mit Liebe und Barmherzigkeit in der Vereinigung mit ihm, in der Paarbeziehung, wieder zu einer Einheit und damit zu einem Zustand von äußerer und innerer Ruhe und Gelassenheit.[388] Der für den Fortbestand der Menschheit notwendige Wechsel zwischen Ruhe und Bewegung bezieht sich dabei auf das Leben der Menschen insgesamt sowie auf das Verhältnis der beiden Geschlechter und ihres jeweiligen Zustands einzeln und gemeinsam.

Neben den Konzeptionen des Wesens weiblichen Geschlechts (*unṯā*) und des Wesens männlichen Geschlechts (*ḏakar*), von Frau (*imraʾa*) und Mann (*raǧul*), führte Faḍlallāh einen weiteren Begriff ein, der ein davon abweichendes Geschlecht bezeichnet: *ḫunṯā*[389]. Faḍlallāh bezeichnete mit diesem Begriff Menschen, die sich durch eine besondere biologische Grundlage (*asās biyūlūǧī*) bzw. körperliche Beschaffenheit (*awḍāʿuhā l-ǧasadīya*) auszeichnen.[390] Diese besondere Beschaffenheit umschrieb er unterschiedlich: Er griff die Beschreibung mit dem Wort »doppelt« auf, sodass diese Menschen »eine doppelte persönliche Eigenart«[391] (*aš-šaḫṣīya al-muzdawaǧa*) haben oder »doppelten Geschlechts«[392] (*muzdawaǧ al-ǧins*) sind. Mehr auf eine organische Ebene fokussiert, sprach Faḍlallāh auch davon, dass sich diese Menschen »durch zwei

388 Weiteres zur Paarbeziehung und ihrer Bedeutung für die Unterschiede zwischen den Geschlechtern siehe das Kapitel »Gleich, und doch verschieden«.

389 Arab. *ḫunṯā* »Hermaphrodit« (Wehr). In der Forschungsliteratur wird *ḫunṯā* oft mit »Zwitter«, »Hermaphrodit« oder »Intersexueller« übersetzt. Die verschiedenen Übersetzungen weisen auf Interpretationsschwierigkeiten sowie auf einen oft fehlenden Kontext zum besseren Verständnis der Quellen hin. Siehe Freimark (1970): Zur Stellung des Zwitters im rabbinischen und islamischen Recht; Cilardo (1986): Historical Development of the Legal Doctrine Relative to the Position of the Hermaphrodite in the Islamic Law; Bayḍūn (2007): ar-Ruǧūla wa-taġyīr aḥwāl an-nisāʾ.

390 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 52.

391 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 748.

392 Bunūt (10.2001): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 34; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 748.

Organe«[393] (*bil-ǧihāzayn*) auszeichnen und sie die Geschlechtsteile (*farǧ*) des Wesens männlichen und des Wesens weiblichen Geschlechts haben,[394] Letzteres auch umschrieben mit »das Organ der Männlichkeit und der Weiblichkeit«[395] (*ʿuḍū ḏ-ḏukūrati wal-unūṯa*). Außerdem findet sich die Beschreibung der[396] *ḫunṯā* als Menschen, der Merkmale (*ṣifāt*) der Weiblichkeit und der Männlichkeit vereine.[397] Diese Eigenschaften seien nicht immer sichtbar, könnten aber durch eine Operation enthüllt werden.[398] Ein zusätzliches Merkmal der *ḫunṯā* könne sein, dass jene nicht wisse, ob sie eher männlichen oder weiblichen Geschlechts sei.[399]

Differenzierend führte Faḍlallāh das Attribut *muškil* ein, womit er in Verbindung mit *ḫunṯā* die *ḫunṯā muškil* benannte, die *unklare ḫunṯā*, also die, bei der nicht festzustellen sei, ob sie eigentlich weiblichen oder männlichen Geschlechts sei.[400] Denn letztlich laufe es darauf hinaus, so Faḍlallāh, dass dieser Mensch geschlechtlich zugeordnet werden müsse, und dies aus unterschiedlichen Gründen. So könne es sein, dass er heiraten möchte oder eine Erbschaft erhalten soll – in solchen Fällen sei es unabdingbar, dass er geschlechtlich als Mann oder Frau identifiziert oder zumindest zugeordnet werde, sodass er evtl. durch eine Geschlechtsanpassung, die mittlerweile durch moderne wissenschaftliche Methoden vorgenommen werden könne, dasjenige Geschlecht annehme, zu dem er tendiere. Um herauszufinden, zu welchem Geschlecht eine Tendenz vorliege, könnten wissenschaftliche Methoden angewandt werden, wobei manchmal die »körperliche Struktur«[401] (*tarkība ǧasadīya*) bereits eine Tendenz vorgebe, oder es könne geschaut werden, aus welchem der beiden vorhandenen Geschlechtsteile die *ḫunṯā* uriniere.[402] Bei Personen, die ohne ein Geschlechtsteil auf die Welt gekommen seien, könne hier der Losentscheid zur geschlechtlichen Bestimmung weiterhelfen.[403] Könne eine geschlechtliche Zugehörigkeit nicht festgestellt werden, was als »Problem« (*muškil*) für die *ḫunṯā* klassifiziert werde,[404] sei z. B. eine Ehe nicht erlaubt,[405] aber die *ḫunṯā* sei erbberechtigt in einer besonderen Art und Weise, die sich von den Erbschaftsregelungen von Männern und Frauen unter-

393 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 749.
394 Vgl. Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 677.
395 Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 678.
396 Auf Deutsch schreibe ich den arabischen Begriff *ḫunṯā* mit einem femininen Genus, weil das grammatische Geschlecht des arabischen Wortes feminin ist. Mit dem deutschen femininen Genus ist das grammatische und nicht das »biologische« Geschlecht des Menschen, des *ḫunṯā*, gemeint.
397 Vgl. Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 669; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 622.
398 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 622.
399 Vgl. Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 677.
400 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 622.
401 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 622.
402 Vgl. Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 677.
403 Vgl. Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 678.
404 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 515.
405 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 397.

scheide.[406] Damit wird ersichtlich, dass das Thema der *ḫunṯā* hauptsächlich bzgl. der Themen Geschlechtsidentität, Erlaubnis oder Verbot der Geschlechtsumwandlung bzw. -anpassung, Ehe und Erbschaft zur Diskussion stand, aber auch, wenn es um die Frage der Veränderung der Schöpfung Gottes ging (i.d.R. ging es hierbei um den Koranvers 4:119).[407] All diese Themen weisen auch auf die enge Verflechtung von rechtlichen Bestimmungen und Geschlecht hin.

Hier tun sich Parallelen zum Diskurs klassischer Gelehrter auf, deren Abhandlungen den Eindruck vermitteln, dass Intersexualität eine sichtbare Lebensform im islamischen Mittelalter war. In einigen ihrer Rechtsschriften wurde – ähnlich wie von Faḍlallāh – diskutiert, wie das Geschlecht von Personen, die biologisch weder eindeutig Mann noch Frau waren, bestimmt werden könne und welche Regeln und Bestimmungen für sie gälten. Nach der Ansicht einiger Rechtgelehrter[408] stellte die *ḫunṯā* ein gesellschaftliches Problem dar, denn die Grenze zwischen den Geschlechtern war eigentlich – wie auch im Denken Faḍlallāhs – fest bestimmt und in kosmisch-religiöse Vorstellungen und Sozialstrukturen eingebettet.[409] Interaktionen von Frauen und Männern, die von erwarteten Verhaltensweisen für Weiblichkeit und Männlichkeit abwichen, wurden als Bedrohung der sozialen Ordnung empfunden. Der *ḫunṯā* blieben i.d.R. manche Bereiche wie Heirat[410] verschlossen, da nur ein geschlechtlich bestimmter Mensch »Ehefrau« oder »Ehemann« sein konnte. Die *ḫunṯā* bedeutete – nicht anders als wie für Faḍlallāh – Unklarheiten bzgl. ritueller Praxis und Rechtsprechung, weshalb es als dringliche Aufgabe betrachtet wurde, ihr Geschlecht zu bestimmen, um sie in rechtliche, soziale und religiöse Strukturen eingliedern zu können. Auch nach den Vorstellungen klassischer Gelehrter war dies möglich, da jeder Mensch ein Geschlecht habe, männlich oder weiblich sei; beides zugleich sei unmöglich. War ein Mensch geschlechtlich unbestimmbar, spielte es bei den Überlegungen der Gelehrten eine gewichtige Rolle, dass die *ḫunṯā* nicht in die männliche Domäne eindrang und männliche Privilegien genoss. Dies wurde bspw. garantiert, indem sie beim Gebet zwischen Frauen und Männer positioniert wurde, um Grenzen und Hierarchien zwischen den Geschlechtern einzuhalten. Der Umgang mit ihr war zwar weniger problematisch, wenn es um Segregation und räumliche Verhältnisse ging, aber komplizierter z. B. bei der Erbschaftspraxis, wo die Regel galt, dass eine *ḫunṯā* so viel wie eine Frau erbte, also halb so viel wie ein Mann. Eine einzelne Person unbestimmten Geschlechts konnte nach diesen Vorstellungen die gesamte soziale Ordnung bedrohen, da das Auswirkungen auf die Position anderer hatte. Und mit der

406 Vgl. Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 677–678.

407 Vgl. Bunūt (10.2001): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

408 Dazu, dass dies nicht unbedingt die dominierende Meinung war und weitaus ambiguitätstoleranter gedacht und gehandelt wurde, siehe Bauer (2011): Die Kultur der Ambiguität.

409 Vgl. Freimark (1970): Zur Stellung des Zwitters im rabbinischen und islamischen Recht, S. 94.

410 Beim Thema Heirat mit einer *ḫunṯā* ist auffällig, dass es in mittelalterlichen muslimischen Diskursen nicht um Angst vor Homosexualität ging, sondern vor Inzest und Unanständigkeit, siehe Sanders (1991): Gendering the Ungendered Body, S. 88.

Bestimmung eines geschlechtlich nicht eindeutig zuzuordnenden Körpers, nach der auch Faḍlallāh strebte, wurde der wichtigste Körper definiert, der soziale.[411]

Nach Faḍlallāh sei der *ḫunṯā* grundsätzlich eine Geschlechtsanpassung erlaubt, auch der *ḫunṯā muškil*, unabhängig davon, ob sie seine Orientierung auf eines der beiden Geschlechter ausrichten könne oder nicht:[412]

> »Frage – 33 [an Faḍlallāh] – Ist der operative Austausch der inneren und äußeren Geschlechtsorgane zwischen dem Wesen männlichen und dem Wesen weiblichen Geschlechts erlaubt?
> [Antwort von Faḍlallāh:] Einige Rechtsgelehrte folgern aus ›und ich werde ihnen befehlen, und sie werden die Schöpfung verändern‹ das Verbot dieser Operation, weil die Veränderung der Schöpfung Gottes von Šayṭāns [Satan] Taten ist. Und was von den Taten von Šayṭān ist, ist verboten. Aber dieser Bedeutungsaspekt ist nicht eindeutig, er kann diskutiert werden. Darauf aufbauend sagen wir: Es gibt kein religiös-gesetzliches Hindernis darin, dass der operative Wechsel der Frau zum Mann oder des Mannes zur Frau durchgeführt wird. Und es ist möglich, dass die Frau, wenn sie ein Mann wurde, heiratet, und ihre Ehe ist religiös-gesetzlich (legal), und andersherum ist das auch richtig. Es gibt keine Grundlage für ein Verbot dieser Operation.«[413]

Wichtig sei hierbei jedoch, dass es sich um einen »wirklichen« Wechsel handele, der nicht nur »von der Form her« ablaufe.[414] Denn nicht gewollt seien Geschlechtsumwandlungen, die dazu dienten, dass ein vormals homosexuelles Paar anschließend heterosexuell zusammenlebe.[415] In diesem Fall, wenn eine Geschlechtsumwandlung nicht der Anpassung der eigenen geschlechtlichen Orientierung diene, wurde sie von Faḍlallāh als »nicht wirklicher« (*ġayr wāqiʿī*) Wandel betrachtet und ein Mann würde ein Mann bleiben oder eine Frau eine Frau, selbst wenn er oder sie äußerlich weibliche oder männliche Anzeichen habe.[416] Aufgrund derartiger Befürchtungen schien sich die uneingeschränkte Erlaubnis zur Geschlechtsumwandlung bzw. -anpassung oft nur auf die *ḫunṯā* zu beschränken und nicht Personen zu umfassen, die als »rein männlichen« (*aḏ-ḏakar al-aṣīl*) oder als »rein weiblichen« (*al-unṯā l-aṣīla*) Geschlechts betrachtet wurden; diesbezüglich äußerte Faḍlallāh aus genannten Gründen Vorbehalte.[417] Während bei der *ḫunṯā* bereits die körperliche Beschaffenheit einen Wandel verlange, womit deutlich wird, dass ein Wandel einer biologischen Grundlage bedarf,[418] äußerte Faḍlallāh ebenfalls seine Vorbehalte bzgl. des Wunsches nach Geschlechtsumwandlung bei rein männlichen und rein weiblichen Personen. Dennoch legte er sich in seinen Rechtsgutachten nicht auf ein Verbot der Geschlechtsumwandlung fest, sondern tendierte dazu, als Bedingung einen »wirklichen« Wechsel zu verlan-

411 Vgl. Sanders (1991): Gendering the Ungendered Body, S. 74–95.
412 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 622; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 51–53; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 204–207.
413 Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 186.
414 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 622.
415 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 204–207.
416 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 8, S. 723.
417 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 749.
418 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 52.

gen, der dann nicht ausschließlich daran gebunden sei, dass es sich um eine *ḫunṯā* handele. Somit wurde der »wirkliche« Geschlechterwechsel als Bedingung für die Durchführung einer Geschlechtsanpassung zur Bedingung bestimmter körperlicher Voraussetzungen hinzugefügt und damit die Legitimität einer geschlechtlichen Transformation erweitert.

Grenzziehungen hinsichtlich der Geschlechtsidentität von Menschen spielten auch eine Rolle, wenn es um eine äußere Erscheinung oder ein Verhalten ging, das als zum angenommenen Geschlecht gegensätzlich identifiziert wurde – wenn sich als Frauen identifizierte Menschen männlich oder als Männer identifizierte Menschen weiblich verhielten. Faḍlallāh wurde mit solchen Fragen konfrontiert und erklärte, dass der Islam der Nachahmung des Verhaltens des gegensätzlichen Geschlechts ablehnend gegenüberstehe. Denn bspw. ein (ver)männlich(t)es Verhalten einer Frau (*istirǧāl*) werde der Frau ihre Weiblichkeit entziehen, wobei sie dann gleichsam weder eine Frau noch ein Mann sei. Um ein Beispiel für (ver)männlich(t)es Verhalten einer Frau zu geben, nannte Faḍlallāh interessanterweise die Übernahme der Verantwortlichkeiten im Eheleben durch die Frau, die aus koranischer Perspektive dem Mann obliege, worunter z. B. die finanzielle Versorgung der Familie falle. Aus Faḍlallāhs Perspektive war die Ausübung eines Berufes und die Übernahme der familiären Ausgaben durch eine Frau mit »vermännlichtem Verhalten« gleichzusetzen. Andersherum, also bzgl. des Mannes, gelte das gleiche, denn benehme sich der Mann »weiblich« (*yataʾannaṯ*), sei er weder Mann noch Frau,[419] »denn das Leben basiert auf dem Bleiben der Dinge gemäß ihrer Natur.«[420] Ein Bespiel für das verweiblichte Verhalten eines Mannes nannte er an dieser Stelle nicht. Insgesamt schaue der Islam negativ auf Frauen, die sich wie Männer benehmen (*mustarǧila*) oder Männer in ihrer Männlichkeit nachahmen, und er blicke ebenso negativ auf Männer, die Frauen in ihrer Weiblichkeit nachahmen.[421] An anderer Stelle erklärte Faḍlallāh, dass es auf das Verhalten des Menschen ankomme. So betrachtete es Faḍlallāh als verboten, dass sich ein Mann wie eine Frau verhalte und zwar bezogen auf – was er explizit aufzählte – den Gang, die Äußerungen und Kleidung. Andersherum sei es einer Frau verboten, einen Mann nachzuahmen bzgl. dessen Gang, seiner Art zu sprechen und sich zu kleiden, sodass die Frau *damit* Männlichkeit ausdrücke.[422] Um zu definieren, was weibliches und männliches Verhalten sei, biete Orientierung, was dazu an Ansicht in der Gesellschaft vorherrsche. Das gebe vor, was als ein angemessenes Verhalten für eine Frau und für einen Mann gelte.[423] Ein Kurzhaarschnitt alleine vermännlichte eine Frau gemäß Faḍlallāh also noch nicht. Wenn sie ihre Erscheinung mit dem entsprechenden Verhalten und der Kleidung aber ein Stück mehr den üblichen Männerbildern in ihrer Gesellschaft anpasse, gelte das als Nachahmung des männlichen Geschlechts

419 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 63.
420 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 63.
421 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 48; Faḍlallāh (1999): Bayyināt, S. 253.
422 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 62.
423 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 149–150.

und als verboten. Auch hier gibt es neben überschaubaren Definitionen Freiheit in der Handhabung, sodass Grenzen fließend waren und »ausgetestet« werden mussten, um zu sehen, was von der Gesellschaft akzeptiert wurde und was nicht.

3.2.3 Gleich, und doch verschieden

Nach Faḍlallāhs anthropologischen Grundannahmen haben Frauen und Männer einiges gemeinsam, worin sie sich nicht geschlechtsspezifisch unterscheiden. In seinen Ausführungen dazu, wenn es im Speziellen um die Frage nach den Gleichheiten und Unterschieden der Geschlechter geht, nannte Faḍlallāh zuvörderst die Menschlichkeit (*insānīya*),[424] worunter Denken, Handeln, Fühlen und Wahrnehmen fallen. Zudem erwähne der Koran keine differenzierende Eigenschaft zwischen Mann und Frau, was den Wert (*qīma*[425]) als Menschen betreffe, auch da gebe es keine »Qualitätsverschiedenheit« (*tafāḍul*[426]):[427]

> »Und er [Gott] bevorzugt den Mann nicht vor der Frau im geistigen und praktischen Wert (*al-qīma ar-rūḥīya wal-ʿamalīya*): ›Der Angesehenste von euch bei Gott, das ist der Gottesfürchtigste von euch.‹[428] In diesem Bereich gibt es keinen Unterschied zwischen Mann und Frau.«[429]

Im Kontext des gleichen Wertes der Menschen unabhängig vom Geschlecht verwies Faḍlallāh auch auf die Koranverse 39:9 und 32:18.[430] Auf den bspw. geistigen Wert (*al-qīma ar-rūḥīya*) bezogen, bei dem es um die Nähe zu Gott gehe, die ein Mensch – sei er Mann oder Frau – haben könne, verwies Faḍlallāh auf den Koranvers 3:195.[431] Da zwischen dem Wert der Tat des Menschen und dem, was er in seiner Seele trage, geschlechtsspezifisch nicht unterschieden werde, seien Belohnung und Vergeltung (*ṯawāb*) für Taten sowie deren Ergebnisse gleich.[432] Alle Menschen seien gleich ausgestattet mit Ratio (*ʿaql*), was Faḍlallāh i.d.R. mit der Formulierung, dass die Ratio der Frau wie die des Mannes sei, ausdrückte,[433] oder er erklärte, dass die Ratio nichts mit

---

424 Häufig ausgedrückt durch die Formulierung, dass sich die Menschlichkeit der Frau nicht von der des Mannes unterscheidet. Vgl. Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«.

425 Arab. *qīma* (Pl. *qiyam*) »Wert; Höhe e-s Betrages, Betrag, Menge; Preis« (Wehr).

426 Arab. *tafāḍul* »Streit um den Vorrang; Qualitätsverschiedenheit (zweier Leistungen; i.R.)« (Wehr).

427 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 21; Unbekannt (21.04.1988): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh über die Frau im Islam.

428 Koranvers 49:13, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

429 Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 154.

430 Vgl. Faḍlallāh (26.01.1995): ʿAnāwīn fī l-ʿamal al-islāmī, S. 541; Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 138.

431 Vgl. Fischbach (13.05.2008): al-Islām lam yufarriq fī l-qiyami r-rūḥīyati wal-ʿilmīya bayna l-marʾa war-raǧul, Bd. 3, S. 160.

432 Vgl. al-Ḥasnāʾ (28.09.1987): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

433 Vgl. Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«.

dem jeweiligen »Geschlecht« (*nawʿ*) des Menschen zu tun habe.[434] Außerdem kam er darauf wiederholt im Kontext der Erzählungen über die Königin von Saba mit entsprechenden Koranversen wie 27:29–35 zu sprechen.[435] Weiterhin seien alle Menschen gleich ausgestattet mit Willen (*irāda*), Leistungsfähigkeit (*ṭāqa*) und Bewusstsein (*waʿy*). Um bspw. Letzteres zu belegen, verwies Faḍlallāh auf den Koranvers 39:9.[436] Einige Male formulierte er, dass es keine Unterschiede des Geschlechts (*fawāriq al-ǧins*) bzgl. der Ratio, des Willens usw. gebe.[437] Auch was das Handeln (*ḥaraka*[438]) betreffe, seien alle Menschen gleich, und sie hätten die gleiche Stellung (*mawqif*[439]) vor Gott. An vielen Stellen, an denen Faḍlallāh erklärte, dass die Frau eine Ratio wie der Mann besitze, betonte er, dass die Ratio der Frau die des Mannes auch übersteigen könne, so wie andersherum die Ratio des Mannes die der Frau, da die Ratio ein menschlicher Zustand (*ḥāla insānīya*)[440] sei – was wieder auf die Gleichheit bei den Geschlechtern hinweist –, die durch Studieren, das Sammeln von Erfahrungen und geistige Förderung verbessert werden könne.[441] Darüber hinaus haben Mann und Frau Willens- und Handlungsfreiheit, Schwächen und Stärken und sind zu guten und schlechten Taten fähig, was bedeutet, dass die Frau aufgrund ihres weiblichen Geschlechts nicht explizit böse sei, was – wie bereits erwähnt – immer wieder aufgrund von Fragen Thema für Faḍlallāh war und wogegen er in vielen seiner Abhandlungen argumentierte.[442] Dabei forderte er immer wieder dazu auf, die von der Natur gegebenen Grenzen (*ṭabīʿat al-ḥudūd al-mafrūḍa*) der Menschen in ihren »praktischen, geistig-intellektuellen und geistig-spirituellen Fähigkeiten (*al-imkānāt al-fikrīya war-rūḥīya wal-ʿamalīya*)«[443] zu berücksichtigen.

Damit sind auch die Hauptthemen im Kontext der vermeintlichen Unterschiede zwischen den Geschlechtern beisammen, gegen die Faḍlallāh sein Leben lang einen

---

434 Vgl. Markaz šuʾūn al-ʿamal an-niswī (1995): al-Marʾa bayna wāqiʿihā wa-ḥaqqihā fī l-iǧtimāʿ as-siyāsī al-islāmī, S. 49–50.

435 Vgl. Faḍlallāh (26.01.1995): ʿAnāwīn fī l-ʿamal al-islāmī, S. 540. Siehe zur Königin von Saba auch das Kapitel »Eine geschlechtsspezifisch bedingte Realität?«.

436 Vgl. *aṭ-Ṭaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maʿa Ayatollah al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām, S. 49.

437 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 8; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 12; al-Ḥāǧǧ (30.05.1993): al-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh lil-Ḥussām ʿani l-marʾa, 46.

438 Arab. *ḥaraka* (Pl. *-āt*) »Bewegung; körperliche Bewegung; Übung (b. Turnen); Regung; Handeln, Vorgehen; Aktion; Unternehmung; militärische Operation; Fortgang, Fortschreiten; Verkehr, Eisenbahn-, Schiffs, Straßenverkehr; Bewegung (als soziale Erscheinung)« (Wehr).

439 Arab. *mawqif* (Pl. *mawāqif*) »Halteplatz; Station; Stand; Haltestelle; Parkplatz; Aufenthalt; Platz; Szene, Szenerie; Stellung; Lage, Situation; Haltung, Einstellung; Stellungnahme« (Wehr).

440 Vgl. Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul, S. 6.

441 Vgl. Rosiniza (25.02.2009): Faḍlallāh.

442 Siehe als Auswahl Faḍlallāh (1991 [17.06.1972]): Mawqif al-islām mina t-taraddud wal-qalaq wal-waswasa amāma l-ʿamal, S. 87–89; Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 4–5; Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul, S. 2.

443 Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 17.

argumentativen Kampf führte. Viele Male bestätigte und erklärte er, dass die Frau eine Ratio habe wie der Mann bzw. die beiden Geschlechter in der Ratio gleich seien (*wal-ʿaql tatasāwā fīhi l-marʾati maʿa r-raǧul*[444]), dass die Frau kein grundsätzlich schlechtes bzw. böses Wesen sei und ein Mensch sei wie der Mann. Überdies hätten beide, Frau und Mann, eine geschlechtliche Funktion, von der es aber zwei unterschiedliche Ausformungen gebe, zwei unterschiedliche Organe, die aber ein und dieselbe Funktion aufwiesen, nämlich die der Reproduktion.[445] Diese grundlegende Gleichheit der Geschlechter brachte es mit sich, dass Faḍlallāh an vielen Stellen ohne geschlechtliche Differenzierung vom Menschen und dessen Erschaffung, Konstitution und Aufgaben sprach und schrieb.

Neben dieser grundlegenden Gleichheit der Menschen, also der Gleichheit von Männern und Frauen, sei der einzige Unterschied (*at-tamāyuz al-waḥīd*), den der Islam laut Faḍlallāh zwischen ihnen festsetze (*qarra*), der anerschaffene Unterschied (*at-tamāyuz al-ḫalqī*) der Geschlechter, der mit dem Körper (*ǧasad*) bzw. der körperlichen Beschaffenheit (*at-takwīn al-ǧasadī*) zusammenhänge:

> »[...], (obwohl) wir in dem Moment keinen Unterschied zwischen Mann und Frau finden, was die menschliche Funktion (*al-waẓīf al-insānīya*) der geschlechtlichen bzw. sexuellen Wirkmacht (*al-ʿāmil al-ǧinsī*[446]) als Regung des Triebes (*ḥarakat al-ġarīza*) im körperlichen Befinden sowie die Sache der biologischen Reproduktion (*at-tawālid*) und geschlechtlichen Zeugung (*at-tanāsul*) im Weiterbestehen der menschlichen Art (*an-nawʿ al-bašarī*) anbelangt, mit dem [einzigen] Unterschied der speziellen Eigenschaften (*ḫaṣāʾiṣ*) in jedem von ihnen beiden entsprechend der Rolle, in der die körperliche Beschaffenheit (*at-takwīn al-ǧasadī*) den einen vom anderen unterscheidet.«[447]

Als gleich werden Frau und Mann also hinsichtlich der Sexualfunktion an sich betrachtet, der geschlechtlichen Reproduktion und des Sexualtriebes, aber nicht hinsichtlich spezieller Eigenschaften entsprechend ihrer jeweiligen Rolle, die mit der körperlichen Beschaffenheit verbunden ist. Dieser körperliche Unterschied, den Faḍlallāh auch »die Natur des biologischen und auf die Art bezogenen Unterschiedes (*ṭabīʿat al-iḫtilāfi n-nawʿī al-biyūlūǧī*) zwischen den beiden Geschlechtern (*bayna l-ǧinsayn*[448])«[449] nannte, habe persönliche Folgen und ziehe gesetzliche Notwendigkei-

---

444 Rosiniza (25.02.2009): Faḍlallāh.

445 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 17.

446 Arab. *ǧinsī* »Gattungs-; geschlechtlich, Geschlechts-; sexuell; Rassen-, rassisch«; *film ǧinsī* »Pornofilm«, *mašākil ǧinsīya* »Sexualprobleme«; *lā-ǧinsī* »ungeschlechtlich; geschlechtslos« (Wehr).

447 Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 17.

448 Arab. *ǧins* (Pl. *aǧnās*) »Art, Gattung; Kategorie, Klasse; Geschlecht (männl., weibl.); Genus (*gramm.*); Rasse; Nation« (Wehr); *al-ǧins al-bašarī* »das Menschengeschlecht«, *huwa miṣrī l-ǧins* »er ist von ägyptischer Nationalität«, *al-ǧins al-laṭīf* »das schöne Geschlecht«, *al-ǧins al-ḫašin* »das starke Geschlecht« (Wehr); *ǧinsīya* »Sexualität; (Pl. *-āt*) Nationalität, Staatsangehörigkeit«; *al-ǧinsīya al-miṯlīya* »Homosexualität« (Wehr).

449 Faḍlallāh (1991 [1975]): an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī l-islām (361–392), an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī t-tašrīʿ (395–421), Mawqiʿ al-wasīla mina l-ġāya (425–444), Fragen und Antworten (447–461), S. 421.

ten (*al-muqtaḍayāt at-tašrīʿīya al-ḫāṣa*) nach sich. Damit sprach er die Verflochtenheit zweier Ebenen an: die der menschlichen Beschaffenheit und der gesetzlichen Ebene. Dieser Unterschied zwischen den Geschlechtern bestimmt also weitere Unterschiede, die mit den gesellschaftlichen und menschlichen Aufgaben von Frau und Mann zusammenhängen, und hat Auswirkungen auf die Gesetzesebene. Er sei aber, das betonte Faḍlallāh, kein ontologischer Unterschied (*tamāyuz māhawī*), sondern ein funktioneller (*tamāyuz waẓīfī*), der sich in der Verschiedenheit der Aufgaben bzw. Rollen (Funktionen), die Mann und Frau im Leben einnehmen, ausdrücke.[450] Ihre Positionen (*al-mawāqiʿ*) oder Daseinsstufen (*al-murātib al-wuǧūdīya*) betreffe das jedoch auf der Grundlage des »sich gegenseitigen Ergänzens« (*takāmul*) nicht:

> »Wir finden dort [bzgl. der Erschaffung von Mann und Frau] keinen Mangel in der menschlichen Schöpfung der Frau, vielmehr gibt es nur Verschiedenartigkeit (*tanawwuʿ*) in den körperlichen Aufgaben (*al-waẓāʾif al-ǧasadīya*) durch die Verschiedenartigkeit der Rolle (*tanawwuʿ ad-dawr*), mit der sich der Mann und die Frau im Vorgang der Produktion der Nachkommenschaft und der Fortsetzung des Lebens gegenseitig ergänzen. Deswegen sind die bei Frau und Mann vorhandenen Organe bloß Organe, die sich gegenseitig ergänzen, die sich aber nicht in dem Sinne unterscheiden, dass sie das eine höher und das andere niedriger stellen.«[451]

Damit führte Faḍlallāh ein Modell komplementärer Rollenzuweisung ein, in dem Frau und Mann gleichwertig verstanden werden, aber substanzielle – essentialisierte – Unterschiede auf organischer und funktioneller Ebene aufweisen. Begründet hat Faḍlallāh die funktionelle Aufteilung (*taqsīm waẓāʾifī*) und folglich die persönlichen und gemeinsamen Tätigkeitsbereiche (*dawāʾir al-ʿamali l-ḫāṣṣi wal-muštaraka*) von Frau und Mann durch die göttliche Gegebenheit ihrer Beschaffenheit (*al-muʿṭā t-takwīnī al-ilāhī*).[452] Faḍlallāh nannte das auch die »Verschiedenartigkeit der Paarbeziehung« (*tanawwuʿ az-zawǧīya*), die, wie bereits erwähnt, eine Verschiedenartigkeit in den Perspektiven und im Daseinsprozess verkörpere:[453]

> »Das Gesetz der Paarbeziehung (*qānūn az-zawǧīya*) im Leben des Menschen [...] existiert wegen des Fortbestandes der menschlichen Art, wie es Gott wollte. Es ist die Grundlage im Unterschied (*iḫtilāf*) von Frau und Mann, was ihre Beschaffenheit anbelangt (*takwīnīyan*).«[454]

Somit wurde die Verschiedenartigkeit als das »Gesetz der Paarbeziehung« (*qānūn az-zawǧīya*) betrachtet, und dieses als das »Gesetz des Daseins bzw. der Existenz« (*qānūn al-wuǧūd*), da das Dasein nicht von einem einzelnen Faktor getragen werden könne, sondern es dafür zwei brauche, damit die Wechselwirkung (*tafāʿul*) vorhanden sei, durch die etwas Neues produziert werden könne.[455]

---

450 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 18–19.

451 *aṭ-Ṭaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maʿa Ayatollah al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām, S. 53.

452 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 19.

453 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 21.

454 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 231.

455 Vgl. Faḍlallāh (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muʿāṣira, S. 4. Faḍlallāh verweist hier auf die Koranverse 49:13 und 7:189.

Zu diesem anerschaffenen Unterschied gehöre, dass die mitfühlende Seite (*al-ǧānib al-ʿāṭifī*) der Frau stärker (*aqwā*) oder größer (*akbar min kammīyati l-ʿāṭifa*, größer in der Menge des Mitgefühls (*ʿāṭifa*[456])) sei als die des Mannes bzw. sie bei der Frau mehr (*akṯar*) vorhanden sei als beim Mann.[457] Der arabische Begriff *ʿāṭifa,* hier i.d.R. mit »Mitgefühl« übersetzt, ist dem Bereich der Emotionen zuzuordnen und bezeichnet ein Gefühl, das sich z. B. als Mitleid mit einem Menschen in einer bestimmten Situation ausdrücken kann oder als Wohlwollen, Güte und Zuneigung bspw. im familiären Kontext besonders gegenüber Kindern. Vom Begriff emotionale Reaktion (*infiʿāl*) unterscheidet er sich, da unter Emotionen aus psychologischer Perspektive, die Faḍlallāh – wie bereits erfahren – einnahm, verschiedene Körperreaktionen bzw. Aufregungen oder Erregungen subsumiert werden wie Angst, Wut, Freude, Trauer u. a. Der Grund für die ausgeprägte mitfühlende Seite der Frau liege in der Mutterschaft, die Gott für die Frau bestimmt habe (*aʿadda l-marʾata li-dawri l-umūma*), und in der Weiblichkeit (*unūṯa*[458]), die den Erhalt der Paarbeziehung garantiere bzw. von der sie abhänge (*anāṯ ḥafẓ al-ḥayāti z-zawǧīyati bi-unūṯatihā*).[459] Auffällig bei den folgenden Zitaten ist, dass Faḍlallāh die Annahme der mitfühlenden Seite der Frau nicht anhand bestimmter Quellen wie Koran oder Sunna nachwies:

> »Die mitfühlende Seite der Frau (*al-ǧānib al-ʿāṭifī fī l-marʾa*), die die natürliche Veranlagung der Mutterschaft (*ṭabīʿat al-umūma*) notwendig macht bzw. erfordert, [...].«[460]

> »Die Frau hat eine Ratio, wie der Mann eine Ratio hat, und die Frau hat Mitgefühl (*ʿāṭifa*), wie der Mann Mitgefühl hat, aber die Natur des Mitgefühls der persönlichen Eigenart der Frau unterscheidet sich von der Natur des Mitgefühls der persönlichen Eigenart des Mannes, ausgehend von der Natur der angeborenen Rolle der Frau (*ṭabīʿa dawri l-marʾati ṭ-ṭabīʿī*), einerseits der Weiblichkeit und andererseits der Mutterschaft.«[461]

> »[...], dass die mitfühlende Seite der Frau stärker ist als die mitfühlende Seite des Mannes. Und der Grund dafür ist wohl, dass Gott die Frau für die Rolle der Mutterschaft hergerichtet hat und er die Bewahrung des Ehelebens abhängig gemacht hat von ihrer Weiblichkeit. Das ist, was bestimmt wurde, dass sie mitfühlender (*akṯar ʿāṭifīya*) ist als der Mann, weil die Natur ihrer Rolle im Leben jenes erfordert. Abgesehen davon – was nicht in den Bereich eindringt, für den die Beiden bzgl. einer besonderen Rolle vorbereitet wurden – gibt es keinen Unterschied zwischen ihnen beiden.«[462]

Konkreter ging Faḍlallāh im folgenden Zitat darauf ein, dass sich die Frau vom Mann in ihrer psychischen Beschaffenheit (*takwīnihā n-nafsī*) durch die Eigenschaft der

---

456 Arab. *ʿāṭifa* (Pl. *ʿawāṭif*) »Liebesneigung; zärtliches Wohlwollen, Sympathie, Mitgefühl, Zuneigung, Güte; Gefühl, Empfinden« (Wehr).

457 Vgl. al-Ḥāǧǧ (30.05.1993): al-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh lil-Ḥussām ʿani l-marʾa, 47; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 48; Ibn Ǧadū (02.01.1995): »Marāyā l-aḥdāṯ«, S. 22.

458 Arab. *unūṯa* »Weiblichkeit« (Wehr).

459 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 48.

460 aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, 3. Siehe auch Ibn Ǧadū (02.01.1995): »Marāyā l-aḥdāṯ«, S. 22.

461 Mārūn (30.01.1993): Man huwa »an-niṣf al-āḫar« alaḏī šaġala ḥayāt al-ʿAllāma, S. 12.

462 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 48.

Weiblichkeit (*bi-ʿunṣuri l-unūṯa*) und durch die Mutterschaft unterscheide, die sich in einigen speziellen gefühlvollen und mitfühlenden Eigenschaften (*baʿḍ al-ḫaṣāʾiṣi l-ʿāṭifīyati waš-šuʿūrīya*) verkörpere:[463]

> »Für die Frau wäre es schwer, wenn ihr der Islam die Verantwortung des Ehelebens auferlegen würde, da sie wegen der Schwangerschaft, dem Stillen oder besonderer gesundheitlicher Zustände usw. unter körperlichen Situationen leidet. Der Islam will für die Frau, dass sie die wichtige Aufgabe der Mutterschaft (*risālat al-umūma*) im Haus erkennt (*taśʿūr*). Denn die mitfühlende Seite der Frau, die von der Natur ihrer Rolle als Mutter und als Wesen weiblichen Geschlechts ausgeht, diese mitfühlende Seite hinterlässt einen großen Einfluss auf viele Entscheidungen und Zustände, die von der Frau ausgehen können.«[464]

> »Die Frau bewegt sich mit dieser Tendenz [zum Mitgefühl] in angeborener, natürlicher Weise (*bi-šakl ṭabīʿī fiṭrī*). Die mitfühlende und gefühlvolle Seite (*al-ǧānib aš-šuʿūrī al-ʿāṭifī*) der Frau ist mehr als die gefühlvolle und mitfühlende Seite (*al-ǧānib al-ʿāṭifī aš-šuʿūrī*) des Mannes, und dies wegen der Bestimmung ihres Daseins (*wa-hāḏā bi-muqtaḍā kawnihā*) als Mutter, Ehefrau und Wesen weiblichen Geschlechts aufgrund natürlicher Veranlagung (*biṭabīʿat al-ḥāl*).«[465]

Mitgefühl (*ʿāṭifa*) wird damit zwar in den Bereich der Psyche (*nafs*) und nicht des Körpers (*ǧasad*) gerückt, sei aber eng mit diesem aufgrund der körperlichen Ereignisse von Schwangerschaft, Geburt und Stillen verbunden. Das alles heiße aber nicht – so wies Faḍlallāh gelegentlich darauf hin –, dass alle Männer rational denken und handeln würden, denn es gebe viele, die von einer mitfühlenden Position ausgingen (*fahunāka kaṯīr mina r-riǧāl yanṭaliqūn min mawqiʿ ʿāṭifī*), und manche führten vielleicht ihre Angelegenheiten in einigen Bereichen in einer gefühlvolleren bzw. mitfühlenderen Art und Weise aus als Frauen.[466] Faḍlallāh stellte bspw. fest, dass ein Mann ein stärkeres Gefühl (*akṯar ʿāṭifatan*) aufweisen könne – in der Hinsicht, dass er von einem Trieb beherrscht werde –, wenn es um den Sexualtrieb (*al-ġarīza al-ǧinsīya*) oder andere natürliche Veranlagungen gehe.[467] Auf diese Thematik wird im Kapitel »Der sexuelle Trieb« weiter eingegangen. Anstatt das stärkere Mitgefühl der Frau zu betonen, formulierte Faḍlallāh auch gelegentlich, dass Männer im Gegensatz zu Frauen besondere Potenziale mitbringen. Aber auch derartige Formulierungen blieben unspezifisch:

> »Und es gibt Bereiche, in denen sich der Mann von der Frau in der Alltagsrealität (*ḥarakat al-wāqiʿ*) unterscheidet, genauso wie sich die Frau vom Mann durch die Natur der vorhandenen speziellen Eigenschaften unterscheidet. So gibt es bzgl. des Ehelebens einen Vers, der sagt: ›Die Männer stehen für die Frauen ein.‹[468] [...] Das bedeutet nicht, dass ein Mensch über dem anderen Menschen steht, sondern es bezieht sich auf die Bevorzugung hinsichtlich der Verwaltung. Denn die Männer stehen für die Frauen mit dem ein, was einige von ih-

463 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 231.
464 Faḍlallāh (1991 [1980]): Āfāq islāmīya, S. 239.
465 Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 6.
466 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 109.
467 Vgl. Fischbach (13.05.2008): al-Islām lam yufarriq fī l-qiyami r-rūḥīyati wal-ʿilmīya bayna l-marʾa war-raǧul, Bd. 3, S. 166.
468 Koranvers 4:34, übers. von Bobzin (2010): Der Koran.

> nen vor anderen durch die natürliche Veranlagung der Leistungsfähigkeiten auszeichnet. [...] (Diese) machen den Mann fähiger, die Verantwortung des Ehelebens zu übernehmen, da er mehr Freiheit und vielleicht auch mehr innere Stabilität (*aṣ-ṣalāba aḏ-ḏātīya*) besitzt.«[469]

Das Zitat gibt ein Beispiel der besonderen Aufgaben, die Faḍlallāh dem Mann zusprach, die Verwaltung von Ehe und Familie (siehe dazu Kapitel »Die Verwaltung von Ehe und Familie«). Dieser Aufgabe könne der Mann aufgrund seiner Potenziale nachgehen, zu denen Faḍlallāh an dieser Stelle Freiheit und innere Stabilität zählte, wobei das »vielleicht« bzgl. Letzterem ausdrückt, dass Faḍlallāh dieses Potenzial nicht grundsätzlich als in jedem Mann vorhanden annahm. Dahingegen besäßen Männer generell mehr Freiheit, weil sie frei von Schwangerschaft, Geburt und Stillen seien.

Letztlich lassen sich zu Faḍlallāhs Ansichten über die Beschaffenheit von Mann und Frau bzgl. deren Gleichheiten und Unterschiede mit Blick auf seine Äußerungen über den gesamten zeitlichen Verlauf seiner Schaffenstätigkeit nur wenige Hinweise und Erläuterungen finden. Auffällig ist dabei, wann Faḍlallāh vermehrt über die Frau und ihre Beschaffenheit oder den Mann und seine Beschaffenheit gesprochen bzw. nicht gesprochen hat und was er diesbezüglich thematisiert hat, denn insbesondere in Bezug auf den Mann scheinen einige Themen wie dessen Menschlichkeit, Ratio und Wille nicht relevant gewesen oder in Frage gestellt worden zu sein.

Während Faḍlallāh bereits in den 1970er Jahren auf die Menschlichkeit der Frau hinwies und betonte, dass sie ein Mensch wie der Mann sei, ein weiblicher Mensch und ein Wesen weiblichen Geschlechts,[470] Erklärungen, die sich ab den 1980er Jahren in seinen Reden und Schriften über die Frau häuften,[471] war die Menschlichkeit des Mannes ein stark untergeordnetes Thema, das er erst ab den 1980er Jahren – und dann ausnahmslos im Kontext der Menschlichkeit der Frau – aufgriff.[472] Anscheinend war es nicht notwendig, separat über die Menschlichkeit des Mannes zu sprechen, woraus ersichtlich wird, dass die Menschlichkeit des Mannes im Gegensatz zu der der Frau eine Selbstverständlichkeit und somit nicht erwähnenswert war. Ebenfalls beschäftige Faḍlallāh bereits in dieser frühen Zeit die körperliche Beschaffenheit der Frau bzw. ihre körperliche Situation z. B. im Kontext Mutterschaft[473] und / oder Arbeit, da bspw. eine Frau aufgrund der Menstruation, der Schwangerschaft oder des Stillens Urlaub nehmen müsse, wodurch sich laut Faḍlallāh sowohl die Produktivität verringern und die Arbeit durcheinandergebracht als auch das Zuhause mehr von der arbeitenden Frau verlieren, als einen Gewinn erzielen werde.[474] Somit war zu dieser Zeit auch die Mutterschaft ein Thema, die Faḍlallāh als den großartigsten Ort für die

---

469 ʿAbdallāh (25.12.1992): al-Marʾa al-qurʾānīya kar-raǧul wal-wāqiʿ »yuʾaḏḏī« an-naṣṣ.

470 Vgl. Faḍlallāh (1991 [27.05.1972]): at-Taḥḏīb al-iǧtimāʿī fī l-islām, S. 47; aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, 2.

471 Vgl. Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa; Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya.

472 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 18.

473 Vgl. aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, 2–3.

474 Vgl. Faḍlallāh (1991 [27.05.1972]): at-Taḥḏīb al-iǧtimāʿī fī l-islām, S. 51.

Frau auszeichnete, an dem sie ihre Menschlichkeit realisieren könne.[475] Außerdem ging es ihm damals bereits um den Unterschied der beiden Geschlechter, was das Mitgefühl betraf, i.d.R. mit der Erklärung, dass die mitfühlende Seite der Frau stärker als die des Mannes sei[476] – ein Thema, das neben der Menschlichkeit der Frau besonders später, in den 1980er Jahren, dominierte.[477] Der Bezug auf die Frau war in den 1970er Jahren so stark, dass Faḍlallāh, sogar wenn es um die »Eigenschaften« des Mannes ging, diese nicht ohne sich auf die Frau zu beziehen besprach. So bemerkte er zwar, dass den Mann einige seiner Eigenschaften mehr zur Familienverwaltung befähigten als die Frau, spezifizierte diese Eigenschaften aber nicht, sondern führte als Argument vielmehr Beschaffenheitsmerkmale der Frau an (wie Schwangerschaft, Stillen), aufgrund derer sie die Verwaltung der Familie nicht vollständig ausführen könne (siehe das Kapitel »Die Verwaltung von Ehe und Familie«).[478]

Im Verlauf der 1980er Jahre thematisierte Faḍlallāh neben der Menschlichkeit der Frau und ihrer mitfühlenden Seite dann besonders ihre Ratio und ihren Willen,[479] die beide selbstverständlich auch Eigenschaften des Mannes seien, aber in seinem Fall nicht benannt wurden, höchstens in Verhältnissetzung zur Frau, indem Faḍlallāh erklärte, dass Mann und Frau hinsichtlich der Ratio gleich seien.[480] Dagegen schien es bzgl. der Frau dringlich gewesen zu sein, stets zu betonen, dass der Islam nicht wolle, dass die Frau unwissend sei, sondern dass sie ihre Ratio stärken und ihr Wissen mehren solle.[481] Auch der Wille des Mannes war im Gegensatz zum Willen der Frau kein Thema:

> »Die Frau ist ihres Willens (*irādatahā*) mächtig, wenn sie körperlich (*bāliġa*) und geistig (*rašida*) reif ist. Dann ist sie unabhängig (*mustaqilla*) in ihrem Willen, und kein Mensch hat das Recht, ihren Willen in irgendeinem Aspekt des Lebens zu unterwerfen, außer sie selbst unterwirft in irgendeinem Aspekt ihren Willen innerhalb der Verpflichtungen (*al-iltizāmāt*), die ihr auferlegt wurden. [...] Und weil der Islam der Frau einen unabhängigen Willen gewährt, erkennt er keine Beziehung [z. B. Ehebeziehung] als religiös-gesetzlich (*šarʿī*) an und betrachtet sie auch nicht als legal (*qānūnī*), wenn sie nicht in jeder Hinsicht vom Willen der Frau ausgegangen ist.«[482]

Das Zitat spricht der geistig und körperlich reifen Frau das absolute Selbstbestimmungsrecht zu. Der letzte Satz erklärt zudem ihren freien und unabhängigen Willen zur höchsten legitimierenden Instanz all ihrer Entscheidungen, sodass z. B. eine Eheschließung gegen ihren Willen als illegitim anzusehen ist. Weiterhin erläuterte

475 Vgl. Faḍlallāh (1991 [27.05.1972]): at-Tahḏīb al-iğtimāʿī fī l-islām, S. 51.
476 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1978]): al-Uslūb al-islāmī lil-ʿamal bayna l-iṣlāḥ wat-taġyīr, S. 500; aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, 3.
477 Vgl. Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa; Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya.
478 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1978]): al-Uslūb al-islāmī lil-ʿamal bayna l-iṣlāḥ wat-taġyīr, S. 499.
479 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya.
480 Vgl. Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ, S. 260.
481 Vgl. Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa, S. 2.
482 Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ, S. 257–258.

Faḍlallāh seit dieser Zeit kontinuierlich, dass Schwächen und Stärken bei Mann und Frau gleichermaßen vorkommen, da sie menschliche Eigenschaften seien.[483] Dabei sind Faḍlallāhs wiederholte Hervorhebungen hinsichtlich der Frau auffällig, dass diese ihre Schwächen (wie die mitfühlende Seite) in Stärken wandeln[484] und in ihrem Willen, der Stärke bzw. Festigkeit ihrer Position und ihrem Bewusstsein für die Realität sogar härter sein könne als der Mann.[485] Was den Mann betraf, so bemerkte Faḍlallāh, dass auch dieser im Denken schwach sein[486] und seine Schwäche in besonderer Weise beim Anblick der Frau zutage treten könne, sodass der Mann regelrecht überwältigt werde.[487] In diesem Kontext kristallisierte sich in Faḍlallāhs Vorstellung eine Differenz der Geschlechter heraus, der im Kapitel »Sexualitätsverständnis« weiter nachgegangen wird. Was die sexuelle Erregung betreffe, so sei diese beim Mann schneller als bei der Frau.[488]

Faḍlallāh kam in den 1980er Jahren auch auf die Natur (*ṭabīʿa;* natürliche Veranlagung) des Mannes im Kontext Ḥiǧāb[489] zu sprechen, spezifizierte diese aber nicht, sondern stellte lediglich einen Zusammenhang zwischen ihr und einer bestimmten Bekleidungsordnung her.[490] Angesprochen – aber nicht weiter erläutert – wurden von Faḍlallāh auch geschlechtliche Besonderheiten (*al-ḫuṣūṣiyāt an-nawʿīya*), durch die sich der Mann von der Frau unterscheide,[491] und Männlichkeit (siehe unten), die einige Besonderheiten im Gegensatz zur weiblichen Seite der Frau habe.[492] Etwas detaillierter ging Faḍlallāh auf die Frage nach der »persönlichen Eigenart« (*šaḫṣīya*) der Frau ein, auch umschrieben mit »ihrer inneren persönlichen Eigenart in ihrer Natur« (*šaḫṣīyatuhā d-dāḫilīya fī ṭabīʿatihā*) oder »die natürliche Veranlagung der Frau« (*ṭabīʿat al-marʾa*), worin sich die Frau aber nicht wesentlich vom Mann unterscheide, wenn sie in den gleichen Umständen wie der Mann lebe. Dann könnten sich die beiden Geschlechter nämlich z. B. bezüglich des Bewusstseins (Aufmerksamkeit, *waʿy*), des Denkens (*fikr*), der Ratio (*ʿaql*), des Willens (*irāda*) und Glaubens (*īmān*) gleich entwickeln.[493] In Faḍlallāhs Fokus geriet in diesem Jahrzehnt auch die Weiblichkeit (siehe

483 Vgl. Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ, S. 254.
484 Vgl. Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa, S. 3; Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 7–8.
485 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, S. 13.
486 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, S. 13.
487 Vgl. Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa, S. 4.
488 Vgl. Unbekannt (21.04.1988): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh über die Frau im Islam.
489 Arab. *ḥiǧāb* »Hülle; Vorhang; Frauenschleier; Schirm; Scheidewand, spanische Wand; Schranke, Kanzelle; Zwerchfell; Amulett« (Wehr).
490 Vgl. Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ, S. 270.
491 Vgl. Unbekannt (21.04.1988): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh über die Frau im Islam.
492 Vgl. Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa, S. 1.
493 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya. Siehe dazu das Kapitel »Eine geschlechtsspezifisch bedingte Realität?«

unten), die von der Frau bedauerlicherweise mehr gelebt werde als ihre Menschlichkeit,[494] obwohl deren Auslebung auf den Ehebereich beschränkt bleiben solle.[495]

In den 1990er Jahren griff Faḍlallāh die bisher genannten Themen immer wieder auf. Neu hinzu kamen bzgl. der Frau einige Bemerkungen, die mit der Vorstellung von ihrer Beschaffenheit in Verbindung gebracht wurden. So stufte Faḍlallāh das Sich-schön-machen der Frau als »geschlechtsspezifische bzw. sexuelle Angelegenheit« (*masʾala ǧinsīya*) ein,[496] sprach von speziellen, sanften Eigenschaften (*al-ḫaṣāʾiṣ al-mūdiʿa*[497]) der Frau im Gegensatz zu denen des Mannes, betrachtete die Umstände der Mutterschaft (*aǧwāʾ al-umūma*) als sich in ihrem Temperament (*mizāǧ*) von den Umständen des Mannes unterschiedend[498] und sprach der Stimme der Frau die Fähigkeit zu, (gezielt) erregend wirken zu können.[499] In den 2000er Jahren wandelte sich das Bild stark: Auch wenn alle bereits aufgezählten Themen erneut vorkamen, ging es in der ersten Hälfte der 2000er Jahre im Vergleich zu den 1990er Jahren auffällig wenig um die Frage nach der Beschaffenheit der Frau, was sich schon Ende der 1990er Jahre bemerkbar machte. Der Mann war so gut wie kein Thema mehr. In der zweiten Hälfte der 2000er Jahre thematisierte Faḍlallāh die Beschaffenheit der beiden Geschlechter wieder etwas mehr, hauptsächlich im Kontext der Fatāwā am Ende des Jahrzehnts. Es ging wieder vermehrt um die körperliche Beschaffenheit der Frau, die Mutterschaft, die Menschlichkeit der Frau, um ihre im Vergleich zum Mann ausgeprägte mitfühlende Seite, ihre Schwächen und Stärken, ihre Ratio und ihren Intellekt. Damit erschöpfen sich die Hinweise und Erläuterungen bzgl. der Beschaffenheit der Geschlechter, deren Gleichheiten und Differenzen.

3.2.4 Das Konzept der persönlichen Eigenart

Auf der Grundlage dieser Gleichheiten und Unterschiede der Geschlechter kristallisierte sich im Denken Faḍlallāhs über den Menschen ein ganz bestimmtes Konzept heraus, indem er die »persönliche Eigenart« (*šaḫṣīya*[500]) eines Menschen in »zwei persönliche Eigenarten« (*šaḫṣīyatān*) differenzierte: in »die persönliche Eigenart des Menschen« (*šaḫṣīyat al-insān*) und in »die persönliche Eigenart des Wesens weiblichen bzw. männlichen Geschlechts« (*šaḫṣīyat al-unṯā* bzw. *šaḫṣīyat aḏ-ḏakar*). Nach diesem Verständnis setze sich jeder Mensch aus einer menschlichen und einer geschlechtlichen Komponente zusammen. Zurückverfolgen lässt sich dieses Konzept bis in die

494 Vgl. Unbekannt (21.04.1988): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh über die Frau im Islam.
495 Vgl. Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa, S. 4.
496 Vgl. ʿAbdallāh (25.12.1992): al-Marʾa al-qurʾānīya kar-raǧul wal-wāqiʿ »yuʾaḏḏī« an-naṣṣ, S. 2.
497 Arab. *mūdiʿ* »sanft, mild« (Wehr).
498 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 50.
499 Vgl. *aṯ-Ṯaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maʿa Ayatollah al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām, S. 71.
500 Übersetzbar auch mit »Persönlichkeit«, »Individualität« oder »Person«.

1970er Jahre, als Faḍlallāh es durch erste, diesem Konzept ähnliche Formulierungen andeutete. Nach einem Vortrag am 27.05.1972 erklärte er bspw. in seinen Antworten auf Fragen nach der angemessenen Kleidung von Frauen, dass es bei der Frau den »(weiblichen) Menschen« (*insāna*) vom »Wesen weiblichen Geschlechts« (*unṯā*) zu unterscheiden gebe und der Islam von der Frau wolle, dass sie als »(weiblicher) Mensch« in die Öffentlichkeit trete, um nicht die Triebe und Begierden zu erregen.[501] Die gleiche Differenzierung führte er in einem Interview vom 13.05.1977 an.[502] Während eines Vortrags an der Amerikanischen Universität am 28.03.1984 unterschied er zwischen »zwei Eigenschaften« (*ṣifatayn*) bei Frau *und* Mann:

> »Der Islam verkompliziert der Frau ihre Rolle nicht, aber er sagt zu der Frau, dass sie zwei Eigenschaften (*ṣifatayn*) hat, ihr Dasein (*kawnihā*) als ein Wesen weiblichen Geschlechts (*unṯā*) und als ein Mensch (*insānan*), genauso wie dass der Mann zwei Eigenschaften (*ṣifatayn*) hat, sein Dasein als ein Wesen männlichen Geschlechts (*ḏakaran*) und als ein Mensch (*insānan*).«[503]

Im Jahr 1988 sprach er in einem Interview am 21. April von der »menschlichen Seite« (*al-ǧānib al-insānī*) und »der weiblichen Seite« (*al-ǧānib al-unṯawī*), die bei der Frau unterschieden werden müssen,[504] und in einem Interview am 14. August (erneut) von der Frau als »einen (weiblichen) Menschen« (*insāna*) und »ein Wesen weiblichen Geschlechts« (*unṯā*).[505] In den 1990er Jahren knüpfte er an diese Differenzierung – ebenfalls auf den Mann bezogen – an und unterschied in einem Interview am 01.11.1994 zwischen »der Frau als Menschen« (*al-marʾa al-insān*) und »dem Mann als Menschen« (*ar-raǧul al-insān*) sowie »dem Menschen als das Wesen weiblichen Geschlechts« (*al-insān al-unṯā*) und »dem Menschen als das Wesen männlichen Geschlechts« (*al-insān aḍ-ḏakar*).[506] Oft wird diese Zweiteilung nur implizit erwähnt, wenn Faḍlallāh – wie bereits in den 1970er Jahren – betonte, dass der Islam danach strebe, dass sich die Frau in der Gesellschaft als »(weiblicher) Mensch« (*insāna*) und nicht als »Wesen weiblichen Geschlechts« (*unṯā*) bewege, aber nicht explizit von »zwei Eigenschaften« im Menschen sprach, wie in einem Interview am 30.05.1993:[507]

> »Deswegen will der Islam, dass die Frau, wenn sie sich in den gemischtgeschlechtlichen Umgebungen bewegt, als (weiblicher) Mensch (*ka-insāna*) und nicht als Wesen weiblichen Geschlechts (*ka-unṯā*) auftritt, wobei er [der Islam] die Weiblichkeit aber nicht als einen negativen Wert (*qīma silbīya*) betrachtet, doch ist er der Ansicht, dass für die Weiblichkeit

501 Vgl. Faḍlallāh (1991 [27.05.1972]): at-Taḥḏīb al-iğtimāʿī fī l-islām, S. 51.

502 Vgl. aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, S. 2.

503 Unbekannt (28.03.1984): Ḏikrā Fāṭima az-zahrāʾ fī l-amrīkīya, S. 1. Faḍlallāh wird in direkter Rede in diesem Artikel der Zeitschrift »an-Nahār« zitiert. Der Vortrag liegt leider nicht vor, fand aber wenige Tage vor der Veröffentlichung des Artikels statt.

504 Vgl. Unbekannt (21.04.1988): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh über die Frau im Islam.

505 Vgl. Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa, S. 4.

506 Vgl. Marwa (1995 [01.11.1994]): Interview durch den Fernsehsender al-Mušriq mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh zu seinem Buch »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa«, S. 94.

507 Vgl. al-Ḥāǧǧ (30.05.1993): al-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh lil-Ḥussām ʿani l-marʾa, 46–47.

> ein besonderer [räumlicher] Bereich [vorgesehen] ist, sodass die Frau sie [die Weiblichkeit] innerhalb der Frauengesellschaft leben kann oder in ihrem Eheleben mit der ganzen Freiheit und Gelöstheit.«[508]

Es sprach also nichts dagegen, dass Männer und Frauen miteinander Umgang pflegten sowohl im privaten als auch im öffentlichen Lebensraum, sofern das jeweilige Geschlecht mit seiner menschlichen Seite im öffentlichen Raum auftrat und die geschlechtliche Seite im privaten Raum zurückließ. Die Unterscheidung zwischen einer menschlichen und einer geschlechtlichen Seite im Menschen ermöglichte damit hinsichtlich der Frage nach einer zwingenden Geschlechtersegregation neue Kooperationsmöglichkeiten zwischen Männern und Frauen und verhinderte einen Ausschluss von Frauen aus dem öffentlichen Lebensraum.

In »Dunyā š-šabāb« (1995) wies Faḍlallāh ebenfalls auf dieses spezielle Verständnis vom Menschen hin, indem er im Kontext Ḥiǧāb von dem Auftreten der Frau in »der Erscheinung als ein (weiblicher) Mensch« (*maẓhar al-insāna*) oder in »der Erscheinung als ein Wesen weiblichen Geschlechts« (*maẓhar al-unṯā*) sprach (das Thema Weiblichkeit diskutierte Faḍlallāh häufig in Verbindung mit dem Thema Ḥiǧāb).[509] Faḍlallāh erklärte wiederholt, dass Gott für die Frau wolle, »dass sie als ein (weiblicher) Mensch (*insāna*) in die Gesellschaft hinausgeht und nicht als ein Wesen weiblichen Geschlechts (*unṯā*),«[510] was mit der Weiblichkeit und dem für sie von religiöser Seite her vorgesehenen Ort – dem Eheleben – in Verbindung stehe. Das gelte aber ebenso für den Mann (!), da auch eine in einer besonderen Weise öffentlich gelebte Männlichkeit zu einem abweichenden Verhalten – sogar zu sexuellem Chaos – bei der Frau führen könne:

> »Aber die islamische Vorstellung des Mannes ist, dass er als (männlicher) Mensch (*insān*) in die Gesellschaft tritt und nicht als Wesen männlichen Geschlechts (*ḏakar*), weil Männlichkeit und Weiblichkeit etwas Besonderes sind, deren Freiheit im Eheleben liegt.«[511]

In einem Dialog aus dem Jahr 1995 griff er auf die Umschreibung aus den 1980er Jahren zurück, den »zwei Eigenschaften« (*ṣifatayn*) der Frau, »einem (weiblichen) Menschen« (*insāna*), »der seine Menschlichkeit in allem lebt, was die Ratio des Menschen, sein Herz, sein Leben und seine Handlung mit Verantwortung im Leben und den Wahrnehmungen der Realität füllt«, und »der Weiblichkeit« (*al-unūṯa*), »in der sie sich frei in der Gesellschaft des Mannes [Ehemannes] bewegen kann.«[512] Hier helfen die konzeptionellen Erweiterungen bzgl. des »(weiblichen) Menschen« (Menschlichkeit, Ratio, Herz, Leben, Handlung, Wahrnehmung) dabei, Faḍlallāhs Konzept etwas besser zu verstehen und dessen »Ort« zu konkretisieren. Für »die Weiblichkeit« stand

---

508 al-Ḥāǧǧ (30.05.1993): al-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh lil-Ḥussām ʿani l-marʾa, S. 47.

509 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 190.

510 *aṯ-Ṯaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maʿa Ayatollah al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām, S. 62. Siehe auch Ibn Ǧadū (02.01.1995): »Marāyā l-aḥdāṯ«, S. 35.

511 *aṯ-Ṯaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maʿa Ayatollah al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām, S. 65.

512 Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal, S. 149.

das Eheleben bereit, für den »(weiblichen) Menschen« der gesamte Bereich des Lebens außerhalb des Ehelebens. Während er in »Lil-insān wal-ḥayāt« (1996) lediglich von der Weiblichkeit der Frau und ihrer menschlichen Rolle (*ad-dawr al-insānī*) sprach,[513] präzisierte er in »Dunyā l-marʾa« (1996), dass die Frau eine »menschliche persönliche Eigenart« (*šaḫṣīyatahā l-insānīya*) – hier führte er den Begriff *šaḫṣīya* zur Beschreibung seines Konzepts ein – und eine »weibliche persönliche Eigenart« (*šaḫṣīyatihā l-unṯawīya*) habe,[514] Letzteres auch als »die persönliche Eigenart des Wesens weiblichen Geschlechts« (*šaḫṣīyat al-unṯā*) benannt.[515] Als Variante davon findet sich die Umschreibung mit »der weiblichen Dimension« (*al-buʿd al-unṯawī*) und »der menschlichen Dimension« (*al-buʿd al-insānī*) in der persönlichen Eigenart bzw. Persönlichkeit der Frau, die miteinander in Berührung stehen.[516]

Ende der 2000er Jahre findet sich in einem Interview vom 25.02.2009 erneut die in »Dunyā l-marʾa« formulierte Teilung in »zwei persönliche Eigenarten« (*šaḫṣīyatān*) des Menschen in einen geschlechtsbezogenen Teil (*šaḫṣīyat al-unṯā, šaḫṣīyat aḏ-ḏakar*) und einen Teil, der sich auf das Menschsein bzw. die Menschlichkeit (*šaḫṣīyat al-insān*) beziehe. Faḍlallāh drückte sich bzgl. der Geschlechter gleich aus und bezog die Zweiteilung auf beide Geschlechter:

> »So hat die Frau zwei persönliche Eigenarten (*šaḫṣīyatān*): die persönliche Eigenart des Wesens weiblichen Geschlechts (*šaḫṣīyat al-unṯā*) und die persönliche Eigenart des Menschen (*šaḫṣīyat al-insān*). [...] Auch der Mann hat eine persönliche Eigenart des Wesens männlichen Geschlechts (*šaḫṣīyat aḏ-ḏakar*) und eine persönliche Eigenart des Menschen (*šaḫṣīyat al-insān*).«[517]

Durchgesetzt haben sich damit bis zum Ende von Faḍlallāhs Leben zwei Aspekte: einmal die sprachliche Zuspitzung auf den Begriff *šaḫṣīya* und die Bezugnahme auf beide Geschlechter bzgl. der Zweiteilung des Menschen in einen menschlichen und einen geschlechtlichen Part, die jeweils eigene »Orte der Auslebung« zugewiesen bekamen. Für den Menschen ergab das also einen Raum bzw. eine Ebene der geschlechtlichen Unterschiede und einen Raum bzw. eine Ebene der menschlichen Gleichheit. In jedem dieser beiden Orte bzw. Ebenen solle der Mensch die jeweils dafür vorgesehene persönliche Eigenart leben. Graphisch lässt sich dieses Konzept des Menschen derart veranschaulichen:

---

513 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 123.
514 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 7.
515 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 52.
516 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 58.
517 Rosiniza (25.02.2009): Faḍlallāh, S. 6; vgl. auch Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«, S. 5–6.

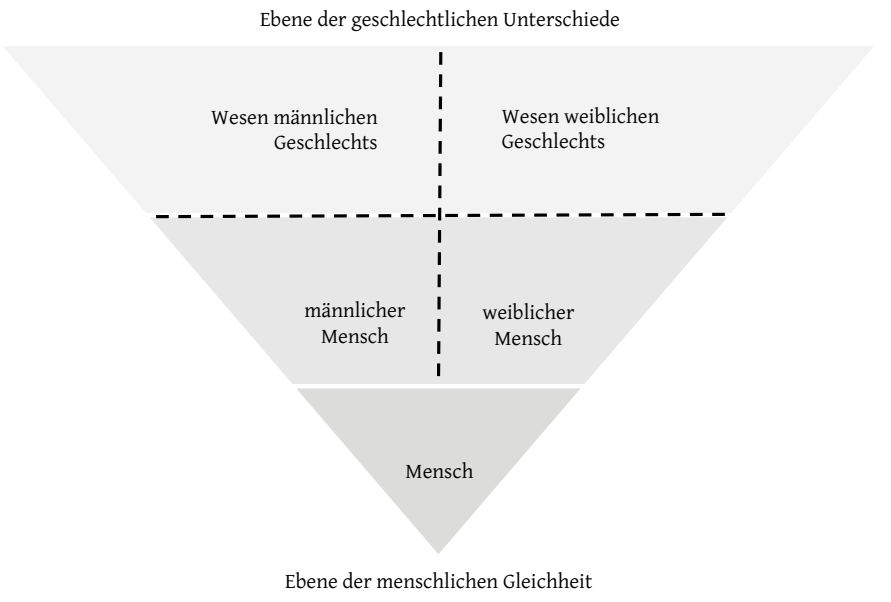

Abb. 1: Ebenen der geschlechtlichen Unterschiede und menschlichen Gleichheit

Das Thema der beiden persönlichen Eigenarten des Menschen – besonders auf die Frau bezogen – veranlasste Faḍlallāh immer wieder zur Kritik an beiden Geschlechtern, denn viele wüssten immer noch nicht zwischen der menschlichen und der weiblichen Seite der Frau zu unterscheiden.[518] So würden manche Frauen ihre menschliche persönliche Eigenart auf Kosten ihrer weiblichen persönlichen Eigenart vernichten, mit der falschen Ansicht, die weibliche Seite sei wichtiger. Es sei jedoch die Menschlichkeit der Frau, ihre menschliche Seite, die die wichtigere Seite in ihrer Persönlichkeit sei.[519] Die Männer kritisierte er, da sie die Frauen, wenn jene ihre Weiblichkeit mehr lebten als ihre Menschlichkeit, noch dazu ermutigten. Seit Jahrhunderten würden die Männer die Frauen so zu Verführerinnen machen und den weiblichen Schwachpunkt ausnutzen. Sie blickten nur auf das Wesen weiblichen Geschlechts (der Frauen) mittels der Sicht ihres Wesens männlichen Geschlechts (*ḏakar*), anstatt mittels des Menschen (*insān*) in ihnen auf den anderen Menschen.[520] Hierfür nannte er Beispiele aus dem Arbeitsleben, wo die Frau den Zustand der Weiblichkeit lebe, was dann von Männern ausgenutzt werde.[521] Zudem warf er Männern vor, Frauen an Orten der Präsentation wie der Werbung, den Medien, der Literatur oder Kunst als Geschlechts-

518 Vgl. Unbekannt (21.04.1988): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh über die Frau im Islam.
519 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 7, 58.
520 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 81.
521 Vgl. Unbekannt (21.04.1988): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh über die Frau im Islam.

wesen (*ǧins*) darzustellen anstatt als ein Symbol des Denkens und der Kreativität.[522] Deswegen brauche vor allem der Mann Aufklärung (*tawʿīya*) darüber, wie gewichtig die menschliche Rolle der Frau aus islamischer Sicht sei.[523]

3.2.5 Eine geschlechtsspezifisch bedingte Realität?

Bezogen auf die Lebensrealität wurde Faḍlallāh oft nach seinen Ansichten über die beobachtbaren Unterschiede zwischen Männern und Frauen gefragt wie nach der »Rückständigkeit der Frau« im Gegensatz zum Mann, womit z. B. Bildungsdefizite oder quantitative Unterschiede zwischen den Geschlechtern in den Leistungen gemeint waren. Diesbezüglich wird ersichtlich, dass sich Faḍlallāh bereits in seinen frühen schriftlichen Arbeiten zu Geschlecht und Sexualität aus den 1980er Jahren bewusst war, wie sehr gerade vermeintliche Eigenschaften des Wesens weiblichen Geschlechts Diskussionsthema unter islamischen Intellektuellen waren – neben den Fragen zum Verstand der Frau, zu ihrem Glauben, ihrer Rolle in der Religion sowie im Leben allgemein –, weshalb er selbst einen Beitrag dazu habe leisten wollen.[524] Fragenstellende beabsichtigten i.d.R. von ihm zu erfahren, auf welche Gründe es seiner Meinung nach zurückgehe, dass Männer und Frauen Unterschiede aufwiesen, was z. B. ihre körperlichen und geistigen Fähigkeiten anbelangte. Entweder wurden dabei Fragen eher offen formuliert, indem generell nach den Gründen für die Unterschiede zwischen den Geschlechtern gefragt wurde, oder spezifischer, indem konkret gefragt wurde, ob die Unterschiede biologisch – auf das Geschlecht bezogen – oder geschichtlich bzw. sozial bedingt seien. Auch wenn Faḍlallāhs Antworten und Erklärungen nicht immer bestimmte Begrifflichkeiten wie »biologisch« oder »geschichtlich« aufwiesen, lassen sich doch daraus sein Verständnis von Geschlecht und dessen mögliche geschlechtsspezifische Eigenarten ableiten und die Frage klären, ob Faḍlallāh angenommene persönliche Eigenarten des Wesens weiblichen oder männlichen Geschlechts als angeboren oder erlernt betrachtete.

Im Zusammenhang mit der Frage nach den in der Realität beobachtbaren Unterschieden zwischen Frauen und Männern griff Faḍlallāh das Thema der »Rückständigkeit der Frau« im realen Leben gegenüber dem Mann in zahlreichen seiner Äußerungen seit den 1980er Jahren und in besonders umfangreicher Weise seit den 1990er Jahren auf – auch bedingt durch an ihn gestellte Fragen. In »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« (1992) widmete er sich der Frage, was »Rückständigkeit« (*taḫallūf*) eigentlich genau bedeute. So gebe es laut Faḍlallāh allgemeine Konzepte von Rückständigkeit bzw. Rückschrittlichkeit, die sich nicht von Kultur zu Kultur unterscheiden. Generell als rückständig dürfen z. B. Unwissenheit, Tribalismus und Fanatismus (z. B. ein Volks-, Rassen- oder Nationalgefühl) betrachtet werden, da dies viele Probleme in Gesellschaften verursache. Über anderes gebe es unterschiedliche Ansichten, ob et-

522 Vgl. Faḍlallāh (1999): Bayyināt, S. 253.
523 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 123.
524 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 4.

was als rückschrittlich oder fortschrittlich eingestuft werden könne wie hinsichtlich wirtschaftlicher und individueller Freiheit (mit Letzterem meinte er vorrangig die Beziehung zwischen Frau und Mann und sowohl die Grenzen als auch die ethisch-moralischen Regelungen diesbezüglich). In diesem Kontext rief Faḍlallāh dazu auf, die eigenen islamischen Konzepte zu studieren, denn diese gäben dem Menschen einen Anstoß in Richtung Fortschritt (*taqaddum*), Entwicklung und Wachstum (*numūw*). Man müsse sich allerdings – aufgrund der natürlichen Eigenart von Gedanken und Meinungen – darüber im Klaren sein, dass das Konzept der Rückständigkeit etwas Relatives (*masʾala nisbīya*, relative Sache) sei, in dem Sinne, dass nichts absolut fortschrittlich oder absolut rückschrittlich sei, sondern dass jede Vorstellung einer eigenen Philosophie unterliege und eigene Richtlinien berge.[525]

Unterschiede zwischen Frau und Mann in den von ihm differenzierten, interdependenten Bereichen des Körpers, des Verstands und der Psyche (*an-nawāḥī al-ǧismīya wal-ʿaqlīya wan-nafsīya*) der Geschlechter[526] führte Faḍlallāh grundsätzlich auf die Lebensumstände (*ẓurūf*) der Menschen und auf die Umgebung zurück, in der sie aufwüchsen und lebten, und die ihnen bestimmte körperliche, geistige und seelische Entwicklungen ermöglichten oder nicht.[527] Dass Frauen in der Entwicklung meist hinter Männern zurückblieben, wie es im geschichtlichen Rückblick (und gegenwärtig) unzählige Beispiele zeigten, erklärte Faḍlallāh damit, dass Frauen von der Lebensrealität ferngehalten und ihre Aktivitäten unterbunden worden seien, ihnen Verantwortung entzogen und Bildung vorenthalten worden seien.[528] Frauen seien aus dem Arbeitsbereich verdrängt und davon abgehalten worden, in vielen Bereichen des Lebens durch Teilhabe Erfahrungen zu sammeln und sich in irgendeiner Weise zu entwickeln.[529] Zudem sei ihnen oft Verantwortung entzogen worden, sodass sie es nicht gelernt hätten, Verantwortung zu übernehmen.[530] Faḍlallāh erkannte in der Geschichte des Menschen eine fortwährende Vernachlässigung von Frauen, die dazu geführt habe, dass sie sich in vielen Lebensbereichen keine Kenntnisse, Fähigkeiten und Qualifikationen aneignen konnten.[531] Dagegen habe der Mann zuhauf Gelegenheiten bekommen, sich zu entwickeln, und sei privilegiert worden, weshalb die Geschichte

525 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 34–35.

526 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 47.

527 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, S. 5, 10, 12; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 16; Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 5; Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«, S. 2.

528 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 48, 51; Faḍlallāh (27.11.2007): Fī bayān šarʿī daʿā fīhi lit-taṣaddī li-kull anwāʿ al-ʿunf allaḏī yastahdif al-marʾa, S. 2.

529 Vgl. Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 5; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 49.

530 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 48.

531 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 13; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 19; Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«, S. 2.

zur »Geschichte des Mannes«[532] geworden sei, was wiederum dessen Chancen auf Fortschritt mehr und mehr erhöht habe:

> »Deswegen, wenn die Geschichte im Allgemeinen die Geschichte des Mannes war, dann hat die Häufung der geschichtlichen Versuche des Mannes die Chancen bei ihm im Bereich der Kreativität der persönlichen und gegenstandsbezogenen Eigenschaften der Sache erhöht.«[533]

> »Ich habe gesehen, dass die Privilegierung (*tamyīz*[534], Unterscheidung) des Mannes gegenüber der Frau nicht aus einem (Selbst)Mangel (*naqṣ ḏātī*) in ihrer persönlichen Eigenart hervorging, sondern vielmehr durch die geschichtliche Vernachlässigung von ihr hinsichtlich ihrer Bildung, der Förderung (*tanmīya*) ihres Verstandes und ihrer Fähigkeiten, weil sie immer am Rande des Mannes lebte. So ist sie die Ehefrau, die dem Ehemann dient, und sie ist die Mutter, die den Wesen männlichen wie weiblichen Geschlechts [Kindern] dient, und sie ist die Hausfrau, die all ihre Zeit für ihre Hausarbeit aufbraucht.«[535]

Bestimmte Rollen wie die der Ehefrau oder Mutter seien aus Faḍlallāhs Sicht der Frau also zugesprochen worden, darüber hinaus sei sie seiner Ansicht nach aber nicht gefördert worden. Von der von ihm erworbenen Macht und Stärke wolle der Mann auch nicht mehr zugunsten der Frau ablassen: »Und es ist normal, dass der Mann nicht bereit dazu ist, von seiner Macht sowie irgendeiner Stärke für die Frau abzulassen.«[536] Dies bedinge ein immer weiter fortschreitendes Ungleichgewicht zwischen Männern und Frauen und eine geistige und körperliche Kluft, der eine Frau ohne ihr verschaffte Möglichkeiten wenig entgegensetzen könne. Deshalb dürfe der Frau auch keineswegs die alleinige Verantwortung für ihre rückständige Situation aufgebürdet werden.[537] Der entscheidende Einflussfaktor, den Faḍlallāh hierbei identifizierte und fortwährend im Kontext der vermeintlichen Schwäche der Frau im Vergleich zum Mann mit dem Koranvers 43:18 untermauerte, ist das Aufziehen (*tanšiʾa*) und die Erziehung (*tarbīya*) des Menschen.[538]

> »Wenn der Islam von einigen Schwachpunkten bei der Frau spricht, ist er der Ansicht, dass deren Grundlage das Aufziehen (*tanšiʾa*) ist: ›Jemand, der mit Schmuck *aufgezogen wird*[539] und der im Streit nicht klar und deutlich ist?‹[540] Er [der Islam] ist der Ansicht, dass die

---

532 Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 4.
533 Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 5.
534 Arab. *tamyīz* »Auszeichnung; Bevorzugung; Begünstigung; Privilegierung; Parteilichkeit; Trennung; Spezifikation; Unterscheidung; Diskriminierung; Unterscheidungsvermögen, Urteilskraft, Scharfsinn, gesunder Menschenverstand; Bewusstwerdung; bewusste Absicht« (Wehr).
535 Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«, S. 2.
536 Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 4.
537 Vgl. Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 5.
538 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 11–12; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 19; Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 2; Suwayd (2001 [16. und 17.05.1995]): Mawāqif mina l-qaḍāyā l-bārizati allatī tušaġġilu l-waṭana l-ʿarabīya wal-ʿālama l-islāmī, S. 110; Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul, S. 3.
539 Hervorhebung durch die Autorin.
540 Koranvers 43:18, übers. von Bobzin (2010): Der Koran.

> Schwäche der Frau bloß ausgeht von Erziehung (*tarbīya*) und Aufziehen (*tanšiʾa*), die sie in den Bereich der Schwäche schieben.«[541]

> »Wenn uns der Koran von einigen Seiten der Schwäche der Frau berichtet, dann berichtet er uns eigentlich von der Erziehung (*at-tanšiʾa*, Aufziehen) und nicht von der Erschaffung (*al-ḫalq*): ›Wollen sie denn wirklich solche (Gott zuschreiben), die im Schmuck *aufgezogen werden*[542] und sich im Streit nicht deutlich genug ausdrücken?‹[543] Derjenige, der ins Leben in Umgebungen tritt, die die Vorstellung erwecken, dass sein Leben das Leben des Schmuckes (*az-zīna*) und der Entspannung usw. ist, [das ist] die Erziehung (*at-tanšiʾa*, Aufziehen) und nicht die Erschaffung bzw. das Erschaffene (*al-ḫalq*).«[544]

Faḍlallāh differenzierte hier also auf der Basis des Koran klar zwischen anerzogenen und anerschaffenen Eigenheiten von Menschen und hob die Bedeutung der Umgebungen als entscheidenden Einflussfaktor für das Denken und Handeln des Menschen hervor. Erschaffen oder anerschaffen meine dabei etwas, das mit dem menschlichen Grund (*bi-ʿumqihi l-insānī*) verbunden sei, in der Tiefe des Menschen liege und sich auf den existenziellen Anfang (*lil-aṣli l-mawǧūd*) des Menschen beziehe.[545] Der Ausdruck aus dem Koranvers 43:18, dass jemand »mit Schmuck aufgezogen« wurde und »im Streit (nicht klar und deutlich) ist«, beziehe sich auf die Erziehung dieses Menschen.[546] Weiter erläuterte er, dass Frauen durch »schlechte« Erziehung negativen Einflüssen ausgesetzt seien oder ihnen durch Erziehung etwas aufgezwungen werde, was unvorteilhaft für sie sei.[547] Faḍlallāh benannte das im Rahmen der Erteilung einer Fatwā (in der er sich für die Selbstverteidigung einer von ihrem Ehemann geschlagenen Frau aussprach) als eine Form von Gewalt, der Frauen ausgesetzt seien: die »erzieherische Gewalt«[548]. Gewalt erkannte er darin, dass der Frau Bildung vorenthalten werde, sie selbst dann aber für die Folgen dessen verantwortlich gemacht und ihr diese Ungebildetheit vorgeworfen werde: ein unfairer Kreislauf.[549] Diese Sichtweise vertrat er bereits 1980, wie im Kapitel »Fragen, Interviews und Vorträge der 1970er Jahre« zitiert:

> »[...] weil die Gesellschaft, die an Rückständigkeit gelitten hat [...], der Frau ihre praktische Rolle [in der Gesellschaft] geraubt hat. Dann haben die Leute angefangen, darüber nachzudenken, dass die Frau keine Rolle im gesellschaftlichen Leben hat, sondern ihre Rolle vielmehr nur auf das Häusliche beschränkt ist.«[550]

In diesem Gedankengang kristallisiere sich der Teufelskreis heraus, unter dem die Frau leide. Die in der Realität vorhandenen quantitativen Unterschiede zwischen den

---

541 Suwayd (2001 [16. und 17.05.1995]): Mawāqif mina l-qaḍāyā l-bārizati allatī tušaġġilu l-waṭana l-ʿarabīya wal-ʿālama l-islāmī, S. 110.

542 Hervorhebung durch die Autorin.

543 Koranvers 43:18, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

544 Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul, S. 3.

545 Vgl. Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 2.

546 Vgl. Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 2.

547 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 11–12.

548 Faḍlallāh (27.11.2007): Fī bayān šarʿī daʿā fīhi lit-taṣaddī li-kull anwāʿ al-ʿunf allaḏī yastahdif al-marʾa, S. 2.

549 Siehe hierzu ausführlich das Kapitel »Verteidigung gegen Gewalt«.

550 Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ, S. 252.

Leistungen der Geschlechter seien laut Faḍlallāh damit »geschichtlich bedingt«[551] und ließen sich »nicht als arteigene bzw. (geschlechts-)spezifische Unterschiede (*iḫtilāfāt nawʿīya*)«[552] interpretieren. Vielmehr gingen diese Unterschiede auf Einflussfaktoren in vielen Lebensbereichen zurück wie auf »kulturelle, erzieherische und gesellschaftliche Faktoren bis hin zu wirtschaftlichen und politischen.«[553] Sie seien jedoch nicht geschlechtsspezifisch bzw. biologisch bedingt und hätten nichts mit der persönlichen Beschaffenheit (*takwīn šaḫṣīyatihā*) von Frauen oder Männern zu tun:

> »Was den in der Realität vorliegenden Unterschied (*tafāwut*) zwischen dem Niveau der beiden [Geschlechter] betrifft, so kann er darauf zurückgehen, dass die Frau vom kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Versuch im Verlauf der Geschichte ferngehalten wurde. Deshalb kam sie [dann] dahin, dass sie bildungsmäßig, verstandesmäßig und gefühlsmäßig geringer [entwickelt] ist als der Mann. Analog dazu wurde sie als mangelhaft abgestempelt. Aber der Mangel (*an-naqṣ*) in ihr geht nicht auf Faktoren im Inneren der Beschaffenheit ihrer persönlichen Eigenart (*ʿanāṣir mawǧūda dāḫil takwīn šaḫṣīyatihā*) zurück.«[554]

Somit sei weder die Frau noch der Mann als besser als das jeweils andere Geschlecht zu bewerten, z. B. auch was die Frage betreffe, ob der Frau einen Vorzug vor dem Mann gebühre, da sie Leben schenke.[555] Außerdem sei jedes der beiden Geschlechter dazu fähig, sich zu entwickeln, aufzusteigen und besser als das andere zu werden: »Der Mann ist zum Aufstieg fähig, er ist fähig, besser zu werden als die Frau. Und die Frau ist zu Gleichem fähig, sie ist fähig, besser zu sein als der Mann.«[556]

Faḍlallāh nahm auch Ansichten von Philosophen und Gelehrten aus Geschichte und Gegenwart wahr, die sich mit den Unterschieden der Geschlechter beschäftigten, sowie Studien wie bspw. über die Gehirngrößen von Frauen und Männern und die Frage, ob die Größe mit der Leistung, Führungsqualität oder Kreativität korreliere. Da er allerdings nicht auf einzelne Personen oder Studien einging und keine beim Namen nannte, bleiben seine Quellen und sein Referenzrahmen in dieser Hinsicht unbekannt. Bis zu seinem aktuellen Stand (aus dem Jahr 1996) gebe es jedenfalls laut Faḍlallāh keine differenzierten Studien mit vertrauenswürdigen Ergebnissen, um zu beurteilen, welche Unterschiede es wirklich zwischen den Geschlechtern gebe oder ob der Mann der Frau überlegen sei.[557] Aus diesen Gründen könne auch nicht so einfach die Frage beantwortet werden, ob es eine Wechselwirkung zwischen der körperlichen Beschaffenheit von Frau und Mann und ihren seelischen und geistigen Beschaffenheiten (*al-binā l-uḫrā n-nafsīya wal-ʿaqlīya*) gebe, die die Unterschiede der beiden in den verschiedenen Lebensbereichen begründeten.[558] Schließlich sei die Überlegen-

---

551 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 48.
552 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 48.
553 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 49.
554 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 49.
555 »Was die Sache betrifft, dass sie Leben schenkt, so erwirkt das keinen Vorrang, weil der Mann sie im Prinzip in der Produktion des Lebens durch die Sache der Zeugung (*at-tanāsul*) begleitet.« Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 49.
556 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 49.
557 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 48.
558 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 47.

heit des Mannes in der Realität nicht auf einen biologischen Unterschied zwischen den Geschlechtern zurückzuführen, sondern darauf, dass die Frau vom aktiven Leben ferngehalten und ihr Verantwortung entzogen worden sei. In diesem Zusammenhang kritisierte Faḍlallāh Männer, die sich nicht an der Hausarbeit beteiligen wollten. Das Verhalten jener Männer bezeichnete er als rückständig und stellte ihm Beispiele des Propheten gegenüber, der seinen Frauen im Haushalt half. Gerade die in östlichen Gesellschaften verbreitete Ansicht, Hausarbeit sei keine ehrenwerte Arbeit, trage zur geistigen Rückständigkeit der Frau bei, da sich deren Fähigkeiten zu sehr auf die Hausarbeit beschränke. Diese geschlechterspezifische Konzentration auf bestimmte Arbeiten führe jedoch ebenfalls zu einer geistigen Rückständigkeit (*taḫalluf ḏihnī*) des Mannes.[559] Um wirklich die Unterschiede zwischen den Geschlechtern bestimmen zu können, müssten somit laut Faḍlallāh ganz andere Ausgangslagen vorherrschen.[560] Seine Überlegungen zu den Unterschieden der Geschlechter, die aufgrund des Lebensumfelds, unterschiedlicher Erziehungsformen und Vernachlässigung bzw. Bevorzugung zustande kamen, führten ihn zu der Schlussfolgerung, dass Frauen und Männer, die in den gleichen Umständen lebten, sich auch gleich entwickeln könnten:[561]

> »Würden wir es verordnen, dass Mann und Frau in eine Schule gehen, in eine Studienfachrichtung, wäre der Mann der Frau hinsichtlich seiner Erfolge nicht überlegen. Und er würde sich von ihr nicht im Grad der Aufnahmefähigkeit des Studienfaches unterscheiden, egal ob es um ein [natur]wissenschaftliches Fach geht oder ein kulturelles, wenn für beide die gleichen Lernbedingungen vorhanden wären. [...] Und es gibt erlernte [nicht angeborene] Eigenschaften (*ṣifāt muktasaba*), sodass jeder die gleichen oder ähnliche Eigenschaften besitzen könnte, wenn er in den gleichen Umständen leben würde.«[562]

Seine Annahme belegte er anhand von Beispielen aus der islamischen Frühgeschichte wie den Personen Ḫadīǧa, Fāṭima und Zaynab sowie Frauenfiguren aus dem Koran wie Maryam, der Frau des Pharaos und der Königin von Saba. Besonders auf die Geschichte über die Königin von Saba und seine Interpretation dieser bzgl. der persönlichen Eigenart des Wesens weiblichen Geschlechts verwies Faḍlallāh in zahlreichen Artikeln, Vorträgen, Monographien, Dialogveranstaltungen und Interviews. Die Königin habe nämlich auf der Basis ihres Verstandes anstelle ihrer Emotionen gehandelt, im Gegensatz zu den Männern in der Geschichte über sie, die emotional reagiert hätten (*fī muqābilin ar-riǧāli llaḏīna kānū yanṭaliqūna bi-raddin fiʿlin wa-bi-infiʿāl*):[563]

> »Wenn wir von einigen dieser koranischen Beispiele sprechen oder von einigen geschichtlichen islamischen Namen, die das große Heldentum der Frau darstellen, dann werden wir in unserem Geschichtsstudium Frauen bemerken, die die Überlegenheit in ihrer Gesellschaft

559 Vgl. Marwa (1995 [01.11.1994]): Interview durch den Fernsehsender al-Mušriq mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh zu seinem Buch »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa«, S. 89–90.

560 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 48.

561 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, S. 13; Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«, S. 2; Faḍlallāh (1999): Bayyināt, S. 253.

562 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 48–49.

563 Siehe Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 2; Siehe auch Faḍlallāh (26.01.1995): ʿAnāwīn fī l-ʿamal al-islāmī, S. 540.

> verkörperten, in dem, was sie an Fähigkeiten, Begabungen und Einstellungen besaßen. Das menschliche Leistungsvermögen der Frau bestätigt, dass sie ihre Schwachpunkte überschreiten und sie in Stärke wandeln kann, um ein hohes Niveau zu erreichen.«[564]

Bedeutend ist hier, dass Faḍlallāh die Frauen aus dem Koran und den historischen Überlieferungen nicht nur als Vorbilder anführte, sondern von dem »großen Heldentum« dieser Frauen sprach. Die genannten Frauen legen für Faḍlallāh Zeugnis davon ab, dass sich Frauen in geeigneten Umständen viele Fähigkeiten wie Führungsqualität, Verstandeskraft, emotionale Kontrolle und Verantwortlichkeit aneignen können. Sie nehmen dabei als »lebendiges Beispiel« eine Vorbildfunktion sowohl für Frauen als auch für Männer ein. Dies sei möglich aufgrund der gemeinsamen Menschlichkeit der Geschlechter, in der »die Unterschiede des Geschlechts (*fawāriq al-ǧins*) vor der Einheit [meint: Gleichheit] von Verstand, Willen, Handeln und Stellung aufgehoben werden.«[565] Die koranischen Beschreibungen der Frauen wiesen zudem klar darauf hin, dass Gott der Frau die Fähigkeit anerkenne, ein starker Mensch sein zu können, der gegen alle Tendenzen der Schwäche rebellieren könne. Anhand dieser Beispiele, so erklärte Faḍlallāh, werfe man auch Blicke in Epochen, in denen eben nicht so einfach zwischen Frauen und Männern hinsichtlich Intellekt oder Glauben hätte unterschieden werden können (!):

> »Unter diesem Aspekt bemerken wir vielleicht bei einem Vergleich zwischen Mann und Frau, die in ähnlichen kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Umständen leben, dass es schwer ist, zwischen ihnen zu unterscheiden. [...] Und das ist es, was wir bei einigen geschichtlichen Versuchen beobachten, in denen einige Frauen in ausgewogenen Verhältnissen durch geeignete Bedingungen für ihre intellektuelle, kulturelle und gesellschaftliche Entwicklung lebten. [...] Und der Mensch kann vielleicht nicht zwischen ihnen und den Männern, die in ihrer Epoche lebten, unterscheiden, da es keinen intellektuellen oder glaubensmäßigen Unterschied in den gemeinsamen Angelegenheiten zwischen ihnen (den Frauen) und ihnen (den Männern) gibt.«[566]

Aus diesen genannten Gründen ließen sich Faḍlallāhs Ansicht nach über die eigentlichen Unterschiede zwischen den Geschlechtern – auch bzgl. der heutigen Zeit – letztlich keine Schlussfolgerungen ziehen. Damit meinte er aber nicht die Aufhebung der natürlichen Unterschiede (*al-fawāriq aṭ-ṭabīʿīya*) der beiden Geschlechter (*al-ǧinsayn*), die mit der speziellen Beschaffenheit des Körpers einhergehen. Die Frau sowie der Mann haben persönliche, ihr bzw. sein Wesen betreffende Eigenschaften (*ṣifāt ḏātīya*), was sich nicht ändern könne. Auf dieser erschaffenen Ebene (*al-mustawā t-takwīnī*) seines Körpers werde der Mensch aus der Sicht des Islam determiniert, denn weder der Mann könne die biologischen Aufgaben der Frau (*waẓāʾif al-marʾati l-biyūlūǧīya*) erfüllen noch die Frau die des Mannes. Was aus diesem erschaffenen Rahmen (*al-iṭār at-takwīnī*) des Körpers herausfalle, könne der Mensch verändern (*taġyīruhu*) und

564 Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 8. Siehe für weitere Belege Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 8; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 20.

565 Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 8.

566 Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 5.

kontrollieren (*taḥakkum bi-hi*), insofern er die notwendige Mühe dafür aufbringe. Auf dieser Sicht basiere im Islam die Philosophie der Gleichstellung von Frau und Mann in der Verantwortung vor Gott. Verantwortlich gemacht werden könne der Mensch nämlich nur, wenn seine Handlungen nicht determiniert seien z. B. durch Vererbung oder äußere Umstände (*aẓ-ẓurūf al-ḫāriǧīya awi l-mawrūṯāt*), die über das Verhalten des Menschen entscheiden. Andernfalls widerspreche das der Gerechtigkeit Gottes. Von hier aus gesehen sei die Schwäche (z. B. im Denken) oder die Rückständigkeit der Frau zu bewerten, die zwar von realen Defiziten komme, da ihre Aktivitäten unterbunden würden, aber kein Schicksal (*qaḍāʾ*) oder unvermeidliche (göttliche) Vorherbestimmung (*qadaran maḥtūman*) für sie sei, sondern das Ergebnis von Vernachlässigung z. B. der Ausbildung von Stärke,[567]

> »genauso wie es der Fall beim in seinem Denken schwachen Mann (*ar-raǧul aḍ-ḍaʿīf*) ist, dem in seinem Bewusstsein bzw. in seiner Aufmerksamkeit und seinem Lebensprozess Rückständigen (*al-mutaḫallif*). Denn jenes geht nicht aus seiner Wesensnatur (*ʿan ṭabīʿatihi fī ḏ-ḏāt*) in diesem oder jenem Bereich hervor, sondern aus der Vernachlässigung der Ausbildung der Faktoren des Voranschreitens und der Stärke in den ihn umgebenden Umständen.«[568]

Diese Aussage veranschaulicht, dass es Faḍlallāh keinesfalls ausgeschlossen hat, dass auch Männer in diversen Bereichen wie im Denken, der Aufmerksamkeit oder generell im Leben rückständig und schwach sein könnten, was er aber nicht als grundlegend für deren Wesen bzw. als ihnen angeboren und unabänderbar betrachtet hat. Deshalb könne der Mann, aber eben auch die Frau besiegen, was sie vom Leben abhalte. Die Frau könne ihr Schicksal mit eigenen Händen gestalten und stark werden.[569] Sie könne ihre Rückständigkeit beheben und Schwäche in Stärke wandeln,[570] denn Schwäche sei nicht wesenhaft und gehöre nicht zur unveränderbaren menschlichen Beschaffenheit. Vielmehr gehöre sie zu den natürlichen Dingen (*al-umūr aṭ-ṭabīʿīya*), die durch Bemühung zur Formung (*takīf*) und Entwicklung (*taṭawwur*) fähig seien. In der Realität selbst könne beobachtet werden, dass Frauen Willensstärke, Standhaftigkeit sowie ein Bewusstsein für ihre reale Situation vorweisen könnten:

> »Lebende Beweise (*al-šawāhid al-ḥayya*) zeigen, dass viele Frauen, die unter Bedingungen leben, die den privaten und öffentlichen Lebensbedingungen von Männern entsprechen, ihre Konzentrationsfähigkeit (*qudratahunna ʿalā tarkīz*), Aufmerksamkeit (*al-waʿy*) und ein genaues Gespür (*al-ḥass ad-daqīq*) für alle vor ihnen liegenden intellektuellen und praktischen Probleme bereits beweisen (*yuṯbitna*) konnten.«[571]

---

567 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 48–51; Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 13.

568 Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 13.

569 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 51.

570 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, S. 13; Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa, S. 3.

571 Faḍlallāh: Tafsīr Koranvers 4:34, http://arabic.bayynat.org.lb/HtmlSecondary.aspx?id=5770, letzter Zugriff am 21.06.2021.

Dies gelänge ihnen manchmal besser als Männern, die zu Faḍlallāhs Bedauern eine Stärkung ihrer Persönlichkeiten vernachlässigten.[572] Veränderung bzw. Verbesserung seien dabei auf allen drei von Faḍlallāh differenzierten Ebenen möglich, auf denen sich Menschen generell unterscheiden, und die sich untereinander bedingen: der körperlichen, verstandesmäßigen und psychischen Ebene.[573] Auf allen drei Ebenen könne eine Frau mögliche Defizite ausgleichen. Sie könne ihren Körper trainieren und stärker werden, ihre Geisteskraft bzw. ihren Verstand verbessern, ausbilden und mehren, ihr Denken erziehen, ihre Persönlichkeit formen und ihr Mitgefühl (*ʿāṭifa*) erziehen, abschwächen und kontrollieren.[574]

> »Deswegen, wenn sie wirklich frei darin ist, ihre (eigene) Lebenserfahrung zu machen, kann sie Neues erschaffen und den Mann in einigen Bereichen überragen.«[575]

> »Wenn der weibliche Bestandteil (*al-ʿunṣur al-unṯawī*) einige Schwächen in der persönlichen Eigenart der Frau anhäuft [...], dann verhindert jenes nicht den Wandel dieser Schwäche in Stärke durch die Erziehung des Denkens durch Kenntnisse, die Stärkung des Verstandes durch Praxis, die Schwächung des Mitgefühls durch das Bewusstsein bzw. die Aufmerksamkeit, das darauf basiert, den Angelegenheiten in objektiver Art und Weise durch die ausgleichende praktische erzieherische Methode und das Training des Körpers für den Erwerb von Kraft in einem vernünftigen Grad entgegenzutreten.«[576]

> »Deswegen betrachte ich die Frau nicht als einen schwachen Menschen in dem Sinne, dass dessen Schwäche seine göttliche Vorherbestimmung (*qadar*) ist, genauso wie ich den Mann nicht als stark betrachten kann in dieser Hinsicht, sondern beide wechseln sich beim Starksein und Schwachsein durch ihre Aktionen im Leben ab, selbst was die körperliche Seite betrifft.«[577]

Abgesehen von dem bisher vorrangig betrachteten Arbeits- und Bildungsbereich und der Frage nach den Unterschieden von Frau und Mann diesbezüglich, führte Faḍlallāh u. a. das gewaltsame Verhalten von Männern, das im Vergleich zu dem von Frauen ausgeprägter sei, auf biologische Gegebenheiten zurück. In »Dunyā ṭ-ṭifl« (2001) wurde er bspw. gefragt, ob er der Ansicht sei, dass die Unterschiede (*at-tamyīz*) zwischen dem Wesen männlichen und dem Wesen weiblichen Geschlechts biologisch oder das Ergebnis von Erziehung seien, da ja – so in der Frage weiter ausgeführt – aufgrund bestimmter Erfahrungen behauptet werde, Mädchen würden zu Friedfertigkeit bzw. Stille (*hudūʾ*) tendieren und Jungen zu Gewalt bzw. Härte (*ʿunf*).[578] Auf das genannte

572 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 13–14.
573 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 47.
574 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, S. 13; Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), 26; Faḍlallāh (10.09.2008): Fī ḥafl ifṭār al-mabarrāt annisāʾī; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 121; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 19; Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa, S. 3.
575 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 49. Siehe auch Faḍlallāh (1999): Bayyināt, S. 253.
576 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 19.
577 Mārūn (30.01.1993): Man huwa »an-niṣf al-āḫar« alaḏī šaġala ḥayāt al-ʿAllāma, S. 12.
578 Vgl. Faḍlallāh (2002 [2001]): Dunyā ṭ-ṭifl, S. 197.

Beispiel Bezug nehmend lag es für Faḍlallāh anhand zahlreicher Beispiele aus allen Epochen der Menschheitsgeschichte klar auf der Hand,

> »dass der Unterschied zwischen den beiden auf biologische und nicht geschichtliche Gegebenheiten (*al-muʿṭiyāt al-biyūlūǧīya lā t-tārīḫīya*) zurückgeht, weil das Mädchen, was auch immer es an Gewaltakten (*aʿmāl al-ʿunf*) unternimmt, von dieser Seite her nicht das Niveau des Jungen erreichen kann – die Gewalt ist ein natürlicher Teil (*ǧuzʾ ṭabīʿī*) der persönlichen Eigenart (*šaḫṣīya*) des Jungen.«[579]

Faḍlallāh betrachtete also im Kontext Gewalt und Friedfertigkeit den in den Epochen der Menschheitsgeschichte beobachteten (vermeintlichen) Unterschied des gewaltsamen Verhaltens von Männern im Vergleich zu dem friedfertigen Verhalten von Frauen als einen Unterschied, der auf der persönlichen Eigenart des Wesens weiblichen und des Wesens männlichen Geschlechts basiere und sich darin äußere, dass Männer gewaltsamer agierten als Frauen. Aufgrund dessen werde ein Wesen weiblichen Geschlechts, das Gewalt anwende, diese Gewalt bloß »außerhalb seines Selbst (*ḏātihā*)« annehmen (wie man einen Charakterzug annehme),[580] was bedeute, dass die Gewalt nicht aus dem Inneren, aus der persönlichen Eigenart des Wesens weiblichen Geschlechts entstamme, wie es beim Wesen männlichen Geschlechts der Fall sei. Zwar gebe es in der Geschichte Ausnahmen und es zeige sich auch Friedfertigkeit beim Wesen männlichen Geschlechts sowie Gewalt beim Wesen weiblichen Geschlechts, aber dies leugne nicht »den natürlichen Tatbestand (*al-wāqiʿ aṭ-ṭabīʿī*), wo das Wesen männlichen Geschlechts eher zur Gewalt bzw. Härte (*ʿunf*) neige als das Wesen weiblichen Geschlecht, und nicht umgekehrt.«[581] Im Anschluss an diese Ausführungen wurde ihm erneut eine Frage gestellt, die auf das gleiche Themenfeld abzielte. Die Frage veranschaulicht in beispielhafter Weise, wie Faḍlallāh mit Perspektiven aus der Geschlechterforschung konfrontiert wurde:

> »Wir wissen, dass sich die Erziehung in unserer Gesellschaft in einem großen Maß an der geschlechtlichen Klassifizierung (*at-tanmīṭ al-ǧinsī*) orientiert, sodass dem Mädchen untersagt wird, sich gewaltsam bzw. hart (*ʿanīfa*) zu benehmen oder Fußball zu spielen wie die Jungs, wogegen der Junge zurückgehalten wird, wenn er weint, denn weinen tun (nur) die Mädchen. Damit wird dann gefördert, dass sich stark zu verhalten zum Jungen gehört und sich schwach zu verhalten zum Mädchen gehört. Was ist die Haltung des Islam dazu?«[582]

In seiner Antwort bestätigte Faḍlallāh, dass auch er bestimmte – wie er sie nannte – »traditionelle« Erziehungsmethoden in der Gesellschaft wahrnehme, die die Geschlechter auf ihre zukünftigen Rollen als Eheleute vorbereite, und vermutete, dass die in der Frage formulierten Ansichten womöglich auf diese Methode zurückgingen. Explizit führte er aus, welche Vorstellungen vom Wesen männlichen und weiblichen Geschlechts vorherrschten bzw. in welche Richtung die Geschlechter erzogen würden. Die weibliche Wesensart (*hawīya unṯawīya*) sei in dieser Vorstellung bestimmt von »Sanftmut, Folgsamkeit und Gehorsam« (*bil-wadāʿati waṭ-ṭāʿa wal-ḫuḍūr*), während das

---

579 Faḍlallāh (2002 [2001]): Dunyā ṭ-ṭifl, S. 197.
580 Vgl. Faḍlallāh (2002 [2001]): Dunyā ṭ-ṭifl, S. 197.
581 Faḍlallāh (2002 [2001]): Dunyā ṭ-ṭifl, S. 197.
582 Faḍlallāh (2002 [2001]): Dunyā ṭ-ṭifl, S. 197.

Wesen männlichen Geschlechts auf seine Rolle als »Vater, Führer und Verantwortlicher« vorbereitet werde »und was sonst noch zu den Angelegenheiten gehört, zu denen das Männlichkeitskonzept (*mafhūm ar-ruǧūla*) verpflichtet.«[583] So sei zwar die Aufforderung, dem Menschen einen bestimmten Charakter anzuerziehen, verbreitet, aber dies sei keine Verpflichtung. Im Islam hingegen gebe es keine Direktiven dazu, das Mädchen bspw. zur Kraftlosigkeit und den Jungen zur Kraft zu erziehen. Ganz im Gegenteil lehne der Islam generell die Erziehung des Kindes zur Härte und Gewalttätigkeit ab, gleich ob es männlich oder weiblich sei. Faḍlallāh führte auch hier den Koran zur Argumentation an, da es in diesem in Erzählungen über Schwäche in gleicher Weise sowohl um das weibliche als auch das Wesen männlichen Geschlechts gehe (Koranvers 4:28). Auch in den Versen, in denen die schlechten Taten der Menschen das Thema seien, werde von beiden Geschlechtern gesprochen (Koranvers 18:54 und 21:37).[584]

Beide Antworten aufeinander bezogen scheinen sich in gewisser Weise zu widersprechen, vertritt er doch in der ersten Antwort die These eines biologisch bedingten gewaltsamen Verhaltens und in der zweiten Antwort die These, dass Verhaltensweisen auch anerzogen sein können. Er ließ sich nicht darauf ein, im Anschluss an die zweite Frage seine Antwort auf die erste Frage zu relativieren oder in seiner zweiten Antwort einen Bezug zur ersten Antwort herzustellen und es als Möglichkeit ins Spiel zu bringen, dass das erst von ihm als biologisch bedingte gewaltsamere Verhalten des männlichen Geschlechts auch anerzogen sein könne. Möglicherweise wurden ihm die beiden Fragen aber auch gar nicht aufeinanderfolgend gestellt und es gibt deshalb keinerlei Bezug – zumindest in der Antwort Faḍlallāhs, denn die zweite Frage scheint durchaus auf seine erste Antwort zu rekurrieren und seine These über die gewaltsamere Männlichkeit und deren biologische Grundlage in Frage stellen zu wollen.

In seinem Buch über die Jugend, »Dunyā š-šabāb« (1995), hob Faḍlallāh nicht den dem Wesen männlichen Geschlechts angeborenen Aspekt der Gewalt hervor, sondern wies in einem eigens dafür vorgesehen Kapitel mit der Überschrift »Gewalt ist keine Männlichkeit« darauf hin, dass zwischen negativer und positiver Gewalt hinsichtlich Männlichkeit unterschieden werden müsse, und trat entschieden dafür ein, dass das in der Gesellschaft vorherrschende Konzept einer gewaltsamen Männlichkeit geändert werden müsse. Denn durch einen naiven Überschwang könne sich die Vollkraft der Jugendlichen (*ʿunfuwān aš-šabāb*) zu Aggressivität wandeln, die bis zur Kriminalität führen könne. Da Faḍlallāh Gewalt direkt in den Bereich der (allgemeinen) Abweichung (*inḥirāf*) rückte, erklärte er gewaltsame Männlichkeit zu etwas religiös Abzulehnendem. Um negativ ausgeübte Gewalt in eine positive zu wandeln oder sie derart einzusetzen, sodass sie positive Ergebnisse für das Individuum und die Gesellschaft erwirke, müsse mit einer Änderung des Konzepts (*al-mafhūm*) von Männlichkeit begonnen werden, da das bisherige Konzept zu Abweichungen inspiriere.[585] Es sei aber möglich, so Faḍlallāh, den Jugendlichen darauf hinzuweisen, dass Männlichkeit

583 Faḍlallāh (2002 [2001]): Dunyā ṭ-ṭifl, S. 197–198.
584 Vgl. Faḍlallāh (2002 [2001]): Dunyā ṭ-ṭifl, S. 197–198.
585 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 106–107.

(*ar-ruǧūla*) nicht zu den Dingen gehöre, die mit aggressiven oder kriminellen Taten verbunden seien (!), sondern eine persönliche Vollkraft (*al-ʿunfuwān aḍ-ḍātī*). Diese könne sich in der Stärke des Selbst zentrieren und für sich eine Bedeutung von Männlichkeit realisieren, sodass sie sich gegenüber den Bedeutungen der Menschlichkeit öffne, wodurch der Menschlichkeit des Jugendlichen eine dynamische menschliche Dimension und seiner Männlichkeit eine starke männliche Dimension hinzugefügt werde. Schließlich sei es nicht entscheidend, ob ein Mensch stark oder nicht stark sei bzw. wie groß seine persönliche Kraft sei und wie diese sich äußere, sondern dass sich die körperliche Kraft mit der geistigen, politischen und gesellschaftlichen Kraft ergänze, wodurch die Männlichkeit (*aḍ-ḍukūra*) in mehr als nur einer Dimension bereichert werde. Eine Erziehung, die sich in dieser Weise auf das Gefühl der Stärke im Jugendlichen konzentriere, könne die Leere, die der Jugendliche verspüre, füllen und seine Abweichung vom gottgefälligen Weg verhindern. Zusätzlich könnten religiöse Unterweisungen den aggressiven Zustand des muslimischen Jugendlichen lindern.[586] Von religiöser Seite her könne man ihm vermitteln, dass seine körperliche Kraft, die er gegen den Schwachen einsetze, nur seinen eigenen schwachen Willen gegenüber dem Teufel (*aš-šayṭān*) widerspiegele. Außerdem könne solch ein Verhalten zu Schwächen auf dem Lebensweg führen, wenn der Jugendliche am jüngsten Tag mit der Strafe Gottes konfrontiert werde. Diese Ansicht leite sich auch aus einigen Koranversen ab, die Geduld als die größte Sache betrachteten wie Koranvers 31:17, in dem es heißt: »O mein lieber Sohn, verrichte das Gebet, gebiete das Rechte und verbiete das Verwerfliche, ertrage geduldig, was dich trifft. Das gehört zur Entschlossenheit in den Anliegen.«[587] Seine Überlegungen dazu abschließend führte Faḍlallāh als Argument einen Ausspruch des Propheten an: »Der, der stark ist, ist nicht durch Kampf stark, sondern stark ist derjenige, der seinen Zorn unter Kontrolle hat.«[588]

Diese Antworten Faḍlallāhs belegen, dass er sowohl eine biologisch als auch eine sozialgeschichtlich (z. B. durch Erziehung) bedingte Vorstellung von Geschlecht hatte. Bezogen auf Letzteres kann deshalb von »Gender« und nicht »Geschlecht« gesprochen werden, da es sich bei Faḍlallāhs Vorstellungen um die eines soziokulturell bedingten Geschlechts handelte.

3.2.6 Mutterschaft und Vaterschaft

Für das große, von Gott dem Menschen vorgegebene Ziel im Leben, dem Fortbestand des Lebens, spielte in Faḍlallāhs Konzeptionen die Elternschaft in ihrer Ausprägung in Mutter- und Vaterschaft eine zentrale Rolle. Frau und Mann seien von Gott erschaffen worden, damit sie gemeinsam das Leben aufbauen und sich für seine Fortführung miteinander vereinen. Sie sollen der Welt (*al-kawn*) gegenüber aufgeschlossen sein, um sie zu entwickeln und heranwachsen zu lassen. Die Verschiedenartigkeit

586 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 107.
587 Koranvers 31:17, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
588 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 108.

(*tanawwuʿ*) von Mann und Frau und der Drang zur sexuellen Befriedigung, der die geschlechtliche Vereinigung und Reproduktion erwirke, realisiere und garantiere dabei den Fortbestand der Menschen.[589]

> »Mann und Frau sind zwei Existenzen (*wuǧūdān*), die sich gegenseitig ergänzen (*yatakāmalān*) hinsichtlich ihrer beider Einheit (*waḥdatihimā*), sich bewegen in Richtung eines einzigen [desselben] Ziels (*ġāya wāḥida*) beim Aufbau des Lebens auf der Grundlage der Verantwortung des Menschen im Leben durch das sich gegenseitige Ergänzen ihrer beider persönlicher Eigenschaften (*min ḫilāl takāmul ʿanāṣirihimā ḏ-ḏātīya*), die der Einheit so viel nutzen, wie sie der Bewegung der Verschiedenartigkeit (*at-tanawwuʿ*) in der Einheit nutzen.«[590]

Das ganze Dasein bilde ein ausgewogenes System auf der von Gott erschaffenen Erde sowie im Himmel, aber es könne sich nur durch den Menschen entwickeln, den Gott genau für diese Aufgabe erschaffen habe.[591] Deshalb seien auch der Frau die Türen zu allen Bereichen des Lebens geöffnet, damit sie es gemeinsam mit dem Mann bestreite. Dabei helfe sie ihm und er ihr. Er ergänze sie und sie ihn. In diesen Aufgaben unterscheide Gott sie nicht, was Faḍlallāh aus dem Koranvers 9:71 ableitete:[592] »Die gläubigen Männer und Frauen sind untereinander Freunde. Sie gebieten das Rechte und verbieten das Verwerfliche.«[593] Die koranische Aussage in diesem Vers (arab. *al-amr bil-maʿrūf wan-nahī ʿani l-munkar*) bilde nach vielen islamischen Gelehrten die höchste Verantwortung im Islam, die von Männern und Frauen zu übernehmen sei.[594] Auch basierend auf diesem Vers bezeichnete Faḍlallāh Frauen und Männer als Partner (*šarīkān*) im Aufbau des Lebens.[595] Genauso wie der Mann für die Gesellschaft verantwortlich sei, sei es auch die Frau. So seien für Mann und Frau, abgesehen von der Mutter- und Vaterschaft, wo sich die Rollen der beiden unterscheiden, weite Bereiche vorgesehen, in denen sie als zwei untereinander gleiche (*mutasāwiyīn*) Menschen in ihrer Menschlichkeit Seite an Seite wirken können.[596] Mann und Frau realisieren den menschlichen Fortbestand gerade durch ihre Verschiedenartigkeit.[597] Beide gelten als unentbehrlich, um den menschlichen Fortbestand sicher zu stellen und nehmen dafür die Rollen von Mutter und Vater ein:

> »Denn die Frau ist unentbehrlich für das Leben, genauso wie der Mann unentbehrlich für das Leben ist, damit das Leben durch sie beide weiterbesteht (*lil-istimrār al-ḥayāt min ḫilālihumā*). [...] Dadurch ergänzen sich Frau und Mann gegenseitig in der Menschlichkeit

589 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 231–232.
590 Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 121.
591 Vgl. Faḍlallāh (10.09.2008): Fī ḥafl ifṭār al-mabarrāt an-nisāʾī, S. 1.
592 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 57.
593 Koranvers 9:71.
594 Unter diesen war bspw. der ehemalige Šayḫ der al-Azhar-Universität Maḥmūd Šaltūt (1893–1963), vgl. Makhlouf (2017): Zur Mitwirkung von Frauen an den Fiqh-Institutionen, S. 141.
595 Gemäß El Omari sei eine solche Auslegung ganz der Ansatz der feministischen Exegese. Vgl. El Omari (2019): Adam und Eva aus der Perspektive einer heutigen feministischen Exegese des Koran, S. 127.
596 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 57.
597 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 232.

> und auf sie wird die natürliche Rolle im Fortschreiten der Menschlichkeit und ihrer Ausdehnung verteilt. So führt der Mann seine Rolle in der Vaterschaft aus und die Frau ihre Rolle in der Mutterschaft.«[598]

Der Unterschied in der gemeinsamen partnerschaftlichen Aufgabe von Frau und Mann bzgl. der Fortsetzung des Lebens der Menschen liege also in der Mutter- und Vaterschaft. Einerseits seien Frau und Mann hier gleich, indem sie beide als Eltern ihrer Kinder fungieren, andererseits unterscheiden sie sich, da Mutterschaft und Vaterschaft unterschiedliche Aufgaben für sie bereithalten und unterschiedlich mit ihrem jeweiligen Geschlecht verknüpft seien:

> »Die Vaterschaft des Mannes – in ihrer Bedeutung – überträgt ihm nichts, aber die Mutterschaft der Frau belastet sie, weil ihre Mutterschaft in ihrem Körper ist und weil ihre Mutterschaft in ihrer Betreuung und in jeder der inneren Vorstellungen ist, die ihre Pflege für das Kind mit ihrem Mitgefühl (*ʿāṭifatihā*) und ihrer Geisteshaltung (*rūḥīyatihā*) mehr (*akṯar*) sein lassen als beim Mann, egal wie sein Mitgefühl (*ʿāṭifatuhu*) für sein Kind ist, weil ihr Kind das Ergebnis jedes Tropfen ihres Blutes, jedes Nervs ihrer Nerven, jedes Wehrufs ihrer Wehrufe, jedes Schreis ihrer Schreie und jedes Lallers ihrer Laller [meint Brabbeln wie ein Kleinkind] war.«[599]

Das Zitat spricht die wesentlichen Unterschiede von Mutter- und Vaterschaft an, die beim Menschen auf zwei Ebenen liegen: der materiellen und geistigen Ebene, wobei die materielle Ebene mit dem Körper bzw. dem Handeln des Menschen und die geistige Ebene mit seiner Psyche bzw. dem Mitgefühl zu tun habe.

Auf der menschlichen materiellen, körperlichen Ebene beschrieb Faḍlallāh den Unterschied zwischen Mutter- und Vaterschaft am markantesten mit der Formulierung, dass die Vaterschaft, die Rolle des Mannes im Leben, nicht mit dem Körper des Mannes verbunden sei bzw. keine Beziehung zu seinem Körper habe (»*amā ubūwat ar-raǧul fa-laysa lahā ʿalāqa bi-ǧasadihi*«[600]), während die Mutterschaft, die Rolle der Frau im Leben, mit ihrem Körper verbunden sei.[601] Dabei sprach er nicht nur von der Rolle der Frau im Leben, sondern von der »Natur« ihrer Rolle, womit die Rolle der Mutterschaft zu einer natürlichen Veranlagung der Frau wird. Beides, Mutterschaft und Vaterschaft, betrachtete Faḍlallāh als »natürlichen Zustand im Leben des Menschen«[602] und auch als »Urtrieb« bzw. »Urnaturveranlagung« (*ġarīzat al-ubūwa wal-umūma*) und damit als angeboren. Die Befriedigung dieses Urtriebes – sowie die Befriedigung des geschlechtlichen bzw. sexuellen Triebes (*al-ġarīza al-ǧinsīya*) – schaffe bei Mann und Frau ein Gefühl der Bildung einer Einheit (*takāmul*).[603] Mutterschaft und Vaterschaft bezeichnete er auch als Grund bzw. Tiefe der Menschlichkeit der Frau und des Mannes (*al-umūma ʿumq insānīyati l-marʾa kamā hiya l-ubūwa ʿumq insānīyati r-raǧul*). Das Konzept der Elternschaft, die ihren Sitz in der Tiefe der Menschlichkeit habe, bezog

598 Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 153–154.
599 Faḍlallāh (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muʿāṣira, S. 4.
600 Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 137.
601 Vgl. Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 3.
602 Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 3.
603 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 221.

er damit auf beide Geschlechter.[604] Dieser Grund, diese Tiefe der Menschlichkeit bzgl. Mutterschaft und Vaterschaft unterstreiche deren wichtige Rolle im Leben der Menschen, weshalb beide nicht marginalisiert werden dürften, da das mit der Menschlichkeit von Frau und Mann nicht konform sei und gravierende Folgen habe:

> »Wenn die Frau ihre Mutterschaft nicht tiefgehend wahrnehmen kann, kann sie ihre Verantwortung im Leben nicht tiefgehend wahrnehmen. Denn, wenn sie sich gegenüber ihren Gefühlen verschließt, ihrer persönlichen Beziehung mit dem anderen Menschen, dem Kind, wie kann sie ihre Gefühle gegenüber einer Beziehung mit einem anderen Menschen öffnen, mit dem sie keinerlei Verbindung hat?«[605]

Derart auf die Mutterschaft bezogene Konsequenzen für den zwischenmenschlichen Bereich formulierte Faḍlallāh allerdings nicht bezogen auf den Mann und die Vaterschaft, was auf seine besondere Sicht auf die Mutterschaft verweist. So findet sich von Faḍlallāh nur auf die Frau bezogen die Formulierung, dass es sich bei der Mutterschaft um eine Rolle handele, »in die sie [(die Frau) von Gott] hineingegeben wurde.«[606] Um die starke, besondere und sich vom Mann und der Vaterschaft unterscheidende Verbundenheit der Mutterschaft mit dem Körper der Frau zu veranschaulichen, wählte Faḍlallāh Umschreibungen wie, dass die Mutterschaft »im Inneren ihres Körpers«[607], »in ihrem Körper«[608] und am Grunde bzw. in der Tiefe (*ʿumq*) ihrer persönlichen Eigenart mit ihr »verwurzelt« (*mutağaḏḏar*) sei:

> »Die Mutterschaft der Frau ist in ihrem Körper. Die Frau ist eine Mutter, die das Kind im Mutterleib trägt, die Frau stillt, die Frau erzieht. Und wir alle wissen durch die Psychologie und aus Erfahrung, dass die Sache der Pflege des Kindes und sein Stillen und seine Betreuung positive Einflüsse in der Persönlichkeit des Kindes hinterlassen, die sich in der Zukunft zeigen.«[609]

Die Vaterschaft hingegen sei keine verwurzelte Sache und liege »außerhalb«[610] des Körpers des Mannes.[611] Die Folgen der starken Verbundenheit der Mutterschaft mit dem Körper der Frau seien eine Einschränkung der »Bewegungsfreiheit« der Frau im praktischen Leben und eine Auferlegung »körperlicher Grenzen«, wohingegen das beim Mann mit der Vaterschaft nicht der Fall sei:[612]

---

604 Vgl. al-Laḥḥām et al. (25.06.1992): al-ʿAllāma Ḥusayn Faḍlallāh li-Bašārīyā, S. 8.
605 al-Laḥḥām et al. (25.06.1992): al-ʿAllāma Ḥusayn Faḍlallāh li-Bašārīyā, S. 8.
606 Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«, S. 2.
607 Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«, S. 2.
608 Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ğadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 15; arab. *fī ğasadihā*, wobei »in« (*fī*) auch kausal verstanden werden kann als Äquivalent zu »aufgrund, wegen« (*bi-sabab*), um den Grund für etwas anzugeben. Vgl. Fakhry (2012): Arabische Präpositionen, S. 60.
609 Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ğadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), 15.
610 Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«, S. 2.
611 Vgl. Faḍlallāh (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muʿāṣira, S. 4; Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«, S. 2.
612 Vgl. Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 3; Faḍlallāh (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muʿāṣira, S. 4.

»Wir beobachten, dass einerseits die Natur der Beschaffenheit (*ṭabīʿa takwīn*) der Frau und (andererseits) ihre Aufgabe der Mutterschaft (*al-umūma*) und der Weiblichkeit (*al-unṭawīya*[613]) ihr auferlegen, dass sie bestimmte Zustände erlebt, in denen sie nicht die Bewegungsfreiheit in ihrem praktischen Leben hat, oder dass sie einige Probleme im Leben von der natürlichen Seite her erleidet wie z. B. die monatliche Periode (*ad-dawra aš-šahrīya*), die in der einen oder anderen Weise stört, auch wenn nur zu einem bestimmten Prozentsatz an Verwirrung der Frau auf den Körper bezogen.«[614]

»Deswegen, wenn die Mutterschaft und die Vaterschaft von dieser Gestalt (*šakl*) ausgehen, dann ist es natürlich, dass die Mutterschaft das Agieren der Frau in einigen Lebensbereichen, im äußeren Bereich des Lebens, schwächt, während die Vaterschaft das Agieren des Mannes in der allgemeinen Realität nicht schwächt, sondern ihm vielleicht ein Fenster für seine Verantwortung öffnet, damit er handeln kann, während sie die Frau in den Anfängen der Mutterschaft und was danach kommt, in einer besonderen Sphäre lässt, sodass sie ihr die Handlungsfreiheit erschwert.«[615]

Auf der menschlichen geistigen, psychischen Ebene erklärte Faḍlallāh den Unterschied zwischen Mutterschaft und Vaterschaft damit, dass die Mutterschaft die Frau entschieden stärker mit den Kindern verbinde, die Frau also eine besonders gefühlvolle Verbindung mit ihren Kindern aufweise. Aufgrund der Mutterschaft sei die Frau mit einer besonderen Menschlichkeit und einem besonderen Mitgefühl ausgestattet. Die Rolle der Mutter mit dieser mitfühlenden Hochgradigkeit bzgl. der Kinder könne der Mann nicht ausführen, wie sehr er sich auch bemühe und was auch immer er dem Kind an Mitgefühl (*ʿāṭifa*) gebe.[616] Die Auswirkungen dieser besonderen Veranlagung der Frau auf körperlicher und psychischer Ebene im Gegensatz zum Mann und ihre dadurch erwirkte enge Verbundenheit mit dem Kind beschrieb Faḍlallāh in einer drastischen Art und Weise, denn er behauptete, eine Mutter könne ihr Kind aufgrund ihres Mitgefühls nicht zurücklassen, ein Vater schon.[617]

Faḍlallāh räumte aber ein, dass hinsichtlich der menschlichen geistigen Ebene der Ratio und des Denkens die Mutterschaft trotz ihrer starken Verbundenheit mit dem Körper der Frau und dem Mitgefühl für ihre Kinder die Ratio, den Willen und die Handlungsdynamik der Frau nicht wirkungslos mache.[618]

Sprach oder schrieb Faḍlallāh von der Mutter- und Vaterschaft, wurde Erstere wesentlich detaillierter und differenzierter beschrieben. So hob er an vielen Stellen hervor, dass die Mutterschaft, aus der schließlich Schwangerschaft, Geburt und Stillen resultieren, eine besondere Belastung (*ṯaqlan*) für die Frau darstelle.[619] Er führte anschaulich und einprägsam aus, dass die Mutterschaft – wie bereits erwähnt – im Inneren ihres Körpers (*fī dāḫil ǧasadihā*) liege, in ihrer Gebärmutter (*fī raḥmihā*), wenn

613 Arab. *unṭawīya* »Weiblichkeit« (Wehr).
614 Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 3.
615 Faḍlallāh (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muʿāṣira, S. 4.
616 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 137.
617 Vgl. Faḍlallāh (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muʿāṣira, S. 4.
618 Vgl. Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 154.
619 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 50.

sie schwanger sei, und in ihrem Busen, wenn sie das Kind zur Welt bringe, und in all ihrer mütterlichen Fürsorge, wenn sie es stille, ernähre und erziehe:

> »Die Frau trägt das Kind (*ǧanīn*, den Embryo) im Mutterleib, was ihr als eine bestimmte körperliche, psychische und erkennbare (*ʿilmī*) Situation auferlegt ist. Die Frau erlebt bestimmte körperliche Situationen, wie das Stillen des Kindes und seine Erziehung, und sie gibt ihm Liebe und Zärtlichkeit.«[620]

Die Mutterschaft sei eine Existenz, die alle Phasen durchlaufe, um für das Kind das Fundament seines Lebens zu legen, das die zukünftigen Möglichkeiten ausmache. So bereite die Mutterschaft das Kind durch das Materielle und das Gefühlvolle (*al-ʿanāṣir al-māddīya waš-šuʿūrīya*), das es bekomme, auf jedes Alter vor. Viele würden deswegen sagen, so Faḍlallāh, dass ein Mensch, der nicht die Mutterschaft erlebt habe, wie derjenige sei, der seine Mutter verloren habe, sodass er, wenn er erwachsen geworden sei, ohne Zärtlichkeit (*ḥanān*) und Mitgefühl (*āṭifa*) leben werde. Ein Mensch brauche nämlich nicht nur Nahrung für seinen Körper, sondern auch Nahrung für sein Herz und seine Seele. Diese Art von Nahrung gehe tiefer als die Nahrung für den Körper, weil sie dem ganzen Dasein Lebenskraft (*ḥayawīy*) gebe.[621]

Die Besonderheit von Mutterschaft und Vaterschaft im Leben der Menschen hob Faḍlallāh hervor, indem er beide Rollen als *risāla*[622] bezeichnete, als »wichtige Aufgabe im Leben bzw. Berufung«[623], die es für Mann und Frau zu erfüllen gelte und die eine besondere Verantwortung erfordere, die sich aber über die Kinder hinaus auf die gesamte Menschheit und Welt erstrecke:

> »Aber wenn die Mutterschaft die Aufgabe im Leben der Frau ist und die Vaterschaft die Aufgabe im Leben des Mannes, dann tragen beide zusätzlich dazu eine noch weitläufigere Aufgabe im Leben, [nämlich] die Aufgabe ihrer Menschlichkeit für den [zum Wohle des] ganzen Menschen und die Aufgabe ihrer Verantwortung für die [zum Wohle der] ganze[n] Welt. Deswegen muss die Frau ihre Potenziale im Leben entfalten mit allem, was sie an Potenzialen zusätzlich zur Mutterschaft hat, und das gilt genauso für den Mann.«[624]

Über Mutterschaft und Vaterschaft hinaus haben Mann und Frau also Verantwortung für das Wohl des Menschen und die Welt insgesamt, weshalb sich die Fähigkeiten der Menschen nicht auf die Aufgaben der Elternschaft beschränken dürfen.

In der Art der Verantwortung von Mutterschaft und Vaterschaft finde sich allerdings auch ein Unterschied. Beide teilen sich zwar die Verantwortung als Eltern,

---

620 Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa, S. 4.

621 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 136; Faḍlallāh (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muʿāṣira, S. 5.

622 Arab. *risāla* »Sendung; Postsendung; Brief; Schreiben, schriftliche Mitteilung; Sendschreiben; Botschaft; Traktat, Schrift, Abhandlung; Dissertation, Doktorarbeit; – (Pl. -at) Mission, Sendung, hohe Aufgabe (die j-d od. e-e S. erfüllen soll); Delegation;«; arab. *ṣāḥib ar-risāla* »der Herr der Prophetie, der Überbringer der Botschaft (d.i. Mohammed)«; arab. *lahu risāla* »er hat eine Mission zu erfüllen« (Wehr).

623 Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 154; siehe auch al-Laḥḥām et al. (25.06.1992): al-ʿAllāma Ḥusayn Faḍlallāh li-Bašārīyā, S. 8.

624 al-Laḥḥām et al. (25.06.1992): al-ʿAllāma Ḥusayn Faḍlallāh li-Bašārīyā, S. 8.

übernehmen sie aber in unterschiedlichen Bereichen. Die Verantwortung der Mutterschaft stufte Faḍlallāh als höher ein, da eine Mutter durch das Stillen und die Fürsorge stärker mit ihrem Kind verbunden und einer größeren Belastung ausgesetzt sei, die mit Schwierigkeiten auf körperlicher und psychischer Ebene einhergehe.[625] Mit der Vaterschaft trage der Mann ebenfalls eine besondere Verantwortung, aber diese umfasse einen anderen Bereich als die Mutterschaft: Während die Mutter die Verantwortung und Fürsorge für die Kinder und deren Erziehung trage, liege die Verantwortung des Vaters in der finanziellen Versorgung der Familie und in der geistigen und praktischen Förderung der Kinder, um sie aufs Leben vorzubereiten.[626] Aufgrund dieser Unterschiede zwischen Mutterschaft und Vaterschaft auf der materiellen und geistigen Ebene trage der Mann die Verantwortung für das Eheleben insgesamt.[627] Somit gebe es auch für ihn in seiner Rolle als Vater Schwierigkeiten, die sich aber von denen der Mutter unterscheiden.[628]

> »Und so verlangen die speziellen Eigenschaften (*al-ḫaṣāʾiṣ al-mutafarriʿa*), die sich in der persönlichen Eigenart der Frau und des Mannes verzweigen, dass beide ihre Rollen im Leben verteilen, sodass der Mann seine Rolle hat, die seine Menschlichkeit nicht beeinträchtigt und in den Schatten stellt, genauso wie die Frau ihre Rolle hat, die ihre Menschlichkeit nicht beeinträchtigt und in den Schatten stellt.«[629]

Trotz der Beschreibung eines »Urtriebes« zur Mutterschaft und Vaterschaft und der »Natur« der Rolle der Frau als Mutter, also einem gewissen biologischen Fundament im Menschen, um Mutter oder Vater zu sein und sein zu wollen, erklärte Faḍlallāh die Rollen von Mutter und Vater nicht zu »fixen« Rollen, da sie auf funktionaler Ebene zu einem gewissen Teil variieren können. Es war ihm ein wichtiges Anliegen, immer wieder anzumerken, dass die Menschen nicht in diesen Rollen gefangen oder auf sie beschränkt seien.[630] Zudem zeigt sich auch hier, dass seine Definitionen der Rollen von Mutter und Vater nicht detailliert sind und somit Spielräume für die Rollengestaltung zulassen. Dadurch kommt es zu einem Bereich für die Eltern, in dem verhandelbar bleibt, was ihre Aufgaben als Mutter und Vater sein sollen:

> »Die Mutterschaft sperrt die Frau nicht in ihr [der Mutterschaft] Gefängnis ein, aber sie ist eines der Elemente (*ʿanāṣir*) von Geben, Aufopferung, Hingabe und pädagogischer Dynamik an der Seite anderer Elemente, die ihre Menschlichkeit vervollständigen.«[631]

> »Wir sagen zwar, der Mann sollte seine Arbeit nicht aufgeben, wenn er Verantwortung übernehmen will, und auch die Frau sollte ihre Arbeit nicht aufgeben, aber keiner von uns ist in der (Gefängnis-)Zelle seiner kleinen Rolle gefangen, weil der Mann eine Rolle im Be-

625 Vgl. Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 154; Rosiniza (25.02.2009): Faḍlallāh.
626 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 237; Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«, S. 2.
627 Vgl. Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 3.
628 Vgl. Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 154.
629 Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 154.
630 Vgl. Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«, S. 2.
631 Rosiniza (25.02.2009): Faḍlallāh.

> reich seiner Vaterschaft hat, in der er Verantwortung für seine Familie trägt, und die Frau eine Rolle im Bereich ihrer Mutterschaft hat, in der sie ihre Verantwortung gegenüber ihrer Familie hat. Es gibt jedoch einen breiten Bereich, auf den sich die Rolle der Frau ausweiten kann und auf den sich die Rolle des Mannes ausweiten kann.«[632]

Die Rollen selbst seien also »nicht festgefroren«[633] und schließen den Menschen weder in bestimmte Bereiche wie in die Beziehung zu den Kindern ein noch heben sie seine persönliche Eigenart auf.[634] Mutterschaft und Vaterschaft hindern die Menschen nicht daran, Verantwortung im gesamten Leben zu übernehmen und der Welt gegenüber aufgeschlossen zu sein, zu arbeiten, kreativ zu sein, sich zu bilden und sich politischen und gesellschaftlichen Themen zu widmen und in diesen Bereichen zu agieren.[635] Auch in solchen Kontexten führte Faḍlallāh zur Begründung Koranvers 9:71 an, worin es heißt, dass »die gläubigen Männer und Frauen« untereinander Freunde seien und das Rechte gebieten und das Verwerfliche verbieten. Hier beziehe sich »das Rechte« (*al-maʿrūf*) auf jegliche Arbeit, jedes Projekt und jede Haltung, durch die der Mensch ein Niveau erreiche, das aus seinem Menschsein eine große Sache mache, womit es das ganze Leben meine, und »das Verwerfliche« (*al-munkar*) auf alles Schlechte, das den Menschen stürzen und das Leben um ihn herum zusammenbrechen lassen könne. Und hier müssten Mann und Frau zusammenarbeiten, um für Gerechtigkeit zu sorgen und jegliche Form von Ungerechtigkeit zu verhindern – sei es das Individuum oder das Kollektiv betreffend, sei es im wirtschaftlichen, politischen oder gesellschaftlichen Bereich, sei es im Krieg oder im Frieden.[636] Auf dieser Grundlage habe die Frau Zugang zu allen Bereichen der Gesellschaft, denn der Koranvers öffne »in breiter Weise der Frau die Tür zur gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Tätigkeit, genauso wie er sie dem Mann öffnet.«[637] Aus der islamischen Geschichte nannte Faḍlallāh vorrangig Fāṭima und ihre Tochter Zaynab als Beispiele für die Rechtmäßigkeit (*šarʿīya*) der Partizipation der Frau an z. B. politischer Arbeit in der islamischen Art und Weise.[638]

Obwohl Faḍlallāh Mutterschaft und Vaterschaft als Urtrieb und angeboren bezeichnete, hielt er es für notwendig darüber aufzuklären, dass Frau und Mann durch Erziehung auf ihre Rollen als Eheleute und Eltern vorbereitet werden müssen. Zwar konzentrierten sich diese Empfehlungen z. B. in »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« (1992) auf die Frau, dennoch weitete Faḍlallāh sie explizit auf den Mann aus.

---

632 Faḍlallāh (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muʿāṣira, S. 8.

633 Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, S. 15.

634 Vgl. Rosiniza (25.02.2009): Faḍlallāh; Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, S. 15; Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«, S. 2.

635 Vgl. Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 154; Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 3; Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«, S. 2.

636 Vgl. Faḍlallāh (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muʿāṣira, S. 5.

637 Faḍlallāh (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muʿāṣira, S. 5.

638 Vgl. Faḍlallāh (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muʿāṣira, S. 3. Siehe auch Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 13, S. 534; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 5, S. 229–230.

Dies äußerte sich darin, dass er im Anschluss an Empfehlungen, die die Frau betrafen, das Gleiche oder Ähnliches für den Mann hinzufügte: So erklärte er, dass nicht nur die Frau zu einer Ehefrau erzogen werden solle, damit sie in das Eheleben eintreten könne, sondern auch der Mann zu einem Ehemann erzogen werden müsse. Durch Vermittlung und Erziehung müsse die Frau lernen, die Mutterschaft als einen grundlegenden Zustand (*ḥāla asāsīya*) ihrer persönlichen Eigenart und des Fortschreitens ihrer Menschlichkeit zu empfinden. Gleich müsse sie auch über die Ehe denken, die eine Rolle in der Schaffung des Mannes und der Bereicherung dessen persönlicher Eigenart spiele. Genauso solle auch der Mann über die Ehe denken, nämlich als ein Fortschreiten der Schaffung der persönlichen Eigenart der Frau und der Entwicklung ihrer menschlichen Bestandteile.[639] Frauen, die »Freizeit« vorzögen, weil sie die Mutterschaft für kompliziert hielten, und sich ihr deshalb entzögen, kritisierte Faḍlallāh.

Ebenso rügte er Frauen, die nichts für die Mutterschaft opfern wollten und sich auf ein Kind beschränkten und das mit pädagogischen oder wirtschaftlichen Argumenten begründeten. In Wirklichkeit, so behauptete er, zögen diese Frauen nur die Ruhe vor der Verantwortung vor. Um solche Frauen von der Gewichtigkeit von Mutterschaft und Ehe zu überzeugen, müsse ihnen die Vorstellung vermittelt werden, dass die Mutterschaft nicht kompliziert oder eine schwere Last sei, sondern eine »wichtige Aufgabe im Leben« (*risāla*). Außerdem müsse man bei der Erziehung der Frau immer auf die Frau als einen weiblichen Menschen (*insāna*) blicken, der mehrere Seiten besitze und in mehr als einer Dimension im Leben und in den menschlichen Angelegenheiten aktiv sei – dieser Mensch beschränke sich nicht darauf, nur Tochter, Ehefrau oder Mutter zu sein. Keine dieser Seiten herrsche über eine andere vor:[640]

> »Und deswegen ist die Frau eine Tochter, die mit den Individuen der Familie eine Einheit bildet unter der Obhut von ihrem Vater und ihrer Mutter, und sie ist eine Ehefrau, die mit ihrem Ehemann eine Einheit bildet im Aufbau der Familie, und sie ist eine Mutter, die mit ihren Kindern in ihrer Entwicklung und ihrer Verwandlung in aktive Faktoren eine Einheit bildet, *und sie ist ein Mensch*,[641] der mit allen menschlichen Potenzialen bei der Bereicherung des Lebens eine Einheit bildet, was ihr Niveau anhebt.«[642]

Faḍlallāh warnte auch vor der Doppelbelastung für Frauen, zu arbeiten und zugleich Mutter zu sein und Kinder aufzuziehen. Er sprach sich nicht für ein Verbot dessen aus, beschrieb aber eindringlich die Konsequenzen, die sich aus solch einer Lebensweise für die Frau, den Ehemann sowie die Kinder ergäben. Solch ein Leben ermögliche zwar der Frau wirtschaftliche Unabhängigkeit und vielleicht auch ein besonders intensives Gefühl ihrer Menschlichkeit bzw. ihrer Tätigkeit als Mensch in der und für die Gesellschaft, aber ihre besondere Rolle als Mutter könne sie so nicht einnehmen, weil sie den Kindern von morgens bis abends fernbleiben und diese in die Obhut einer Betreuung geben müsse. Komme die Frau dann abends völlig abgemüht nach Hause, prognostizierte Faḍlallāh, könne sie sich weder ihren Kindern und ihrem Ehemann

639 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 36–37.
640 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 36–37.
641 Hervorhebung durch die Autorin.
642 Rosiniza (25.02.2009): Faḍlallāh.

noch sich selbst widmen. Dies habe vor allem negative Konsequenzen für die Kinder, da sie nicht die Fürsorge von ihrer Mutter bekommen, die sie eigentlich benötigten, sowie für die Frau selbst, die unter psychischen und körperlichen Problemen leiden werde.[643] Da die negativen Folgen dieser Lebensweise die positiven Seiten überwögen, riet Faḍlallāh einer Frau, die sich ihre Freiheit nehmen und in allen Bereichen wie dem Arbeitsleben aktiv sein wolle, auf die Rolle der Mutterschaft und Kinder zu verzichten.[644] So könne sie sich – gleich dem Mann – ihre Freiheit nehmen, ohne ein schlechtes Gewissen haben zu müssen oder aufgrund von extremer Belastung ihre Familie zu vernachlässigen. Das bedeutet, dass nach Faḍlallāhs Verständnis Kinder zeugen keine Pflicht für den Menschen oder zwingend sei. Auch die Ehe betrachtete er damit nicht als eine Pflicht des Menschen.[645]

3.2.7 Weiblichkeit und Männlichkeit

Zu dem, was Faḍlallāh unter Weiblichkeit und Männlichkeit verstand, was er den beiden Begriffen zuordnete bzw. wie er sie definierte, wurde bereits einiges gesagt, was hier noch einmal aufgegriffen und präzisiert werden soll. Die Begriffe Weiblichkeit und Männlichkeit machen im Prinzip das aus, was Faḍlallāh unter dem jeweiligen Geschlecht verstand bzw. als ihm zugehörig betrachtete. Dass darin der primäre Unterschied der Menschen untereinander liege, drückte Faḍlallāh in einer Antwort auf die Frage aus, was er unter der Gleichheit der Geschlechter verstehe:

> »Meint sie [die Gleichheit der Geschlechter], dass der Bestandteil der Männlichkeit (*ḏukūra*) im männlichen Geschlecht (*aḏ-ḏakar*) aufgehoben wird, was seine speziellen geschlechtlichen Eigenschaften (*ḫaṣāʾiṣuhu n-nawʿīya*) im Fall seines Männlichseins (*ḏukūrīya*) meint? Und hebt es die Weiblichkeit (*unūṯīya*) des weiblichen Geschlechts (*al-unṯā*) auf, was die Bestandteile der Besonderheit ihres Weiblichseins (*unūṯīyatihā*) meint, damit wir sie beide als ein einziges Element betrachten. Das hat keinen Sinn, selbst für Frauen und Männer nicht.«[646]

643 Konflikte zwischen der Berufstätigkeit der Frau und ihrer Rolle in der Familie als Mutter und Erzieherin sprach Faḍlallāh oft mit Bezug auf die von ihm wahrgenommenen gesellschaftlichen Entwicklungen im Libanon an. Er kritisierte bspw. das vermehrte Zurückgreifen auf »Dienstmädchen«, die die Kinder von den Kindergärten abholen. Durch die Betreuung der Kinder von Angestellten verlieren sie die Fürsorge der Mutter, was zu negativen Folgen auf der geistigen und materiellen Ebene der Familie führe. In solchen Fällen betrachtete er die Berufstätigkeit von Frauen als ein Problem. Damit Frauen nicht erschöpft von der Arbeit nach Hause kommen, sodass sie sich nicht mehr der Familie widmen können, liege die Verantwortung der Verwaltung und der Ausgaben der Familie beim Mann, wie es Koranvers 4:34 vorgebe. Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 202. Siehe hierzu auch Kapitel »Die Verwaltung von Ehe und Familie«.

644 Vgl. Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa, S. 4.

645 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 18, S. 533.

646 Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 135.

Faḍlallāh warnte beständig davor, Männlichkeit und Weiblichkeit nicht mit der Menschlichkeit des Menschen zu verwechseln, da dadurch Probleme entstünden und sich die Beziehungen der Menschen untereinander erschwerten. Der Mensch müsse deshalb im öffentlichen gesellschaftlichen Raum in seiner Menschlichkeit und nicht seiner Geschlechtlichkeit gesehen werden. Das Besondere dabei ist, dass Faḍlallāh gleichgewichtig auf Frau und Mann zu sprechen kam:

> »Es gibt einen Punkt, den wir bzgl. der Besonderheit (*ḫuṣūṣīya*) der Frau und des Mannes im allgemeinen Leben aufwerfen müssen, und das ist, dass es viele Menschen gibt, die die Frau als Menschen (*al-marʾa al-insān*) und den Mann als Menschen (*ar-raǧul al-insān*) mit dem Menschen als Wesen weiblichen Geschlechts (*al-insān al-unṯā*) und dem Menschen als Wesen männlichen Geschlechts (*al-insān aḏ-ḏakar*) verwechseln. Die Aktivität der Männlichkeit und Weiblichkeit in der allgemeinen Mentalität der Beziehung des Mannes mit der Frau verkompliziert vielleicht viele Situationen, dann verhindern sie [diese Situationen] die menschliche Aufgeschlossenheit eines jeden gegenüber dem anderen [meint bzgl. der Menschlichkeit des anderen], weil der Blick des Mannes auf die Frau durch die Besonderheit der Männlichkeit auf sie als ein Wesen weiblichen Geschlechts stattfindet und umgekehrt, was bedeutet, dass die Beziehung von der gefühlvollen Seite umgeben ist, und in der gefühlvollen Seite sind geschlechtliche bzw. sexuelle Empfindungen (*al-aḥāsīs al-ǧinsīya*) enthalten, die sich in der einen oder anderen Weise ausdrücken.«[647]

Obwohl Faḍlallāh in diesem Abschnitt auf das Problem des eingeschränkten Blickes auf das Geschlecht eines Menschen anstatt auf seine Menschlichkeit durch beide Geschlechter aufmerksam machte, übte er an anderen Stellen vorrangig Kritik am Mann, der auf die Frau mittels der Sicht des Wesens männlichen Geschlechts (*aḏ-ḏakar*) auf das Wesen weiblichen Geschlechts und nicht mittels seiner menschlichen Sicht auf einen anderen Menschen blicke.[648] Diese besondere Art des Blickens, die auch als die Wahrnehmung des anderen oder dessen Erkennen umschrieben werden kann, war für Faḍlallāh ein wiederkehrendes Thema, wenn es um die Geschlechtlichkeit der Menschen und deren Umgang miteinander im öffentlichen Raum, also außerhalb des Hauses, ging.[649] Blicke ein Mensch nach Faḍlallāhs Verständnis »mittels der Sicht seines Geschlechts auf das andere Geschlecht«, gehe das mit der gefühlvollen Seite und sexuellen Empfindung einher, was im öffentlichen Raum vermieden werden müsse. Das wiederum bedeutet aber, dass Faḍlallāh einen Menschen durchaus als dazu in der Lage betrachtete, die Art des Blickens bzw. der Wahrnehmung selbst zu entscheiden, sodass der Mensch selbst bestimmen könne, ob er einen anderen Menschen in seiner Menschlichkeit oder in seiner Geschlechtlichkeit wahrnehmen wolle. Diese Unterscheidung – das Interagieren zwischen Frauen und Männern, die sich als Menschen und nicht als Angehörige des jeweils anderen Geschlechts wahrnehmen – ermöglichte es Faḍlallāh, Geschlechtersegregation punktuell aufzuheben und einen Raum herzustellen, in dem alle Menschen vor Abweichung und *zinā* geschützt seien.

---

647 Marwa (1995 [01.11.1994]): Interview durch den Fernsehsender al-Mušriq mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh zu seinem Buch »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa«, S. 94.

648 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 81.

649 Vgl. Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa.

Weiblichkeit und Männlichkeit beschrieb Faḍlallāh als Triebzustände (*ḥāla ġarīza*), die mit der angeboren-instinktiven Seite (*al-ǧānib al-ġarīzī*) im Menschen verbunden seien und auf natürliche Art und Weise praktiziert werden müssten, genauso wie andere Zustände, die zu den Trieben (*ġarāʾiz*) des Menschen gehören.[650] An anderer Stelle betonte Faḍlallāh, dass es sich bei Weiblichkeit und Männlichkeit um eine natürliche Sache handele, die in der Natur der menschlichen Beschaffenheit (*ṭabīʿat at-takwīni l-insānī*) liege, und die auf keinen Fall eine Schwäche, einen Fehler oder einen Mangel im Menschen darstelle.[651] Weiblichkeit und Männlichkeit seien nicht einfach nur »ein körperliches Organ oder ein körperlicher Hohlraum, sondern ein vollständiges, vielseitiges Dasein im Grunde der Beschaffenheit hinsichtlich der dissipativen Systeme.«[652] Weiblichkeit nannte er auch eine grundlegende Sache (*amr asāsī*) in der Persönlichkeit (*ḏātīya*) der Frau.[653] Männlichkeit sei dabei kein Wert, der der Weiblichkeit vorgezogen werde, was Faḍlallāh mit dem Koranvers 3:195 unterstrich: »Da erhörte sie ihr Herr: ›Ich lasse keine Tat verlorengehen, die einer von euch getan hat, ob Mann oder Weib.‹ Die einen stammen ja von den anderen.«[654] Auch hier wird wieder deutlich, dass sich Faḍlallāh über seine ganze Schaffenszeit hin stets bemühte, neben der Frau bzw. der Weiblichkeit – besonders, wenn sich seine Schriften auf die Frau im Islam bezogen – immer auch den Mann bzw. die Männlichkeit miteinzubeziehen, wenn für beide Geschlechter das Gleiche galt oder angenommen wurde. Dabei orientierte er sich am Koran, der dies seiner Ansicht nach in vorbildhafter Weise vorgebe.

Inwiefern Weiblichkeit und Männlichkeit eine Verbindung zur »geistigen (*rūḥī*) Seite« des Menschen aufweisen, bleibt unklar, da sich Faḍlallāh unterschiedlich äußerte. Zum einen sagte er:

> »Denn die Weiblichkeit stellt einen Zustand dar an geistigem (*rūḥī*), mitfühlendem (*ʿāṭifī*) und dynamischem (*ḥarakī*) Reichtum, und die Männlichkeit gibt eine Art von verstandesmäßigem (*ʿaqlī*), geistigem (*rūḥī*) und mitfühlendem (*ʿāṭifī*) Reichtum und was es darüber hinaus gibt.«[655]

Hierbei fällt auf, dass *ʿaqlī* nur im Kontext Männlichkeit aufgelistet wurde, wobei Faḍlallāh die Ratio (*ʿaql*) – wie oben ausgeführt – als menschliche Grundlage schlechthin angenommen hat, also als bei Frauen und Männern in gleichem Maße vorhanden und höchstens aufgrund verschiedener Lebensumstände bei beiden Geschlechtern unterschiedlich ausgeprägt. Der Begriff *ḥarakī* fiel hier nur im Kontext Weiblichkeit und könnte im Zusammenhang stehen mit Geburt, Stillen und Fürsorge für die Kinder, was jedoch – auch betrachtet im größeren Kontext der Quelle, eines Vortrags – unklar bleibt. Andererseits erklärte er hinsichtlich der Verbindung von Weiblichkeit und einer »geistigen (*rūḥī*) Seite« des Menschen:

---

650 Vgl. Mārūn (30.01.1993): Man huwa »an-niṣf al-āḫar« alaḏī šaġala ḥayāt al-ʿAllāma, S. 12.
651 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 36–37.
652 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, 748.
653 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 48.
654 Koranvers 3:195, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
655 Faḍlallāh (1998 [23.10.1997]): az-Zahrāʾ al-maʿṣūma, S. 13.

»Ich stelle mir die Weiblichkeit (so) vor, dass sie nicht auf einen geistigen Zustand zurückgeht (*ḥāla rūḥīya*), in dem es Zärtlichkeit (*ḥanān*), Mitgefühl (*ʿāṭifa*) und Liebe (*maḥabba*) gibt, sondern sie war in den meisten ihrer weltweiten Erscheinungen (*taǧārubihā*) ein angeboren-instinktiver körperlicher Zustand (*ḥāla ǧasadīya ġarīzīya*), in dem die Frau versucht hat, den anderen anzuziehen, auf gefühlvolle (*šuʿūrī*) oder nicht-gefühlvolle Weise.«[656]

Eine derartige Äußerung, dass Weiblichkeit nicht mit einem geistigen Zustand, der mit anderen Emotionen wie Zärtlichkeit, Mitgefühl und Liebe verbunden ist, zusammengedacht wird, konnte allerdings nur einmal im Quellenbestand ausfindig gemacht werden und ist im Vergleich zu anderen Aussagen älter. Dennoch scheint Faḍlallāh hier nicht immer eine eindeutige Antwort oder eine Referenz parat gehabt zu haben, wie die Formulierung »ich stelle mir die Weiblichkeit (so) vor«, zeigt. Abgesehen von der offenen Frage, ob Weiblichkeit ein geistiger Zustand ist oder nicht, ist eine Verbindung zum Bereich der Gefühle mit Ausdrücken wie *mašāʿir al-unūṯa*[657] (»die Gefühle der Weiblichkeit«) und *mašāʿir aḏ-ḏukūra*[658] (»die Gefühle der Männlichkeit«) aber offenkundig. Besonders bzgl. der Weiblichkeit wird das deutlich, denn in seinem umfangreichen Kapitel zur Weiblichkeit von über zehn Seiten in »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« (1992) hob Faḍlallāh bspw. hervor, dass sich Weiblichkeit im Bereich des Gefühls (*aš-šuʿūr*), der Sanftheit (*ar-riqqa*), des Mitgefühls (*al-ʿāṭifa*) und der emotionalen Reaktion (*al-infiʿāl*) bewege.[659] Hinsichtlich der Ratio wiederum unterschied Faḍlallāh: »weil die Welt des ›Weiblichseins‹ (*al-unūṯīya*) mit der Naturveranlagung (*al-ġarīza*) verbunden ist, während die Welt der Menschlichkeit verbunden ist mit der verstandesmäßigen Persönlichkeit (*aš-šaḫṣīya al-ʿaqlīya*) der Frau.«[660] Hier wurde – im Vergleich zur obigen Quelle – *ʿaqlī* der Menschlichkeit zugeordnet, was bedeutet, dass sie in der Frau als Mensch vorhanden sei.

Offensichtlich war für Faḍlallāh überdies, dass zur Weiblichkeit und Männlichkeit sexuelle Erregung gehöre, [661] denn beides sei auch ein geschlechtlicher bzw. sexueller Zustand (*ḥāla ǧinsīya*) des Körpers,[662] wenn auch beides nicht als sexuelle Bewegung schlechthin verstanden werden dürfe, in der in einer offenen Atmosphäre allem nachgekommen werden könne, was den Trieb (*al-ġarīza*) befriedige.[663] Sexuelle Empfindungen sind also lediglich als ein Teil der gefühlvollen Seite der Geschlechter

656 aš-Širāʿ (1993): al-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ʿani l-marʾa wal-ḥubb waš-šiʿr, S. 1.
657 Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa.
658 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 49.
659 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 49.
660 Lahā (2011 [16.07.2008]): Muškila alaḍīna nāhaḍū ḥaqq al-marʾa fī ḍarab zawǧihā difāʿan ʿan nafsihā annahum lā yaʿtarifūna bi-insānīya al-marʾa, S. 118.
661 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 48.
662 Vgl. Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal, S. 149.
663 Vgl. al-Laḥḥām et al. (25.06.1992): al-ʿAllāma Ḥusayn Faḍlallāh li-Bašārīyā.

zu verstehen.[664] In diesem Kontext benannte Faḍlallāh die Männlichkeit anstatt als *aḏ-ḏukūra* auch manchmal mit *al-fuḥūla*[665]: (männliche) Potenz.[666]
Auf der Basis dieser gemeinsamen Grundlage von Frauen und Männern in ihrer Weiblichkeit bzw. Männlichkeit beschrieb Faḍlallāh auch einige Unterschiede – denn letztlich stellten beide »zwei einzelne Wege« im Leben der Menschen dar:

> »Und die Männlichkeit und die Weiblichkeit sind beide zwei einzelne Wege in der menschlichen Verschiedenartigkeit (*at-tanawwuᶜ al-insānī*), die jede Seite von ihnen beiden das Leben bereichern lässt. [...] Und so ergänzen sich die Rollen gegenseitig und realisieren die Menschlichkeit von Mann und Frau durch diese gegenseitige Ergänzung.«[667]

Die Unterschiede der beiden Geschlechter offenbaren sich in der Gestalt (*šakl*) – also der körperlichen Beschaffenheit – und in speziellen Eigenschaften (*ḫaṣāʾiṣ*): »Aber es gibt eine Verschiedenartigkeit (*tanawwuᶜ*) in der Gestalt und in den speziellen Eigenschaften.«[668] Hinsichtlich der Gestalt (*šakl*) haben zwar beide Geschlechtsorgane und damit einen Reproduktionsapparat, äußere Einzelheiten sowie die Fähigkeit, Sex zu praktizieren, wobei sich bestimmte Gefühle einstellen, aber diese einzelnen Aspekte weisen Unterschiede bei den beiden Geschlechtern auf. Denn beide Geschlechter haben jeweils – wie bereits erfahren – bestimmte schöpferische Fähigkeiten, die das andere Geschlecht nicht ausüben könne.[669] Weiterhin werden »spezielle Eigenschaften« (*ḫaṣāʾiṣ*) genannt, die jede und jeder aufweise, womit die geschlechtlichen Eigenheiten von Frau und Mann gemeint waren, mit denen Weiblichkeit und Männlichkeit verbunden seien, die der jeweils andere nicht habe und deren Funktion er nicht ausführen könne:[670]

> »Und eine andere Sache ist, dass die Frau in den Eigenschaften ihrer Weiblichkeit eine bestimmte schöpferische Fähigkeit hat (*ibdāᶜ*), die der Mann nicht ausführen kann... und so ist es hinsichtlich des Mannes, (auch hier) gibt es eine bestimmte schöpferische Fähigkeit.«[671]

Erst im gegenseitigen Austausch dieser Besonderheiten könnten Frau und Mann ihrer gemeinsamen Aufgabe nachkommen und das Leben fortsetzen. Dadurch würden sie sich gegenseitig ergänzen und stark machen.

> »Das Wesen männlichen Geschlechts muss der Frau von seiner Besonderheit (*ḫuṣūṣūyatihi*) [etwas] [ab]geben, damit sie durch ihn stark wird, und das Wesen weiblichen Geschlechts muss dem Wesen männlichen Geschlechts [etwas] von seiner Besonderheit (*ḫuṣūṣūyatihā*)

---

664 Vgl. Marwa (1995 [01.11.1994]): Interview durch den Fernsehsender al-Mušriq mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh zu seinem Buch »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa«, S. 94.
665 Arab. *fuḥūla* »Männlichkeit; Vortrefflichkeit« (Wehr); »potency, manliness, virility« (Oxford Dictionary, ed. by Tressy Arts).
666 Vgl. Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal, S. 149.
667 Faḍlallāh (1998 [23.10.1997]): az-Zahrāʾ al-maᶜṣūma, S. 13.
668 Faḍlallāh (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muᶜāṣira, S. 4.
669 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 137.
670 Vgl. Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«.
671 Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 137.

> [ab]geben, damit es dadurch stark wird, sodass jeder von ihnen beiden für den anderen eine Stärke ist.«[672]

> »Das Leben ist ein sich Ergänzen (*inna l-ḥayāt tukāmil*), [denn] es gibt ein sich Ergänzen von Mann und Frau. Dieses gegenseitige Ergänzen sorgt für die Fortsetzung der menschlichen Art (*an-nawʿ al-insānī*). Und das gegenseitige Ergänzen ist in den geistigen, biologischen und auf das Wissen bezogenen Dingen vorhanden. Und deshalb ist die Bedeutung von Gleichheit (*maʿnā l-musāwāt*), dass jedes Geschlecht (*li-kull nawʿ*) seine Rolle vollständig und nicht unvollständig bekommt (*dawrahu kāmilan ġayra manqūṣ*).«[673]

Trotz dieser Ausführungen lässt sich wenig darüber erfahren, was genau Faḍlallāh unter »speziellen Eigenschaften« verstand. Er schien sich weder auf bestimmte Definitionen festlegen noch sich in beschreibenden Details verlieren zu wollen. Diese definitorische Knappheit ist ein auffälliges Charakteristikum in Faḍlallāhs Geschlechterkonzeptionen. Unterscheidungen hat er zwar getroffen, aber wenig bis gar nicht inhaltlich erschlossen. Dies ließ Spielraum darin entstehen, was unter Frau oder Mann verstanden werden kann und Frau oder Mann zu sein. Außerdem fällt auf, dass er immer wieder, selbst beim Aufgriff von Differenzen auf Gleichheit hingewiesen hat. Trotz der Benennung von »Verschiedenartigkeit« der Geschlechter in ihren jeweiligen »Besonderheiten« hat Faḍlallāh stets zuvörderst die Gleichheit von Mann und Frau in ihrer Menschlichkeit und damit ihre enge Verbundenheit, ihre Einheit miteinander hervorgehoben:

> »Wenn wir die Frau und den Mann studieren, um ihre Besonderheiten zu entdecken, müssen wir [auch] die Grundlage ihrer beider Einheit (*waḥda*, meint: Gleichheit) in ihrer beider Menschlichkeit studieren, weil die Besonderheit (*al-ḫuṣūṣīya*) eine Regung innerhalb des Geschlechts (*ḫaraka fī n-nawʿ*, oder: eine Regung wegen des Geschlechts) und keine davon unabhängige Sache ist. Der Mann und die Frau verkörpern den Menschen und das eine Wesen (*an-nafs al-wāḥida*) [...].«[674]

Mann und Frau seien ein Wesen (*nafs wāḥida*), das sich gegenüber der Paarbeziehung (*az-zawǧīya*) öffne, in der eine Einheit der Verschiedenartigkeit (*waḥdatun tatanawwuʿun*) zusammentreffe.[675] Durch dieses eine Wesen, das sie beide verkörpern, werde der eine als im anderen vorhanden betrachtet. Die Gleichzeitigkeit von Gleichheit und Verschiedenartigkeit der Geschlechter in der Einheit veranschaulicht das folgende Zitat, das zwar die Verschiedenartigkeiten der Geschlechter in Gestalt und speziellen Eigenschaften erwähnt – wie bereits oben zitiert –, aber im Gesamtkontext die Einheit in dem einen Wesen betont:

> »So ist der Mensch vom Menschen, es gibt da keinen fremden Bestandteil in unserer Menschlichkeit. Er (Gott) hat von der Frau den Mann erschaffen (*ḫalaqa*) und von dem Mann die Frau erschaffen (*ḫalaqa*) mit der Bedeutung, dass er beide erschaffen hat aus einem einzigen (demselben) Bestandteil (*ʿunṣur wāḥid*) und einem einzigen Wesen. So ist die Menschlichkeit des Mannes vom Grunde der Menschlichkeit der Frau und die Menschlichkeit der

672 Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 121.
673 Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 137.
674 Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 119.
675 Vgl. Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), 2.

> Frau vom Grunde der Menschlichkeit des Mannes. Aber es gibt eine Verschiedenartigkeit (*tanawwuᶜ*) in der Gestalt (*šakl*) und in den speziellen Eigenschaften (*ḫaṣāʾiṣ*). Es ist natürlich, dass es eine Verschiedenartigkeit in der Rolle (*dawr*) gibt.«[676]

Die markanteste Unterscheidung traf Faḍlallāh in der Einschätzung der Weiblichkeit als den Part, der den anderen stärker sexuell anziehe und errege, sodass er damit am meisten in den sexuellen Bereich vordringe. Zwar ziehe auch der Mann die Frau sexuell an aufgrund seiner natürlichen Schönheit, und auch er könne seine Männlichkeit auf besondere Weise betonen, sodass sie für die Frau sexuell erregend sei – und sogar bis hin zum sexuellen Chaos für die Frau führen könne (!) –,[677] aber grundsätzlich sei die Gewichtung so, dass die Frau durch ihre Weiblichkeit den Mann anziehe bzw. anlocke und sexuell errege – »die Frau bewahrt im Inneren ihrer Weiblichkeit die Sache (*masʾala*) der Anziehung (*iǧtiḏān*) des Mannes«[678] – und dass der Mann durch die Frau eher bzw. schneller erregt werde als die Frau durch den Mann,[679] da die Natur der Erregung (*ṭabīᶜat al-iṯāra*) beim Mann mehr (*akṯar*) sei als die Natur der Erregung bei der Frau.[680] Die stärkere Fähigkeit zu erregen wurde also als ein besonderer Aspekt des Wesens weiblichen Geschlechts benannt, denn beim Anblick dessen errege sich der Mann – manchmal so sehr, dass er regelrecht »überwältigt« werde im Moment der Schwäche. Faḍlallāh identifizierte also ein Element im Wesen weiblichen Geschlechts, das den Blick des Mannes auf die Frau sowie den Umgang mit ihr als Wesen weiblichen Geschlechts – und nicht als Mensch – praktisch provoziere.[681] Faḍlallāh sprach in diesem Kontext ausschließlich bzgl. der Weiblichkeit von Eigenschaften der Erregung (*ᶜanāṣir al-iṯāra*) und Verlockung (*al-fitna*[682]) sowie von Verführungsfaktoren (*ᶜawāmil al-iġrāʾ*[683]) in der Weiblichkeit, die die Gefühle anderer reizen könnten, wozu der Islam die Frau jedoch keinesfalls ermutige.[684]

Faḍlallāh bestätigte, dass sich eine Konfrontation mit Schönheit unvermeidlich auf den sexuellen Trieb (*al-ġarīza*) von Männern *und* Frauen auswirke.[685] Dennoch sah er den Aspekt der Schönheit in besonderer Weise mit der Weiblichkeit verbunden. Zudem meinte er zu wissen, dass das Bedürfnis der Frau, sich hübsch zu machen und ihre Schönheit zu zeigen, nicht bloß eine historische Angelegenheit (*masʾala tārīḫīya*)

---

676 Faḍlallāh (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muᶜāṣira, S. 4.

677 Vgl. *aṭ-Ṭaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maᶜa Ayatollah al-ᶜAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām, S. 64; Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 196.

678 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 172.

679 Faḍlallāh bestritt nicht, trotz seiner These, dass Männer schneller sexuell erregbar seien als Frauen, dass es auch Frauen gebe, die schnell sexuell erregt seien bzw. sogar schneller als Männer erregt seien. Dies sei aber nicht die Norm. Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 48. Siehe dazu das Kapitel »Sexualitätsverständnis«.

680 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 47.

681 Vgl. Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa.

682 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 331–332.

683 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 42.

684 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 42.

685 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 46.

sei, die mit der Erziehung (*tarbīya*) zu tun habe, sondern eine geschlechtsspezifische (*masʾala ǧinsīya*),[686]

> »über die die Frau versucht, sich in einer Weise auszudrücken, mit der sie sich gegenüber dem Geschlecht (*al-ǧins*) im Manne durch die Errichtung der anlockenden Atmosphären (*tahyiʾat al-aǧwāʾ al-iǧtiḏāba*) öffnet. Und so war die menschliche Geschichte in ihrem ganzen sprachlich-literarischen Bildungsgut, wo wir sehen, dass alle Gefühle, die die Schriftsteller oder die Menschen hinsichtlich der Frau und dem Mann niedergeschrieben haben, die Angelegenheit der Sexualität (*masʾalat al-ǧins*) waren, die wir mit Worten der Liebe und des Mitgefühls umhüllen.«[687]

Aber auch wenn sich die Frau nicht extra schön gemacht oder geschmückt habe, könne sie den Mann mit ihrer Weiblichkeit anlocken, denn dann wirke immer noch ihre natürliche Schönheit anziehend auf das Wesen männlichen Geschlechts.[688] Zudem zeichne sich Weiblichkeit im Gegensatz zur Männlichkeit durch besondere weibliche Merkmale (*al-maʿālim al-unṯawīya*) aus wie einer zarten Stimme, dem Hervortreten der weiblichen Brüste, dem Fehlen von Gesichtshaaren und weiblichen Hormonen.[689] Und all diese speziellen Merkmale der Weiblichkeit garantieren aufgrund ihres besonderen Anziehungspotenzials für das Wesen männlichen Geschlechts den Erhalt der Paarbeziehung. [690]

Mit diesen Aussagen von Faḍlallāh erschließen sich die Gründe dafür, warum Gott für die Frau wolle, dass sie nicht als Wesen weiblichen Geschlechts (*unṯā*) in die Gesellschaft trete – ihre Weiblichkeit nicht der Gesellschaft präsentiere[691] –, sondern als weiblicher Mensch (*insāna*),[692] und warum er ausschließlich bestimmte Örtlichkeiten zur Auslebung der Weiblichkeit vorgesehen habe. In beschränktem Maße seien das Frauengesellschaft und in vollem Maße sei das – genauso wie für den Mann und die Auslebung seiner Männlichkeit – das Eheleben.[693] Die Grenzen in der Gesellschaft von Frauen bestehen darin, dass die Frau sich auch in der Gesellschaft von Frauen nicht derart hübsch machen oder benehmen dürfe, dass sie erregend wirke und die anderen Frauen zu einem (sexuell) abweichenden – nicht islamisch legitimen – Verhalten bringe.[694] Zur Auslebung der Weiblichkeit im Eheleben ermutige (*šaǧǧaʿa*) der Islam

686 Vgl. ʿAbdallāh (25.12.1992): al-Marʾa al-qurʾānīya kar-raǧul wal-wāqiʿ »yuʾaḏḏī« an-naṣṣ, S. 2.
687 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 172.
688 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 196.
689 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 204–207.
690 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 48.
691 Vgl. Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa.
692 Vgl. *aṭ-Ṭaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maʿa Ayatollah al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām, S. 62. Siehe auch Ibn Ǧadū (02.01.1995): »Marāyā l-aḥdāṯ«, S. 35.
693 Vgl. *aṭ-Ṭaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maʿa Ayatollah al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām, S. 65; Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 13, S. 164–165.
694 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 151.

die Frau sogar in besonderer Weise.[695] Hierbei ist bemerkenswert, dass Faḍlallāh nicht vergaß, kontinuierlich auch auf den Mann zu verweisen und auf das, was der Islam von ihm erwarte, wenn er vordergründig von der Frau sprach oder nach ihr befragt wurde. Dies ist auffällig, da es generell für die Arbeiten vieler Gelehrter aus den 1990er Jahren charakteristisch ist, dass die Frau im Fokus der Betrachtung stand und der Mann oder die Frage nach Männlichkeit außen vorgelassen wurde.[696] Die folgenden Zitate – geäußert von Faḍlallāh in Zeitungen und Publikationen – sollen einen Eindruck davon vermitteln:

> »Wenn wir zur Frau sagen, dass sie ihre Menschlichkeit in der Gesellschaft und ihre Weiblichkeit im Inneren des Ehehauses leben muss, dann sagen wir zum Mann das Gleiche, (nämlich) dass er seine Männlichkeit innerhalb des Ehehauses leben und seine Menschlichkeit dem ganzen Leben gegenüber öffnen muss.«[697]

> »Wir denken, dass die Frau das Recht hat, ihre Weiblichkeit auszuleben, aber im Bereich des Ehelebens, in dem sie ihre Weiblichkeit grenzenlos mit ihrem Ehemann ausleben kann. Und so ist es hinsichtlich des Mannes, [auch] er kann seine Männlichkeit innerhalb des Ehelebens in grenzenloser Weise in diesem Bereich ausleben.«[698]

> »Aber die islamische Vorstellung vom Mann ist, dass er als männlicher Mensch (*insān*) in die Gesellschaft tritt und nicht als Wesen männlichen Geschlechts (*ḏakar*), weil Männlichkeit und Weiblichkeit etwas Besonderes sind, deren Freiheit im Eheleben liegt.«[699]

> »Die Frau kann ihre Weiblichkeit auf dem höchsten Niveau mit ihrem Ehemann leben, weil zwischen Ehmann und Ehefrau nichts verboten ist.«[700]

> »Was die persönliche Eigenart des Wesens weiblichen Geschlechts anbelangt, so ist ihr Bereich das Eheleben oder das Frauenleben, und es ist der Bereich, in dem die Frau tragen kann, was sie will, und sich verschönern kann, wie sie es will. [...] Was die persönliche Eigenart des Wesens männlichen Geschlechts betrifft, so ist seine Rolle, besonders hinsichtlich der sexuellen Aspekte, auf das Eheleben begrenzt. Was die Rolle des Menschen [hinsichtlich Frau und Mann] betrifft, so umfasst sie das ganze Leben.«[701]

Die hier aufklaffenden religiös-legitimen räumlichen Ebenen können in das obige Schaubild integriert werden, das sich dann wie folgt gestaltet:

---

695 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 42.

696 Siehe Kapitel »Die großen Arbeiten der 1990er Jahre« und die Auflistung der Publikationen über die Frau im Islam.

697 al-Laḥḥām et al. (25.06.1992): al-ʿAllāma Ḥusayn Faḍlallāh li-Bašārīyā, S. 8.

698 aš-Širāʿ (1993): al-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ʿani l-marʾa wal-ḥubb waš-šiʿr, S. 1.

699 *aṭ-Ṭaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maʿa Ayatollah al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām, S. 65.

700 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 151. »[...] da es keinerlei Grenzen in der Beziehung des Mannes mit seiner Ehefrau oder in der Beziehung der Ehefrau mit ihrem Ehemann in irgendeiner Methode, Form und Zeit gibt.« Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal, S. 149.

701 Rosiniza (25.02.2009): Faḍlallāh, S. 6.

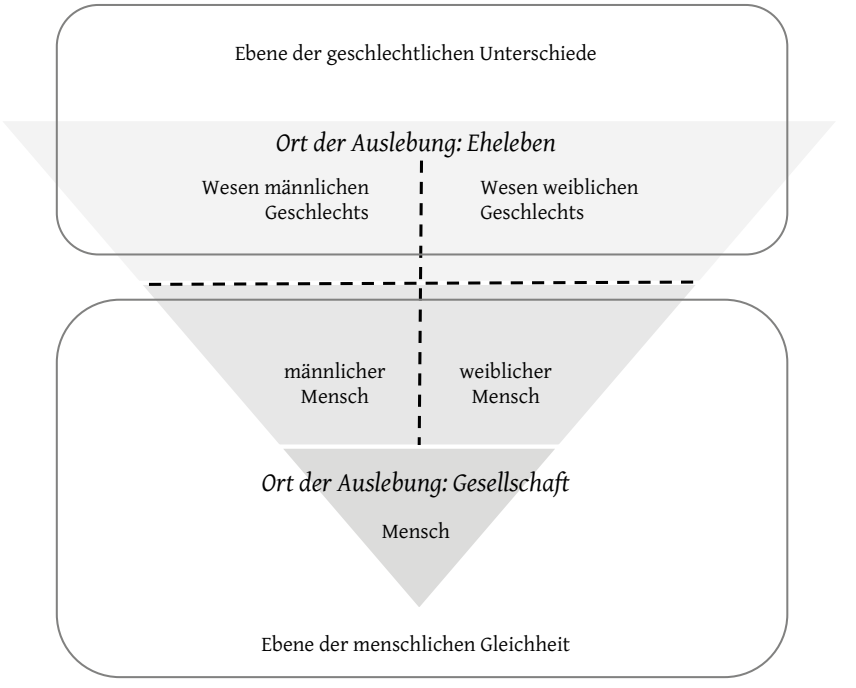

Abb. 2: Orte der Auslebung

Zudem bringe der Frau der Gang in die Gesellschaft als Wesen weiblichen Geschlechts Gefahren mit sich, wovor Faḍlallāh eindringlich warnte:

> »Aber außerhalb dieses Bereichs [Frauengesellschaft und Eheleben] hat sie nicht das Recht, in die gemischtgeschlechtlichen Gesellschaften als Wesen weiblichen Geschlechts zu gehen, weil das der menschlichen Seite im Blick auf sie schaden kann, genauso wie es derzeit passiert, besonders im Bereich der Medien, die in ihrer Werbung von der Betrachtung der Frau als einem Objekt der Begierde ausgehen.«[702]

Die gesellschaftliche Betrachtung der Frau sei mittlerweile nur noch von geringem Respekt ihr gegenüber geprägt, was sich darin äußere, dass nur wenige die Frau als einen Menschen sehen, sondern es immer um ihre Schönheit gehe wie in der Werbung. Für die Werbung, so Faḍlallāh, habe die Frau regelrecht schön zu sein. Bereits Anfang der 1970er Jahre machte er darauf aufmerksam, dass die Schönheit der Frau von Firmen (er sprach von kommerziellen Orten, Führungszentren und Fluggesellschaften) zur Steigerung der Kundenzahl eingesetzt werde.[703] Auch Frauenzeitschriften kritisierte er dafür, dass sie zur Kommerzialisierung der Frau beitrügen.[704] Das erkannte Faḍlallāh als Ergebnis davon, dass die Frau ihre Weiblichkeit als angeboren-instink-

---

702 Rosiniza (25.02.2009): Faḍlallāh, S. 6.
703 Vgl. Faḍlallāh (1991 [27.05.1972]): at-Tahḏīb al-iğtimāʿī fī l-islām, S. 50.
704 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1978]): al-Uslūb al-islāmī lil-ʿamal bayna l-iṣlāḥ wat-taġyīr, S. 510.

tiven körperlichen Zustand (*ḥāla ǧasadīya ġarīzīya*) in der Öffentlichkeit gelebt habe – sie also Männer angezogen habe.[705] Der Blick in die Geschichte war für Faḍlallāh ein Beleg dafür, dass der Einsatz der Weiblichkeit dazu führen könne, dass sich die Weiblichkeit zu einer Eigenschaft wandele, die die Frau bzgl. ihres Charakters bzw. ihrer Moral (*aḫlāq*) entwerte.[706] Zudem könne die Frau in der heutigen brennenden (*multahib*, erregenden) gesellschaftlichen Atmosphäre mit ihren Eigenschaften zur Erregung (*ʿanāṣir al-iṯāra*) auch keine Freiheit ihrer Weiblichkeit mehr finden.[707]

Mit bestimmten Regelungen wolle der Islam die Frau somit auch vor sich selbst – vor ihrer Fähigkeit, Männer anzuziehen und zu erregen – und vor ihren eigenen Gefühlen schützen sowie ihre persönliche Eigenart als Frau behüten.[708] Aus islamischer Perspektive solle sich die muslimische Frau eher dafür interessieren, wie die Leute auf ihre Ratio, ihr Denken und ihre Lebensführung blicken, anstatt sich zu fragen, wie die Leute ihre Schönheit wahrnähmen.[709] Damit die Frau als weiblicher Mensch in die Gesellschaft treten könne, müsse sie bestimmte Vorschriften einhalten, worunter Kleidungsvorschriften, in deren Rahmen das Bedecken des Körpers bis auf die Hände und das Gesicht gehören, sowie Verhaltensweisen im Umgang mit dem anderen Geschlecht fielen.[710] Das seien Pflichten, die sich von religiöser Seite her aus der Weiblichkeit der Frau ergäben. Folge die Frau diesen Pflichten nicht, könne das Konsequenzen haben:

> »Denn ihr Rausgehen in ihrem leuchtenden [auffälligen] Schmuck (*zīnatihā l-fāqiʿa*) bedeutet die Regung ihrer Weiblichkeit (*ḥarakat unūṯatihā*) im Zusammentreffen mit anderen. Und die Weiblichkeit, wenn sie hervorgerufen wird, stellt eine Einladung an die Männlichkeit (*ad-daʿwa ilā ḏ-ḏukūra*) dar, sich [mit ihr] gegenseitig zu ergänzen oder mit ihr zu harmonieren. Gleichzeitig will Gott für den Mann, dass er als männlicher Mensch (*insān*) startet und nicht als Wesen männlichen Geschlechts (*ḏakar*).«[711]

Zu den Regelungen gehöre auch, das Haar der Frau, das eine besondere ästhetische Rolle spiele,[712] mit einem Ḥiǧāb zu bedecken. Faḍlallāh erläuterte, dass gerade die Haare eine besondere Schönheit haben, genauso wie es andere Körperteile wie bspw. die Beine seien, die der Frau eine gewisse Schönheit gäben. Dass solche Körperpartien einen besonderen Einfluss auf Menschen ausüben, lasse sich anhand der Werbung erkennen, die gerade die Aufmerksamkeit auf Haare und Beine lenke.[713] Durch diese Kleiderordnung würden die Eigenschaften der Erregung und Verführung der Frau in der Beziehung zum Mann verdeckt, was sie als einen Menschen und nicht

---

705 Vgl. aš-Širāʿ (1993): al-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ʿani l-marʾa wal-ḥubb waš-šiʿr, S. 1.

706 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 49.

707 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 31.

708 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 47, 50.

709 Vgl. Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa.

710 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 331–332.

711 *aṯ-Ṯaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maʿa Ayatollah al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām, S. 62.

712 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 334.

713 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 196.

als ein geschlechtliches Wesen in die Gesellschaft treten lasse.[714] Dennoch sei die Frau durch diese Art der »Verschleierung« schön, aber auf eine andere Weise als bei der »Entschleierung«, »weil wir der Ansicht sind, dass die Entschleierung der Frau eine Schönheit (frei)gibt, die sich von der Schönheit unterscheidet, die ihr der Ḥiǧāb gibt.«[715] Sich schön zu machen verbiete der Islam der Frau also nicht, sondern er wolle lediglich von ihr, dass sie ihre Schönheit nicht zur Schau stelle, um die Gefühle anderer anzuziehen.[716] Somit versuche er, der Schönheit Grenzen zu setzen, um »kranke Situationen« zu vermeiden.[717] Mit diesen Regeln und Bestimmungen gehe es letztlich um die Organisierung der ehelichen Beziehung sowie des gesellschaftlichen Zusammenlebens, weshalb der »Einsatz« der Weiblichkeit reguliert bzw. organisiert werden müsse.[718] Faḍlallāh argumentierte bzgl. der religiös-gesetzlichen Regeln für das Ausleben von Weiblichkeit und Männlichkeit und dessen Grenzen mit dem höchsten Wohl (*al-maṣlaḥa al-ʿulyā*) des Menschen, um das es gehe und das erhalten bleiben müsse, und dem Ziel des Islam, die Weiblichkeit, Naturveranlagung und Freiheit der Frau in eine Sphäre zu bringen, in der sich das Persönliche, Moralische und Gesellschaftliche in allen Situationen des Menschen – individuell wie kollektiv betrachtet – und seines Glaubens an Gott in Ausgewogenheit (*tawāzun*) zueinander befinden.[719] Beide Aspekte, das Wohl des Menschen und dessen Ausgewogenheit, waren klassische Argumentationsweisen von Faḍlallāh, die er an anderen Stellen und Kontexten mit Koranversen begründete.

> »Der Islam [...] betrachtet die angeboren-instinktive Seite (*al-ǧānib al-ġarīzī*) als ihr Bedürfnis, wie es das Bedürfnis des Mannes ist. Er will für die Frau, dass sie in ihrem gesellschaftlichen Leben ihre Menschlichkeit durch *die*[720] Eigenschaften der Weiblichkeit ausdrückt, die nicht von der besonderen Ausgewogenheit (*at-tawāzun*) in dieser Weiblichkeit abweichen. Deswegen denken wir, dass der Islam die Weiblichkeit respektiert, wenn er ihr bestimmte Regelungen gibt. Während er für sie will, dass sie sich ausgewogen (*at-tawāzun*) bewegt, will die materialistische Zivilisation[721] (*al-ḥaḍāra al-māddīya*) für sie, dass sie auf Abwege kommt.«[722]

Damit erschöpfen sich die Darlegungen und Definitionen von dem, was Faḍlallāh unter Weiblichkeit und Männlichkeit verstand. Die meisten Aussagen und Erklärungen von ihm über die Weiblichkeit der Frau reichen nicht über das abschließende Zitat hinaus:

---

714 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 331–332.

715 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 196. Zum Thema Ḥiǧāb siehe auch das Kapitel »Ordnung versus Chaos«.

716 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 44.

717 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 47.

718 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 46, 49.

719 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 31.

720 Hervorhebung durch die Autorin.

721 Anspielung auf den Westen und dessen kapitalistische und konsumorientierte Prägung, weshalb statt materialistisch auch materiell übersetzt werden kann.

722 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 50.

> »Wenn wir die Rolle der Weiblichkeit in der persönlichen Eigenart der Frau interpretieren, dann sehen wir, dass sie ihre Persönlichkeit (*ḏātīyatahā*) in allen Aspekten ist, die ihr körperliches und mitfühlendes Dasein und ihre Aktivität in den Faktoren der Empfindungen darstellen, sodass die Weiblichkeit zur Bedeutung der Verschiedenartigkeit im Menschen wird, genauso wie die Männlichkeit diese Bedeutung hat. Während die Weiblichkeit nicht nur ein angeboren-instinktiver Zustand (*ḥāla ġarīza*) ist, sondern ein menschlicher Zustand, der das darstellt, was die Frau im Gegensatz zum Mann hinsichtlich spezieller sanfter Eigenschaften in ihr ist, und der den Atmosphären der Mutterschaft ähnlich ist und allgemeiner Atmosphären, die sich in ihrem Temperament von den Atmosphären des Mannes unterscheiden.«[723]

Die folgenreichste Definition von Weiblichkeit wie auch von Männlichkeit ist Faḍlallāhs Annahme, dass es sich um etwas Angeborenes handele, weil dadurch die Existenz von Weiblichkeit und Männlichkeit in Frauen und Männer vorausgesetzt wird, die in ihrer jeweiligen geschlechtlichen Gruppe darin zu untereinander homogenen Menschen bestimmt werden. Im Gegenzug eröffnete die dennoch wenig ausführliche Definition von Geschlechtlichkeit aber einen großen Interpretationsspielraum bzgl. der Fragen, was genau Weiblichkeit und Männlichkeit sind und wie sie sich ausdrücken und ausdrücken dürfen.

Während Faḍlallāh die Zweigeschlechtlichkeit der Menschen klar aus dem Koran abgeleitet hat, ist hinsichtlich seiner Erklärungen des Verständnisses von Männlichkeit und Weiblichkeit und des Referenzrahmens bzw. der Quellen für diese Kenntnisse auffällig, dass er sich hauptsächlich auf die Lebenswelt, soziale Erfahrung, Weltliteratur und Geschichte berief.[724] Und obwohl er sich immer wieder auf Gott und den Islam bezog und seine Ausführungen mit »Gott will für die Frau [...] und den Mann«, »der Islam will«, »der Islam versucht« und »der Islam ermutigt« begann, verwies er nur selten auf Koranverse wie auf den Koranvers 3:195, in dem es heißt, dass kein Geschlecht mehr wert als das andere sei, und den Koranvers 33:32–33[725], der gemäß Faḍlallāh darauf hinweise, dass die Frau ihre Weiblichkeit und damit ihre Reize (*at-tabarruǧ*) nicht zeigen solle. Sie solle es z. B. vermeiden, in einer sanften Art zu sprechen, die zur Begierde von Seiten des Mannes führen könne.[726] Der geringe Zugriff auf religiöse Quellen könnte den Eindruck erwecken, dass die Konzeptionen von

---

723 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 49–50.

724 aš-Širāʿ (1993): al-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ʿani l-marʾa wal-ḥubb waš-šiʿr, S. 1; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 171; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 51.

725 »O ihr Frauen des Propheten, ihr seid nicht wie irgendeine von den Frauen. Wenn ihr gottesfürchtig seid, dann seid nicht unterwürfig im Reden, damit nicht derjenige, in dessen Herzen Krankheit ist, sich Hoffnungen macht. Und sprecht geziemende Worte. Haltet euch in euren Häusern auf. Und stellt nicht euren Schmuck zur Schau wie in der Zeit der früheren Unwissenheit. Verrichtet das Gebet und entrichtet die Abgabe und gehorcht Gott und seinem Gesandten. Gott will die Unreinheit von euch entfernen, ihr Leute des Hauses, und euch völlig rein machen.« Koranvers 33:32–33, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

726 Vgl. Suwayd (2001 [16. und 17.05.1995]): Mawāqif mina l-qaḍāyā l-bārizati allatī tušaġġilu l-waṭana l-ʿarabīya wal-ʿālama l-islāmī, S. 110; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 333; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 150–151.

Männlichkeit und Weiblichkeit, die Faḍlallāh skizzierte, nicht mit religiösen Argumentationen untermauert waren. Doch »von der Realität ausgehen« bedeutet nicht unbedingt, dass nicht-religiös argumentiert wird, da es durchaus als eine religiöse Argumentation einzustufen ist. Denn Faḍlallāh betonte, dass der Islam selbst von der Realität ausgehe: »Und der Islam, wenn er seine Planung für die Realität startet, will er von der Realität ausgehen.«[727]

Seine ersten schriftlichen Veröffentlichungen und Interviews aus den 1970er und 1980er Jahren weisen bereits auf seinen primären Quellen- und Referenzrahmen hin, auf deren Grundlage er sich (u. a.) mit den Themenfeldern Geschlecht und Sexualität auseinandergesetzt hat. Dominierend dabei war die Realität bzw. Wirklichkeit und deren Studium und Erfahrung (z. B. durch Versuche) sowie akademische Disziplinen wie bspw. Medizin, Psychologie aber auch Philosophie als Bezugsrahmen für Wissen und Kenntnisse. Dass das Studium der Realität, um zu Erkenntnissen zu gelangen, seit Beginn seiner Karriere als religiöser Gelehrter eine herausragende Rolle gespielt hat, belegen bereits einige seiner Aussagen in seinem ersten Interview vom 13.05.1977 über Geschlecht und Sexualität, in dem er erklärte: »Und vielleicht lässt uns die Sicht auf die Realität der sexuellen Beziehungen auf der Welt [...]. Aber wir wissen durch die Realität und durch das Studium der angeboren-instinktiven Seite (*al-ǧānib al-ġarīzī*) bei der Frau und dem Mann, dass [...].«[728]

Gleich in seinem ersten Artikel zum Thema Geschlecht bzw. der Frau in religiösen Texten erläuterte er sein methodisches Vorgehen, um die Natur bzw. die natürliche Veranlagung der Frau (*ṭabīʿat al-marʾa*) zu ergründen, wohl wissend, dass insbesondere dies auf dem Prüfstein der Leser*innen stehen und von Interesse sein dürfte. Er selbst warf dafür die Ausgangsfrage auf, ob die natürliche Veranlagung der Frau, ihr Verstand und ihr Glaube durch religiöse Texte oder durch die Beobachtung der Realität erfasst werden könne.[729] Grundlegend hierfür war ihm das Studium der menschlichen Realität bzw. Wirklichkeit, und dabei gebe es keinen Unterschied darin, ob die Natur der Frau oder die des Mannes erfragt werde. Anschließend blicke er in die Texte unter Berücksichtigung deren geschichtlichen Kontexts, wodurch sich zusätzliche Beschreibungen der Geschlechter ergeben können, die ein anderer soziokultureller und geschichtlicher Kontext bedinge (!).

> »Wir denken, dass das reale Studium (*ad-dirāsa al-wāqiʿīya*), das sich auf tiefgehendem Niveau mit der menschlichen Realität der Frau beschäftigt, genauso wie es sich mit der menschlichen Realität des Mannes beschäftigt, der beste Weg ist, um zu ausgewogenen Ergebnissen zu gelangen. Dann dringen wir zum Verstehen der Texte vor, auf jener Grundlage – um die Natur der Umstände kennenzulernen, in denen sie (die Texte) sich bewegen, und die Sichtweise, von der sie (die Texte) ausgehen.«[730]

727 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 171–172.

728 aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, S. 2.

729 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, S. 4.

730 Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 4–5.

Im Kontext seiner Ausführungen zur Frage nach der Gleichheit von Mann und Frau wurde Faḍlallāh explizit zu seinem Referenzrahmen und seinen Forschungsmethoden befragt und er erläuterte, dass der intellektuelle Referenzrahmen, um den Themen hinsichtlich der Frau im Allgemeinen zu begegnen, durch die – wie bereits oben erwähnt – philosophisch islamischen sowie gesellschaftlichen Ansichten des Menschen gebildet werde.[731] Seine Methode, um die islamischen Texte zu erörtern, bestehe aus dem Studium der islamischen Lehre erstens durch den Koran – als ersten und letzten Maßstab – mit einem offenen bzw. aufgeschlossenen Verstand unter Berücksichtigung der Grundlagen der Wissenschaften des Tafsīr und der Sprache[732] sowie zweitens durch die Überprüfung der prophetischen Aḥādīṯ und der Aḥādīṯ der Imame der Ahl al-Bayt mit Blick auf deren Überlieferungsketten und deren Textinhalte, wobei er die Aḥādīṯ und deren Zuverlässigkeit durch den Koran betrachte und bewerte. Das bedeutete, dass er die Aḥādīṯ bei Widerspruch zum Koran ablehnte.[733] Der Koran hatte im Verständnis von Faḍlallāh also die Souveränität über die Aḥādīṯ.[734]

Der Hinweis »mit einem offenen bzw. aufgeschlossenen Verstand« ist bedeutsam, meint er doch, dass nicht nur die Aḥādīṯ auf Grundlage des Verstandes interpretiert werden können, sondern auch der Koran. Als klassisches Beispiel nannte Faḍlallāh die im Koran erwähnte »Hand Gottes« (Koranvers 2:115, 5:64, 48:10), die metaphorisch und nicht wortwörtlich zu verstehen sei, was eine interpretative Leistung des Verstandes sei und eine Logik, nach der bereits viele Gelehrte des Kalām geurteilt haben, wie es Faḍlallāh betonte.[735] Das Wort (in diesem Fall »Hand«) betrachtete Faḍlallāh zwar als fest, seine Bedeutung aber als beweglich.[736] Die klassische Argumentation diesbezüglich ist, dass Gott, der vollkommen sei und nichts brauche, keinen mangelhaften Körper mit Bedürfnissen haben könne. Die »Hand Gottes« sei deshalb metaphorisch zu verstehen und eine Anspielung auf Stärke und Geben. Der »äußere Sinn« (*ẓāhir*) des Koranverses wurde also durch den Verstand nicht wortwörtlich, sondern als Metapher nach seinem »inneren Sinn« (*bāṭin*) interpretiert und erklärt.[737] In solch einem Fall, wenn die Beurteilung des Verstandes als eindeutig (*qaṭʿī*) angesehen werden könne, werde der koranische Text (oder das Ḥadīṯ) nach der Beurteilung des

731 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 18.

732 Die Möglichkeit der Mehrdeutigkeit der Sprache ist z. B. eine besondere Herausforderung für den Gelehrten, da diese einen großen Raum zur Deutung eröffnen kann. Vgl. ʿAbdallāh (25.12.1992): al-Marʾa al-qurʾānīya kar-raǧul wal-wāqiʿ »yuʾaḏḏī« an-naṣṣ, S. 1.

733 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 23.

734 Vgl. al-Muṣṭafī (2013): al-Manhaǧ al-fikrī waṭ-ṭaqāfī ʿinda l-Marǧaʿ Faḍlallāh.

735 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 24.

736 Vgl. al-Muṣṭafī (2013): al-Manhaǧ al-fikrī waṭ-ṭaqāfī ʿinda l-Marǧaʿ Faḍlallāh.

737 Der *bāṭin* ist laut Averroes (1126–1198; Averroes war ein andalusischer muslimischer Gelehrter, Philosoph, Jurist, Arzt und Schriftsteller) der, der durch den menschlichen Verstand zu erschließende tiefere, eigentliche Sinn des Gotteswortes, der innere Sinn der Offenbarung bzw. des göttlichen Gesetzes nach schiitischer Vorstellung im Gegensatz zum *ẓāhir,* dem äußeren Sinn, der äußeren Form, der nach Lohlker ein offenkundiger bzw. äußerlicher Ausdruck ist, der im lexikalischen Code nur eine Bedeutung hat. Vgl. Lohlker (2012): Islamisches Recht, S. 137.

Verstandes interpretiert.[738] Die Wichtigkeit rationaler Überlegungen bei der Generierung von Wissen und Interpretation der islamischen Schriften unterstrich Faḍlallāh kontinuierlich.[739] Die Religion stehe für ihn nicht über dem Verstand und beide würden sich nicht ausschließen.[740] Einen niedrigeren Stellenwert hatte das Ḥadīṯ, das Faḍlallāh nicht akzeptierte, wenn es im Kontrast zum Koran oder der Vernunft stand. Dies führte dazu, dass Faḍlallāh bezogen auf sein gesamtes Werk nicht viel von dieser Literaturgattung akzeptierte,[741] was sich bereits in den bisherigen Ausführungen spiegelt.

738 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 24.
739 Vgl. Rosiniza (25.02.2009): Faḍlallāh.
740 Vgl. Faḍlallāh (2012 [08.11.1997]): ad-Dīn wal-maʿrifa wal-insān, S. 9.
741 Vgl. Clarke (2018): Making a Centre in the Periphery, S. 15.

3.3 Sexualitätsverständnis

3.3.1 Das Sprechen über Sexualität

Wenn Faḍlallāh von Sexualität sprach, dann sprach er von *al-ḥayāt al-ǧinsīya*[742], übersetzbar mit »das Sexualleben« oder »das Geschlechtsleben«, ein Begriff für »Sexualität«, der im arabisch-sprachigen Raum verbreitet und geläufig ist und dem europäischen Begriff »Sexualität« recht nahekommt. So lautete bspw. auch der Titel des weitläufig bekannten und vielfach aufgelegten Buches des Mediziners Ṣabrī al-Qabānī aus dem Jahr 1956 »Ḥayātunā l-ǧinsīya« (»Unser Sexualleben«).[743] Begriffe, die Faḍlallāh im Bereich Sexualität benutzte, waren *al-masʾala al-ǧinsīya*[744] für »Sexualität« oder »das Sexuelle« im Leben der Menschen und *masʾalat al-ǧins*[745] für »Sexualität« oder »das Thema Geschlecht bzw. Sexualität« (im Plural *masāʾil al-ǧins*[746]). Häufig sprach er einfach von *ǧins*, der Begriff, der neben seiner Bedeutung »Geschlecht«[747] und ähnlich wie der englische Begriff *sex* in der Alltagssprache die Bedeutung »Sexualakt« angenommen hat und sich generell auf »Sexualität« beziehen kann. Im Kontext von Faḍlallāhs Äußerungen wird *ǧins* vorrangig mit »Sexualität« übersetzt, weil es Faḍlallāh meist in diesem umfassenderen Verständnis verwendet und selten – ähnlich dem deutschen Begriff »Sex« – auf den »Sexualakt« reduziert verstanden hat. Für sexuelle Praktiken und den Sexualakt nutzte er Begriffe wie *al-mumārasa al-*

742 Bunūt (10.2001): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 36; ʿAbdallāh (25.12.1992): al-Marʾa al-qurʾānīya kar-raǧul wal-wāqiʿ »yuʾaḍḍī« an-naṣṣ; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 307; Bayram (2001 [27.07.1995]): Ḫālaftu l-mašhūra fī kaṯīr mina l-mawḍūʿāti wa-istaʿnatu l-ḫubarāʾ, S. 554; Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal, S. 145.

743 Siehe al-Qabānī (1994 [1956]): Ḥayātunā l-ǧinsīya. Siehe das Kapitel »Die Masturbation des Mannes«.

744 Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, S. 17; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 121; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 169; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 14; Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 159.

745 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 14.

746 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 13.

747 Siehe das Kapitel »Theoretischer Referenzrahmen« und das Kapitel »Geschlechterkonzeptionen«.

ǧinsīya[748] (»die sexuelle Praxis«), *mumārasat al-ǧins*[749] (»die Sexualpraxis«), *al-ʿamal al-ǧinsī*[750] oder im Plural *al-aʿmāl al-ǧinsīya*[751] (»die sexuelle(n) Handlung(en)«), *al-ʿamalīya al-ǧinsīya*[752] (»die Sexualhandlung«, »der Sexualakt«), *al-ʿamalīya al-ǧinsīya aṭ-ṭabīʿīya*[753] (»die natürliche Sexualhandlung«; dies in Abgrenzung zur Homosexualität als unnatürlicher Sexualakt), *al-ḥaraka al-ǧinsīya*[754] (»das sexuelle Handeln«), *ʿamalīyat at-tanāsul*[755] (»der Reproduktionsprozess«), *al-ǧimāʿ*[756] (»der Sexualakt«; ein Wort, das hauptsächlich in der islamischen Rechtswissenschaft benutzt wird), *bāh*[757] (Coitus) und *al-waṭʾ*[758] (»der Sexualakt«; dies i.d.R. im Zusammenhang mit Analverkehr).[759] Auf neuere Begriffe für »Sexualität« wie *ǧinsānīya* oder *ǧinsīya* griff er nicht zurück.

Bereits diese Vielfalt an Ausdrücken und ihre Verwendung weist darauf hin, dass Faḍlallāh – wie bereits im Kapitel »Zugang zu den Themenfeldern« angesprochen – mit großer Offenheit über Sexualität gesprochen hat.[760] Das Sprechen über Sexualität war für ihn eine Selbstverständlichkeit und keinesfalls – auch im Zusammenhang mit religiös-rechtlicher Bildung – etwas »Unmoralisches« oder »Schmutziges«. Dass er

748 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 89; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 201; Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 15.

749 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 235; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 202.

750 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 93; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 69; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 362.

751 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 437.

752 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 45, 232; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 202; Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 92.

753 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 331.

754 Bunūt (10.2001): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 36.

755 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 41; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 163.

756 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 243; Faḍlallāh (2009): Aḥkām aṣ-ṣawm, S. 59; Faḍlallāh (2006 [2002/2003]): Aḥkām aš-šarīʿa, S. 202; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 440; Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 1, S. 109. Mit *ǧimāʿ* ist der physische Akt, die Penetration gemeint. Vgl. Rowson (1991): The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists, S. 56.

757 Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 51.

758 Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 260; Faḍlallāh (2009): Aḥkām aṣ-ṣawm, S. 60.

759 Die Auswahl der Quellenangaben im Konnex mit den genannten Begriffen folgt keiner Regel und gibt keine Einschätzung ab über die Quantität oder eine Art von Qualität.

760 Siehe hierfür beispielhaft seine Ausführungen zur Frage, was zur *ǧanāba* (große Unreinheit) führt. Thematisiert werden in großer Deutlichkeit und unter Verwendung sexueller Termini unterschiedliche Penetrationsmöglichkeiten für das männliche Geschlechtsorgan (in eine Vulva, in den Anus, in einen toten Menschen, in Tiere usw.). Vgl. Faḍlallāh (1998 [1997]): al-Fatāwā l-wāḍiḥa, S. 105; siehe auch Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 1, S. 109. Siehe auch seine Ausführungen zur Menstruation und der Reinigung davon, Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 1, S. 114–116. Gerade »Fiqh aš-šarīʿa« ist ein klassisches Beispiel dafür, wie offen Faḍlallāh über Sexualität sprach, siehe Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa.

mit dieser Einstellung und seinem Verhalten weder eine Ausnahme war noch unislamisch handelte, unterstrich er nachdrücklich mit Verweisen auf den Koran, die Prophetentradition und Abhandlungen von Rechtsgelehrten, da dort sexuelle Termini genannt und das sexuelle Leben in all seiner Vielfalt behandelt würden:[761]

> »Vielleicht stellen sich manche Leute vor, dass das Sprechen der Religion über Sexualität (*ǧins*) eine schändliche Sache (*šayʾ muᶜayyib*) sei wie etwas, wofür sich eine Person schämen müsste. Aber wenn wir alle religiösen Texte studieren, stellen wir fest, dass die Religion in ihren grundlegenden Texten, dem Koran und der Sunna, über Sexualität (*al-masʾala al-ǧinsīya*) als ein ganz natürliches Bedürfnis spricht, genauso wie sie über Essen und Trinken spricht. Daher stellen wir fest, dass dieses Vokabular in unserem Kulturerbe im Koran und in der Sunna verwendet wurde in einer Weise, dass, wenn wir einige Texte aus dem Kulturerbe, die über dieses Vokabular sprechen, [in eine Diskussion] einbringen wollen, dann schämen wir uns vielleicht wegen der Offenheit unseres kulturellen Erbes über dieses Thema, wegen dessen, was wir gegenwärtig erleben an Traditionen und Bräuchen, durch die Wörter tabuisiert werden, sodass sie nicht ausgesprochen werden, weil dieses oder jenes Wort schändlich ist. Es ist also ein vollkommen natürliches Bedürfnis, genauso wie Essen und Trinken. Genauso wie Gott sagt: ›Eßt und trinkt, aber seid nicht maßlos,‹[762] kann auch der Islam davon sprechen: ›Übt eure Triebe aus, aber seid nicht maßlos, was die natürliche Veranlagung [Natur] des Körpers betrifft, indem ihr seine [des Körpers] Bedürfnisse überschreitet, oder was die Eigenart der Gesellschaftsordnung betrifft, indem ihr ihre ethisch-moralische Haltung (*ḥarakat aḫlāqīyatihi*) überschreitet.‹«[763]

> »Wir sehen, dass der Koran über zahlreiche sexuelle Themen in einer bestimmten Art und Weise spricht. Ebenso spricht das islamische Recht über sexuelle Themen, die explizit innerhalb die religiös-gesetzlichen Verpflichtungen fallen. Es wurde über Sexualität in Bezug auf den Bericht über die monatliche Periode, Verbrechen, *zinā* und *šuḏūḏ* [(sexuelle) Abweichung (von der Norm), Anormalität], gesprochen. Das bedeutet, dass es keinerlei Verbote gibt, offen über sexuelle Themen zu sprechen. Selbst die höchsten Gelehrten der verschiedenen Rechtsschulen sprechen in der einen oder anderen Weise völlig offen über sexuelle Themen und die praktische Art des Geschlechtsverkehrs.«[764]

Zudem hatte sich Faḍlallāh als religiöser Gelehrter in besonderer Weise verantwortlich gefühlt, sich dem Thema Sexualität zu widmen, weil es einerseits mit der praktischen Realität, mit vielen Problemen des alltäglichen Lebens verbunden und andererseits allgemein zu einem wichtigen Diskussionsgegenstand geworden sei. Damit habe eine gewisse Notwendigkeit bzw. Unvermeidlichkeit für den Rechtsgelehrten vorgeherrscht, über Sexualität zu sprechen und die Menschen darüber und über ihre

---

761 Vgl. Qārūṭ al-ᶜAšī (xx.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭāliṭa, S. 2; al-Laḥḥām et al. (25.06.1992): al-ᶜAllāma Ḥusayn Faḍlallāh li-Bašārīyā, S. 8; Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 23; Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 67–68, 159; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 14; ᶜAlawh (13.07.1999): Ḥattā tadrīs »ᶜilm al-aḥyāʾ« yuṭīr ǧadalan fī Lubnāb; Ibrāhīm (01.07.2000): at-Tarbīya al-ǧinsīya fī l-madāris bayna muʾayyid wa-muᶜāriḍ, S. 4; Ibrāhīm (13.08.2002): Ilġāʾ »at-tarbīya al-ǧinsīya« lā yūqifu sīl asʾilat al-awlād.

762 Koranvers 7:31, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

763 Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 159–160.

764 Baradā (25.10.2002): al-ᶜAllāma Faḍlallāh.

religiös-rechtlichen Verpflichtungen in diesem Bereich zu bilden.[765] Dass Faḍlallāh nicht nur im Kontext der Schia im Kreise seiner Anhänger*innen offen über Sexualität sprach, belegen in besonderer Weise seine Vorträge an öffentlichen Einrichtungen wie Universitäten und seine in Zeitschriften veröffentlichten Interviews. Beeindruckt davon schrieb bspw. die Journalistin Nağwa Mārūn in der Einleitung ihres in der Zeitschrift »Īlīsā« abgedruckten Interviews mit Faḍlallāh:

> »Und du kannst nur, während du dich zu Faḍlallāh gesellst und mit ihm über die Frau sprichst, deine Verwunderung zeigen, denn der Hochgelehrte, der von der Schönheit der Frau und ihrer Rolle spricht, [...] imponiert dir mit seiner Transparenz, Offenheit und Deutlichkeit, wenn er ohne ins Stocken zu geraten über die sexuelle Beziehung (*al-ʿalāqa al-ğinsīya*) spricht. Was auch immer du versuchst, um den Sayyid mit sensiblen und kritischen Fragen in die Enge zu treiben, du wirst sehen, wie er daraus mit einer philosophischen Interpretation der Themen hervorgeht.«[766]

Faḍlallāh vermutete, dass die Offenheit sowohl in Koran und Sunna als auch in Schriften früherer Gelehrter, Begriffe wie Geschlechtsteile zu nennen, Handlungen wie den Sexualakt zu thematisieren, alle möglichen Fragen zur Sexualität zu behandeln und in diesem Zusammenhang auch noch lustige Geschichten zu überliefern, von der heutigen Gesellschaft als unmoralisch betrachtet werde und dass viele Menschen bzgl. bestimmter Begrifflichkeiten und Thematiken Scham empfänden.[767] Letztlich gehe es dabei aber um Unterweisung, so Faḍlallāh, denn der Islam habe »für alle männlichen und weiblichen Muslime durch die koranischen Begrifflichkeiten, die über die sexuelle Beziehung (den Geschlechtsverkehr) mit Offenheit sprechen, die Türen der sexuellen Bildung (*aṭ-ṭaqāfa al-ğinsīya*) geöffnet.«[768] Auch die von früheren Gelehrten zusammengestellten und verfassten Bücher, die Kapitel über das Sexualleben beinhalteten, dienten bspw. der Bildung von Eheleuten und klären sie darüber auf, wie sie dem sexuellen Verlangen folgen könnten, ohne den mit der Ehebeziehung gegebenen religiös-rechtlichen Rahmen zu überschreiten. So habe sich der Islam die sexuelle Bildung quer durch ihre Verknüpfung mit den empfohlenen, verpflichtenden und verbotenen religiös-gesetzlichen Bestimmungen (*aḥkām*), die mit genau diesen Aspekten des Lebens des Menschen in Verbindung stehen, zur eigenen Sache gemacht:[769] »Sexuelle Kenntnis (*al-maʿrifa al-ğinsīya*) stellt eine islamische Methode (*manhağan islāmīyan*) dar, in der es keine komplizierten Fragen (*taʿqīdāt*) gibt.«[770] Mit dieser Ansicht stand Faḍlallāh in einer langen Tradition, auf die er sich berief und die ihm seine offene Kommunikationsart über Themen im Bereich Sexualität und seinen

765 Vgl. aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, S. 2; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 7–8; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 14.

766 Mārūn (30.01.1993): Man huwa »an-niṣf al-āḫar« alaḍī šaġala ḥayāt al-ʿAllāma, S. 12.

767 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 92–93; siehe auch ʿAlawh (13.07.1999): Ḥattā tadrīs »ʿilm al-aḥyāʾ« yuṭīr ǧadalan fī Lubnāb; Ibrāhīm (01.07.2000): at-Tarbīya al-ğinsīya fī l-madāris bayna muʾayyid wa-muʿāriḍ, S. 4–5.

768 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 92.

769 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 93.

770 Ibrāhīm (01.07.2000): at-Tarbīya al-ğinsīya fī l-madāris bayna muʾayyid wa-muʿāriḍ, S. 4.

aufgeschlossenen Umgang mit seinen Gesprächspartner*innen diesbezüglich mittels höchster Instanz – nämlich Gott – legitimierte. Doch trotz Faḍlallāhs Offenheit und Aufgeschlossenheit gegenüber sexuellen Themen hielt er es für unabkömmlich, ganz bestimmte kommunikative Regeln beim Sprechen über Sexualität einzuhalten:

> »Was das Sprechen über Sexualität (*ǧins*) betrifft, darf es sich nicht zu einem unmoralischen Zustand wandeln, der die Triebe erregt, in dem Sinne, dass es zu keinerlei Ziel für den Menschen führt. Der Islam ist nicht gegen die sexuellen Ausdrücke mit ihren expliziten Bezeichnungen. Es gibt kein Problem [im Sinne eines menschlichen Komplexes, ein Wort zu benutzen] mit der Bezeichnung der Geschlechtsorgane oder der sexuellen Empfindungen – da dies natürliche Organe und natürliche Zustände sind –, außer wenn es in einer erregenden Art und Weise gehandhabt wird. Die Äußerungen über einen menschlichen Zustand müssen [deshalb] durch die fachliche [objektive] Seite kontrolliert werden. Und vergiss nicht, dass der Koran die sexuellen Dinge beim Namen nennt, und es kein Problem dabei gibt.«[771]

»Das Sprechen über« war also nicht das Problem, sondern »wie« über etwas gesprochen wird. So müssen die Themen rund um Sexualität in einer wissenschaftlichen, objektiven, islamischen Weise, übereinstimmend mit der ethisch-moralischen Haltung des Islam, behandelt werden. Zusätzlich müsse all diesem das Bedürfnis nach Erkenntnis (und nicht z. B. Erregung) zugrunde liegen.[772] Das umfassend müsse für eine bestimmte Atmosphäre gesorgt werden, in der das Sprechen über Sexualität stattfinden könne. Faḍlallāh stellte einen Unterschied in der Behandlung sexueller Themen fest, denn diese finde sowohl in einer wissenschaftlichen, religiös-gesetzlichen Art und Weise als auch in einer »anreizenden, konsumorientierten Handhabung (*al-muʿālağa al-istihlākīya al-muṯīra)*« statt, wobei Ersteres angestrebt werden müsse:

> »Wir brauchen die erste Art und Weise, so müssen unsere islamischen Studien sein. Und wir müssen die zweite Art und Weise zurückweisen, die sich in den Atmosphären der Erregung (*aǧwāʾ al-iṯāra*) bewegt, fern von der ethisch-moralischen Haltung des Islam und seinen Werten.«[773]

3.3.2 Natürlich – notwendig – gefährlich

Faḍlallāhs Sprechen über Sexualität lässt schnell ersichtlich werden, dass sich sein Verständnis davon in drei Dimensionen aufspannt: Sexualität stufte er als etwas Natürliches, Notwendiges und Gefährliches ein. Seit den 1970er Jahren dominierten diese drei Dimensionen in seinen Ausführungen zu Geschlecht und Sexualität, wobei im Vergleich die ersten beiden dominierten, denn Sexualität war nach seinem Islamverständnis in allererster Linie etwas Natürliches und Notwendiges. Dies drückte

771 an-Nāqid (01.02.1992): Bayrūt 1992: Bayna fanādiq aṭ-ṭaqāfa wa-ḥanādiqihā, S. 11.
772 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 14.
773 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 8.

Faḍlallāh vorrangig mit der Bezeichnung »natürliches Bedürfnis«[774] aus: »Nach unserem Verständnis betrachtet der Islam Sexualität (*al-ǧins*) als ein natürliches Bedürfnis (*ḥāǧa ṭabīʿīya*) von Frau und Mann.«[775] Der mit »Bedürfnis« übersetzte arabische Begriff *ḥāǧa* muss dabei in dem Sinn verstanden werden, dass es sich um eine Notwendigkeit handelt, um etwas, auf das der Mensch nicht verzichten kann, das ihn nötigt. Anstatt des Begriffs Bedürfnis finden sich vereinzelt die Begriffe Angelegenheit[776], Zustand[777], Wert[778] und Trieb[779]. Neben Sexualität seien andere Bedürfnisse des Menschen Essen, Trinken und »andere geistige, soziale und psychische Bedürfnisse (*al-ḥāǧāt ar-rūḥīya wal-iǧtimāʿīya wan-nafsīya al-uḫrā*).«[780] Der Mensch hat also nicht nur körperliche Bedürfnisse (»Sexualität (*ǧins*) ist ein biologisches, körperliches Bedürfnis (*ḥāǧa ǧasadīya biyūlūǧīya*)«[781]), sondern auch solche im sozialen, geistigen und psychischen Bereich, wodurch laut Faḍlallāh diese beiden Seiten im Menschen verbunden seien.[782] Diese Seiten und ihr Verhältnis nannte Faḍlallāh bzgl. der Frage nach dem Verständnis von Sexualität allerdings selten und in der Regel sprach er ausschließlich davon, dass Sexualität ein natürliches, menschliches Bedürfnis wie Essen und Trinken sei.[783] Sexualität als natürliches Bedürfnis ordnete Faḍlallāh wie auch Essen und Trinken den menschlichen Trieben (*ġarāʾiz*) zu,[784] es sei also »ein triebhaftes, natürliches Bedürfnis (*ḥāǧa ṭabīʿīya ġarīzīya*),«[785] das »im Geschlecht verborgen ist (*takmun fī l-ǧins*; seinen geheimen Sitz im Geschlecht hat).«[786] Als »natürlich« bezeichnete Faḍlallāh dieses Bedürfnis, weil es etwas von Gott Gewolltes sei, etwas,

774 Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 13, S. 13; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 308; Baradā (25.10.2002): al-ʿAllāma Faḍlallāh.

775 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 232. Siehe auch an-Nāqid (01.02.1992): Bayrūt 1992: Bayna fanādiq aṭ-ṭaqāfa wa-ḥanādiqihā, S. 11; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 117.

776 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1973]): al-Yaʾis wal-amal fī mafhūm al-islām, S. 180; Faḍlallāh (25.01.1990): Samāḥa al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh lil-Ḥasnāʾ, S. 42.

777 »Sex ist ein ganz natürlicher Zustand.« Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 86; siehe auch Ḥaydar (06.07.1985): aš-Šayḫ Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 23; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 117.

778 »Die sexuelle Begierde (*šahwa*) ist kein negativer Wert (*qīmatan silbīyatan*), sondern ein natürlicher, menschlicher Wert.« Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 217.

779 »Sexualität (*ǧins*) ist ein natürlicher Trieb (*ġarīza ṭabīʿīya*) von den menschlichen Trieben, so ist sie ein natürliches Bedürfnis (*ḥāǧa ṭabīʿīya*).« Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

780 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 205.

781 al-Laḥḥām et al. (25.06.1992): al-ʿAllāma Ḥusayn Faḍlallāh li-Bašārīyā, S. 8.

782 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 205.

783 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 159; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 97; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 218.

784 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 218; Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

785 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 128.

786 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 232; siehe auch Faḍlallāh (o. A.): Jurisprudence of sex, S. 11.

das »von Gott erschaffen wurde im Körper des Menschen«[787] und das in der Tiefe des Menschen liege: »Der sexuelle Zustand ist ein ganz natürlicher Zustand in der persönlichen Eigenart des Menschen, da er in die Tiefe seiner Menschlichkeit und in die Weite seiner menschlichen Existenz [über Generationen hinweg] eindringt.«[788]

Das sexuelle Bedürfnis gehöre zur *fiṭra* des Menschen, der von Gott anerschaffenen menschlichen Natur, denn es sei »ein natürliches und angeborenes Bedürfnis (*ḥāǧa ṭabīʿīya wa-fiṭrīya*).[789] Auffällig bzgl. Faḍlallāhs Äußerungen darüber ist, dass er oft die beiden Gradadverbien *ǧiddan* und *tamāman* – auch kombiniert – dem Adjektiv »natürlich« (*ṭabīʿī*) folgen ließ und damit die Richtigkeit des Sachverhalts unterstrich: »der Islam betrachtet Sexualität (*ǧins*) voll und ganz als natürliches Bedürfnis (*ḥāǧa ṭabīʿīya tamāman*),«[790] als »ein vollkommen natürliches Bedürfnis (*ḥāǧa ṭabīʿīya ǧiddan tamāman*),«[791] als »eine ganz natürliche Angelegenheit (*amran ṭabīʿīyan ǧiddan*),«[792] »ein ganz natürliches Bedürfnis (*ḥāǧa ṭabīʿīya ǧiddan*).«[793] Diese Betonungen weisen darauf hin, dass Faḍlallāh mit Vorstellungen von Sexualität als eine beschämende Sache (*ʿayb*), Schande (*ʿāran*) und etwas Schmutziges (*qaḏir*) konfrontiert wurde, die er entkräften und versichern wollte, dass es sich um »eine völlig natürliche Sache (*masʾala ṭabīʿīya ǧiddan tamāman*)«[794] handele wie bei anderen Bedürfnissen des Menschen auch. Genau das hätten bereits der Koran und Schriften aus dem islamischen Recht bestätigt, die auf natürliche Art und Weise über Sexualität sprechen, die wie Essen und Trinken betrachtet werde und – in ihrem »natürlichen« Vorkommen – weder ein Makel oder eine Schande noch etwas Schmutziges, Extremes oder eine Krankheit sei.[795] In diesem Zusammenhang zitierte Faḍlallāh häufig den Koranvers 7:31 »Und eßt und trinkt, aber seid nicht maßlos,«[796] und erklärte, dass in gleicher Art und Weise auch über den sexuellen Trieb gesprochen werden könne, nämlich dass der Mensch darin nicht maßlos sein dürfe. Die negativen Assoziationen hinsichtlich Sexualität erklärte Faḍlallāh mit dem Zusammentreffen unterschiedlicher Völker und Religionen, sodass sich solche Vorstellungen auch unter Muslim*innen hätten verbreiten können:

---

787 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 217.

788 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 117.

789 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 237.

790 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 85; als *ḥāla ṭabīʿīya tamāman* bezeichnet in Ibrāhīm (01.07.2000): at-Tarbīya al-ǧinsīya fī l-madāris bayna muʾayyid wa-muʿāriḍ, S. 4.

791 Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 159.

792 Faḍlallāh (1991 [1973]): al-Yaʾis wal-amal fī mafhūm al-islām, S. 180.

793 Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 159; siehe auch Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 86; Ibrāhīm (13.08.2002): Ilǧāʾ »at-tarbīya al-ǧinsīya« lā yūqifu sīl asʾilat al-awlād.

794 Faḍlallāh (25.01.1990): Samāḥa al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh lil-Ḥasnāʾ, S. 42.

795 Vgl. Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), 23; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 305; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 218; Faḍlallāh (1991 [1973]): al-Yaʾis wal-amal fī mafhūm al-islām, S. 180; Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 13, S. 13–14.

796 Koranvers 7:31, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

> »Wir wissen, dass die zivilisatorischen Entwicklungen, die am Islam und den Muslim*innen durch die Beziehungen mit anderen Völkern oder ihren Beziehungen mit einigen anderen religiösen Anhänger*innen, die Sexualität (*ǧins*) als Schande oder Makel betrachten, vorbeimarschiert sind, vielleicht Undurchsichtigkeit bzgl. des Sprechens über Sexualität (*ǧins*) geschaffen und dazu geführt haben, dass sie in der Gesellschaft zu einer beschämenden Sache und im Bildungsbereich zum Tabu wurde.«[797]

Um neben dem Koran auch Überlieferungen als Unterstützung des Verständnisses von Sexualität als einem natürlichen Bedürfnis heranzuziehen, berief er sich bspw. auf eine Aussage von Imam ʿAlī, die im »Nahǧ al-balāġa« (»Pfad der Eloquenz«) zitiert wird. In der Überlieferung wird berichtet, dass sich der Imam im Kreise seiner Gefährten befunden habe, als eine schöne Frau an ihnen vorüberging. Da die Gefährten sie anstarrten, soll ʿAlī zu ihnen gesagt haben, dass einer, der eine Frau sieht, die er mag, zu seiner Ehefrau gehen und diese berühren solle, denn diese Frau sei eine Frau wie seine Ehefrau. Faḍlallāh interpretierte die Aussage des Imams so, dass er Sexualität als ein natürliches Bedürfnis betrachtet habe, das der Mensch in einem bestimmten legitimen Rahmen – mit seiner Ehefrau – praktizieren dürfe. Das sei zudem eine reale Tat, die fern sein sollte von »imaginären Vorstellungen in magischen Atmosphären [wie beim Anblick einer schönen Frau], die aus den Paradiesen der glücklichen Träume kommen und ihn vielleicht erregen.«[798]

Zwar machte Faḍlallāh seltener darauf aufmerksam, welche gewichtige Rolle Sexualität und sexuelle Lust seiner Ansicht nach für das Leben und dessen Fortbestand spielten, aber es kam in seinen wichtigen Schriften aus den 1990er Jahren doch in auffälliger Weise vor. Es wurde bereits dargelegt, dass Faḍlallāh die Erschaffung von Frau und Mann durch Gott damit erklärte, dass es Gott dabei um die Verfolgung des großen Ziels im Leben der Menschen gehe, nämlich das Fortbestehen des Lebens. Sexualität bzw. der Drang zur sexuellen Befriedigung nahm für diese Aufgabe eine ganz zentrale und unverzichtbare Rolle neben der von Gott geschaffenen geschlechtlichen Komplementarität von Frau und Mann ein, denn gerade diese garantiere dem Menschen, dieses Ziel überhaupt verfolgen zu können: »Sexualität (*ǧins*) gehört wie Essen und Trinken zu den Dingen, die das Leben der Menschen aufbauen und die den natürlichen Bedingungen dafür [den Aufbau des Lebens] Folge leisten.«[799] Die geschlechtliche Komplementarität kann also nicht unabhängig von den Komponenten der sexuellen Vereinigung und des sexuellen Drangs den Fortbestand des Lebens erwirken. Damit wird Sexualität im Verständnis von Faḍlallāh als eine Notwendigkeit im Leben der Menschen dargestellt, die ihren Fortbestand sicherstelle:

> »Und es ist normal, dass das Handeln (*ḥaraka*) [der Geschlechtsakt] von Mann und Frau, um dieses existentielle Ziel durch ihre Verschiedenartigkeit [weibliches und männliches

---

797 Baradā (25.10.2002): al-ʿAllāma Faḍlallāh. An anderer Stelle äußerte Faḍlallāh die Vermutung, dass die Vorstellung von Sexualität als Sünde mit christlichen Vorstellungen zusammenhänge, wenn Sünde in Bezug zum Geschlecht gesetzt, die geistige Seite der Ehe überbetont und der Körper vernachlässigt werde. Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 117–118.

798 Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 11, S. 97.

799 Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), 23.

> Geschlecht] zu realisieren, *nur*[800] durch die Befriedigung des sexuellen Triebes (*išbāʿ al-ġarīzati al-ǧinsīya*) eintritt, auf die beide in angeborener Art und Weise (*bi-šakl fiṭrī*) abzielen, um dadurch das große Ziel zu realisieren.«[801]

Mit dieser Aussage von Faḍlallāh wird offenkundig, dass Sexualität immer im Zusammenhang mit dem Drang zur sexuellen Befriedigung, dem sexuellen Trieb, gesehen werde muss, denn letztlich stellt dieser im Konzept von Faḍlallāh die eigentliche, essentielle Notwendigkeit dar, damit die Menschheit über eine Generation hinaus fortbestehen kann.[802] Die geschlechtliche Komplementarität und die Möglichkeit zur geschlechtlichen Vereinigung, zum Sexualakt, reichen nicht aus, um die Verfolgung des großen Ziels im Leben der Menschen zu realisieren. Der Drang zur sexuellen Befriedigung selbst ist zur Erreichung dieses Ziels essentiell und notwendig, weshalb Faḍlallāh die sexuelle Lust (*al-laḏḏa al-ǧinsīya*) als ein »Mittel« begriff, um das große Ziel zu realisieren:[803]

> »Die sexuelle Begierde (*aš-šahwa al-ǧinsīya*) ist kein negativer Wert (*qīmatan silbīyatan*), sondern ein natürlicher, menschlicher Wert, der von Gott im Körper des Menschen erschaffen wurde, damit er in ihm den natürlichen Zustand bewahrt, durch den die geschlechtliche Reproduktion (*at-tanāsul*) und die familiäre Vergrößerung verrichtet wird, sodass er eine Rolle spielt beim Antrieb der Frau hin zum Mann und beim Mann hin zur Frau.«[804]

Der sexuelle Trieb sei »eine lebenswichtige Sache (*amran ḥayawīya*) mit zwei Seiten: Die erste Seite stellt den Aspekt der Befriedigung des sexuellen Bedürfnisses (*išbāʿ al-ḥāǧati al-ǧinsīya*) dar [...]; die zweite Seite stellt die Reproduktion (*at-tanāsul*) dar.«[805] Der sexuelle Trieb wirke also einerseits auf der individuell menschlichen Ebene von Frau und Mann, um dem Menschen Lust und damit den Anreiz zur Befriedigung durch die geschlechtliche Vereinigung zu verschaffen – und dies »brauche« der Mensch sogar –, andererseits auf einer kollektiv gesellschaftlichen Ebene, um den menschlichen Fortbestand zu sichern:

> »Wir sagen, dass Sexualität ein natürlicher Trieb (*ġarīza ṭabīʿīya*) von den menschlichen Trieben ist, dessen Befriedigung (*išbāʿihā*) der Mensch – sei er Mann oder Frau – von persönlicher Seite (*min nāḥiya ḏātīya*) *und*[806] von der Seite des Fortbestehens der menschlichen Art (*baqāʾ an-nawi l-insānī*) her braucht (*yaḥtāǧ*).«[807]

Neben der Einordnung von Sexualität als natürlich und notwendig bergen laut Faḍlallāh die Triebe (*ġarāʾizahu*) und Begierden (*šahwātahu*) des Menschen inklusive des sexuellen Triebes – und darauf wurde bereits im Kapitel »Zugang zu den Themenfeldern« hingewiesen – jedoch auch Gefahren, denn sie können dem Menschen

800 Hervorhebung durch die Autorin.
801 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 232.
802 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 231–232.
803 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 232.
804 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 217.
805 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 116.
806 Hervorhebung durch die Autorin.
807 Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; siehe auch Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 116.

»tiefgehende Probleme« bereiten und eine Gesellschaft ins »Chaos« stürzen, weshalb auf sexuelle Bildung nicht verzichtet werden könne, gerade um falschen und schädigenden Ansichten entgegenzuwirken.[808] Der Mensch dürfe seinen Bedürfnissen nicht maßlos nachgeben, sondern müsse sie in einer ausgewogen Art und Weise leben, da sie sonst ihrer Bestimmung, eine Bereicherung für das Leben zu sein, nicht erfüllen könnten. So wie Völlerei zur Magenverstimmung und zu viel Trinken zum Ersticken führen, gebe es auch ein Übermaß an sexueller Betätigung, das schädige.[809] In diesem Kontext sprach Faḍlallāh auch von positiven und negativen Seiten des sexuellen Triebes, wobei er als positiv in der Ausübung des Triebes das Ergebnis der Fortdauer des Lebens wertete und als negativ sexuelle Abweichungen, die zum Verlust des menschlichen Gleichgewichts führen könnten.[810] Um die mögliche Stärke des triebhaften Bedürfnisses des Menschen nach Sexualität und dessen negative Auswirkungen zu verdeutlichen, sprach Faḍlallāh auch von einer »Tyrannei«[811], die das sexuelle Bedürfnis für den Menschen darstelle und die ihn zur Abweichung (*inḥirāf*) treiben könne. Bei extremer Ausübung, die vorliege, wenn es ein krankhaftes, übersteigertes Bedürfnis nach Sexualität gebe,[812] könne Sexualität auch zu »psychischen Problemen« oder zur »Rebellion gegen die menschliche Natur und deren Umsturz«[813] führen – Letzteres ist eine Umschreibung, die auf homosexuelles Verhalten, das dem natürlichen, von Gott intendierten heterosexuellen Verhalten entgegenstehe, anspielt (siehe das nächste Kapitel). Der Mensch stehe nun zwischen diesen beiden Richtlinien: der positiven und der negativen Seite des Triebes. Der Ratio als »Faktor der inneren dynamischen Richtlinie« sprach Faḍlallāh hierbei eine wichtige Funktion zu, da sie mit Hilfe des Willens dem Menschen sein Gleichgewicht sicherstellen könne.[814] Die Sexualität des Menschen wurde somit von Faḍlallāh als »eine gefährliche menschliche Angelegenheit (*qaḍīya insānīya ḫaṭīra*)« eingestuft, »die mit den ganzen geschichtlichen, sozialen, intellektuellen und psychischen Komponenten seiner persönlichen Eigenart (*bimuqawwimāt šaḫṣīyatihi kullihā*) verbunden ist.«[815] Eine Sünde (*ḫaṭīʾa*) sei Sexualität aber nicht, solange sie nicht in schädigender Art und Weise – also nicht im Sinne Gottes – genutzt und praktiziert werde.[816] Hier klingt an, dass die Triebe des Menschen zudem manipuliert und ausgenutzt werden können, sodass sich der Mensch z. B. von der Religion entferne,[817] wovor Faḍlallāh wie in einer Predigt aus dem Jahr 1988 eindringlich warnte, da dies einschneidende Folgen für den Menschen habe:

---

808 Vgl. *al-Mawākib* (01.08.1992): Aǧwāʾ al-iġrāʾ: al-manāʿa al-aḫlāqīya, S. 15; an-Nakat (17.08.1993): al-Bakāra; Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 39; Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 67–68.

809 Vgl. Luṭf (1996): Ḥurrīya al-marʾa wat-taḥaddī al-ḥaḍārī, 5.

810 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 79–80.

811 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 225.

812 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 305.

813 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 225.

814 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 79–80.

815 an-Nakat (17.08.1993): al-Bakāra.

816 Vgl. an-Nakat (17.08.1993): al-Bakāra.

817 Vgl. Faḍlallāh (1991 [27.05.1972]): at-Taḥḏīb al-iǧtimāʿī fī l-islām, S. 45.

> »Wenn du Gott vergisst [und ihm nicht mit deiner Zunge, deinem Herz und Bewusstsein gedenkst, *ḏikru llāh*], dann vergisst du dich selbst (*nafsaka*) [im Umkehrschluss ging voraus: wenn du Gott gedenkst, gedenkst du dir selbst], weil du dem Šayṭān, deinen Begierden (*šahwātaka*) und Trieben (*ġarāʾizaka*) dienst. Dadurch vernachlässigst du dich bzw. deine Seele (*nafsaka*) und vergisst dein Wohl bzw. ihren [der Seele] Nutzen (*maṣlaḥatahā*) und du gehst verloren genauso wie jeder andere, der sich auf sich selbst verlässt und vom Vertrauen auf Gott ablässt. ›Und seid nicht wie diejenigen, die Gott vergessen haben und die Er dann sich selbst vergessen ließ. Das sind die Frevler.‹[818] Weil sich der Mensch, wenn er seinen Herren [Gott] vergisst, in der Sünde (*al-maʿṣīya*) und um sie herum bewegt. Deshalb sündigt er mit seiner Handlung genauso, wie er mit seiner Geisteshaltung sündigt.«[819]

Um den Menschen vor dieser gefährlichen Seite seiner Sexualität zu schützen, verfolge der Islam eine ganz bestimmte Strategie, die auf das Individuum sowie das Kollektiv abziele. Dabei spielen ethisch-moralische und rechtliche Regelungen, die menschliche Mentalität und das soziale Miteinander der Menschen große Rollen. Das oberste Ziel sei dabei die Schaffung einer bestimmten gesellschaftlichen Atmosphäre, in der der sexuelle Trieb nicht verdrängt, sondern in der von Gott vorgesehenen Art und Weise gelebt werde – siehe dazu das Kapitel »Ordnung versus Chaos«.

3.3.3 Anormalität und Abweichung

Faḍlallāh bezeichnete sexuelle Handlungen, die nicht mit den von Gott für die Sexualität des Menschen vorgesehenen Praktiken im Einklang stehen, als sexuelle Anormalität bzw. Abweichung und ordnete sie der negativen Seite des menschlichen Sexualtriebes zu, da sie nicht zur Fortdauer des Lebens der Menschheit beitragen, sondern zum Gleichgewichtsverlust des Menschen führen. Im vorherigen Kapitel wurde bereits erwähnt, dass Faḍlallāh dazu bspw. ein übersteigertes Bedürfnis nach Sexualität zählte, das wiederum zu weiterem als negativ betrachtetem Verhalten – eines das gegen die menschliche Natur rebelliere – führen könne. Sexuelle Anormalität bzw. Abweichung drückte Faḍlallāh mit zwei Begriffen aus: *aš-šuḏūḏ*[820] *al-ǧinsī* (»sexuelle Abweichung (von der Norm), Anormalität«), ein Begriffspaar, mit dem spätestens seit Mitte des 20. Jhs. europäische Termini wie »sexual inversion«, »sexuelle Devianz« und »sexuelle Perversion« ins Arabische übersetzt wurden und das zum Ausdruck von Päderastie, Sodomie und Homosexualität gebraucht wurde, und *al-inḥirāf*[821] (*al-ǧinsī*) (sexuelle Abweichung), ein Begriff, den Faḍlallāh auch unabhängig eines sexuellen Kontextes gebrauchte, um das Abweichen des Menschen vom gottgefälligen Weg zu bezeichnen.

---

818 Koranvers 59:19, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

819 Faḍlallāh (1996 [01.07.1988]): ʿAmalīya at-taġyīr amāma mirʾāt an-naqd, S. 341.

820 Arab. *šuḏūḏ* »Abweichung von der Norm; Abnormalität (physisch, psychisch); Regelwidrigkeit; Unregelmäßigkeit; Absonderlichkeit; Seltsamkeit, exzentrischer Charakter« (Wehr).

821 Arab. *inḥirāf* »Abweichung; Schiefe; Perversion (sexuell); Aberration; gesundheitliche Störung, Unpäßlichkeit; Kriminalität« (Wehr).

Im Prinzip ging es in Faḍlallāhs Verständnis von »sexueller Anormalität« um eine Abweichung von dem, was er als »natürlich« einstufte – eine sexuelle Praxis, die von den von Gott erschaffenen komplementären Geschlechtern, dem weiblichen und dem männlichen Geschlecht, in einer Art und Weise ausgeübt werde, die Gott für die Geschlechter vorgesehen habe. Sexuelle Abweichung widersprach damit der natürlichen menschlichen Schöpfung (*ḫālif al-fiṭrati l-insānīyati ṭ-ṭabiʿīya*).[822] Mit dieser Haltung schloss sich Faḍlallāh an den unter islamischen Gelehrten früherer Jahrhunderte vorherrschenden *fiṭra*-Diskurs an, in dem Sexualität eine prominente Rolle spielte und die Ansicht dominierte, es gebe nur »eine natürliche Art«, sexuell aktiv zu sein, nämlich die zwischen Ehemann und Ehefrau.[823] Dies weist darauf hin, dass es – wie es die Islamwissenschaftlerin Kecia Ali als These formulierte – in der koranischen Diskussion über Sexualität weniger um den spezifischen Sexualakt oder eine ethisch-moralische Dimension des Sexualverhaltens gehe, sondern vielmehr darum, wer mit wem sexuell verkehre.[824] Das Thema der religiös-legitimen Sexualpersonen in Verknüpfung mit der Frage nach sexueller Abweichung wurde für Faḍlallāh grundlegend in der koranischen Erzählung über den Gottgesandten Lot und sein Volk behandelt. Bereits in den 1970er Jahren widmete sich Faḍlallāh der Interpretation der entsprechenden Koranverse in seiner Publikation »al-Ḥiwār fī l-qurʾān« (1976) sowie in seinem Tafsīr (Erstausgabe 1979). Ein ganzes Bündel an Koranversen in verschiedenen Suren nimmt sich der Erzählung von Lot und seinem Volk an, die im Wesentlichen der Erzählung im Tanach gleicht, in der aber weder der Name der Stadt Sodom noch Inzest innerhalb Lots Familie vorkommen. Inhaltlich geht es dabei um den Gottgesandten Lot, der sein Volk aufgrund dessen schändlichen Verhaltens zur Umkehr auf den rechten Weg zu bewegen versucht. Darin fehlgehend wird das Volk von Gott gerichtet und Lot und ein Teil seiner Familie gerettet. Im Koran berichten bspw. die Verse 7:80–83 und 26:161–166 das Folgende darüber:

> »Und (Wir sandten) Lot. Als er zu seinem Volk sagte: ›Wollt ihr denn das Schändliche begehen, wie es vor euch keiner von den Weltenbewohnern begangen hat? Ihr geht in Begierde zu den Männern, statt zu den Frauen. Nein, ihr seid maßlose Leute.‹ Die Antwort seines Volkes war nur, daß sie sagten: ›Vertreibt sie aus eurer Stadt. Das sind Menschen, die sich rein stellen.‹ Da retteten Wir ihn und seine Angehörigen, außer seiner Frau. Sie gehörte zu denen, die zurückblieben und dem Verderben anheimfielen.«[825]

> »Als ihr Bruder Lot zu ihnen sagte: ›Wollt ihr denn nicht gottesfürchtig sein? Ich bin für euch ein treuer Gesandter. So fürchtet Gott und gehorcht mir. Ich verlange von euch dafür keinen Lohn. Mein Lohn obliegt nur dem Herrn der Welten. Wie könnt ihr denn zu den Männern unter den Weltenbewohnern gehen und, was euch euer Herr an Gattinnen erschaffen hat, liegen lassen? Nein, ihr seid Leute, die Übertretungen begehen.‹«[826]

822 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 633.
823 Vgl. Nigst (2015): When the Left Leg Shakes, S. 261.
824 Vgl. Ali (2009): Timeless texts and modern morals, S. 90.
825 Koranvers 7:80–83, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
826 Koranvers 26:161–166, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

Für Faḍlallāh lag in der frühen Quelle »al-Ḥiwār fī l-qurʾān« aus dem Jahr 1976 das primäre Ziel von Lots Botschaft darin, sein Volk von der »männlichen sexuellen Abweichung«[827] (*aš-šuḏūḏ al-ǧinsī al-muḏakkar*) – bei der sich Männer sexuell Männern und nicht Frauen zuwenden – abzubringen, da dies eine Überschreitung der gottgegebenen natürlichen Grenze sei, die der Mensch nicht zu übertreten habe. Eine Übertretung der Grenze hingegen schade dem Leben, das Gott für den Menschen vorgesehen habe und das Essen, Trinken und andere körperliche Lüste (*wa-laḏḏātihi l-ǧasadīya al-uḫrā*) inklusive des sexuellen Vergnügens (*laḏḏa al-ǧins*) beinhalte. Lust (*laḏḏa*) dürfe gemäß Faḍlallāh nicht der subjektiven Stimmung des Menschen unterliegen; vielmehr müsse das Bedürfnis des Menschen zur Triebbefriedigung parallel zum Bedürfnis der Arterhaltung und der Reproduktion verlaufen. Passiere das nicht und entwickele sich der sexuelle Trieb in eine abweichende, anormale (*šāḏḏ*) Richtung, bei der Lust nur um der Lust willen ausgeübt werde – wie im Fall des Volkes von Lot –, werde der Trieb von seinen eigentlichen Zwecken abgelenkt. Diese Engführung der menschlichen Gedanken darauf, Lust in verschiedenen anormalen Arten zu erschaffen, mache den Menschen zu einem Sklaven seiner Begierden und Triebe, was ihn in eine Sackgasse bringe. Diese Gefahr habe dazu geführt, so Faḍlallāh, dass Religionen im Allgemeinen dazu tendieren, alle Arten von sexueller Abweichung (*aš-šuḏūḏ al-ǧinsī*), weiblicher wie männlicher, zu verbieten. Dabei verlaufe dieses Verbot in Übereinstimmung mit der göttlichen Norm, die der Mensch bei der Regulierung seines sexuellen Triebes als natürliches Bedürfnis verfolgen solle, nämlich spontan innerhalb des natürlichen Rahmens, zielgerichtet und organisiert.[828] Bezeichnend ist, dass Faḍlallāh bei seiner Interpretation der Erzählung um Lot die sexuellen Handlungen des Volkes sowohl als eine böse (*ḫabīṯ*) und schlechte (*munkar*) Handlung als auch als eine von Menschen schandhafte Innovation (*fāḥiša mubtadaʿa*) bezeichnete, womit er sie deutlich von gottgewollten, »natürlichen« Handlungen und damit von *fiṭra* abgrenzte.

Die Gewichtigkeit der Vorkommnisse in der Erzählung von Lot und seinem Volk unterstrich Faḍlallāh mit seiner Deutung, dass Gott nur dann einen speziellen Gesandten schicke, wenn es sich um ein Thema von höchster Wichtigkeit im öffentlichen ethisch-moralischen und sozialen Leben handele.[829] Laut Faḍlallāh vermittele die Erzählung den Stellenwert, den der Islam der Regulierung sexueller Beziehungen auf einer natürlichen Grundlage im Leben des Menschen zuspreche. Die Erzählung weise auf einen Aspekt der islamischen Gesetzgebung hin, in dem es darum gehe, den Menschen vor jeder Abweichung und Anormalie zu bewahren, damit er auf dem richtigen Weg bleibe oder – im Fall der Abweichung – seinen Lebensweg wieder begradigen könne, um auf das große Ziel des Lebens hinzusteuern.[830] Im Kontext seiner Auslegung der Lot-Erzählung in »al-Ḥiwār fī l-qurʾān« kam Faḍlallāh auch auf damals aktuelle Geschehnisse in Europa zur Legalisierung von Homosexualität in Zivilgesetz-

827 Faḍlallāh (1996 [1976]): al-Ḥiwār fī l-qurʾān, S. 297.
828 Vgl. Faḍlallāh (1996 [1976]): al-Ḥiwār fī l-qurʾān, S. 297–298.
829 Vgl. Faḍlallāh (1996 [1976]): al-Ḥiwār fī l-qurʾān, S. 298.
830 Vgl. Faḍlallāh (1996 [1976]): al-Ḥiwār fī l-qurʾān, S. 302.

gebungen zu sprechen, einem »Trend« von »sexueller Freiheit«, den er aus seiner Sicht als islamischer Gelehrter als eine anormale und somit gefährliche gesellschaftliche Entwicklung einstufte.[831]

In Faḍlallāhs Auslegung der Lot-Erzählung in seinem Tafsīr, den er bis zu seinem Lebensende kontinuierlich überarbeitet und aktualisiert hat, ordnete er das Verhalten des Volkes von Lot als einen Angriff auf (*iʿtidāʾ ʿalā*; Aggression gegen, Ablehnung von) »die Natur, die *fiṭra* und die *šarīʿa*«[832] ein und damit als ein besonders schwerwiegendes Vergehen (*kabāʾir*).[833] Hier griff er auch den Begriff *liwāṭ*[834] auf, der sich von Lots Namen (arab. Lūṭ) ableitet und mit dem die Handlung der Männer seines Volkes, die männliche sexuelle Abweichung im Gegensatz zur weiblichen Abweichung (die unter Frauen verübt werde, *siḥāq*[835]) bezeichnet wird.

> »›Wollt ihr denn zu den Männern gehen‹[836] ohne die Frauen. Das ist die hässliche, anormale Handlung, die eine Abweichung (*inḥirāf*) vom natürlichen Zustand bei der Ausübung der sexuellen Lust offenbart, für die Gott eine natürliche Ordnung geschaffen hat, in der die Beschaffenheit des Körpers mit dem Bedürfnis des Triebes übereinstimmt, während *al-liwāṭ* nicht zu all dem passt, sodass es einen Menschen bei der Befriedigung seiner triebhaften Bedürfnisse von seiner natürlichen *fiṭra* abbringt. Die menschliche Verschiedenartigkeit zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit gibt der Sexualität sowohl eine materielle als auch eine geistige Bedeutung.«[837]

Die Handlungen des Volkes von Lot seien Faḍlallāhs Ansicht nach eine Abweichung von der natürlichen sexuellen Beziehung zwischen Frauen und Männern, die Gott als das natürliche Verhältnis geschaffen habe, in dem a) der Sexualtrieb eine Rolle bei der Reproduktion und Arterhaltung spiele und b) die menschlich geistige Seite mit der materiellen verschmelze.[838] Im Fall des Volkes von Lot jedoch werde diese Grundfunktion des Sexualtriebes nicht erfüllt; vielmehr stelle sie einen »pathologischen Zustand« [839] dar, da das Männliche in die Rolle des Weiblichen schlüpfe, was seinen Ursprung in psychischen Komplexen habe.[840] Neben der Aufhebung oder der Vernachlässigung der Reproduktion durch *šuḏūḏ* verurteilte Faḍlallāh in seinem Tafsīr die fehlende geistige Komponente zwischen den Sexualpersonen des gleichen Geschlechts, da es ihnen lediglich um die Befriedigung ihres individuellen sexuellen Be-

---

831 Vgl. Faḍlallāh (1996 [1976]): al-Ḥiwār fī l-qurʾān, S. 302–303.

832 Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 13, S. 429.

833 Vgl. Faḍlallāh (25.07.2004): al-Islām wa-miṭlīyū l-ğins, S. 148. Homosexualität und *zinā* gelten als die beiden größten sexuellen Sünden im Islam, vgl. Foster (1979): Sex and Society in Islamic Popular Literature, S. 37.

834 Arab. *liwāṭ* »widernatürliche Unzucht, Sodomie; Päderastie, Homosexualität« (Wehr).

835 Arab. *siḥāq* »Tribadie, lesbische Liebe« (Wehr).

836 Koranvers 29:29, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

837 Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 14, S. 235–236.

838 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 9, S. 267.

839 Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 9, S. 267. Dieser krankhafte Zustand könne sich auch bis zu einer Sucht steigern. Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 7, S. 150; Faḍlallāh (1996 [1976]): al-Ḥiwār fī l-qurʾān, S. 298.

840 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 9, S. 267.

dürfnisses, also um den materiellen Aspekt in der Sexualbeziehung gehe. Da Gott aber – aus monotheistisch religiöser Perspektive – der Schöpfer des Menschen, der Planer (*mudabbir*) für ihn und der Herrscher (*mālik*) über alles von ihm Erschaffene sei, zähle die Forderung des Individuums nach der Freiheit zur Abweichung nicht, besonders wenn sie zu einer Bedrohung für die Gesellschaft werde, sodass ihr Fortbestand in Gefahr gerate. Und solange der Mensch mit anderen Individuen in einer gemeinsamen sozialen Struktur verbunden sei, könne es generell keine absolute individuelle Freiheit geben.[841] Die Erzählung von Lot lehre den Menschen, stets von der göttlichen Botschaft auszugehen, die Grenzen Gottes zu wahren und seine Verbote nicht zu überschreiten. Er dürfe es nicht so weit kommen lassen, dass die individuellen Triebe sein Denken und Verhalten beherrschen und er abweiche.[842] Der sexuelle Trieb dürfe nur innerhalb einer bestimmten Ordnung ausgeübt werden, die im Gegenzug für den Menschen und seinen Fortbestand als Schutz diene. In diesem Kontext zitierte Faḍlallāh den Koranvers 23:7, um auf die von Gott gesetzten Grenzen aufmerksam zu machen, die die Menschen in ihren Beziehungen nicht überschreiten dürfen: »Diejenigen aber, die darüber hinaus (andere) begehren, das sind die, die Übertretungen begehen.«[843] Unter Übertretungen verstehe der Koran illegitime Beziehungen wie *zinā*[844]*, liwāṭ, siḥāq* und Masturbation, womit die Grenzen Gottes überschritten und seine Verbote missachtet würden.[845] Im Kontext der Lot-Erzählung verstand Faḍlallāh unter sexueller Anormalität und Abweichung also in erster Linie sexuelle Beziehungen, die nicht zwischen einer Frau und einem Mann praktiziert werden (Koranvers 7:81: »Ihr geht in Begierde zu den Männern, statt zu den Frauen.«), wie es Gott für die beiden von ihm geschaffenen Geschlechter vorgesehen habe. Zudem, und darauf wird später tiefer eingegangen, müssen ein Mann und eine Frau eine legitime Ehebeziehung geschlossen haben, da auch alles außerhalb dieses Bereichs als sexuelle Abweichung oder im Fall des Ehebruchs als *zinā* gelte, selbst wenn es eine heterosexuelle Handlung betreffe.[846]

Sexuelle Abweichung und Anormalität wurden von Faḍlallāh aber nicht ausschließlich im Kontext der Lot-Erzählung behandelt. Die Thematisierung der weiblichen *(aš-šuḏūḏ al-muʾannaṯ)* und männlichen Abweichung (*aš-šuḏūḏ al-muḏakkar)* erfolgte bspw. auch im Kontext von Fragen nach den Arten und Ausdrucksweisen von Liebe sowie weiblicher und männlicher Homosexualität (*siḥāq, liwāṭ*). Insbesondere seit den 1990er Jahren nahmen Fragen nach Erlaubnis und Verbot von Homosexualität zu, in vielen Fällen auch direkt von Personen, die eigene Erfahrungen damit gemacht hatten und den Gelehrten um Rat baten. Faḍlallāh leugnete nicht, dass es

841 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 13, S. 430.
842 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 13, S. 428.
843 Koranvers 23:7, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
844 *Zinā* erklärte Faḍlallāh als »das Eindringen in die Frau und wenn auch nur in dem Maße der Eichel (Glans), ohne religiös-rechtlichen Vertrag, der das legal werden lässt.« Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 356.
845 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 13, S. 13–14; siehe auch Faḍlallāh (08.12.2001): Marābuṭ aš-šayṭān al-baṭn wal-farǧ.
846 Vgl. Mārūn (30.01.1993): Man huwa »an-niṣf al-āḫar« alaḏī šaġala ḥayāt al-ʿAllāma, S. 14.

sich bei *siḥāq* und *liwāṭ* um reale Fälle handelte, die in der ganzen Geschichte der Menschheit vorkamen, aber er ordnete sie nicht als eine geistig-mitfühlende (*al-ḥubb ar-rūḥī al-ʿāṭifī*) und angeborene Liebe (*ḥubb fiṭrī*) wie bspw. die Liebe zwischen Eltern und Kindern oder für Freund*innen und Verwandte ein, sondern als eine triebhafte Liebe (*al-ḥubb al-ġarīzī*), die

> »in einigen Fällen der psychischen Unausgeglichenheit (*al-lātawāzun an-nafsī*) von ihrem natürlichen Gegenstand (*mawḍūʾihi ṭ-ṭabiʿī*) hin zum gleichen Geschlecht (*al-ǧins nafsihi*) abweicht (*yanḥarif*). Dann liebt die Frau eine Frau, wie sie es selbst ist wie im Fall der weiblichen Abweichung [der lesbischen Liebe], oder der Mann liebt einen Mann, wie er es selbst ist wie im Fall der männlichen Abweichung [der Homosexualität].«[847]

Kategorisch bestätigte er das Verbot weiblicher und männlicher Homosexualität. Da der Islam alle Formen von »unnatürlichen sexuellen Beziehungen (*al-ʿalāqāt al-ǧinsīya ġayr aṭ-ṭabīʿīya*) zwischen Mann und Frau« verbiete, die nicht auf einem religiös-gesetzlichen Ehevertrag basierten, dürfe es auch keine sexuellen Beziehungen zwischen Frau und Frau oder Mann und Mann geben. Die einzige natürliche Weise einer Beziehung zwischen Menschen, die der Islam vorgesehen habe, sei eine Beziehung zwischen Frau und Mann. Gleichgeschlechtliche Beziehungen stellten nicht den natürlichen Fall der Schöpfung Gottes dar (*lā yumaṯṯilu l-ḥālatu ṭ-ṭabīʿīyatu fī ḫalqin llāh*), da der Körper des Menschen nicht dafür geschaffen worden sei.[848] Sexuelle Abweichung bzw. Homosexualität zähle zu den verbotenen Sachen (*al-muḥarramāt*), weil es sich dabei um eine sexuelle Beziehung handele, die von der Natur abweiche (*muḫālifatan liṭ-ṭabīʿa*) und die nicht der Reproduktion (*al-inǧāb*) diene:[849]

> »Beim natürlichen Zustand der Sexualität (*lil-masʾalati l-ǧinsīya*) zwischen dem Wesen männlichen und dem Wesen weiblichen Geschlechts ist Sexualität (*ǧins*) ein gemeinsamer, wechselseitiger Vorgang (*ʿamalīya tafāʿul muštarak*) – vorausgesetzt die natürlichen Bestandteile (*al-ʿanāṣir aṭ-ṭabīʿīya*) sind vorhanden –, der den Zustand der vollkommenen sexuellen Erfüllung von beiden [Geschlechtern] (*ḥālat al-iktifāʾi l-ǧinsī al-mutafāʿili baynahumā*) darstellt. Das ist im Fall der Abweichung (*ḥālat aš-šuḏūḏ*) nicht vorhanden, über den wir sagen, dass er dem pathologischen Zustand ähnelt, wie bei Krankheiten, bei denen der Mensch süchtig ist und die sein Leben negativ beeinflussen. Was ist das für eine Ehe, die für zwei Wesen männlichen oder zwei Wesen weiblichen Geschlechts legalisiert wird? Die Ehe stellt nicht nur etwas Sexuelles dar, da der Mensch die sexuelle Lust auch mittels der geheimen Gewohnheit erreichen kann. Vielmehr ist sie [die Ehe] ein natürlicher, menschlicher und wechselseitiger Prozess, durch den Kinder gezeugt werden. Was machen zwei Lesben oder zwei Schwule in dieser Situation? Deswegen verbieten die Religionen die sexuelle Abweichung (*aš-šuḏūḏ al-ǧinsī*, Homosexualität) und betrachten sie als eine große Sünde (*ḫaṭīʾa kabīra*), weil darin ein Schaden für die Zukunft der menschlichen Art und ein Schaden für den Menschen selbst liegt. Außerdem wurde schon gesagt, dass Analverkehr einer der Gründe ist, der zur Krankheit AIDS führt.«[850]

---

847 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 170.

848 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 213.

849 Vgl. *al-Kifāḥ al-ʿArabī* (15.11.2000): Miṭlīyū l-ǧins bayna raḥmati llāhi wa-ʿiqābi l-qānūn.

850 Bunūt (10.2001): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 35.

Angesprochen auf die harte koranische Strafe, die für männliche sexuelle Abweichung vorgesehen sei, die Hinrichtung,[851] erläuterte Faḍlallāh, dass es sich hierbei um eine abschreckende Strafe handele. Von praktischer Seite her sei sie aufgrund der Notwendigkeit von vier Zeugen, die den Sexualakt in allen Einzelheiten genauestens beobachtet haben müssen und sich nicht widersprechen dürfen, allerdings nur schwer vollziehbar. Gott habe damit zwar eine harte Strafe eingeführt, aber mit den Bedingungen der Beweisführung eine Gerichtsverhandlung und Verurteilung erschwert. Im Gegensatz dazu – und das kritisierte Faḍlallāh scharf – zerstöre ein Gerichtsverfahren unter der staatlichen libanesischen Gesetzgebung die Ehre der beschuldigten Person und demütige sie mit medizinischen Untersuchungen, da sich die Person vor Fremden entblößen müsse. Das libanesische Gesetz sehe also im Gegenteil zum religiösen Gesetz, das im Libanon aber nicht angewandt werde, einen züchtigenden Umgang mit diesem Vergehen vor, während im Islam auf Abschreckung gesetzt werde und zudem ein Gerichtsverfahren besonders viele Hürden für eine Verurteilung bereithalte.[852] Außerdem fordere der Islam keine Rechenschaft von einem Menschen, wenn sein Zustand das Ergebnis eines psychischen Problems sei, das seine Wahlmöglichkeit (für den rechten, gottgewollten Weg) lähme. Mit dieser rechtlichen Methode gehe es darum, so Faḍlallāh, die Gesellschaft zu schützen und ihre Sittlichkeit und ihre Wohlversehrtheit zu bewahren. Denn durch den negativen Einfluss der Homosexualität werde sich die Gesellschaft zu einer abweichenden Gesellschaft (*muǧtamaᶜ šāḏḏ*) wandeln, die keine Kinder erzeuge (*ġayr munǧib*). Dieser Zustand der Abweichung sei ein Zustand, der konträr zur natürlichen Ehe stehe.

Die vom Islam gesetzten Grenzen dürfen deshalb aus genannten Gründen und Gefahren keinesfalls eliminiert werden. Diese Art von Bestrafung sei nicht verhandelbar bzw. nicht für den Iǧtihād offen, denn in Koranvers 33:36 heiße es: »Ein Gläubiger oder eine Gläubige darf, wenn Gott und sein Gesandter eine Angelegenheit entschieden haben, nicht die Möglichkeit haben, in ihrer Angelegenheit frei zu wählen.«[853]

Trotz dieser Unverhandelbarkeit der Bestrafung in der Form einer Exekution einer Person, die der männlichen sexuellen Abweichung überführt wurde, benannte Faḍlallāh eine Möglichkeit, die harte Bestrafung (vorerst) zu umgehen, da es vielleicht Umstände zuließen, das Urteil nicht zu vollstrecken. Er sprach diesbezüglich davon, »dass es vielleicht einige allgemeine Umstände gibt, die einen Vorteil (*maṣlaḥa*) im Aussetzen (*taǧmīd*) des Urteils erkennen lassen. [...] Vielleicht kann es eine Zeit lang ausgesetzt und ein anderes Mal zu seiner Durchführung zurückgekehrt werden.«[854] Diese Argumentation kann etwas damit zu tun haben, was aber so explizit nicht deut-

---

851 Die Strafe der Hinrichtung für männliche Homosexualität (*liwāṭ*) leitete Faḍlallāh aus der islamischen Rechtsprechung mit Bezug auf die Lot-Erzählung ab. Für die weibliche Homosexualität (*siḥāq*), die im Koran nicht vorkomme, sei die gleiche Strafe wie für *zinā* vorgesehen (Auspeitschung). Vgl. *al-Kifāḥ al-ᶜArabī* (15.11.2000): Miṭlīyū l-ǧins bayna raḥmati llāhi wa-ᶜiqābi l-qānūn; Faḍlallāh (08.12.2001): Marābuṭ aš-šayṭān al-baṭn wal-farǧ; Faḍlallāh (25.07.2004): al-Islām wa-miṭlīyū l-ǧins, S. 148.

852 Vgl. *al-Kifāḥ al-ᶜArabī* (15.11.2000): Miṭlīyū l-ǧins bayna raḥmati llāhi wa-ᶜiqābi l-qānūn.

853 Koranvers 33:36, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

854 *al-Kifāḥ al-ᶜArabī* (15.11.2000): Miṭlīyū l-ǧins bayna raḥmati llāhi wa-ᶜiqābi l-qānūn.

lich wird, dass Faḍlallāh Homosexualität als einen krankhaften Zustand (*al-ḥāla al-marḍīya*) betrachtete, der zudem ein Zustand sei, der einen natürlichen Zustand nur herstelle (*tasnīʿ*, im Sinne von »einen natürlichen Zustand vortäuschen«) und letztlich eingebildet sei (*wahmī*). Vielleicht war die Nichtvollstreckung eines Urteils angebracht, wenn sich ein Angeklagter für eine Behandlung seiner »Krankheit« entschied, was Faḍlallāh an anderer Stelle vorschlug. Ein gesunder Zustand sei ein Ausdruck eines natürlichen Zustands, bei dem die Körperteile des Menschen ihre natürlichen Aufgaben verrichten. Ein krankhafter Zustand sei ein Zustand, bei dem die Körperteile nicht ihrer natürlichen Rolle nachgehen. Die Lust (*laḏḏa*), die sich eine homosexuelle Person verschaffe, sei eine unechte bzw. künstliche Lust (*laḏḏa muftaʿala*), da die Person nur für sich selbst ein Lustgefühl schaffe. Faḍlallāh vermutete, dass diese sexuelle Neigung ihren Anfang in bestimmten Atmosphären nehme, die beim Menschen psychische Komplexe verursache, was zur Homosexualität führe. Wichtig war ihm zu betonen, dass diese Neigung keinesfalls bei der Geburt eines Menschen vorherrsche, sondern sich erst später aufgrund bestimmter Umstände nach der Phase der Geschlechtsreife entwickele. Der natürliche Zustand im Menschen bei seiner Geburt sei jener, in dem sich zwei unterschiedliche Geschlechter anziehen.[855]

In den 2000er Jahren nahm die Behandlung des Themas der sexuellen Anormalität und Abweichung durch Faḍlallāh aufgrund aktueller und von ihm verfolgter Entwicklungen wie der weltweit voranschreitenden gesetzlichen Legalisierung gleichgeschlechtlicher Ehen noch einmal zu. Am 25.07.2004 veröffentlichte er bspw. in der prominenten libanesischen Tageszeitung »an-Nahār« einen Artikel über das Thema Homosexualität, der die Überschrift »Der Islam und die Gleichgeschlechtlichen (*al-islām wa-miṯlīyū l-ǧins*)« trug und in dem seine Ausführungen zum Thema der gleichgeschlechtlichen Ehe kursierten, die er mit dem Terminus *az-zawāǧ al-miṯlī* (»Homo-Ehe«) benannte. Damit griff er den sich zu dieser Zeit durchsetzenden deskriptiven Begriff *miṯlī* für »homosexuell« auf, wodurch er zumindest in Bezug auf den Ausdruck »gleichgeschlechtliche Ehe« auf den normativen Begriff *šāḏḏ* bzw. *šuḏūḏ* verzichtete.[856] Dennoch positionierte sich Faḍlallāh gleich im einleitenden Satz deutlich, indem er erklärte, dass der Islam die gleichgeschlechtliche Ehe komplett ablehne und diese Art der Beziehung als eine hochgradige Auflehnung bzw. Rebellion gegen Gott (*al-maʿṣīya llāh*) betrachte, die zu den schweren Verbrechen (*kabāʾir*) zähle, für die der Mensch die Strafe Gottes verdiene und in die Hölle komme. Dies betreffe beide Möglichkeiten dieser Beziehungsart, erklärte Faḍlallāh differenzierend und griff auf den normativen Begriff »Abweichung« zurück: erstens die sexuelle Abweichung, die *al-liwāṭ* genannt werde, und zweitens die weibliche sexuelle Abweichung, die *as-siḥāq* heiße, womit er männliche und weibliche Homosexualität als schwere Sünde auflistete. Das Besondere in diesem Artikel ist, dass die biologisch-körperliche Beschaffenheit des Menschen eine wichtige Rolle in Faḍlallāhs Argumentation einnahm. Faḍlallāh war überzeugt, dass man, wenn man das Thema hinsichtlich »seiner Natur« studiere, sehen werde:

855 Vgl. *al-Kifāḥ al-ʿArabī* (15.11.2000): Miṯlīyū l-ǧins bayna raḥmati llāhi wa-ʿiqābi l-qānūn.
856 Vgl. Faḍlallāh (25.07.2004): al-Islām wa-miṯlīyū l-ǧins, S. 148.

> »Die Sexualität ist nicht bloß eine launenhafte Sache, bei deren Praxis der Mensch wählen kann, was ihm angenehm ist, sondern es ist eine reale [physische, körperliche] Sache, da der Sexualakt (*qaḍīyat al-ǧins*) zwischen zwei Personen mit der körperlichen Beschaffenheit verbunden ist, die dieser Beziehung Dynamik verleiht, und das durch die beiden Geschlechtsorgane von Mann und Frau. Denn wir wissen, dass das Geschlechtsorgan der Frau von Natur aus dafür vorgesehen ist, das Geschlechtsorgan des Mannes aufzunehmen, was die Natur der Bewegung des Geschlechtsorgans der Frau in seiner Ausdehnung und in den Bestandteilen darin betrifft, um das Geschlechtsorgan des Mannes aufzunehmen. Damit kann die Interaktion auf der Ebene der sexuellen Lust, die Löschung der Begierde und das Erreichen des Ergebnisses [Reproduktion] dieser Art der Vereinigung zwischen den beiden stattfinden.«[857]

Auf diesen biologischen Tatbestand, dass Frau und Mann zusammenkommen, wobei »ein Gesicht auf ein anderes Gesicht« und »ein Körper auf einen anderen Körper« treffe, sodass sie sich im Sexualakt vereinen, dabei der eine im anderen verschmelze oder der eine dabei den anderen wie ein Kleidungsstück am Körper trage, weise bereits die »bemerkenswerte Äußerung« im Koranvers 2:187 »Sie sind eine Bekleidung für euch, und ihr seid eine Bekleidung für sie« hin: »So kleidet der Mann die Frau, wenn er sie umarmt, und sie kleidet den Mann, wenn sie ihn umarmt, und sie vereinigt sich mit ihm im Vorgang der Durchdringung des einen Organs mit dem anderen Organ.«[858] Faḍlallāh führte im gesamten Artikel neben religiösen Argumenten (Auflehnung gegen Gott, die koranische Lot-Erzählung) gegen die homosexuelle Beziehungsart die biologisch-körperliche Beschaffenheit des Menschen (Körperteile bzw. Organe) und deren physiologische Reaktionen (Orgasmus) und Folgen (Reproduktion) sowie medizinische Ansichten bzw. Einordnungen (physische Krankheit, AIDS) diesbezüglich als Argumente an, denen er mittels einer wiederholten und umfangreichen Nennung auch unabhängig von der Vorstellung davon, dass es sich bei der Beschaffenheit des Menschen um *fiṭra* handele, eine besonders starke Gewichtung verlieh. Dies führte ihn so weit zu behaupten, dass seine Ablehnung dieser Sache gegenüber *nicht* von religiöser Seite her auf der Ebene der Gottesverehrung ausgehe (*lā narfuḍu ḥāḏihī l-masʾalati min nāḥīyatin dīnīyatin ʿalā mustawā t-taʿabbud*), sondern er mit Blick auf die natürliche Wirklichkeit des Menschen bzgl. der sexuellen Lust darüber nachdenke, was bedeutet, dass er nur die Beziehung zwischen konträren Geschlechtern für wirklich befriedigend und bedeutungsvoll hielt. In einer besonders offenen Art und Weise der Wortwahl und Formulierung – wie im folgenden Zitat ersichtlich – konstruierte er mit seinen Ausführungen einen starken Gegensatz zwischen der Vorstellung von einer »natürlichen sexuellen Handlung« gegenüber einer »unnatürlichen sexuellen Handlung« mit den jeweils dazugehörigen oder nicht dazugehörigen Körperteilen und Organen:

> »Das Organ [der Anus], in dem die Beziehung [Homosexualität] praktiziert wird, ist von seiner Natur her für den Empfang des Sexualorgans des Mannes nicht bestimmt, besonders von Seiten der Enge des Ortes her und der damit verbundenen Schmerzen, sodass die Sache etwas wie eine Operation erfordert, um einen Ort zu schaffen, an dem sich das

857 Faḍlallāh (25.07.2004): al-Islām wa-miṭlīyū l-ǧins, S. 148.
858 Faḍlallāh (25.07.2004): al-Islām wa-miṭlīyū l-ǧins, S. 148.

> Geschlechtsteil des Mannes bewegen kann. Einmal das, und hinzukommt, dass das Organ, das die Exkremente vom Mann ausscheidet, natürlicherweise eine Art von persönlichem Ekel entstehen lässt.«[859]

Ebenfalls konstruierte Faḍlallāh einen starken Gegensatz zwischen Homo- und Heterosexualität durch vermeintliche Exklusivität wie, dass es ein tiefes sexuelles Empfinden, das das Gefühl des Verschmelzens zu einer Einheit und die sexuelle Befriedigung mit einer langsamen Steigerung zum Orgasmus vereine, nur in einer heterosexuellen Beziehung geben könne. In einer homosexuellen Beziehung hingegen gehe es weder um Reproduktion noch um menschlich integrierende und gemeinsam erlebte Sexualität, sondern bloß um eine individuelle Befriedigung, bei der der andere oder eine geistige Verbindung zu ihm keine Rolle spielen:

> »Genauso gibt es dort keine große Interaktion im körperlichen Sinne zwischen dem Mann und dem anderen Mann, gleich in seiner Größe und seiner Natur, im Verhältnis zur Interaktion zwischen Mann und Frau, sodass die Sache bloß eine Situation ist, in dem der Mann in den Hintern des anderen Mannes sein Sperma abspritzt, ohne dass es irgendeine geistige und psychische Interaktion in diesem Verhältnis gibt.«[860]

Faḍlallāh führte damit sexuelle Praktiken auf, die durch Körperteile und Organe verübt werden, die nicht für den Sexualakt geschaffen seien, wie er es auch hinsichtlich Oralsex erklärte, nämlich dass der Mund der Frau nicht dafür gemacht worden sei, das Geschlechtsteil des Mannes aufzunehmen. Ein natürlicher sexueller Prozess hingegen finde mit Körperteilen und in Organen statt, die dafür geschaffen worden seien, und mache die beiden Parteien aktiv und passiv im sexuellen Prozess, auch wenn es sich um die geistige sowie sexuelle Anziehung handele:

> »Wir denken, dass die körperliche Beschaffenheit des Menschen in ihrer Verschiedenartigkeit des Mannes und der Frau bereits für etwas wie dieses vorbereitet wurde. Durch das Erreichen der sexuellen Lust bis zum Niveau des Höhepunkts wird der Durst des Mannes und der Frau der sexuellen Begierde (*liš-šahwa*) gestillt und auch die menschliche Reproduktion weitergeführt.«[861]

Während eine heterosexuelle Beziehung einen Fall von einer Beziehung zwischen zwei Beteiligten darstelle, habe *liwāṭ* oder eine gleichgeschlechtliche Ehe »keine menschliche Bedeutung bei einer Verschmelzung eines Menschen mit einem anderen Menschen und bei einer Teilhabe eines Menschen an einem anderen Menschen in körperlicher Hinsicht.«[862] Vielmehr gehe es dabei um psychische Fälle, in denen sich ein Beteiligter bloß einbilde, dass er der Ehemensch des anderen sei. Damit war Faḍlallāhs Erklärungsnarrativ auch hier abermals seine Vermutung, Homosexualität sei Einbildung, eine Laune des Menschen oder gehe von bestimmten unnormalen Umständen aus, die psychische Erkrankung verursachen, zu deren Behandlung auf psychischer wie physischer Ebene die Religion aufrufe. Zudem konnte sich Faḍlallāh

---

859 Faḍlallāh (25.07.2004): al-Islām wa-miṭlīyū l-ǧins, S. 148.
860 Faḍlallāh (25.07.2004): al-Islām wa-miṭlīyū l-ǧins, S. 148.
861 Faḍlallāh (25.07.2004): al-Islām wa-miṭlīyū l-ǧins, S. 148.
862 Faḍlallāh (25.07.2004): al-Islām wa-miṭlīyū l-ǧins, S. 148.

Homosexualität auch nur heterosexuell bzw. heteroidentitär vorstellen, denn er ging davon aus, dass in einer homosexuellen Beziehung immer einer der beiden Beteiligten den Part des gegensätzlichen Geschlechts einnehmen müsse, damit der andere bzw. die andere seine oder ihre eigentliche Geschlechtlichkeit in Form von Weiblichkeit oder Männlichkeit leben könne.[863] Im Fall von *siḥāq* bspw. müsse sich eine der beiden Frauen mit der Rolle des Mannes identifizieren, damit die zweite Frau ihre Weiblichkeit leben könne. Dabei handele es sich jedoch nicht um eine natürliche Situation einer sexuellen Beziehung, da es bloß die Begegnung (*iḥtikāk*) eines Körpers mit einem anderen Körper sei. Und dieses Zusammenkommen der beiden Körper des gleichen Geschlechts könne zu keiner wirklichen Vereinigung (*ittiḥād*) führen, auch wenn einige Frauen einen künstlichen Penis benutzen, der die Rolle des Mannes bei der sexuellen Handlung übernehme. Deswegen könne dies nicht »das Eindringen in die Tiefe des sexuellen Empfindens in der Form, die die Verschmelzung (*indimāǧ*), die Vereinigung (*ittiḥād*) und das Eintreten dessen, was der Sexualakt (*ǧins*) ist, realisieren, wenn er sich langsam im menschlichen Empfinden bis hin zum Höhepunkt steigert.«[864]

Zusammenfassend hielt Faḍlallāh in seinem Artikel von 2004 fest, dass die Religion in ihren Gesetzgebungen zwar auf das allgemeine menschliche Wohl (*al-maṣlaḥa al-insānīya al-ʿāmma*) blicke, sich aber nicht einigen »plötzlich eintretenden (Not-)Fällen« (*al-ḥālāt aṭ-ṭāriʾa*) – seien sie aufgrund von Krankheit oder einer bestimmten Laune – beuge, auch wenn die betroffenen Personen nach ihrem Wohlergehen streben. Diese letzte Bemerkung von Faḍlallāh dürfte darauf hinweisen, dass Homosexuelle im Gespräch mit ihm gerade mit dem Hinweis auf ihr persönliches Wohlergehen – was ja das islamische Ziel sei – für eine religiöse Erlaubnis von Homosexualität argumentiert haben könnten. Faḍlallāh blieb aber konstant bei seiner Haltung, dass die gleichgeschlechtliche Ehe und Homosexualität generell im Islam zum Schutz des Menschen vor sich selbst und vor dem anderen verboten seien, da es durch sexuelle Abweichung und Anormalität zu körperlichen, seelischen und geistigen Schädigungen des Menschen komme. Gerade in diesem Schutz zeige sich Gottes Güte gegenüber den Menschen.[865]

In Faḍlallāhs letztem Fatwā-Band aus dem Jahr 2010 werden die Themen sexuelle Anormalität und Abweichung noch einmal breit aufgegriffen, da zahlreiche Fragen diesbezüglich an ihn in Bezug auf *liwāṭ* und *siḥāq* herangetragen wurden. Bedeutsam ist in seinen Antworten, dass er zwar auch hier als Strafe für Homosexualität die Tötung aufführte, aber gleichzeitig auf die Möglichkeit der Reue aufmerksam machte, denn wenn der Sündige vor der Urteilssprechung seine Tat bereue, werde ihm Gott vergeben und von der Tötung abgelassen werden.[866] Dies erklärte Faḍlallāh auch einer Person, die sich an ihn wandte und ihm berichtete, sich an die Praxis des homosexuellen Sexualakts (*liwāṭ*) gewöhnt zu haben. Der Fragesteller bat Faḍlallāh um Hilfe

863 Vgl. Faḍlallāh (25.07.2004): al-Islām wa-miṭlīyū l-ǧins, S. 148.
864 Faḍlallāh (25.07.2004): al-Islām wa-miṭlīyū l-ǧins, S. 148.
865 Vgl. Faḍlallāh (25.07.2004): al-Islām wa-miṭlīyū l-ǧins, S. 148.
866 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 361.

und Rat, wie er sein Problem lösen könne. Weiterhin wollte er wissen, ob ihn dies zu einem Ungläubigen (*kāfir*) mache, dem es nicht erlaubt sei, in die Moschee zu gehen, und was die Beurteilung im Islam generell darüber sei. Faḍlallāh erklärte ihm, dass seine Handlung zwar verboten sei, sie ihn aber – auch im Fall, wenn die Person der Agens der sündhaften Handlung gewesen sei (*al-fāʿil fāsiqan*) – nicht zu einem Ungläubigen mache und somit kein Grund vorliege, dass er nicht in die Moschee gehen dürfe. Er müsse auf jeden Fall bereuen (*at-tawba*), was er getan habe, Buße tun (*al-istiġfār*) und sich mit aller Anstrengung davon sowie von ihn daran erinnernden Atmosphären fernhalten, selbst wenn er dafür »Expert*innen« (*ahl al-ḫibra*) aufsuchen müsse, die ihm dabei helfen. Zudem müsse er heiraten, selbst wenn es nur eine Mutʿa-Ehe sei, die zum Ersatz seiner verbotenen Tat werden werde.[867] Das Wichtigste sei, sich die Strafe Gottes am jüngsten Tag (*yawm al-qiyāma*) für diese kurzzeitige, vorrübergehende, plötzliche Laune (*an-nazwa al-ʿābir al-ānīya*) ins Gedächtnis zu rufen, und sich entschlossen von dieser verbotenen Handlung (*al-fiʿl al-muḥarram*) fernzuhalten.[868]

Neben der Thematisierung der Bestrafung der sexuellen Abweichung in der Art des Sexualaktes bei *liwāṭ* und *siḥāq* ordnete Faḍlallāh auch die bloße Abgeneigtheit vom andersgeschlechtlichen Menschen sowie die Tendenz zum gleichgeschlechtlichen Menschen – also die sexuelle Orientierung eines Menschen ohne Vollzug – als schwerwiegendes Vergehen (*kabāʾir aḍ-ḍunūb wal-muḥarramāt*) ein. Selbst wenn es psychische Ursachen dafür gebe, sei die Bestrafung die Tötung im Fall von *liwāṭ* und die Auspeitschung oder Steinigung im Fall von *siḥāq*. Das sei mit dem Koranvers 23:5–7 (»Und die ihre Scham bewahren, außer gegenüber ihren Gattinnen, oder was ihre rechte Hand (an Sklavinnen) besitzt, dann sind sie nicht zu tadeln – diejenigen aber, die darüber hinaus (andere) begehren, das sind die, die Übertretungen begehen.«[869]) eindeutig ausgedrückt und auch in der Sunna vorhanden.

> »Würde der aufmerksame Mensch (*al-insān al-waʿī*) über das Thema nachdenken, würde er vielleicht sehen, dass Gott für den Sexualakt (*ǧins*) eine natürliche Methode geschaffen hat, die für den Mann und die Frau alle Mittel für die sexuelle Zufriedenheit hinsichtlich des Körperlichen und Gefühlvollen realisiert. Genauso ist der Ort der Abweichung beim liwāṭ, und das ist das Hinterteil, nicht dafür vorgesehen. Und möglicherweise führt das Hineinstecken an jene Stelle zu ungesunden Ergebnissen, besonders AIDS.«[870]

Faḍlallāh wurde auch danach gefragt, wie es zu beurteilen sei, wenn »Abweichende« behaupten, ihre Abweichung sei von Gott und sie könnten nichts dagegen tun, was zeigt, dass er mit religiösen Deutungen von Homosexuellen konfrontiert wurde, die ihre sexuelle Neigung im Einklang mit ihrem Glauben betrachteten. Dazu erklärte Faḍlallāh, dass es keine Abweichung gebe, die in irgendeiner Weise von Gott sei, als würde Gott das wollen, da Gott das Gute (*al-ḫayr*) sei und von ihm nur das Gute kommen könne. Gott habe bereits bestätigt, dass er den Menschen mit der besten

867 Zu Faḍlallāhs Verständnis der Mutʿa als Hilfe gegen sexuelle Abweichung siehe auch Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 212–213.

868 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 361–362.

869 Koranvers 23:5–7, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

870 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 363.

Eigenschaft erschaffen, das Gesetz der Erschaffung durch die Reproduktion erlassen und für den Vorgang der Vererbung und die Beeinflussung durch die Umwelt Gründe bestimmt habe, die in den Vorgang der Schöpfung und ihre Vielfalt eindrängen. Eine Person, die von Abweichung betroffen sei, müsse sie durch Frömmigkeit (*taqwā*), starken Willen und Behandlung abwehren, um den richtigen Zustand (*al-ḥāl as-sawīya*) zu erreichen.[871] Was er hier allerdings mit »Behandlung« meinte, bleibt unklar genauso wie im Fall einer Person, die ihm schilderte, dass sie zwar als Mann geboren wurde, sich jedoch als Frau sowie zu Männern hingezogen fühle und dies als ihr Leiden an der »Krankheit der sexuellen Abweichung« (*maraḍ aš-šuḏūḏi l-ǧinsī*) bezeichnete. Die Person wollte wissen, ob ihr Masturbation als einzige Erleichterung erlaubt sei. Diese Person ermahnte Faḍlallāh sowohl jegliche sexuelle Beziehung mit Männern als auch die Masturbation zu unterlassen. Stattdessen riet er ihr, dass sie ihre sexuellen Bedürfnisse in einer Ehe erfülle. In einer Mutʿa-Ehe bspw. könne sie Sexualverkehr mit einer Frau haben oder durch ihre Hand oder ihren Körper masturbieren, was nicht verboten sei. Außerdem versicherte er der Person, dass die Abweichung von den Dingen sei, denen man sich mit Glauben und starkem Willen entgegenstellen könne, und erwähnte die Möglichkeit einer »Behandlung« von medizinischer und psychologischer Seite her (*mina n-nāḥīyati ṭ-ṭibbīyati wan-nafsīya*). Ob »medizinisch« bedeutete, dass die Person eine Geschlechtsumwandlung (von einem Mann zu einer Frau hin) vornehmen könne, die er, wie bereits im Kapitel »Geschlechtliche Differenzierungen« erwähnt wurde, nicht verboten hat, erläuterte er hier allerdings nicht.[872]

3.3.4 Der sexuelle Trieb

Nach Faḍlallāhs religiösem anthropologischen Verständnis sei Sexualität – wie in den bisherigen Kapiteln deutlich wurde – »ein triebhaftes natürliches Bedürfnis«[873] des Menschen, womit er wie Essen und Trinken den menschlichen Trieben (*al-ġarāʾiz*) zugeordnet werde:[874] »Die Sexualität (*masʾalat al-ǧins*) von Frau und Mann ist genauso wie Hunger und Durst, sie ist ein biologisches, körperliches Bedürfnis«[875]; »die Natur der Sexualität (*ṭabīʿat al-ǧins*) ist ein körperliches Bedürfnis wie Essen und Trinken.«[876] Der sexuelle Trieb, von dem das menschliche Bedürfnis nach Sexualität ausgehe,[877] habe dabei zwei wesentliche Funktionen für das menschliche Leben,

871 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 363.
872 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 363–364.
873 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 128.
874 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 218; Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.
875 al-Laḥḥām et al. (25.06.1992): al-ʿAllāma Ḥusayn Faḍlallāh li-Bašārīyā, S. 8; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 153; Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.
876 Mārūn (30.01.1993): Man huwa »an-niṣf al-āḫar« alaḍī šaġala ḥayāt al-ʿAllāma, S. 14.
877 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 117.

die seine Bedeutsamkeit als existenzielle, lebenswichtige Sache (*amran ḥayawīya*[878]) unterstreichen: Er realisiere neben dem Anreiz für das Individuum, den Sexualakt zu begehen, das Fortbestehen der gesamten Menschheit und damit das große Ziel von Gott.[879] Grundsätzlich verstand Faḍlallāh den sexuellen Trieb als natürlich und als von Gott dem Menschen anerschaffen, weshalb er zum Menschsein des Menschen, zur *fiṭra* des Menschen gehöre,[880] wie bereits im Kapitel »Geschlechterkonzeptionen« ausgeführt. Faḍlallāh formulierte das auch so, dass die Triebe »von Gott dem Dasein des Menschen anvertraut worden«[881] seien, was die Verantwortung des Menschen ihnen gegenüber und dem Umgang mit ihnen hervorhob. Das bedeutet auch, dass der sexuelle Trieb als in beiden Geschlechtern vorhanden betrachtet wurde: Mann und Frau haben einen sexuellen Trieb, sie fühlen sich beide zum jeweils anderen Geschlecht hingezogen, möchten sich mit ihm vereinigen und zielen beide auf die Befriedigung ihrer sexuellen Bedürfnisse ab – und dies, da es auf die *fiṭra* zurückgehe, in einer angeborenen Art und Weise (*bi-šakl fiṭrī*).[882] Dieser Punkt in Faḍlallāhs Agenda der Gleichheit der Geschlechter (»Wir wissen, dass Mann und Frau gleich sind in ihrem triebhaften Bedürfnis füreinander nach Sexualität (*ǧins*).«[883]) war eine gewichtige Aussage, die es in die libanesische Frauenzeitschrift al-Ḥasnāʾ, der Faḍlallāh 1990 ein Interview gab, an eine hervorstechende Stelle geschafft hat, denn die Artikelüberschrift lautete: »Seine Eminenz, der Hochgelehrte Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh zu ›al-Ḥasnāʾ‹: Sexualität (*ǧins*) ist ein natürliches Bedürfnis der Frau sowie des Mannes.«[884]

Die Verhältnissetzung des sexuellen Triebes, der der Arterhaltung diene, zu Essen und Trinken, was dem Selbsterhaltungstrieb diene, nutzte Faḍlallāh als Argument, um ein negatives Verständnis des sexuellen Triebes abzuwehren. Eine Bitte um sexuelle Befriedigung in der Ehe könne deshalb nicht als ein negatives Bedürfnis ausgelegt werden, weder bei einem Mann noch bei einer Frau, da ein Mensch schließlich genauso um Essen und Trinken bitte, um seinen Hunger und Durst zu stillen:[885]

878 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 116.

879 Vgl. Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 232.

880 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 117; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 232, 308; Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 13.

881 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 160.

882 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 126, 204–205, 232; Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 13; aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, 2; Faḍlallāh (1991 [1980]): Āfāq islāmīya, S. 243–244; Faḍlallāh (1991 [1. Ausg. aus den 1970er Jahren]): Mafāhīm islāmīya ʿāmma, S. 493; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 50.

883 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 271.

884 Faḍlallāh (25.01.1990): Samāḥa al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh lil-Ḥasnāʾ, S. 40.

885 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 13, S. 14.

> »So wie der Mensch keinerlei Makel fühlt, wenn er nach der Befriedigung seines Triebes nach Nahrung und Wasser strebt [...], so findet der Islam keinerlei Problem oder Makel darin, dass der Mensch danach strebt, seinen sexuellen Trieb zu befriedigen, sondern er [der Islam] fordert jenes und äußert sich darüber, und spricht in bestimmter Weise über den Weg zur Erreichung dieses Ziels auf religiös-gesetzlichen Wegen.«[886]

Dies war für Faḍlallāh ein wichtiges Argument, um zu verdeutlichen, dass der sexuelle Trieb im Gegensatz zu dem, was in ihn hineininterpretiert werde – er sei etwas Böses (*šarr*), eine beschämende Sache (*ʿayb*), etwas Dekadentes (*inḥiṭāṭ*)[887] usw. –, »bloß« ein natürliches Bedürfnis neben anderen sei. Weder brauche er zu irgendeiner Art von Heiligkeit ausgeschmückt werden, noch mache er eine Person minderwertig oder unrein. Zudem schade er Frau und Mann nicht und dürfe auch nicht als eine Prüfung der Persönlichkeit oder der Ehre eines Menschen verstanden werden, wenn Frau und Mann diesem Bedürfnis im Rahmen der religiösen Ordnung (*aš-šarʿ*) folgen.[888] Für Faḍlallāh stand fest: »Die Vorstellung, die versucht das Thema des Genusses der Frau mittels des Mannes oder andersherum wie einen Indikator einer Prüfung der Ehre der Frau im Islam darzustellen, ist eine zu 100 % falsche Vorstellung.«[889] Allerdings verstand er die Triebe durchaus als eine Prüfung Gottes, aber in dem Sinne, dass Gott die Menschen prüfe, ob sie seinen Prinzipien und seinem Glauben treu bleiben, wenn sie dem Druck der Triebe, Begierden und Gier und den auf das Begehren der Menschen einwirkenden Verführungen (*iġrāʾāt*) ausgesetzt seien. Das alles gehöre in den Bereich der Versuchung (*fitna*), mit der die Menschen von Gott geprüft werden.[890] Überdies zog Faḍlallāh einen Vergleich der Triebe nicht nur heran, um negativen oder vermeintlich falschen Vorstellungen vorzubeugen, sondern auch um darauf hinzuweisen, wie drängend Triebe für den Menschen sein können, wie in einem Vergleich von Hunger und Sexualität, mit dem er deutlich zu machen versuchte, wie stark der sexuelle Drang bei Jugendlichen sei: »Die Natur des Hungers arbeitet grundlegend daran, die Gefühle der Menschen zu überfallen und alle Hindernisse zu durchbrechen, wenn der Mensch Wohlgerüche und Atmosphären erlebt, die ihn zu Speise, Trank und sonst was hinziehen.«[891] Einen Unterschied zwischen Selbst- und Arterhaltung brachte Faḍlallāh in seinem die Triebe differenzierenden Verständnis zum Ausdruck. Der sexuelle Trieb sei zwar stark, dessen Nichtausübung führe im Gegensatz zum Essens- und Dursttrieb aber nicht zum Tod – egal wie stark der sexuelle Trieb ausgeprägt sei. Niemand könne also argumentieren – so Faḍlallāh –, ihm müsse, wenn er keine Möglichkeit zu einer Ehe habe, sexuelle Abweichung erlaubt werden, da er

886 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 117.

887 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 153; Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 40–41.

888 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 128; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 232.

889 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 233.

890 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1975]): an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī l-islām (361–392), an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī t-tašrīʿ (395–421), Mawqiʿ al-wasīla mina l-ġāya (425–444), Fragen und Antworten (447–461), S. 382–384.

891 Mārūn (30.01.1993): Man huwa »an-niṣf al-āḫar« alaḏī šaġala ḥayāt al-ʿAllāma, S. 14.

sterben werde, wenn er seinen Sexualtrieb nicht ausleben könne.[892] Schließlich wurde bereits im Koran offenbart, dass einem Menschen sexuelle Abstinenz möglich sei: »Diejenigen, die keine Möglichkeit zum Heiraten finden, sollen enthaltsam bleiben, bis Gott sie durch seine Huld reich macht.«[893]

Trotz seines starken (*bi-quwa*), zwingenden (*qāhir*) und fesselnden (*āsif*) Dranges,[894] seiner Heftigkeit, die Faḍlallāh besonders im Kontext von Jugendlichen nach der Geschlechtsreife in der Phase der Pubertät mit einprägsamen Umschreibungen wie »plötzlicher Ausbruch« (*indifāʿ*), »Tyrannei« (*ṭuġyān*) und »Wahnsinn« (*ǧunūn*) in einer besonderen Art und Weise betonte[895] (»Der Wahnsinn des Triebes ist wie der Wahnsinn der Natur, die bei Überschwemmungen, Erdbeben und Vulkanen in Furore gerät, ohne dass dies etwas Unnatürliches ist.«[896]), verstand er den sexuellen Trieb als kontrollierbar. Im Kapitel »Anthropologische Grundannahmen« wurde bereits gezeigt, dass Faḍlallāh den sexuellen Trieb – neben anderen den Menschen beeinflussenden Faktoren wie seinem Erbgut und seine Umgebung – als beherrschbar verstand, denn der Mensch könne den Trieb in etwas wie bspw. Arbeit, Sport oder eine künstlerische Betätigung umwandeln.[897] Faḍlallāh führte hier den Koran an (wie die Koranverse 7:201, 16:96 und 39:10) und argumentierte dafür, dass es dem Menschen möglich sei, gegenüber Versuchung (*fitna*) Standhaftigkeit, Geduld und Widerstand zu beweisen:[898] »Diejenigen, die gottesfürchtig sind, wenn sie eine Heimsuchung vom Satan her trifft, erinnern sich, und sogleich werden sie einsichtig.«[899] Der Mensch sei in der Lage, dem Druck der Begierden Stand zu halten und die von Gott gesetzten Prinzipien weiter zu verfolgen, schließlich sei für den Menschen die Willensfreiheit bestimmt worden, die ihn »nein« oder »ja« sagen lasse, ohne dass dies irgendwelchen Regeln unterliege, die ihn zur Abweichung treiben oder seine Bedürfnisse versklaven.[900] Aber obwohl der Trieb erzogen werden könne, mache er sich dem Menschen dennoch zur Pflicht.[901] Ein angemessener Umgang mit dem sexuellen Trieb solle sich

892 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 328; siehe auch Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 299.

893 Koranvers 24:33, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

894 Faḍlallāh schätzte das sexuelle Bedürfnis als so stark ein, dass er es für sehr unwahrscheinlich hielt, dass z. B. reproduktive Möglichkeiten für die Produktion von Menschen wie Klonen zu einem Ersatz für Sexualverkehr werden können. Vgl. Bunūt (10.2001): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 33.

895 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 224–225; Faḍlallāh (2002 [2001]): Dunyā ṭ-ṭifl, S. 33–35; Faḍlallāh (1991 [1975]): an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī l-islām (361–392), an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī t-tašrīʿ (395–421), Mawqiʿ al-wasīla mina l-ġāya (425–444), Fragen und Antworten (447–461), S. 418.

896 Faḍlallāh (2002 [2001]): Dunyā ṭ-ṭifl, S. 34.

897 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1974]): al-Infiʿāl fī ʿilm an-nafs wal-aḫlāq, S. 282–288.

898 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1975]): an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī l-islām (361–392), an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī t-tašrīʿ (395–421), Mawqiʿ al-wasīla mina l-ġāya (425–444), Fragen und Antworten (447–461), S. 382–384.

899 Koranvers 7:201, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

900 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 160.

901 Vgl. Ibn Ǧadū (02.01.1995): »Marāyā l-aḥdāṯ«, S. 35.

gemäß Faḍlallāh deshalb so gestalten, dass der sexuelle Trieb nicht unterdrückt oder abgewürgt,[902] sondern im richtigen Maß, in den von Gott gesetzten Grenzen, ausgelebt werde:

> »Der Islam will, dass der Mensch sein Leben auf natürliche Weise auslebt. Das verkörpert sich in der Befriedigung des natürlichen Hungers [Verlangen] der menschlichen Triebe, die Gott in ihn hineingelegt hat. Denn Gott hat sie nicht erschaffen, damit der Mensch sie einfriert [im Sinne von unterdrückt], sondern damit er sie in ihrer natürlichen Rolle im Prozess von Entwicklung, Handeln und Leben praktiziert.«[903]

Dieses Verständnis begründete Faḍlallāh unter Heranziehung von Koranversen wie 2:172, 5:88, 7:31–32, 7:156, 16:114 und 5:87: »O ihr, die ihr glaubt, erklärt nicht für verboten die köstlichen Dinge, die Gott euch erlaubt hat, und begeht keine Übertretungen. Gott liebt die nicht, die Übertretungen begehen.«[904] Neben dem Koran führte Faḍlallāh Berichte aus dem Leben des Propheten an, um die empfohlene Handhabung des sexuellen Triebes zu begründen, denn auch der Prophet habe schließlich auf nichts im Leben verzichtet, das ihm angenehm gewesen sei.[905] Mit der Unterdrückung des Sexualtriebes hingegen könne der Mensch nur dazu beitragen, dass sich »Atmosphären der Abweichung« (*aǧwāʾ al-inḥirāf*) ergeben. Diese würden gerade durch die Unterdrückung (*kabt*) des Sexualtriebes oder auch seines Verbots (*ḥirmān*) wachsen, größer werden und sich im Leben des Menschen ausbreiten. Die Bedeutsamkeit des sexuellen Triebes im religiösen Konzept des Menschen und des Lebens an sich ordnete Faḍlallāh auf der Basis des Koran und der Sunna so hoch ein, dass sich die Religion des Menschen »um die Hälfte oder ein Drittel«[906] vermindern werde, wenn der Mensch nicht auf den Sexualtrieb reagiere. Ein Blick auf den großen Einfluss des Sexualtriebes auf das praktische Verhalten des Menschen in der Realität, so Faḍlallāh, lasse schnell klar werden, dass der Mensch mit der Unterdrückung des Sexualtriebes zur Atmosphäre der Abweichung beitrage.[907] Deshalb betrachte der Islam das Ablassen von Sexualität und die Enthaltung davon nicht als einen positiven ethisch-moralischen Wert, aber die Ausübung und Befriedigung des sexuellen Bedürfnisses sogar als ein Muss.[908] Der Islam akzeptiere also die Befriedigung des Sextriebes nicht nur, sondern dränge zu seiner Befriedigung, da die Ehe mit der Verrichtung ihres Ziels

---

902 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 117–118.

903 Faḍlallāh (1991 [1973]): al-Yaʾis wal-amal fi mafhūm al-islām, S. 175–176.

904 Koranvers 5:87, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

905 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1973]): al-Yaʾis wal-amal fi mafhūm al-islām, S. 178; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 118.

906 Faḍlallāh (1991 [1975]): an-Nazʿa al-wāqiʿīya fi l-islām (361–392), an-Nazʿa al-wāqiʿīya fi t-tašrīʿ (395–421), Mawqiʿ al-wasīla mina l-ġāya (425–444), Fragen und Antworten (447–461), S. 418.

907 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1975]): an-Nazʿa al-wāqiʿīya fi l-islām (361–392), an-Nazʿa al-wāqiʿīya fi t-tašrīʿ (395–421), Mawqiʿ al-wasīla mina l-ġāya (425–444), Fragen und Antworten (447–461), S. 418.

908 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 13, S. 13; siehe auch Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 117–118.

als eine wichtige Praxis betrachtet werde, die den rituellen Pflichten (*ʿibāda*) ähnele.[909] Beim Auslebung des sexuellen Triebes müsse allerdings auf bestimmte Richtlinien geachtet werden wie die »Richtlinie der Ausgewogenheit«[910] (*ḫaṭṭ at-tawāzun*) und die »Richtlinie der Anständigkeit« (*ḫaṭṭ al-istiqāma*), die Gott den Menschen in seiner Gesetzgebung auferlegt habe,[911] genauso wie alle menschlichen Triebe in einer ausgewogenen Art und Weise ausgeführt werden müssen,[912] sodass der Mensch nicht auf den falschen Weg abweiche und sein Handeln nicht zu negativen Ergebnissen führe. Denn die Ausgewogenheit in und bei allem sei das »Gesetz des Lebens«, was Faḍlallāh mit Bezug auf die menschlichen Triebe mit Koranvers 7:31 begründet sah:

> »›Und eßt und trinkt, aber seid nicht maßlos,‹[913] denn Gott wollte für den Menschen, dass er isst, weil Essen ein natürliches Bedürfnis des Körpers ist, um mit seiner Kraft, die ihn mit Leben versorgt, fortzufahren, und er wollte für ihn, dass er aus dem gleichen Grund trinkt.«[914]

Der Bedarf des Menschen an Essen und Trinken – und somit auch an Sexualität – werde durch die Menge bestimmt, die für den Körper ausreichend sei. Denn ein Übermaß an dem, was der Köper nicht brauche, merke er schnell, da es ihn belasten und seiner Ausgeglichenheit und Kraft schaden werde. Das Verbot der Maßlosigkeit beim Essen und Trinken sei von Gott erlassen worden, um die Unversehrtheit des menschlichen Lebens zu garantieren. Gott wolle vielmehr, dass der Mensch in allem in Ausgewogenheit lebe. Durch die Befolgung dieses Verbots und dem Streben nach Ausgeglichenheit – was beides als religiöser Akt gewertet werde –, erhalte der Mensch die Zufriedenheit und Liebe Gottes und komme ihm näher. Verhalte sich der Mensch gegenteilig, entferne er sich von Gott, weil der Mensch das Eigentum Gottes sei, und dieser es nicht möge, wenn jemand über sein Eigentum auf eine Art und Weise verfüge, die ihm schade.[915]

Obwohl Faḍlallāh die Ansicht vertrat, dass beide Geschlechter einen sexuellen Trieb haben, identifizierte er geschlechtsspezifische Unterschiede in der Qualität und Intensität des Triebes bei Frau und Mann, wie bereits in den Kapiteln »Gleich, und doch verschieden« (der Mann sei schneller erregt) und »Weiblichkeit und Männlichkeit« (der Mann sei von Natur aus mehr erregt) angesprochen. Die Unterschiede zwischen Frau und Mann hinsichtlich des sexuellen Triebes, der Erregung und des Bedürfnisses nach Sexualität stellte Faḍlallāh in Gegensätzlichkeiten und in einem Intensitätsgefälle, oft komparativ ausgedrückt mit dem Elativ dar. Er nutzte Adjektive, die inhärente Eigenschaften beschreiben und Gegensatzpaare bilden (stark, schwach, schnell, langsam) sowie quantifizierende Adjektive, auch im Komparativ (viel mehr, wenig). So sei der Sexualtrieb beim Mann größer als bei der Frau, der Ruf seines Trie-

909 Vgl. Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 347.
910 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 118.
911 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 117–118.
912 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 160.
913 Koranvers 7:31, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
914 Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 7, S. 84.
915 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 7, S. 84.

bes stärker, sein Bedürfnis nach Sexualität viel mehr, weshalb er schneller und heftiger erregt sei.[916] Der Mann sei seinen Erregungsfaktoren stärker unterworfen, was in der Ehebeziehung eher zur Abweichung von seiner Seite her führe: »Der von Natur aus stärkere Sexualdrang der Männer zwingt sie regelrecht, zu mehreren Frauen gleichzeitig Beziehungen aufzunehmen.«[917] Zudem sei die Natur des sexuellen Begehrens beim Mann eine ständig in Bewegung seiende (*ṭabīʿa mutaḥarrika dāʾiman*), eine aktive Natur.[918] Während eine Frau, um in Erregung zu geraten und einen Orgasmus zu haben, eine lange seelische und körperliche Vorbereitung brauche (*taḥtāǧ iṭāratuhā ilā iʿdād nafsī wa-ǧasadī ṭawīl*), benötige ein Mann aus all den oben genannten Gründen keine lange Vorbereitung,[919] sondern »in den meisten Fällen nur einige flüchtige Reizungen, was die Triebaktivität (*ḥarakat al-ġarīza*) beim Mann schnell (*sarīʿa*) und tyrannisch (*ṭāġīya*) macht, die sein Wesen und seinen Drang zu jeder Zeit überwältigen.«[920] Eine Frau hingegen sei langsamer erregt und brauche Zeit, um zum Orgasmus zu gelangen, denn sie komme generell langsamer zum Orgasmus als ein Mann:[921] »Die sexuelle Empfindung der Frau braucht zahlreiche Faktoren [im Sinne von Vorbereitungen], damit sich die Frau der sexuellen Empfindung ihres Körpers auf natürliche Weise hingeben kann.«[922] Ihr sexueller Trieb sei schwach ausgeprägt und sie fühle nur wenig sexuelle Unruhe im Gegensatz zum Mann. Aufgrund dessen und da die Frau für ihre Erregung Vorbereitung brauche, stufte Faḍlallāh den Trieb der Frau bzw. ihre Erregungsfaktoren als kompliziert ein (*al-ġarīza al-ǧinsīya muʿaqqada ladā l-marʾa*), wohingegen der triebhafte Faktor beim Mann nicht kompliziert sei (auch damit ausgedrückt, dass der sexuelle Faktor bei der Frau komplexer sei als beim Mann).[923]

---

916 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1. Ausg. aus den 1970er Jahren]): Mafāhīm islāmīya ʿāmma, S. 495; siehe auch Unbekannt (16.08.1988): Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 158; Luṭf (1996): Ḥurrīya al-marʾa wat-taḥaddī al-ḥaḍārī, 17; Ibn Ǧadū (02.01.1995): »Marāyā l-aḥdāṯ«, S. 36; Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 2, S. 433; Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal, S. 146; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 97, 107; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 75; Elias (1998): »Denken ist nützlicher als beten«, S. 21; Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Bunūt (10.2001): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 36.

917 Elias (1998): »Denken ist nützlicher als beten, S. 21.

918 Vgl. Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

919 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1. Ausg. aus den 1970er Jahren]): Mafāhīm islāmīya ʿāmma, S. 495; siehe auch Unbekannt (16.08.1988): Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 158.

920 Faḍlallāh (1991 [1. Ausg. aus den 1970er Jahren]): Mafāhīm islāmīya ʿāmma, S. 495.

921 Vgl. Luṭf (1996): Ḥurrīya al-marʾa wat-taḥaddī al-ḥaḍārī, 17; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 77; Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Bunūt (10.2001): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 36.

922 Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal, S. 146.

923 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1. Ausg. aus den 1970er Jahren]): Mafāhīm islāmīya ʿāmma, S. 495; ʿAbdallāh (25.12.1992): al-Marʾa al-qurʾānīya kar-raǧul wal-wāqiʿ »yuʾaḍḍī« an-naṣṣ; Luṭf

Als Referenzen für diese unterschiedliche Sichtweise auf den Sexualtrieb von Frau und Mann, der Qualität und Intensität ihrer Erregung und ihrem Bedürfnis nach Sexualität zählte Faḍlallāh menschliche Gegebenheit, die menschliche Realität in Geschichte und Gegenwart in all ihren Kulturen und Gesellschaften, in denen sich die menschliche Natur, die menschliche Biologie zeige, auf:[924]

> »Ich frage die Ehemänner im Westen: Wie viele Freundinnen haben sie neben Ihrer Ehefrau? In allen Kulturkreisen hegen die Männer den Wunsch nach mehr als nur einer Beziehung, sowohl im Westen als auch bei uns. [...] Außerdem, das haben Sexualwissenschaftler festgestellt, wird der Mann aufgrund seiner Biologie automatisch zu mehr Frauen hingezogen als Frauen im umgekehrten Fall.«[925]

Faḍlallāhs Wissen zu diesen Themen stammte eigenen Angaben zufolge von Sexualwissenschaftler*innen und Expert*innen, aus Studien, medizinisch-psychologischen Berichten und Statistiken sowie aus seinem persönlichen Studium der Mentalität und Gemütsverfassung der Menschen – ohne Namen oder Abhandlungen zu nennen.[926] Auf der Basis dieses Referenzrahmens und seiner Kenntnisse über die konträre geschlechtsspezifische Beschaffenheit des menschlichen Sexualtriebes, der Erregbarkeit und sexuellen Bedürfnisse der Geschlechter werde es erklärbar, dass im Mann die Tendenz zur Polygynie und in der Frau die Tendenz zur Monoandrie (*al-ʿalāqa al-aḥādīya*) vorherrsche.[927] In der gesamten Geschichte der Menschheit lasse sich bis in die Gegenwart hinein beobachten, dass Frauen seltener mehrere Partner gleichzeitig haben und in den von ihnen bevorzugten monoandrischen Beziehungen treuer seien, denn es ließe sich auch feststellen, dass Frauen außerhalb ihrer Ehe weniger sexuell aktiv seien als Männer.[928] Daraus folgerte Faḍlallāh, dass die Natur der Frau aber auch ihre Psyche, zur Stabilität in Beziehungen tendiere – zum großen Teil auch

---

(1996): Ḥurrīya al-marʾa wat-taḥaddī al-ḥaḍārī, 17; Ibn Ǧadū (02.01.1995): »Marāyā l-aḥdāṯ«, S. 36.

924 Vgl. aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, 2; Unbekannt (21.04.1988): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh über die Frau im Islam; Unbekannt (16.08.1988): Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal, S. 146; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 106–107; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 75; Elias (1998): »Denken ist nützlicher als beten«, S. 20.

925 Elias (1998): »Denken ist nützlicher als beten«, S. 20–21.

926 Vgl. aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, 2; Faḍlallāh (1991 [1. Ausg. aus den 1970er Jahren]): Mafāhīm islāmīya ʿāmma, S. 495; Unbekannt (16.08.1988): Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

927 Vgl. al-Ḥasnāʾ (28.09.1987): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Unbekannt (16.08.1988): Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 158; Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul, S. 18; Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

928 Vgl. aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, 2; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 76–77.

aufgrund der Mutterschaft –, die Frau also kein angeborenes polyandrisches Bedürfnis habe (*at-taʿaddudu la yušakkilu ḥāǧatan nafsīyatan aṣīlatan fī l-marʾa*[929]).[930] Ihr sei ein einziger Mann meist vollkommen genug, um ihre sexuellen Bedürfnisse zufrieden zu stellen, »denn sie liebt es, den Mann zu besitzen und in gewisser Hinsicht vom Mann besessen zu werden. Die Frau kann sich nur einem Mann ganz hingeben, und sich nicht zwischen zwei Männern aufteilen.«[931] Und weil sie eher mit einer einzigen Beziehung zufrieden sei, sei auch das Phänomen der Treue (*al-wafāʾ*) in der sexuellen Beziehung bei Frauen stärker ausgeprägt.[932] Faḍlallāh war überzeugt, dass eine Frau »ihr Herz gewöhnlich nicht mehr als einer Person«[933] gebe, in einer einzigen Beziehung (*bil-ʿalāqati l-wāḥida*) Zufriedenheit (*bal-iktifāʾ*) fühle und Befremdung, Einsamkeit und Leere, wenn sie »freie Beziehungen« lebe.[934] Mit der Annahme, dass Frauen »von Natur aus die Stabilität der ehelichen Liebe«[935] bevorzugen, sei es nach Faḍlallāh eine logische Schlussfolgerung, dass ihr deshalb nicht das Recht auf Beziehungen mit mehreren Männern gleichzeitig gegeben werden müsse, denn: »Geben wir der Frau das Recht, Beziehungen zu mehreren Männern gleichzeitig aufzunehmen, würde das den Verlust von Stabilität und seelischer Ruhe bedeuten.«[936] Dahingegen genüge dem Mann eine einzige Frau nicht, da seine Natur dazu tendiere, mit vielen verschiedenen Frauen sexuell zu verkehren,[937] was natürlich nicht ohne Spannungen zwischen den Geschlechtern bleibe, weshalb die islamische Gesetzgebung sich der Aufgabe angenommen habe, »die Triebe des Mannes«[938] zu regeln:

> »Der Mann ist schneller erregt, weshalb er in vielen Situationen ein größeres Bedürfnis als die Frau nach Sexualität (*ǧins*) erlebt, sodass eine einzige Frau sein Bedürfnis nicht erfüllen kann. Deswegen muss es in einer ernsthaften Art und Weise gehandhabt werden, damit diese Lücke geschlossen wird (selbst wenn es nicht die Mehrheit darstellt), besonders in den Fällen, in denen der Mann ständig mehrere sexuelle Beziehungen braucht. Daher gibt es die Polygynie (*taʿaddudīya*) in den Ehebeziehungen, um diesem gesonderten sexuellen Fall [im Sinne einer Lösung] zu begegnen.«[939]

Die Gesetzgebung, wie Faḍlallāh stets erläuterte, orientiere sich grundlegend an dem, was unter den Menschen vorherrschend sei, sie gehe von der allgemeinen Regel und

---

929 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 106.
930 Vgl. al-Ḥasnāʾ (28.09.1987): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Unbekannt (16.08.1988): Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 76–77.
931 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 76–77.
932 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 158.
933 Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul, S. 18.
934 Vgl. al-Ḥasnāʾ (28.09.1987): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 158.
935 Elias (1998): »Denken ist nützlicher als beten«, S. 21.
936 Elias (1998): »Denken ist nützlicher als beten«, S. 21.
937 Vgl. Unbekannt (16.08.1988): Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 75.
938 Unbekannt (16.08.1988): Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.
939 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 75–76.

nicht von Ausnahmen aus.[940] Daraus leite sich auch ab, dass die Pflicht zur sexuellen Befriedigung des Partners bzw. der Partnerin auch eher bei der Frau liege, da der Mann schneller und heftiger erregt sei, viel stärkerem Druck von seinem sexuellen Bedürfnis ausgesetzt sei, weshalb polygyne Beziehungen für ihn ein Bedürfnis im Sinne einer Notwendigkeit seien, was bei der Frau so nicht der Fall sei.[941] Dies lasse es »eine natürliche Sache und nichts Merkwürdiges« sein, »dass der Mann seine Ehefrau dazu verpflichtet, ihm sein sexuelles Recht zu erfüllen.«[942] (Auf die Pflicht zur sexuellen Befriedigung des Partners bzw. der Partnerin wird im Kapitel »Das Recht auf sexuelle Befriedigung« ausführlich eingegangen.)

Dass Faḍlallāh die Existenz von Ausnahmen von der angenommen Norm hinsichtlich Qualität und Intensität des sexuellen Triebes der Geschlechter allerdings nicht bestritt, zeigt sich in einigen seiner – allerdings auf die Frau und nicht den Mann bezogenen – Aussagen darüber, dass es durchaus Frauen gebe, die schnell erregt seien, sogar schneller als Männer.[943] Auch die Geschichte bezeuge Fälle, in denen Frauen eine Vielzahl an Ehemännern gehabt haben, wobei dies aber nur in wenigen abweichenden Fällen so gewesen sei (*al-ḥālāt al-qalīla aš-šāḏḏa*).[944] Auf die Gegenwart bezogen bemerkte Faḍlallāh: »Richtig, es gibt in der Realität einige polyandrische Beziehungen von Seiten der Frau, aber sie stellen keine Regel dar, wie es die Regel beim Mann ist.«[945] Er erklärte diese Phänomene damit, dass es dabei eher um materielle, wirtschaftliche Bedürfnisse gehe anstatt um einen ausgeprägten Sexualtrieb oder ein sexuelles Bedürfnis;[946] habe eine Frau mehrere Partner gleichzeitig oder wechsele sie ihre Partner, habe das – im Gegensatz zum Mann – nicht immer mit dem sexuellen Bedürfnis zu tun. Ein Mann hingegen arbeite regelrecht für Varianz in seinen sexuellen Beziehungen, da ihm dies die aktive Natur seiner Begierde diktiere.[947] An anderer Stelle erklärte Faḍlallāh, dass es sich im Fall einer Frau mit mehreren Männern um zufällige, unvorhergesehene polyandrische Beziehungen (*taʿaddud ṭārīʿ*) handele, die aus einem zufälligen Begehren (*raġba ṭārīʿa*) hervorgegangen seien, das aber weder die Regel sei noch die Seele der Frau (*rūḥīyat al-marʾa*) befriedige.[948] Religiös-gesetz-

940 Vgl. Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul, S. 18.

941 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 107; Ḥamdān (04.05.1995): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh li-Mišwār, S. 17.

942 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 97.

943 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 48.

944 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 106–107; Faḍlallāh (1991 [1. Ausg. aus den 1970er Jahren]): Mafāhīm islāmīya ʿāmma, S. 495; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 77; Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul, S. 18.

945 Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul, S. 18.

946 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 158; Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal, S. 146.

947 Vgl. Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal, S. 146.

948 Vgl. Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

liche Regelungen bräuchte es für diese Ausnahmen nicht geben, da es sich nicht um die Norm handele.[949]

Sorgen machten Faḍlallāh jedoch die Probleme im Leben von Eheleuten, die sich aufgrund der Gegensätzlichkeiten im sexuellen Trieb und in der Erregungsfähigkeit von Frau und Mann und der Komplexität der weiblichen Sexualität ergäben.[950] Für ihn stand fest, dass »die meisten familiären Probleme« gewöhnlich daran lagen, »dass der Mann nicht mit der Frau zusammen den sexuellen Durst stillen kann, weil sie langsam ist und wenig (sexuelle) Unruhe verspürt, gegenüber dem, was er erlebt.«[951] Damit meinte Faḍlallāh, dass ein Mann aufgrund seiner heftigen sexuellen Erregung schneller als die Frau den Orgasmus erreiche (»der Mann ist mit seiner Lust (*laḏḏatihi*) schnell fertig, bevor die Frau ihren Orgasmus (*qimmat al-laḏḏa*) erreicht«[952]). Aus diesem Missverhältnis, dass Frauen den Orgasmus langsamer erreichen als Männer, resultierten seiner Ansicht nach für Frauen psychische und körperliche Probleme,[953] »wenn sie [die Frau] in der Beziehung keine Zufriedenheit (*iktifāʾ*) auf einem Niveau fühlt, auf dem es der Mann fühlt.«[954] Dafür machte Faḍlallāh den »Egoismus des Mannes in dieser Sache«[955] verantwortlich, denn dem Mann fehle es an Aufklärung hinsichtlich der weiblichen Sexualität, und er lasse sich nicht zu Genüge auf die sexuellen Bedürfnisse seiner Frau ein:[956]

> »[Frage an Faḍlallāh:] Kommen wir zurück zum Thema Begehren (*ar-raġba*). Wir wissen, dass das Begehren bei Mann und Frau vorhanden ist. Wie unterscheidet es sich bei den beiden?
> [Antwort von Faḍlallāh:] Wenn die Natur des Begehrens gemeint ist, dann muss dieses Thema von Expert*innen (*al-muḫtaṣṣīn*) beantwortet werden, weil wir nicht von den Expert*innen (*ahl al-iḫtiṣāṣ*) sind. Aber wir haben von den Expert*innen (*ahl al-iḫtiṣāṣ*) gelesen, dass die Frau und der Mann ein gemeinsames Begehren haben. Doch die Dynamik des Begehrens (*ḥarakīyat ar-raġba*) bei der Frau ist langsamer als beim Mann. Womöglich geht diese Sache auf die Natur der Beschaffenheit der Frau zurück, weil die Frau beim Geschlechtsverkehr gewöhnlich der passive Faktor (*al-ʿunṣur al-munfaʿil*) ist. Was den Mann betrifft, so ist er der aktive Faktor (*al-ʿunṣur al-fāʿil*). So ist die Dynamik (*ḥarakīya*) der Frau im Begehren möglicherweise langsamer als die Dynamik des Mannes, und dies schafft psychische Probleme bei der Frau, wenn sie einen Mann heiratet, der kein Bewusstsein (*waʿy*) für das Sexuelle bei seiner Ehefrau hat [der nicht achtsam gegenüber der Sexualität seiner Ehefrau ist].«[957]

---

949 Vgl. aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, 2; Faḍlallāh (1991 [1. Ausg. aus den 1970er Jahren]): Mafāhīm islāmīya ʿāmma, S. 495; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 48; Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul, S. 18.

950 Vgl. Luṭf (1996): Ḥurrīya al-marʾa wat-taḥaddī al-ḥaḍārī, 17; Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal, S. 146.

951 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 77.

952 Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal, S. 146.

953 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 158; Bunūt (10.2001): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 36.

954 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 158.

955 Bunūt (10.2001): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 36.

956 Vgl. Luṭf (1996): Ḥurrīya al-marʾa wat-taḥaddī al-ḥaḍārī.

957 Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

3.3.5 Der Sexualakt

Nach diesen einführenden Kapiteln zu Faḍlallāhs grundlegenden Ansichten über Sexualität und sein Verständnis des sexuellen Triebes des Menschen stehen im Folgenden sexuelle Handlungen im Fokus der Betrachtung. In einem ersten Schritt geht es um den Sexualakt und die Frage, welche Haltung Faḍlallāh bzgl. dessen aus ideologischer, religiös-rechtlicher sowie praktischer Sichtweise vertrat.

Wie bereits oben ausgeführt, sprach Faḍlallāh über den Sexualakt als eine Vereinigung von Mann und Frau, bei der der eine mit der anderen verschmelze und beide wie Kleidungsstücke füreinander fungieren, durch die sie sich gegenseitig Liebe und Zuneigung erweisen, sich umarmen und schützen (Koranvers 2:187). Bei der sexuellen Vereinigung durchdringen sich die Sexualorgane von Mann und Frau in komplementärer Art und Weise und bereiten beiden Geschlechtern Lust und Befriedigung ihres Sexualtriebes.[958] Der Islam habe nach Faḍlallāh ein klares und unkompliziertes Verständnis des sexuellen Bedürfnisses des Menschen und sehe darin nichts Merkwürdiges oder Negatives. Probleme mit Sexualität kommen vielmehr daher, wenn etwas aus ihr gemacht werde, was sie nicht sei, etwas Sündiges oder Heiliges, was sie erst zu einer komplizierten Sache mache.[959] Der Islam vertrete das Motto, dass Menschen ihre Sexualität nicht verkomplizieren sollen, weder in einer negativen noch in einer übertrieben positiven Richtung. Sexualität sei weder eine schreckliche noch eine heilige Sache, sondern ein natürliches Bedürfnis.[960] Bezogen auf den religiösen Kontext wies Faḍlallāh Sexualität in einem Interview mit der Zeitschrift »an-Nāqid« vom 01.02.1992 allerdings eine besondere Bedeutung mit seiner Aussage zu, dass Sexualität einen Menschen näher zu Gott bringe. Wenn diese Stelle auch ein Unikat in den analysierten Quellen darstellt, drückt sie dennoch sehr gut seine generelle Ansicht über den Sexualakt, dessen Wertung und Einordnung im Leben der Menschen aus:

> »Sexualität (*ǧins*) ist im Islam ein natürliches Bedürfnis wie der Rest der anderen natürlichen Bedürfnisse, für die nach bestimmten Regelungen gesucht werden muss. Der Islam umhüllt Sexualität (*ǧins*) nicht mit all diesen Verängstigungen (*tahāwīl*), mit denen sie die Kulturen und anderen Religionen umgeben, sondern der Islam sieht, dass Sexualität (*ǧins*) einer der Zustände (*ḥāla*) ist, mit denen du dich Gott nähern kannst. So darfst du sie dir nicht als etwas Schmutziges vorstellen, sondern du entfernst dich (vielmehr) vom Verbotenen, wenn du deinem sexuellen Bedürfnis in der Art Folge leistest, wie es erlaubt ist. So ist dies eine Tat, mit der du dich Gott näherst.«[961]

Dass der Sexualakt vor dem Verbotenen bewahre – wie bspw. der sexuellen Anormalität und Abweichung –, ist hier eines seiner wichtigen Charakteristika aus Faḍlallāhs Sicht. Der praktische Vollzug des Sexualaktes erscheint als eine Handlung, die abwehren kann, was Gott dem Menschen verboten habe, und dazu gehöre alles, was

---

958 Vgl. Faḍlallāh (25.07.2004): al-Islām wa-miṭlīyū l-ǧins, S. 148.

959 Vgl. Faḍlallāh (25.01.1990): Samāḥa al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh lil-Ḥasnāʾ, S. 42; siehe auch Faḍlallāh (2009): Aḥkām aṣ-ṣawm, S. 60.

960 Vgl. Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

961 an-Nāqid (01.02.1992): Bayrūt 1992: Bayna fanādiq aṭ-ṭaqāfa wa-ḫanādiqihā, S. 11.

dem Menschen schade. Sexualität fungiert in einer apotropäischen Weise, in dem sie Negatives vom Menschen fernhält, und wird daher positiv gewertet. Daneben sind im Zitat Faḍlallāhs Hinweise darauf bedeutsam, dass es Erlaubtes und Verbotenes bzgl. des Sexualaktes gebe, weshalb es Regelungen geben müsse, sowie dass er zu einer Annäherung zu Gott führen könne. Diese letzte Bemerkung deutet auch darauf hin, dass Faḍlallāh Sexualität keineswegs nur als ein körperliches Bedürfnis des Menschen verstanden hat, sondern gleichfalls als ein geistiges Bedürfnis, wie es bereits angesprochen wurde. Durch die Beobachtung der Menschen und ihres starken Dranges dahin, den sexuellen Trieb zu befriedigen, werde deutlich, dass

> »die Angelegenheit des Bedürfnisses (*qaḍīyat al-ḥāǧa*) nach der Ehe (*az-zawāǧ*) kein Bedürfnis (nur) nach der Erfüllung des Triebes (*irwāʾ al-ġarīza*) oder seiner Befriedigung (*ašbāʿihā*) ist, sondern es ist zusätzlich dazu ein geistiges Bedürfnis nach der körperlichen und geistigen Einigkeit (*al-ittiḥād ar-rūḥī wal-ǧasadī*) mit dem anderen Menschen.«[962]

> »Das Bedürfnis des Menschen in der Ehebeziehung ist nicht nur eine Frage der Sexualität (*ǧins*), sondern es ist eine Sache von *as-sakīna* [Geborgenheit], innere Ruhe bzw. [psychische, seelische Beruhigung] und Lebensweise mit Liebe mit dem anderen (›Und Er hat Liebe und Barmherzigkeit zwischen euch gemacht.‹[963]). Der Mensch braucht es, mit einem anderen Menschen den Zustand der mitfühlenden Fürsorge (*al-iḥtiḍān al-ʿāṭifī*), [den Zustand] der seelischen Fürsorge fern von der materiellen Fürsorge zu erleben. Denn unser Bedürfnis nach seelischer Fürsorge wird, während sich unsere mitfühlenden und seelischen persönlichen Eigenarten entwickeln, mehr als unser Bedürfnis nach [dem Zustand] der körperlichen und materiellen Fürsorge. Vielmehr die körperliche und materielle Fürsorge, wenn sie keine mitfühlende Fürsorge oder eine seelische Fürsorge enthält, dann wird sie eine bedeutungslose harte [im Sinne von gefühlslos] Sache, die den Menschen belastet, anstatt dass sie ihn erleichtert von der Schwere seiner Lasten.«[964]

Seine Auffassung sah Faḍlallāh darin bestätigt, dass Menschen, die ihren Sexualtrieb außerhalb ihrer Ehebeziehung befriedigen, dennoch in ihrem Inneren Leere fühlen, da sie trotz einer weiteren Gelegenheit, ihr sexuelles Bedürfnis zu stillen, nicht auch ihr geistiges Bedürfnis stillen können. Dies könne sich nur in der Atmosphäre der Ehebeziehung erfüllen, weshalb trotz der sexuellen Befriedigung – auf unterschiedlichen religiös-legalen und illegalen Wegen – die Sehnsucht nach einer liebevollen, intimen Beziehung bleibe.[965]

Beide Bedürfnisdimensionen, die körperlich-materielle sowie die geistig-psychische, in denen sich die Menschen zueinander sehnen, verstand Faḍlallāh als den Menschen von Gott anerschaffen (*fiṭra*), als mit der Geburt des Menschen vorhandene Bedürfnisse – die *fiṭra* des Menschen bestehe aus einem körperlichen Bedürfnis (*al-ḥāǧa al-ǧasadīya*) und einem geistigen Bedürfnis (*al-ḥāǧa ar-rūḥīya*). In der menschlichen Beschaffenheit (*takwīn insānī*), so wie sie Gott erschaffen habe, »vermischen sich das geistige Bedürfnis, das nach dem Ehestand strebt, mit dem körperlichen Bedürfnis,

962 Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 14.
963 Koranvers 30:21, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
964 Luṭf (1996): Ḥurrīya al-marʾa wat-taḥaddī al-ḥaḍārī, 6.
965 Vgl. Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 14. Siehe auch Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 116.

das hin zur Erfüllung des Begehrens (*irwāʾ ar-raġba*) strebt, in einem geistigen, intimen Rahmen (*iṭār rūḥī ḥamīm*).«[966] Deshalb lassen die Bedürfnisse den Menschen nach einem Partner bzw. einer Partnerin streben, der bzw. die sein Bedürfnis nach Beziehung befriedige und sein Empfinden, als Individuum von seiner Umgebung getrennt zu sein, erleichtere. Diese Vermischung bzw. die Verbindung der körperlichen mit den geistigen Bedürfnissen versuchte Faḍlallāh mit einer Analogiebildung zur Nahrungsaufnahme zu belegen. Dass der Mensch essen müsse, stelle die materiell-körperliche Seite der Bedürfnisse dar, dass er dazu neige, an einem schönen und vertrauten Ort zu essen, sein geistiges Bedürfnis. Somit tendiere der Mensch hinsichtlich der Befriedigung seines sexuellen Triebes auch dazu, diesem in geistigen, gefühlvollen und intimen Atmosphären nachzugehen, die eine rein materiell-körperliche Dimension für den Geschlechtsakt überschreiten. Auf dieser Grundlage sorge der Sexualakt in der Ehebeziehung sowohl für körperliche als auch für seelische Stabilität im Menschen. Dies drücke sich vor allem im Begriff *as-sakan* aus, ein Ort, an dem die Bedürfnisse des Menschen befriedigt werden, sich der Mensch seiner Spannung entlade und zur Ruhe gelange, und das sei nach islamischem Verständnis die Ehebeziehung (siehe auch das Kapitel »Geschlechtliche Differenzierungen«).[967]

Für ein positives Verständnis des menschlichen Bedürfnisses nach Sexualität, nach sexueller Befriedigung als einem natürlichen Bedürfnis des Menschen dürfte neben Faḍlallāhs Einordnung des sexuellen Triebes als *fiṭra* auch seine Verwendung des Ausdrucks »Sunna von Gott« (*sunnatu llāh*) in Bezug auf die Einforderung der sexuellen Befriedigung von Frau und Mann und das Bedürfnis nach Sexualität gesorgt haben. Im Kontext der Mutʿa äußerte er:

> »Sexualität (*ǧins*) ist ein ganz natürlicher Zustand, und eine Frau kann natürlich mit ganzer Offenheit die Befriedigung ihres Triebes bei einem Mann erbitten, mit dem sie sich versteht, und ein Mann kann dies auch offen tun, ohne dass einer dem anderen schadet, da es die Sunna von Gott ist.«[968]

An anderer Stelle formulierte Faḍallāh, dass die dem Menschen von Gott anvertraute »natürliche Sunna« (*as-sunna aṭ-ṭabīʿīya*) es erforderlich mache, dass Frau und Mann nur in der gemeinsamen Beziehung wirkliche sexuelle Zufriedenheit erfahren.[969] Unterstrichen hat er das zusätzlich mit der Einordnung von Sexualität als »Sunna des Gesandten.« Denn auch der Prophet Muḥammad habe für die Menschen gewollt, dass sie das Bedürfnis nach Sexualität so betrachten, akzeptieren und leben, wie er es getan habe. Um dies zu belegen, führte Faḍlallāh bspw. eine Überlieferung über den Propheten an, in der er gesagt haben soll: »Die Ehe (*an-nikāḥ*) gehört zu meiner Sun-

966 Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 13.

967 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 228–232; al-Ḥasnāʾ (28.09.1987): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

968 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 86; siehe auch Faḍlallāh (2011–2012): Kalām as-Sayyid, Bd. 6, S. 178.

969 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1975]): an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī l-islām (361–392), an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī t-tašrīʿ (395–421), Mawqiʿ al-wasīla mina l-ġāya (425–444), Fragen und Antworten (447–461), S. 418.

na, also gehört jeder, der nicht gemäß meiner Sunna handelt, nicht zu mir.«[970] Der Ausdruck *an-nikāḥ* bezeichne laut Faḍlallāh die Ehe mit dem Fokus auf ihre sexuelle Komponente.[971] Mit solchen Überlieferungen versuchte Faḍlallāh die Natürlichkeit des Sexualaktes zu demonstrieren – ähnlich beim Sexualtrieb – und ihn von Vorstellungen abzugrenzen, nach denen der Sexualakt oder die Befriedigung des Sexualtriebes eine Erniedrigung der Würde oder des Wertes des Menschen sei. Das könne er nicht sein, solange der Mensch hinsichtlich der Sexualität der »wahren Religion« (*ʿalā hudā ḏālika*) folge und auf den religiös-gesetzlichen Wegen bleibe.[972] Das beinhaltete – und führt zu der Frage nach der religiös-rechtlichen, legalen und illegalen Seite von Sexualität –, dass sexuelle Handlungen ausschließlich im Rahmen einer Ehebeziehung erfolgen dürfen: »Der Islam lässt die Ehe den einzigen religiös-gesetzlichen Fall sein, in dem die Ausübung von Sexualität gesetzlich ermöglicht ist.«[973] »Der Islam erlaubt nichts anderes.«[974] Weder der Mann noch die Frau haben die Freiheit, ihre Triebe (*ġarāʾiz*) je nach Laune außerhalb der Ehebeziehung auszuüben bzw. zu befriedigen,[975] und alles, was aus diesem Bereich herausfalle, also Geschlechtsverkehr ohne Ehevertrag, sei verboten und zähle als sexuelle Abweichung und *zinā* (illegitimer sexueller Akt).[976] Denn nur in einer ehelichen Konstellation von zwei verbundenen Menschen lerne der Mensch, wie er seinen sexuellen Trieb im Einklang mit seiner Verantwortung leben könne. Die Ehebeziehung sei dann auch ein praktischer Beleg für die islamische Idee,

> »die das Leben als eine wundervolle Einheit (*waḥda rāʾiʿa*) betrachtet, in der die Triebe (*ġarāʾiz*) des Menschen und seine Verantwortlichkeiten interagieren und kooperieren, damit der Trieb die Verantwortung von ihrer Langeweile befreit und die Verantwortung den Trieb vor dem Chaos und dem Zerfall bewahrt.«[977]

---

970 Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 13, S. 13–14; siehe auch Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 319–320.

971 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 121; Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 92. Der arabische Begriff für Ehe, *nikāḥ*, beinhaltet auch die Bedeutung »Sexualakt«. Vgl. Khuri (2001): The Body in Islamic Culture, S. 16.

972 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1975]): an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī l-islām (361–392), an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī t-tašrīʿ (395–421), Mawqiʿ al-wasīla mina l-ġāya (425–444), Fragen und Antworten (447–461), S. 418; Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 85–86; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 218.

973 Ibrāhīm (13.08.2002): Ilġāʾ »at-tarbīya al-ǧinsīya« lā yūqifu sīl asʾilat al-awlād.

974 *aṭ-Ṭaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maʿa Ayatollah al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām, S. 63.

975 Vgl. Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa, S. 1; Faḍlallāh (25.01.1990): Samāḥa al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh lil-Ḥasnāʾ, S. 44; Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 83.

976 Vgl. Mārūn (30.01.1993): Man huwa »an-niṣf al-āḫar« alaḍī šaġala ḥayāt al-ʿAllāma, S. 14; Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd.3, S. 351; Ghaddar (11.12.2009): The Progressive Marjaa, S. 3.

977 Faḍlallāh (1991 [1975]): an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī l-islām (361–392), an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī t-tašrīʿ (395–421), Mawqiʿ al-wasīla mina l-ġāya (425–444), Fragen und Antworten (447–461), S. 453.

Dem Menschen ist in der Auslebung seiner Sexualität also durchaus Freiheit garantiert, allerdings im Rahmen einer bestimmten Ordnung, der Ehebeziehung.[978] Ging es um die Fragen, was bzgl. sexueller Handlungen legal und illegal sei, nannte Faḍlallāh zuvörderst die Regelung der Beschränkung von Sexualität auf die Ehe:

> »Der Islam will für die Beziehung von Mann und Frau bzgl. der sexuellen Seite (*al-ǧānib al-ġarīzī*), dass sie einer bestimmten Ordnung unterworfen ist, die Chaos (*fawḍā*) und Begierde (*šahwā*) von ihr fernhält. Deshalb beschränkt sich die sexuelle Beziehung der Menschen auf den Rahmen der Ehebeziehung, in der sich die Seite des Begehrens (*ǧānib ar-raġba*) mit Liebe (*muḥabba*) und Ruhe (*ṭumaʾnīna*) vermischt.«[979]

Die Gewichtigkeit der Ehe für das Leben der Menschen wird in Faḍlallāhs Konzept durch seine Erklärung deutlich, dass der Islam die Ehe zu einer Institution (*muʾassasa*) gemacht habe, auf die sich die gesamte Ordnung der Gesellschaft stütze – dies hinsichtlich der Nachkommenschaft sowie der allgemeinen und besonderen menschlichen Beziehungen, weshalb das Begehren (*raġba*) ausschließlich im Bereich der Ehe gelebt werden solle.[980] Daher ist es gemäß Faḍlallāh »normal«, dass der Ehestand als ein religiös-gesetzliches Mittel betrachtet werde, »um das sexuelle Bedürfnis zu befriedigen, sodass jeder der beiden Partner nicht nach Erleichterung außerhalb des Ehehauses zu suchen braucht.«[981] Die Beschränkung von Sexualität auf die Ehe werte deren Funktion der sexuellen Befriedigung damit auf, was auch Faḍlallāhs Ansicht verstärkte, dass die Ehe als Lösung für »das Problem der Sexualität (*ǧins*)« gesehen werde, und das sogar von allen Religionen:

> »Es ist normal, dass die Ehe in allen Offenbarungsreligionen (*ad-dayānāt*; Islam, Christentum, Judentum) gesetzlich vorgeschrieben wurde, um das Problem der Sexualität (*ǧins*) zu lösen und natürliche Umgebungen für den Reproduktionsprozess (*li-ʿamalīyati t-tanāsul*) und anderes zu schaffen.«[982]

»Anderes« meint, dass die Ehe auch (und ausschließlich) der Ort sei, an dem Menschen – neben ihrer Sexualität – auch die persönliche Eigenart ihres Geschlechts, also ihre Weiblichkeit und ihre Männlichkeit, ausleben dürfen:

> »Der Islam unterbreitet die Ehe als religiös-gesetzliche Grundlage für die sexuellen Beziehungen, und um dem Bedürfnis der Männlichkeit und der Weiblichkeit, sich gegenüber

978 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1975]): an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī l-islām (361–392), an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī t-tašrīʿ (395–421), Mawqiʿ al-wasīla mina l-ġāya (425–444), Fragen und Antworten (447–461), S. 452.

979 Faḍlallāh (1991 [1975]): an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī l-islām (361–392), an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī t-tašrīʿ (395–421), Mawqiʿ al-wasīla mina l-ġāya (425–444), Fragen und Antworten (447–461), S. 453; siehe auch *aṯ-Ṯaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maʿa Ayatollah al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām, S. 63.

980 Vgl. al-Ḥasnāʾ (28.09.1987): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

981 *aṯ-Ṯaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maʿa Ayatollah al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām, S. 58; siehe auch Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 95.

982 Ḥamūd (09.09.2003): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 36.

diesem wichtigen Aspekt des Lebens [den sexuellen Beziehungen] zu öffnen, Luft zu verschaffen.«[983]

Aufgrund dieser strikten Regelung, dass Sexualität ausschließlich innerhalb einer Ehebeziehung gelebt werden dürfe, und der Tatsache, dass der sexuelle Trieb des Menschen besonders stark sei während der Pubertät der Jugendlichen, wodurch diese zu sexuell abweichenden, unerlaubten Handlungen verleitet werden können – womit ein dringliches sexuelles Problem vorliege –, gebe es im Islam die Möglichkeit, eine Ehe bereits in jungen Jahren einzugehen. Diese sogenannte »frühe Ehe« empfehle der Islam, ja er sporne laut Faḍlallāh geradezu dazu an, damit sich Jugendliche davor schützen können, Verbotenes zu praktizieren.[984] Mit der Möglichkeit zu einer frühen Ehe, in der sich ein Mensch von seinen Begierden durch die Befriedigung seines sexuellen Triebes Erleichterung verschaffen könne,[985] ziele der Islam darauf ab, Jugendlichen die Eheschließung zu erleichtern, ihnen damit eine Lösung für ihre sexuellen Probleme zu bieten. Die »gesellschaftlichen Traditionen« hingegen, kritisierte Faḍlallāh, erschwerten es Jugendlichen jedoch oft, eine Ehe zu schließen, wodurch Probleme allerdings erst entstünden, da die Jugendlichen – aufgrund des tyrannischen, triebhaften Bedürfnisses nach Sexualität – auf Abwege kommen.[986] Die Ehe biete hier ein natürliches Mittel zur Befriedigung des sexuellen Bedürfnisses und einen Schutz vor Abweichung, denn schließlich habe sie zwei Aufgaben: Neben der Bildung einer Familie – was Faḍlallāh als »zweite« Aufgabe anordnete –, sei ihre »erste« Aufgabe die Stärkung des Jungen und des Mädchens vor Abweichung, da sie ihnen eine Möglichkeit biete, ihre sexuellen Triebe zu befriedigen, deren »Ausbruch besonders im Alter der Pubertät eine tatsächliche Gefahr für ihre Anständigkeit bildet.«[987]

Trotz dieser beiden gewichtigen Aufgaben stufte Faḍlallāh die Ehe primär nicht als dem Menschen als Pflicht auferlegt ein. Rechtlich gesehen galt sie nach Faḍlallāh primär als empfehlenswert und nur sekundär als verpflichtend, nämlich dann, wenn die Ehelosigkeit den Menschen zum Verbotenen, zur Sünde (*maʿṣīya*), zur Abweichung

983 Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 13, S. 164–165. Dieses Thema wird im Kapitel »Weiblichkeit und Männlichkeit«, in dem es um den religiös-legitimen Raum der Auslebung der persönlichen Eigenart des Geschlechts geht, ausführlich besprochen.

984 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 224–225.

985 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 214.

986 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 87.

987 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 225. Das Alter, ab dem eine sogenannte »frühe Ehe« möglich sei, in dem überhaupt die Eheschließung erlaubt sei, richte sich nach der körperlichen Reife eines Menschen, die der sexuellen Reife bzw. Geschlechtsreife gleichkomme. Durch das Eintreten der körperlichen Reife wird der Mensch auch zum *mukallaf*, d. h. er wird als rechtsfähig betrachtet und ist zur Einhaltung der religiösen Vorschriften verpflichtet (*taklīf*). Vgl. Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 2, S. 16–17; siehe auch Ebert/Heilen (2016): Islamisches Recht, S. 149. Im ǧaʿfarītischen Gesetz gibt es keine einheitliche Auffassung darüber, ob eine junge Frau einen Vormund bei einer Eheschließung braucht. Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 135. Faḍlallāh erteilte 2001 eine Fatwā, in der er erklärte, dass eine junge körperlich und geistig reife Frau in ihren persönlichen Angelegenheiten wie der Ehe nicht die Erlaubnis des Vaters oder eines Vormundes einholen brauche. Vgl. Deeb/Harb (2013): Leisurely Islam, S. 81–82.

von der islamischen Norm der Tugend der Enthaltsamkeit (ʿ*iffa*) wie bspw. durch Masturbation und zu *zinā* verleite.[988] Für diese Einordnung verwies Faḍlallāh auf Koranvers 24:32 (»Und verheiratet die Ledigen unter euch und die Rechtschaffenen von euren Sklaven und euren Sklavinnen.«[989]) und Aḥādīṯ wie das bereits oben zitierte Ḥadīṯ über den Ausspruch des Propheten (»Die Ehe gehört zu meiner Sunna...«) und andere seiner Aussprüche wie »Wer heiratet, hat seine halbe Religion erlangt, in der anderen Hälfte solltest du Gott weiterhin fürchten.«[990] und »Wenn einer zu euch kommt, mit dessen Charakter und Religion ihr zufrieden seid, dann verheiratet ihn. Wenn ihr es nicht macht, gibt es Zwietracht auf der Erde und eine große Verdorbenheit.«[991] Aus der schiitischen Tradition zitierte Faḍlallāh Aḥādīṯ wie einen Ausspruch von Imam al-Bāqir, der zur Ehe ermuntern sollte: »Der Gesandte sagte: ›Was hindert den Gläubigen daran, eine Familie zu gründen. Vielleicht gibt Gott ihm einen Menschen, der die Erde mit ›es gibt keinen Gott außer Gott‹ [meint: mit seinem Glauben und der Weitergabe dessen an seine Kinder] bevölkert.‹«[992] Trotz der Nichtverpflichtung zur Eheschließung war es Faḍlallāh aber ein großes Anliegen, die Vorteile der Ehe für die Persönlichkeit des Menschen zu betonen und ihre wichtige Aufgabe, eine Familie zu gründen und somit zum Erhalt und Aufschwung des Lebens beizutragen: »Das sind Dinge, die Gott liebt, und sie machen die Ehe zu einer der bestätigt empfehlenswerten Sachen.«[993]

Für das Eheleben selbst wertete Faḍlallāh Sexualität als eine grundlegende Sache.[994] Sie spiele sogar eine Hauptrolle: »Wir leugnen nicht, dass der Sexualität (*ǧins*) eine Hauptrolle (*dawran asāsīyan*) in der Ehebeziehung zukommt.«[995] Gott betrachte sie als ein Mittel dafür, die Tugendhaftigkeit [im Sinne von Treue] der Menschen zu stärken.[996] Eine Bedingung der Ehe, von deren Praxis die Rechtmäßigkeit des Vertrages abhänge, sei sie jedoch nicht. Menschen können auch in einer dauerhaften Ehe verbunden sein, ohne sie [z. B. den Sexualakt] zu praktizieren. Das betreffe bspw. Menschen, die sexuell unfähig seien, aber dennoch eine Ehe führen möchten.[997]

In erster Linie solle Sexualität in einer ausgewogenen (*at-tawāzun*) und beherrschten Art und Weise praktiziert werden, was bedeute, dass die beiden Beteiligten mit religiös-gesetzlicher Rücksicht auf den jeweils anderen agieren und sich nicht eigennützlich, ohne auf die Bedürfnisse des anderen zu achten, sexuelle Lust verschaffen.[998]

---

988 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 18, S. 533; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 319.
989 Koranvers 24:32, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
990 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 319.
991 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 319–320.
992 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 319.
993 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 319.
994 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 232, 309.
995 ʿAbdallāh (25.12.1992): al-Marʾa al-qurʾānīya kar-raǧul wal-wāqiʿ »yuʾaḏḏī« an-naṣṣ.
996 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 309.
997 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 317.
998 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 13, S. 13–14; az-Zayn (1996): al-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 87.

Außerdem solle der Mensch weder in Sexualität »versinken« noch sich ihres Genusses enthalten, so wie es bereits der Prophet vorgelebt habe und wie es seine Aussage »Mir wurden in eurer Welt drei Dinge lieb gemacht: das Wohlriechende [Parfüm], die Frauen und die Freude am Gebet« [999] bestätige. Das Verhalten des Propheten mache laut Faḍlallāh deutlich, dass jener sich ganz natürlich gegenüber seinem körperlichen Bedürfnis geöffnet habe und dass es normal sei, dass sich der Mensch nach etwas sehne, Bedürfnisse und Wünsche habe. Der Prophet fungiere in den Überlieferungen als Vorbild für den Menschen, das ihm seine Menschlichkeit in natürlicher Art und Weise vorlebe. In gleichem Maße war der Prophet auch für seine geistigen Bedürfnisse offen, worauf die Nennung des Gebetes im Prophetenausspruch hinweise.[1000] Eine ausgewogene Begierde (*aš-šahwānīya al-muʿtadila*) sei von daher keine schlechte Sache und der Islam betrachte das auch nicht als unvereinbar mit der Geistigkeit (*lir-rūḥānīya*), da die Geistigkeit nicht fern von körperlichen Bedürfnissen auftrete, sondern ein Teil davon sei. Keines seiner beiden Bedürfnisse, weder das geistige noch das körperliche, solle stärker als das andere gelebt werden oder den im Leben wesentlichen Wert überschreiten. Alles, was Gott in den Menschen hineingelegt habe, solle dieser in Ausgewogenheit leben.[1001]

Dass es sich bei der geistigen Komponente des Sexualaktes im Verständnis von Faḍlallāh nicht nur um ein theoretisches Konzept handelte, belegen seine Anweisungen für den Menschen hinsichtlich des Ablaufs der sexuellen Praxis, bei der eine Verbindung mit Gott bestehen solle und eine bestimmte Atmosphäre zu schaffen sei. Die geistige Komponente komme in der sexuellen Praxis dann durch bestimmte Verhaltensweisen zum Tragen. Dies legte Faḍlallāh in besonders anschaulicher Weise in seinem Vortrag »ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima« (»Auf dem Weg der muslimischen Familie«) dar, den er am 24.11.1978 passenderweise einem Hochzeitspaar auf dessen Hochzeitsfeier in Damaskus mit auf den Weg gab, und in dem er sagte:

> »Der Islam will, dass die beiden Eheleute das geistige Gefühl, das mit Gott verbunden ist (*aš-šuʿūr ar-rūḥī al-murtabiṭ bi-llāh*), am Beginn der sexuellen Praxis (*al-mumārasa al-ǧinsīya*) erleben, damit die Eheleute die Ehe nicht als etwas empfinden, das nur ein rein körperlicher Prozess (*ʿamalīya ǧasadīya ḫāliṣa*) ist, der nicht an eine geistige Bedeutung (*al-maʿānī ar-rūḥīya*) gebunden ist. Sondern es sollte eine Beziehung sein, in der sich Materie (*al-mādda*) und Geist (*ar-rūḥ*) in einem Prozess der Vereinigung und gegenseitigen Ergänzung (*ʿamalīya attiḥād wa-takāmul*) mischen. Das geht von der reinen islamischen Richtlinie (*al-ḫaṭṭ al-islāmī al-aṣīl*) aus, die will, dass ihr der Mensch in all seinen Handlungen, Worten und Beziehungen folgt, indem (*fī*) die geistige Seite und die materielle Seite des Lebens zusammenkommen.«[1002]

Anleitungen zum Vollzug der »Liebesvereinigung« fand Faḍlallāh in den schiitischen Überlieferungen der Imame der Ahl al-Bayt, die auf Personen wie Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq und Muḥammad al-Bāqir zurückgehen und damit eine hohe Autorität haben. Diese Überlieferungen machen laut Faḍlallāh durch Beschreibungen »den Beginn des Ehelebens

---

999 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 118.
1000 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 118.
1001 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 160.
1002 Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 15.

zu einem demütigen Gebet an Gott (*taǧʿalu min bidāyati l-ḥayāti z-zawǧīyati ṣalātan ḫāšiʿatan llāh*).«[1003] Dem Hochzeitspaar und seinen Gästen zitierte Faḍlallāh das folgende Ḥadīṯ von Muḥammad al-Bāqir, der einem Mann vor dem Vollzug der Ehe die folgende Anweisung gegeben haben soll:

> »Wenn du die Ehe vollziehst, dann weise sie [die Familie] an, dass sie darauf achten, dass sie [die Braut], bevor sie die Liebesvereinigung bei dir genießt [bevor du alleine mit deiner Braut bist], die Waschung [wie zum Gebet] vorgenommen hat. Dann du. Du genießt die Liebesvereinigung bei ihr nicht [du bist nicht mit ihr alleine], bis du die Waschung verrichtet hast. Und bete zwei Rakʿa. Dann preise Gott und bete für Muḥammad und die Familie von Muḥammad. Dann rufst du Gott an. Dann weise sie [die Familie] an, die mit ihr [der Braut] ist, dass sie [die Familie] auf deine Anrufung hin Amen sagen soll, und sag: O Gott, schenke mir ihr Vertrauen, ihre Liebe und Zufriedenheit, und lass mich zufrieden sein mit ihr und vereinige uns in der besten Vereinigung und im vertrauten Umgang miteinander, denn du liebst das Erlaubte und hasst das Verbotene.«[1004]

Faḍlallāh erläuterte der Hochzeitsgesellschaft, was diese Anweisung bedeute, und legte somit in seinem Konzept den Grundstein für den islamischen Umgang eines Ehepaares – nicht nur im sexuellen Bereich – miteinander. Eine wichtige Anweisung des Imam sei, dass ein Ehemann nicht in triebhafter Gier (*an-naham al-ġarīzī*), die er befriedigen möchte, in der Ehebeziehung handeln solle, sondern mit einer »geistigen Verantwortung« (*al-masʾūlīya ar-rūḥīya*). Darüber hinaus dürfe keiner der beiden Beteiligten einfach nur seinen eigenen Interessen folgen, da es eben nicht nur um triebhafte Begierde gehe (*aš-šahwa al-ġarīza*) und Selbstsucht (*al-anānīyāt aḍ-ḍātīya*) das Eheleben zerstöre. Ehe bedeute, dass beide Beteiligten in Liebe und Zuneigung miteinander verbunden seien. Schließlich gehe es in einer Ehe um eine dauerhafte Liebe, die auf Kontemplation (*taʾammul*) und Überlegungen (*tafkīr*) basiere, und nicht um situationsgebundene, vorrübergehende Emotionen. Faḍlallāh sprach hierbei von einem »rationalen Gefühl« (*aš-šuʿūr al-ʿaqlānī*), das die Eheleute in ihrer Beziehung durch Liebe und Barmherzigkeit leben könnten. Dies ermögliche ihnen, ein aufmerksames Verständnis füreinander und die jeweilige Situation des anderen zu entwickeln. Jeder habe dabei Verantwortung für die familiären, psychischen und sozialen Umstände im Leben des anderen, diese müssen erkannt und gemeinsam mit dem Partner bzw. der Partnerin durchlebt werden, sodass jeder nachsichtig gegenüber dem anderen sein könne. Der andere müsse mit seinen ganz eigenen geistigen, intellektuellen und seelischen Atmosphären (*aǧwāʾ fikrīya wa-rūḥīya wa-nafsī*) einbezogen und auf seine Interessen müsse Rücksicht genommen werden. Durch solch ein Verhalten und Miteinander könne Harmonie entstehen.[1005] Dies führte Faḍlallāh zu einem weiteren wichtigen Punkt, der sich im Ḥadīṯ spiegele: die dort beschriebene und vom Ehepaar zu erzeugende Atmosphäre, die das Herz und die Seele der Beteiligten öffne, sodass der Mensch »durch ein für Gott offenes Bewusstsein« (*min ḫilāl al-waʿy al-munfatiḥ ʿalā llāh*) handele und nicht durch »blinde Gewohnheit, die vom

1003 Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 16.
1004 Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 16–17.
1005 Vgl. Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 18–19.

rechten Weg der Religion (*hudā*) abführt.«[1006] Mit einem Verweis auf den Koranvers 30:21 griff Faḍlallāh das Konzept »as-Sakan« auf, um auch damit zu verdeutlichen, dass Liebe und Barmherzigkeit, die als Charakteristika des islamischen Konzeptes für die Ehebeziehung stehen, die Qualität der ehelichen Atmosphäre ausmachen sollten. Halten sich Ehepaare an diese Direktiven, könne das Eheleben zu *as-sakan* werden, einem Ort, an dem es geistige und verstandesmäßige Ruhe (*al-hudūʾ ar-rūḥī wal-ʿaqlī*) fern von Streitereien und Konflikten gebe.[1007]

Viele dieser Anweisungen, die Faḍlallāh in seinem Vortrag auf der Hochzeit in Damaskus angesprochen hat, finden sich ebenfalls mit zahlreichen Bezügen auf Aḥādīṯ in seinen beiden bedeutenden Publikationen »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« (1992) und »Dunyā l-marʾa« (1996), in seinen Fatāwā-Werken sowie darüber hinaus. Die wichtigsten Verhaltensregeln in Faḍlallāhs Ausführungen zur Handhabung der »Liebesvereinigung« waren demnach die Folgenden: Zuvörderst stellte er bei vielen Gelegenheiten klar, dass die Grundlage des ehelichen Miteinanders in jeder Hinsicht Liebe und Barmherzigkeit sein solle:

> »Für die Ehe bleibt die menschliche Dimension bestehen, die gegenüber dem Trieb aufgeschlossen ist, um ihm die Bedeutung von Liebe und Barmherzigkeit zu geben, damit er nicht bloß ein hartes, tierisches Etwas ist, das nicht in die Tiefen der menschlichen Gefühle eindringt.«[1008]

Beim Sexualakt sei zudem immer auf eine bestimmte Atmosphäre zu achten, bei der der Mensch »durch ein für Gott offenes Bewusstsein«[1009] handeln solle. Religiösrechtlich wünschenswert sei bspw., dass der Ehemann vor dem Sexualakt Gott gedenken und bei Beginn *istaḥlaltuhā* (»ich halte sie für erlaubt«) sagen solle, was bedeute, dass er sich eine Beziehung mit einer anderen Frau verbiete.[1010] Außerdem sollten sich die Eheleute immer für einander »schön machen«, was in zahlreichen Aḥādīṯ überliefert sei und oben im Ḥadīṯ von Muḥammad al-Bāqir mit »Waschung« angesprochen worden war:[1011]

> »Zur gleichen Zeit finden wir, dass die islamischen Direktiven in die Richtung gehen, den Mann zu motivieren, sich für die Frau schön zu machen, genauso wie sich die Frau für ihn schön macht, denn die Frauen lieben von den Männern, was die Männer von den Frauen lieben.«[1012]

1006 Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 17.
1007 Vgl. Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 17–20.
1008 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 116.
1009 Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 17.
1010 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 281–282.
1011 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 437. Auf die Frage, ob eine Frau verpflichtet sei, ein Bad vor dem Geschlechtsverkehr zu nehmen, wenn ihr Ehemann das wünsche, antwortete Faḍlallāh, dass dies davon abhänge, ob sich das Unterlassen des Bades auf die Lust auswirke. Im Fall, es entstehe beim Ehemann eine Abneigung gegenüber seiner ungebadeten Frau, sei sie dazu verpflichtet, sich zu waschen. Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 420.
1012 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 116; siehe auch Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 325–326.

Weiterhin brauche der Sexualakt eine bestimmte Vorbereitung – eine Direktive, die bereits Aḥādīṯ erteilen –, weshalb sich die Beteiligten vor dem eigentlichen Sexualakt Zeit lassen, miteinander scherzen und Intimitäten (*al-mudāʿaba*[1013]) austauschen und Geduld für den anderen aufbringen sollen, bis sich das sexuelle Bedürfnis der Partnerin und des Partners rege.[1014] Die Beteiligten seien verantwortlich für die Interessen und Bedürfnisse des anderen, sie sollen auf eine gegenseitige Befriedigung achten und nicht egoistisch agieren:

> »Das bedeutet, dass der Islam den menschlichen, gefühlvollen Zustand bei der Interaktion von Mann und Frau in triebhafter Hinsicht (*al-ǧānib al-ġarīzī*) auf die richtige Bahn lenkt, sodass der Mann nicht egoistisch in seinem Trieb ist, genauso wie die Frau nicht egoistisch in ihrem Trieb ist, sondern es muss zwischen ihnen durch das Gefühl von Liebe und Barmherzigkeit zu einem Zusammenkommen zu einer Einheit (*takāmul*) kommen, die jedes Individuum an den anderen Menschen denken lässt auf der Grundlage, dass der Trieb startet, um den Zustand der körperlichen Beruhigung (*aṭ-ṭumaʾnīna al-ǧasadīya*) zusätzlich zur geistigen Beruhigung (*aṭ-ṭumaʾnīna ar-rūḥīya*) zu gewähren.«[1015]

Außerdem müssen sich die Eheleute bemühen, die Bedürfnisse des jeweils anderen sowie dessen psychischen und körperlichen Voraussetzungen zu verstehen, was auf der Grundlage des Wohltuns basieren müsse. Jeder müsse seine Rolle und seine Grenzen kennen, damit er den anderen ergänzen und ihm eine Hilfe sein könne. Besonders den Mann machte Faḍlallāh darauf aufmerksam, dass er eine Atmosphäre erzeugen solle, in der die Frau Leidenschaft entwickeln könne – schließlich bedürfe gerade sie einer besonderen sexuellen Vorbereitung, da ihre Erregung in den meisten Fällen kompliziert sei –, den Sexualakt nicht in schneller, grober, harter oder kalter Art mit seiner Ehefrau praktizieren dürfe, mit seinem Orgasmus auf die Frau warten solle, bis sie ihren Orgasmus erreicht habe, und sie nicht »unter dem Einfluss unbezähmbarer Leidenschaft«[1016] unbefriedigt zurücklassen dürfe.[1017]

> »Wir finden viele Prophetenaḥādīṯ, die den Mann dahin steuern, dass er unbedingt auf die Frau wartet, bis sie ihren Höhepunkt (*laḍḍatahā*) erreicht.«[1018]

> »Der Islam versucht den Mann dahin zu orientieren, dass er sich nicht beeilt mit dem Höhepunkt, sondern er soll sich Zeit lassen, bis die Frau den Höhepunkt erreicht hat.«[1019]

In seinem Tafsīr finden sich Anweisungen für beide, Frau und Mann:

> »Wir möchten in diesem Zusammenhang einen bedeutend Punkt ansprechen, nämlich dass der Islam vom Ehemann verlangt, dass er die sexuelle Beziehung nicht sachlich und kalt

---

1013 Arab. *mudāʿaba* »Scherzen; Schäkerei; Spiel, Scherz, Spaß« (Wehr).

1014 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 437; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 200, 203; Faḍlallāh (o. A.): Jurisprudence of sex, S. 3.

1015 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 116.

1016 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 200.

1017 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 437; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 200–203, 214; Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 198, 205.

1018 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 116.

1019 Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

> auslebt, sondern – aufgrund ethischer und pädagogischer Gesichtspunkte – Atmosphären für die Frau schafft, die ihre Begierde erwecken, indem er sich für sie zurecht macht, genauso wie er es wünscht, dass sie sich für ihn zurecht macht, ihr Bedürfnis nach sexueller Befriedigung bei der Verrichtung der Beziehung (beim Sexualakt) respektiert und nicht versucht, den Vorgang zu beenden, bevor er das Gefühl hat, dass sie dabei erreicht hat, was sie möchte. Vor diesem Hintergrund kann der Mann – in dieser Atmosphäre – den negativen psychischen Zustand durch erlernte Methoden des Mitfühlens überwinden, und die Frau kann dies durch einige Methoden der Selbstsuggestion oder durch spirituelle Atmosphären erreichen, die sie dazu bringen, den Wunsch ihres Mannes zu erfüllen [...], oder sie tut etwas dafür, dass er sich nicht unwohl oder irritiert fühlt, wenn sie dazu (zum Sexualakt) irgendwann nicht in der Lage ist.
>
> Wir können vielleicht von der Anweisung an den Ehemann, zusammen zu leben [was auch den Sexualakt mit seiner Ehefrau meint], wie es sich geziemt (*bil-muʿāšara bil-maʿrūf*), einige Ideen ableiten, durch die er angeleitet wird, einige seiner Wünsche in den Fällen zu unterdrücken, in denen der Prozess der Verpflichtung zur Wunscherfüllung von der sich geziemenden Art und Weise abweicht, die der Islam für ihn vorsieht [meint: wenn der Ehemann etwas will, was sich nicht geziemt, soll er es unterdrücken][1020]. Aber all das fällt in den Rahmen der Errichtung des ethisch-moralischen Gebäudes, das die islamische Persönlichkeit auf den spirituellen Grundlagen aufbaut, mit ihren Werten und Ideen, sodass dies die beste Methode für den besten Menschen ist. Das dringt nicht in den Prozess der Verpflichtung ein, die auf der Berücksichtigung der realen Vor- und Nachteile (bzw. Allgemeinwohls und dem Übel) in der Praxis basiert, um den menschlichen Zustand in seiner konkreten Lebenswelt zu studieren, damit er auf realistische Weise behandelt und eine spirituelle Handhabung realisiert wird.«[1021]

In Bezug auf diese Verhaltensregeln sprach Faḍlallāh auch von »gottesdienstlichen, religiös-gesetzlichen Verhaltensregeln (*ādāban šarʿīyatan ʿibādī*)«, die der Islam für die sexuelle Beziehung festgelegt habe. Diese Regelungen nötigen den Menschen dazu, dass er von ihnen mittels einer bestimmten Anrufung und Erinnerung Gottes ausgeht. Der sexuelle Akt ist damit eingebunden in die von Gott im Koran gegebene religiöse Gesetzgebung.[1022]

Die vielen an Faḍlallāh gerichteten Fragen zu Sexualität beinhalteten die unterschiedlichsten Themen und zielten darauf ab, Orientierung über das Erlaubte und Verbotene zu erlangen. Es ging um diverse sexuelle Praktiken, Fragen nach der passenden Zeit und dem geeigneten Ort für Sexualität[1023] und Waschungsvorschriften bei mehrmaliger Ausführung des Sexualaktes[1024]. So wurde bspw. danach gefragt,

---

1020 Was die Gesellschaft als normal betrachtet, kann sich eben ändern, und danach richtet sich das *maʿrūf*. Hier sind die Grenzen variabel und immer wieder von der Gesellschaft auszuloten.

1021 Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 205–206.

1022 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 117.

1023 Faḍlallāh wurde bspw. gefragt, ob der Geschlechtsverkehr mit der Ehefrau im Zimmer des Säuglings erlaubt sei, was Faḍlallāh bejahte. Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 440.

1024 Faḍlallāh sah bspw. kein Problem darin, den Geschlechtsakt zweimal nacheinander zu vollziehen, ohne sich dazwischen zu waschen. Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 440; Faḍlallāh (2009–2010): Ḥiwārāt fī l-ḥaramīn aš-šarīfīn, S. 113.

ob Telefonsex,[1025] sexuelle Phantasien,[1026] Aphrodisiaka,[1027] Sexualität während der Schwangerschaft[1028] oder der Blick auf das äußere Sexualorgan des Partners bzw. der Partnerin[1029] erlaubt seien. Faḍlallāh klärte darüber auf, dass dem Ehemann und der Ehefrau bei ihrer sexuellen Begegnung grundlegend alles – zu jeder Zeit, in der sie das Bedürfnis danach hätten – erlaubt sei, was nicht explizit verboten sei wie bspw. Analverkehr,[1030] Sexualität an den Tagen von ʿĀšūrāʾ, während der Menstruation,[1031] nach der Entbindung, während des Fastens, des Iḥrāms der großen und kleinen Pilgerfahrt

1025 Darin sah Faḍlallāh für ein Ehepaar kein Hindernis, solange der Mann seine Hand dabei nicht zur Hilfe nahm. Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 437–438; siehe auch Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 446. Zum Verbot der Masturbation für den Mann siehe das Kapitel »Die Masturbation des Mannes.«

1026 In sexuellen Phantasien sah Faḍlallāh prinzipiell kein Problem, solange es bspw. bei Äußerungen gegenüber dem Beteiligten nicht »unrealistisch« werde, um Gefühle durch Lüge zu manipulieren, und solange sich einer der beiden nicht andere Beteiligte als ihre Eheleute vorstelle. Zudem solle der Mensch nicht in sexuellen Phantasien versinken. Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 438. Das Sprechen über andere Frauen oder deren Beschreibung während des Sexualaktes, um die Erregung zu steigern, war gemäß Faḍlallāh verboten. Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 439.

1027 Faḍlallāh wurde bspw. gefragt, ob es einer Frau erlaubt sei, sexuelle Aufputschmittel für ihren Mann ins Essen zu tun. Faḍlallāh betrachtete das als erlaubt, solange der Ehemann damit einverstanden war und es ihm keinen Schaden zufügte. Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 440. Auch Viagra sei nicht verboten, sofern es der Gesundheit des Mannes nicht schade. Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 300.

1028 Während der Schwangerschaft erlaubte Faḍlallāh den Sexualakt unter der Bedingung, dass er keine Gefahr für die Schwangerschaft darstelle. Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 441.

1029 Beiden sei laut Faḍlallāh der Blick auf das Geschlechtsorgan des anderen nach der Durchführung des Ehevertrages erlaubt. Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 438.

1030 Hierzu äußerte Faḍlallāh allerdings nicht immer ein klares Verbot. Manchmal formulierte er auch lediglich, dass es das Beste sei, wenn man es als verpflichtend betrachte, von Analverkehr abzulassen, selbst bei Einverständnis der Ehefrau. Vgl. Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 260; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 437. Seine Empfehlung, davon abzulassen, begründete er z. B. damit, dass es die Frau nicht zufriedenstellen könnte. Frauen versicherte er auch, dass sie keinesfalls auf diesen Wunsch des Ehemannes reagieren müssten. Vgl. Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 260. An anderer Stelle verwies Faḍlallāh auf Fatāwā von al-Ḫūʾī, in der jener dessen Unterlassung als verpflichtende Vorsichtsmaßnahme einordnete, und von Khomeini, in der jener die Handlung als verwerflich kategorisierte. Vgl. Faḍlallāh (2009–2010): Ḥiwārāt fī l-ḥaramīn aš-šarīfīn, S. 112. Im Kontext von Koranvers 2:222 (»Wenn sie sich nun gereinigt haben [von der Menstruation], dann geht zu ihnen, wie Gott es euch befohlen hat.« übers. von Khoury (2004): Der Koran) wies er auf den Rechtsstreit und die unterschiedlichen Positionen in Bezug auf den Sexualakt während der Menstruation und die Frage nach der Erlaubnis von Analverkehr unter der Gelehrtenschaft hin, siehe Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 201.

1031 Während der Menstruation sei die Frau auch von ihren religiös-rituellen Pflichten entschuldigt. Vgl. Faḍlallāh (1991 [1980]): Āfāq islāmīya, S. 237.

und beim Iʿtikāf (Zurückgezogenheit).[1032] Zudem dürfe keiner den anderen zu etwas zwingen, was nicht üblich sei an sexuellen Handlungen, und es gebe keine Verpflichtung etwas zu praktizieren, was schade, unangenehm bedränge, ekele oder schmerze wie bspw. Oralverkehr.[1033] Alles im sexuellen Bereich an Rede und Handlung müsse einvernehmlich – in Harmonie –, auf eigenen Wunsch und mit dem Streben nach gegenseitiger Befriedigung stattfinden.[1034] Einem Ehepaar sei es gemäß Faḍlallāh sogar erlaubt, die sexuelle Handlung mit einem Fotoapparat aufzunehmen, sofern niemand anders die Aufnahme sehe.[1035] Bei einigen Themen äußerte Faḍlallāh weder eine Erlaubnis noch ein Verbot, sondern empfahl, es zu vermeiden wie bspw. die Nutzung eines Dildos durch eine Ehefrau während des Sexualaktes mit ihrem Ehemann.[1036]

Zu manchen Themen vertrat Faḍlallāh unterschiedliche Meinungen wie z. B. Pornographie. Während er Pornographie prinzipiell verbot, da es zum Verlust der ethisch-moralischen Festigkeit (*al-manāʿa al-aḫlāqīya*) führe,[1037] der Blick auf die Geschlechtsorgane verboten sei und solche Filme beim Betrachtenden zu einer »seelischen Auflösung« führten, »sodass derjenige, der sich das anschaut, die Mentalität des Filmes lebt,«[1038] äußerte er Ausnahmen in den Fällen von Eheleuten, die damit sexuelle Empfindungslosigkeit (*al-burūd al-ǧinsī*) bei Frau und Mann oder Erregungsschwierigkeiten behandelten. Das stufte er sogar als »notwendige Fälle« ein, weil damit die Ehe gerettet werden könne.[1039] Dennoch warnte Faḍlallāh auch vor dem Schauen von Pornographie in Fällen von sexueller Empfindungslosigkeit, weil er davon ausging, dass es eher einen gegensätzlichen Einfluss habe und anstatt zu helfen zur Schwächung der moralischen Festigkeit führe. Faḍlallāh fürchtete negative Auswirkungen auf das Ehepaar und den Zerfall der Ehe, da die Eheleute etwas im Film sehen könnten, was sie nicht in ihrer Ehebeziehung hätten, weshalb sie sich – entgegengesetzt von dem Erhofften – entfremden und Kälte füreinander empfinden könnten.[1040]

> »Vielleicht entdeckt die Ehefrau, wenn sie diesen Film schaut, dass ihr Ehemann nachlässig im Sexualakt ist oder dass er nicht auf dem Niveau ist, um ihr Begehren zu realisieren, oder

1032 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 440; Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 446; Faḍlallāh (2009–2010): Ḥiwārāt fī l-ḥaramīn aš-šarīfīn, S. 85.

1033 Hinsichtlich des Oralverkehrs (*al-ǧins al-famawī*) betonte Faḍlallāh, dass die Aufnahme des Geschlechtsorgans des Mannes in den Mund einen negativen Zustand bei der Frau hervorrufen könne, weil der Mund nicht dafür gemacht sei. Vgl. Faḍlallāh (25.07.2004): al-Islām wa-miṭlīyū l-ǧins, S. 148. Prinzipiell sei es den Beteiligten aber erlaubt, das Geschlechtsorgan des anderen mit dem Mund zu liebkosen, der Ehefrau aber verboten, Sperma dabei zu schlucken. Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 439.

1034 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 202; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 437, 440.

1035 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 440.

1036 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 439.

1037 Vgl. Bunūt (10.2001): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 35–36.

1038 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 99.

1039 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 99, 261.

1040 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 199; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 344.

> der Ehemann entdeckt, dass seine Ehefrau nicht ist wie diese Frau, die er im Film sieht. Das hat einen negativen Einfluss auf das Sexualleben (*al-ḥayāt al-ǧinsīya*) der Eheleute.«[1041]

Genau das könne auch eintreten, so beschrieb es Faḍlallāh, wenn ein Mann seine Frau mit einer anderen, sexuell erfahreneren Frau betrüge, sodass er danach erst Probleme mit seiner Ehefrau bekomme, da diese ihm nicht das gleiche gebe wie die Frau, mit der er seine Ehefrau betrogen habe.[1042]

> »Deshalb sind wir der Ansicht, dass Sexfilme und schändliche, ausschweifende Bilder einen negativen Einfluss auf die familiäre, moralische und seelische Seite allgemein beim Menschen hinterlassen, und wir erlauben das selbst den Eheleuten nicht. Aber wenn es sexuelle Empfindungslosigkeit bei der Ehefrau, dem Ehemann oder beiden gibt, und es kein Mittel gibt [...], das dem Ehemann ermöglicht, seine Ehefrau zu erregen, oder der Ehefrau, ihren Ehemann zu erregen, und es keine Medizin gibt, die man in diesem Fall nehmen kann, und man sich von dieser Krankheit nur durch das Sehen solcher ausschweifender Filme befreien kann, dann ist es erlaubt.«[1043]

Faḍlallāh betonte jedoch stets, dass es sich, wenn es als Mittel gegen sexuelle Empfindungslosigkeit o. A. angewandt werde, auf ein notwendiges Maß beschränken müsse.[1044] Insgesamt schätzte er die positiven Effekte von Pornographie für Eheleute mit Schwierigkeiten bei der sexuellen Erregung auch nur sehr gering ein. Er ging davon aus, dass es bei höchstens 10 % der Ehepaare positiv wirke und bestimmt bei 80 % oder mehr negative Auswirkungen habe. Aufgrund dieser wenigen positiven Aspekte könne nicht davon gesprochen werden, dass es gestattet sei (*raḫḫaṣa*).[1045]

Die Bedeutung des Sexualaktes erschöpfe sich aber nicht darin, den sexuellen Trieb des Menschen zu befriedigen, sondern er diene neben der Lusterfüllung gleichfalls der Reproduktion der Menschen. Auf die Frage, ob die Ehebeziehung eher eine Beziehung für die Reproduktion (*at-tanāsul*), für Liebe und Zuneigung, die sich zwei Menschen erweisen (*at-taḥabbub*), oder für die Lust (*al-laḏḏa*) sei, antwortete Faḍlallāh:

> »Es ist natürlich, dass die Beziehung am Anfang von der Lust (*al-laḏḏa*) ausgeht, denn die Lust ist diejenige, die anziehend ist, und sie ist es, die begehren lässt und sie ist es, die die Faktoren der Erregung in den Körper legt. Dann ist die Fortpflanzung das logische Ergebnis, das [das Ergebnis bzw. das Erkennen jenes] sie [die Fortpflanzung] zum realen Ziel der Lust im Leben macht.«[1046]

1041 Bunūt (10.2001): al-ᶜAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 35–36.

1042 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 199; siehe auch Bunūt (10.2001): al-ᶜAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 35–36.

1043 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 200.

1044 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 344.

1045 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 201.

1046 Ḥamūd (09.09.2003): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 36. Ähnlich auch: »Die Ehe stellt nicht nur einen sexuellen Zustand dar, da der Mensch den sexuellen Höhepunkt auch mittels der geheimen Gewohnheit erreichen kann. Vielmehr ist sie (die Ehe) ein natürlich menschlicher und sich gegenseitig beeinflussender Prozess, durch den Kinder gezeugt werden.« Bunūt (10.2001): al-ᶜAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 35.

Das eigentliche Ziel der sexuellen Lust und des Sexualaktes sei demnach die Reproduktion, genau dafür sei der natürliche sexuelle Trieb da.[1047] Damit bewertete Faḍlallāh »das sexuelle Vergnügen« (*al-laḏḏa al-ǧinsīya*) als ein Mittel, mit dem das große Ziel realisiert werde, nämlich die Sicherstellung des Fortbestandes der Menschheit.[1048] Die Gewichtigkeit der Reproduktion der Menschen schloss aber nicht aus, dass Faḍlallāh offen gegenüber dem Einsatz von Kontrazeption war sowie für Familienplanung, Geburtenkontrolle und eine vernünftige Begrenzung bzw. Regulierung der Nachkommenschaft eintrat.

Nach Faḍlallāhs Verständnis des Islam gab es nichts, was gegen Familienplanung (*tanẓīm an-nasl*) spreche, sodass der Mensch ein Recht darauf habe, darüber nachzudenken, wenn es z. B. seine wirtschaftliche Situation erfordere.[1049] Allerdings kritisierte Faḍlallāh das Streben nach Familienplanung aufgrund fehlenden Gottvertrauens. Der Mensch dürfe nicht zu materiell denken und keinesfalls vergessen, dass Gott letztlich den Menschen ernähre,[1050] hieße es doch in Koranvers 17:31 »Und tötet nicht eure Kinder aus Furcht vor Verarmung. Ihnen und euch bescheren Wir doch den Lebensunterhalt. Sie töten ist eine große Sünde«[1051] und in Koranvers 65:2–3 »Und wer Gott fürchtet, dem schafft Er einen Ausweg und beschert Unterhalt, von wo er damit nicht rechnet.«[1052] Der Mensch solle die Planung seiner Reproduktion von den Umständen abhängig machen, in denen er sich befinde. So gebe es Fälle, in denen es zu viele Menschen ohne Wissen und Ausbildung gebe, wie sie gemäß Faḍlallāh in der islamischen Realität in einem großen Ausmaß vorhanden seien, und dann könne Geburtenkontrolle nützlich sein. Andererseits könne auch die Zeit kommen, in der Muslim*innen eine starke Reproduktion bräuchten und besser auf die Regulierung ihrer Nachkommenschaft verzichteten.[1053] Student*innen wiederum, die Faḍlallāh zur Heirat ermutigte, beruhigte er auch damit, dass sie in dieser Lebensphase, in der sie ihre Ausbildung beenden wollen, noch keine Familie gründen müssten. Deshalb ermöglichten es ihnen die »gegenwärtigen islamischen Bemühungen des Iǧtihād«, die Nachkommenschaft mit den legalen Mitteln zu regulieren, um eine Schwangerschaft zu verhindern.[1054]

Um die Nachkommenschaft zu begrenzen oder in Fällen wie der Studierenden zu verhindern, dürfen also Kontrazeptiva verwendet werden, denn »von gesetzgebender Seite verhindert der Islam nicht die Begrenzung der Nachkommenschaft vor dem Beginn der Bewegung des Spermas auf seiner Reise der Erschaffung des Menschen.«[1055]

1047 Vgl. Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.
1048 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 232.
1049 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 162–163. Siehe auch Faḍlallāh (1999): Bayyināt, S. 482–483.
1050 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 259.
1051 Koranvers 17:31, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
1052 Koranvers 65:2–3, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
1053 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 118–119.
1054 Vgl. Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 48–49.
1055 Faḍlallāh (1991 [17.06.1972]): Mawqif al-islām mina t-taraddud wal-qalaq wal-waswasa amāma l-ʿamal, S. 93.

Verhütungsmethoden, die allerdings einen Abort des Fötus nach der Empfängnis des Spermiums und dessen Ansiedlung im Mutterleib bedingen, seien unzulässig.[1056] Zu den legalen Kontrazeptiva zählte Faḍlallāh Tabletten wie die Antibabypille, insofern sie einer körperlich reifen Frau keinen Schaden zufügen,[1057] *coitus interruptus*, also das Herausziehen des Penis aus der Vagina vor dem Samenerguss, dies immer mit der Zustimmung der Ehefrau,[1058] und die Vermeidung von Sexualverkehr an den fruchtbaren Tagen der Frau.[1059] Die Spirale wurde von Faḍlallāh unter einigen Bedingung erlaubt; so dürfe sie nur genutzt werden, wenn eine Schwangerschaft einen gesundheitlichen Schaden für die Frau verursache und kein anderes Verhütungsmittel zur Verfügung stehe bzw. helfe.[1060] Außerdem müsse das Einsetzen der Spirale durch eine weibliche Person durchgeführt werden, da es die Offenlegung der Geschlechtsteile erfordere.[1061] Da die Spirale nach Faḍlallāhs Kenntnisstand nicht zum Abgang einer befruchteten Eizelle beitrage, sondern die Ansiedlung der Eizelle in der Gebärmutterwand verhindere, sei sie nicht verboten.[1062] Auch das Kondom gelte als erlaubtes Mittel zur Schwangerschaftsverhütung, wobei es der Frau allerdings nicht schaden dürfe. Zudem wurde es von Faḍlallāh als keine empfohlene Sache (*amr ġayr mustaḥibb*) eingestuft, da es die Frau vielleicht dabei hindere, beim Sexualakt den Höhepunkt zu erreichen.[1063] Streng differenzierte Faḍlallāh zwischen Verhütungsmethoden, die temporär oder dauerhaft die Reproduktion verhindern. Prinzipiell betrachtete Faḍlallāh jede Verhütungsmethode, die nicht zu einer absoluten Unfruchtbarkeit führte und bei Bedarf wieder aufgehoben werden könnte, als erlaubt bzw. zulässig. Problematisch war es allerdings bei Methoden, die zu endgültiger Unfruchtbarkeit führten.[1064]

1056 Vgl. Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S 481–482.

1057 Vgl. Faḍlallāh (1991 [17.06.1972]): Mawqif al-islām mina t-taraddud wal-qalaq wal-waswasa amāma l-ʿamal, S. 93; *an-Nahār* (01.09.1994): Faḍlallāh: al-Mušāraka difāʿ ʿani l-qiyam al-islāmīya; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 6, S. 709; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 468.

1058 Vgl. Faḍlallāh (1991 [17.06.1972]): Mawqif al-islām mina t-taraddud wal-qalaq wal-waswasa amāma l-ʿamal, S. 93; *an-Nahār* (01.09.1994): Faḍlallāh: al-Mušāraka difāʿ ʿani l-qiyam al-islāmīya; Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 260; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 467.

1059 Vgl. Faḍlallāh (1991 [17.06.1972]): Mawqif al-islām mina t-taraddud wal-qalaq wal-waswasa amāma l-ʿamal, S. 93; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 467.

1060 Vgl. Faḍlallāh (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muʿāṣira, S. 15; Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 268; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 6, S. 709; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 467.

1061 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, 751–752; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 468.

1062 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 6, S. 708–709.

1063 Vgl. Qaṭīš (26.09.1997): al-Istinsāḫ al-ḥayawān mumkin li-ḫidma al-bašarīya, S. 5; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 467.

1064 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 15, S. 583. Auch wenn er außerhalb des Themas Kontrazeptiva nach Substanzen wie Steroide befragt wurde, die zur Unfruchtbarkeit führen können, erklärte er, dass nichts verboten sei, was zu vorübergehender Unfruchtbarkeit führe, aber problematisch sei, was zu dauerhafter Unfruchtbarkeit führe. Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 5, S. 688.

Das temporäre Einfrieren des Reproduktionsprozesses durch Verhütungsmittel hingegen sei zulässig, egal ob für einen Mann oder eine Frau.[1065] Als Begründung führte Faḍlallāh das Folgende an:

> »Kurz gesagt, nehmt diese Regel, die besagt, dass der Mensch im Allgemeinen Energien hat. Deshalb ist es nicht erlaubt, dass du dich tötest oder dass du deine Energie (*ṭāqa*) vernichtest. Denn du kannst zum Beispiel deine Augen schließen, aber es ist dir nicht erlaubt, sie auszustechen. Du kannst deine Zunge einfrieren, aber es ist dir nicht erlaubt, sie abzuschneiden. Genauso die Fortpflanzungsenergie, du kannst sie einfrieren, aber du darfst sie nicht töten. Von daher gibt es den religiös-gesetzlichen Vorbehalt bei allem, was zum Töten der Energie des Menschen führt, der über dieses Problem aus der Sicht des religiösen Gesetzes (*šarīʿa*) entscheidet.«[1066]

In dieser Hinsicht war die Beurteilung von Sterilisation am schwierigsten. Besonders der Fall der irreversiblen Sterilisation ist unter islamischen Gelehrten umstritten.[1067] Faḍlallāh sprach sich im Fall der Frau für ein Verbot einer irreversiblen Sterilisation (*taʿqīm bi-šakl dāʾim*) aus. Als Ausnahmen nannte er heftige gesundheitliche Bedrängnis (*al-ḥaraǧ aṣ-ṣiḥḥī aš-šadīd*), durch eine Schwangerschaft verursachter Schaden (*al-ḥamal aḍ-ḍarar aš-šadīd*) und Gefahr für das Leben der Frau und den Fall, dass andere Verhütungsmittel nicht möglich seien.[1068] Im Fall des Mannes sprach er sich ebenfalls für ein Verbot einer irreversiblen Sterilisation aus, mit einer Ausnahme im Fall von Notwendigkeit.[1069]

3.3.6 Das Recht auf sexuelle Befriedigung

Einige einführende Zitate zum Thema »Recht auf sexuelle Befriedigung« sprechen dafür, dass es Faḍlallāh in mancher Hinsicht wirklich darum ging, dass der Mann die Rechte der Frau als etwas anerkenne, das den gleichen Stellenwert habe wie eine religiöse Verpflichtung, wie bereits im Kapitel »Zugang zu den Themenfeldern« erwähnt. Dies versuchte er zu erreichen, indem er z. B. die sexuelle Befriedigung der Frau durch den Mann als *ṣadaqa* bezeichnete und den Koran als Bestätigung dafür anführte, dass Frauen genauso ein Recht darauf haben, von ihrem Ehemann sexuell zufriedengestellt zu werden wie umgekehrt. Dass Sexualität das Recht der Frau sowie des Mannes sei, deklarierte Faḍlallāh als seine religiös-gesetzliche Rechtsmeinung, denn er hatte explizit dazu Fatāwā erteilt, wie noch gezeigt wird.

1065 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 11, S. 747; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 468.

1066 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 9, S. 737–738.

1067 Vgl. Faḍlallāh (1991 [17.06.1972]): Mawqif al-islām mina t-taraddud wal-qalaq wal-waswasa amāma l-ʿamal, S. 93–94.

1068 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 267–268; Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S 481–482; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 468.

1069 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 267; Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S 481–482; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 468.

»Es gibt einige Texte, die sagen: ›Wenn du eine gute Tat verrichten willst, dann wohne deiner Familie bei, was deine Ehefrau meint, denn das ist *ṣadaqa* von dir für sie,‹ was den Bereich ihres Triebes (*ġarīzatihā*) meint. Lass sie einen Zustand der sexuellen Zufriedenheit (*ḥālat al-iktifāʾ al-ġarīzī*) erleben, das ist ganz und gar deine *ṣadaqa* für sie, und das Konzept von *ṣadaqa* meint hier die Gabe.«[1070]

»Und auch im Sexualleben (*al-ḥayāt al-ǧinsīya*) muss es Gleichstellung (*musāwāt*) zwischen Frau und Mann geben: ›Und sie haben Anspruch auf das Gleiche, was ihnen obliegt, und dies auf rechtliche Weise.‹[1071] Und das meint, dass wie der Mann ein Recht auf seine Frau darin hat, dass sie auf seine sexuellen Bedürfnisse reagiert, so hat auch die Frau in ihren Bedürfnissen ein Recht auf ihren Ehemann, dass er auf sie reagiert.«[1072]

»Unsere religiös-gesetzliche Rechtsmeinung (*raʾyunā š-šarʿī*) ist, dass Sexualität (*ǧins*) das Recht der Frau ist, wie es das Recht des Mannes ist. So ist es der Frau nicht erlaubt, dass sie dem Mann sein sexuelles Recht verwehrt, wenn er es braucht, wie es dem Mann nicht erlaubt ist, dass er der Frau ihr sexuelles Recht verwehrt, wenn sie es braucht, weil Gott für das Eheleben will, dass die Frau und der Mann in sexueller Hinsicht gefestigt sind. Würden wir der Frau die Freiheit überlassen, dass sie sich enthält, wenn sie es will, oder dem Mann, dass er sich enthält, wenn er es will, würde jenes vielleicht zur sexuellen Abweichung führen und sexuelle Unbescholtenheit unmöglich machen.«[1073]

Die Zitate weisen zudem darauf hin, dass Recht und Pflicht in Bezug auf ein Ehepaar miteinander verflochten waren, denn das Recht des einen war die Pflicht des anderen. Durch ein Bündel bestimmter Rechte und Pflichten (*ḥuqūq wa-wāǧibāt*), unter die »das Recht auf sexuelle Befriedigung« und »die Pflicht zur sexuellen Befriedigung« fielen, regele der Islam das Eheleben.[1074] Andererseits verdeutlicht sich mit den drei Zitaten auch, welche Gewichtigkeit Faḍlallāh der sexuellen Befriedigung im Leben der Menschen für die Individuen und die Gesellschaft zugesprochen hat, denn ohne sie könne es zu »sexuellen Abweichungen« und zu »Verdorbenheit« kommen. Sexuelle Befriedigung und infolgedessen Zufriedenheit führe jedoch zur Ausgeglichenheit des Menschen, sie stärke und festige ihn, lasse ihn im psychischen und körperlichen Gleichgewicht ruhen. Deshalb bräuchten Frau und Mann sexuelle Befriedigung einmal von individueller Seite her, genauso wie für den Fortbestand ihrer Art:[1075] Sexualität »ist ein Bedürfnis des Körpers, damit er sich erleichtern kann, und ein Bedürfnis des Menschen, damit er weiterexistieren kann.«[1076]

Faḍlallāh ordnete auch den Wunsch eines Menschen nach sexueller Befriedigung bzw. seine Forderung danach als etwas völlig Natürliches und Legitimes ein – und dies in Bezug auf den Mann sowie die Frau. Dass dies – der Wunsch nach Sexualität sowie nach Ehe, was in Faḍlallāhs Verständnis identisch ist – eher dem Mann zu-

1070 an-Nāqid (01.02.1992): Bayrūt 1992: Bayna fanādiq aṭ-ṭaqāfa wa-ḫanādiqihā, S. 11.
1071 Koranvers 2:228, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
1072 Lahā (2011 [16.07.2008]): Muškila alaḍīna nāhaḍū ḥaqq al-marʾa fī ḍarab zawǧihā difāʿan ʿan nafsihā annahum lā yaʿtarifūna bi-insānīya al-marʾa, S. 116.
1073 Faḍlallāh (2011 [2008–2009]): Išrāqat al-ʿaql, Bd. 3, S. 14–15.
1074 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 90–96.
1075 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 97, 305; Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.
1076 Luṭf (1996): Ḥurrīya al-marʾa wat-taḥaddī al-ḥaḍārī, 6.

gestanden und bei der Frau als Schamlosigkeit betrachtet werde, sei eine Ansicht, die sich erst im Verlauf der Geschichte herausgebildet und gesellschaftlich verfestigt habe. Faḍlallāh erklärte das damit, dass Sexualität die Motivation von Männern sei, Frauen zu heiraten, was ursprünglich von der körperlichen Beschaffenheit des Mannes abgeleitet worden sei, der schneller erregbar als die Frau und der aktive Part sei, während die Frau passiv sei. Dadurch sei der Mann zum Initiator und die Frau zur Erbetenen geworden, die Folge leiste. Die Brautgabe sei dann als ihr Nutzen von der Ehe betrachtet worden, sodass beide profitierten. Da dieses Verhalten der Geschlechter von ihrer natürlichen Veranlagung ausgegangen sei, so Faḍlallāh, werde gegenteiliges Verhalten als unnatürlich erachtet. Mit der Zeit sei dieses geschlechtsspezifische Verhalten – der Mann als Initiator, die Frau als Folgeleistende – heilig und zu einer gesellschaftlichen Gewohnheit geworden. Aus diesen Gründen werde das Bedürfnis der Frau nach Sexualität heute abgelehnt und als ein Widerspruch zur Schamhaftigkeit angesehen. Das angemessene Verhalten einer Frau werde darin gesehen, dass sie einfach auf den Heiratsantrag warten solle. Dies wiederum habe zur Folge, dass die Frau sich als Ware sehe, die zum Kauf angeboten werde, für die der Mann einen Preis biete. Die Brautgabe werde als materielle Gegenleistung dafür angesehen, dass die Frau mit der Heirat ihre Freiheit aufgebe, und als Möglichkeit, sich wieder zu befreien.[1077]

Von solchen Konzepten grenzte Faḍlallāh sein Islamverständnis scharf ab und erklärte: »Der Islam erkennt keines dieser Konzepte an, die das Recht der Bitte auf den Mann beschränken, sondern gibt der Frau und dem Mann das gleiche Recht (*ḥaqqan mutasāwīyan*), beim anderen Geschlecht um die Ehe zu bitten.«[1078] Als Argument diente Faḍlallāh hierfür die Epoche des Propheten, aus der er Beispiele, die das bestätigen, zitierte. Der Prophet selbst sei von Frauen aufgesucht worden, die ihm von sich aus die Ehe angetragen hätten, ihn direkt angesprochen und gesagt hätten: »Oh Gesandter Gottes, heirate mich,«[1079] ohne dass er darauf in irgendeiner Weise negativ reagiert habe. Dass der Mann im sexuellen Bereich der aktive Faktor und die Frau der passive Faktor sei, bedeute nicht, dass nur der Mann die Initiative zur Ehe und somit zur Sexualität ergreifen dürfe, denn der Islam sehe in der Sexualität ein Bedürfnis sowohl des Mannes als auch der Frau.[1080] Es dürfte Frauen ermutigt haben, dass Faḍlallāh immer wieder darauf hinwies, dass eine Frau auf religiös-gesetzliche Weise – genauso wie ein Mann – sowohl die Initiative ergreifen dürfe, um einen Ehemenschen zu finden, als auch offen gegenüber ihrem Ehemann ihr Bedürfnis nach Geschlechtsverkehr auszudrücken und die Befriedigung ihres Triebes von ihm zu fordern: »Sogar die Frau hat das Recht darauf, von ihrem Ehemann Geschlechtsverkehr mit ihr zu fordern (*ḥattā inna lil-marʾati l-ḥaqqa fī an taṭlubu min zawǧihā l-qiyāma bil-*

1077 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 204–205. Vgl. dazu auch Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 136–137.

1078 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 205.

1079 Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 68; siehe auch Faḍlallāh (17.03.2007): Bayna haymanat at-taʿaṣṣub wa-ḥurrīyat al-fikr, S. 7.

1080 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 205.

mumārasati l-ǧinsīyati maʿahā), wenn sie das Bedürfnis dazu fühlt.«[1081] Dabei handele es sich schließlich um die Sunna Gottes, und die schade keinem von beiden.[1082] Deshalb gebe es keine Rechtfertigung für eine negative Ansicht über einen Menschen, der seinen Wunsch nach Ehe und sexueller Befriedigung äußere – gleich ob Mann oder Frau –, und keine Rechtfertigung dafür, den aufrichtigen Wunsch nach sexueller Befriedigung nicht zu erfüllen.[1083]

Das islamische Konzept des Rechts des Ehemannes auf sexuelle Befriedigung und der Pflicht der Ehefrau, dem sexuellen Bedürfnis ihres Mannes zu jeder Zeit nachzukommen, ist ziemlich bekannt und wird besonders von feministischer Seite her kritisiert.[1084] Auch nach Faḍlallāhs Islamverständnis steht dem Mann dieses Recht zu, mit der Begründung, dass er ohne die Befriedigung seines Sexualtriebes zur sexuellen Abweichung gezwungen sei. Aus diesem Grund dränge der Islam die Frau dazu, ihrem Ehemann sein sexuelles Recht zu erfüllen, ihn zu befriedigen, wenn er es brauche, und sich ihm nicht zu verweigern. Dass der Ehemann seiner Frau die Erfüllung seines sexuellen Rechts zur Pflicht machen könne, werde auch als eine natürliche Sache und keine Merkwürdigkeit betrachtet, schließlich sei der Mann schneller erregt als die Frau und eher in Gefahr, aufgrund des Drucks seines Bedürfnisses abzuweichen. Dies sei aber die einzige Sache, in der sich der Mann seiner Frau bemächtigen dürfe.[1085] Der Islam verpflichte »die Frau *nur*[1086] zur Befriedigung des sexuellen Bedürfnisses des Mannes zum Schutz für ihn vor Abweichung (*lam yafriḍi l-islāmu ʿalā l-marʾati siwā išbāʿa ḥāǧati r-raǧuli l-ǧinsīyati ḥimāyatan lahu mina l-inḥirāf*).«[1087]

1081 Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 433.

1082 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 86.

1083 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 308.

1084 Vgl. Mir-Hosseini (2013): Justice, Equality and Muslim Family Law, S. 10; Mir-Hosseini (2019): Islamic law and the question of gender equality, S. 342; Schneider (2011): Der Islam und die Frauen, S. 106; Shaikh (1997): Exegetical Violence; Akashe-Böhme (2006): Sexualität und Körperpraxis im Islam, S. 70–75; Ali (2006): Sexual Ethics and Islam.

1085 Vgl. Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 38–39; Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 198; Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa, S. 3; Ǧumʿa (1995 [28.11.1994]): Nadwa ḥiwārīya maʿa Samāḥa Ayatollah as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 65–66; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 97, 242; Nāṣir ad-Dīn (13.12.1998): al-Islām yusāwī baynahumā fī l-insānīya wa-fī l-musāwāt amāma llāhi; Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 449; Faḍlallāh (17.11.2000): al-Islām awwal man taṣaddā lil-ʿunf ḍidd al-marʾa; Fischbach (13.05.2008): al-Islām lam yufarriq fī l-qiyami r-rūḥīyati wal-ʿilmīya bayna l-marʾa war-raǧul, Bd. 3, S. 160; Faḍlallāh (2011 [2008–2009]): Išrāqat al-ʿaql, Bd. 3, S. 14–15; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 419.

1086 Hervorhebung durch die Autorin.

1087 Nāṣir ad-Dīn (13.12.1998): al-Islām yusāwī baynahumā fī l-insānīya wa-fī l-musāwāt amāma llāhi.

> »Der Mann muss wissen, dass Gott ihm keine Autorität (*sulṭa*[1088]) über seine Ehefrau gegeben hat, außer bei dem, was mit dem sexuellen Genuss (*bil-istimtāʿi l-ǧinsī*) zu tun hat. Außerhalb dieses Bereichs hat er keinerlei Autorität über sie, abgesehen von einigen religiös-gesetzlichen Vorsichtsmaßnahmen, über deren Grenzen sich die Rechtsgelehrten streiten. Diese hängen zusammen mit dem Verlassen der Frau des Hauses ohne die Erlaubnis ihres Mannes.«[1089]

> »Der Ehemann hat kein anderes Recht über seine Frau als ›das Recht auf Genuss‹ [...]. Daher ist sie nicht verpflichtet, ihm oder anderen Angelegenheiten zu dienen, die ihn, seine Familie oder sein Zuhause betreffen. Ebenso hat er nicht das Recht, sie daran zu hindern, sich ihren Angelegenheiten zu widmen, die sich auf sie selbst, ihr Geld, ihre Familie, ihr Kind und ihre Öffentlichkeitsarbeit beziehen, solange dies nicht gegen das genannte Recht verstößt.«[1090]

Der Ehemann habe also von religiös-gesetzlicher Seite (*mina n-nāḥīya aš-šarʿīya*) das besondere Recht auf sexuelle Befriedigung, auch das »Recht auf Genuss« (*ḥaqq al-istimtāʿ*) genannt,[1091] das ihm seine Ehefrau erfüllen müsse, wodurch sein Recht zu ihrer Pflicht werde bzw. zu einem Recht, das sie nicht habe: »Sie hat nicht das Recht, ihn in den natürlichen Fällen von sich abzuhalten.«[1092] Demnach können Rechte und Pflichten im Fall der Eheleute relational sein. Zudem gibt es eine Verknüpfung zur Frage, ob und wann die Frau das Ehehaus ohne die Erlaubnis des Ehemannes verlassen darf, was im Zitat aufgegriffen wurde. Faḍlallāh vertrat hier die Meinung, dass sie nur in dem Fall, ihr Mann habe ein sexuelles Bedürfnis – er nannte das in den »Angelegenheiten des Genusses« (*bi-šuʾūni l-istimtāʿ*) –, das Haus nicht ohne seine Erlaubnis verlassen dürfe. Ein mögliches sexuelles Bedürfnis des Ehemannes sei aber der einzige Grund, der ihr das untersage. Ansonsten habe der Mann kein Recht darauf, der Frau zu verbieten, das Haus zu verlassen, sei es aus Gründen einer Reise, der Arbeit oder anderes.[1093] Begründet hat er seine Rechtsmeinung mit dem Koranvers 2:228: »Und sie haben Anspruch auf das gleiche, was ihnen obliegt, und dies auf rechtliche Weise. Die Männer stehen eine Stufe über ihnen.«[1094] Laut Faḍlallāh stelle »die Stufe« zwei Rechte des Mannes dar, einmal das Recht auf Scheidung, zum anderen das Recht, dass sich ihm seine Ehefrau sexuell nicht verweigern dürfe.[1095] Wie gewichtig gerade dieser Vers in seiner Begründung für das Recht auf sexuelle Befriedigung ist, wird weiter unten gezeigt. Faḍlallāh schloss sich hier der Rechtsmeinung seines Lehrers und Mentors al-Ḫūʾī an, der die Angelegenheit des Verlassens des Hauses an

---

1088 Arab. *sulṭa* »Macht, Gewalt; Autorität; Herrschaft, Vollmacht, Machtbefugnis; Obrigkeit; Behörde« (Wehr).

1089 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 87.

1090 Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 449.

1091 Vgl. Ǧumʿa (1995 [28.11.1994]): Nadwa ḥiwārīya maʿa Samāḥa Ayatollah as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 65.

1092 Faḍlallāh (17.11.2000): al-Islām awwal man taṣaddā lil-ʿunf ḍidd al-marʾa.

1093 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 38, 90; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 92.

1094 Koranvers 2:228, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

1095 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 91; siehe auch Faḍlallāh (2009): al-Iǧtihād bayna asr al-māḍī wa-āfāq al-mustaqbal, S. 216.

das sexuelle Recht des Ehemannes gekoppelt gesehen habe (wobei das eine Recht auf das andere erfolge), sodass die Ehefrau *nur dann* nicht das Recht habe, ohne seine Erlaubnis das Haus zu verlassen.[1096] Doch selbst wenn die Frau in fast allen Fällen keine Erlaubnis des Ehemannes brauche, um das Haus zu verlassen, empfahl Faḍlallāh ihr jedoch (es sei »wünschenswert«), es mit ihm abzusprechen bzw. seine Erlaubnis einzuholen. Dies müsse sie jedoch nicht tun, da es eine Wahlpflicht (*iltizām iḫtiyārī*) sei, eine Pflicht, die nur sie selbst sich auferlegen könne und kein anderer Mensch. Doch Faḍlallāh warnte auch davor, dass ein Verlassen des Hauses ohne Einverständnis des Ehemannes dazu führen könne, dass dieser seinem sexuellen Bedürfnis außerhalb des Ehehauses Erleichterung verschaffe, was wiederum das Eheleben verkomplizieren könne. Grundsätzlich sei es deshalb angebrachter, das Einverständnis einzuholen, um Schwierigkeiten vorzubeugen. Was allerdings sehr dringliche Angelegenheiten betreffe, für die eine Frau aus dem Haus gehen müsse und die mit ihrem Lebensweg und mit existentiellen Dingen zusammenhängen, die wichtiger seien als das sexuelle Bedürfnis ihres Ehemannes, so verbiete es ihr der Islam nicht, das Haus ohne dessen Einverständnis zu verlassen.[1097] Und trotz dieser Eigenverantwortlichkeit und Selbstbestimmtheit, die der Frau zugestanden wurde, machte Faḍlallāh sie darauf aufmerksam, dass die Einbindung des Partners in die persönlichen Belange den Zusammenhalt der Beziehung stärke und die Verrichtung von freiwilligen Aufgaben wünschenswert sei:

> »Ja, sie sollte und es ist wünschenswert, dass sie freundlich zu ihm ist, ihm vertraut, ihn in ihre Angelegenheiten einbezieht und seine Erlaubnis für ihre wichtigen Angelegenheiten einholt, um eine größere Zuneigung und Zusammenarbeit zwischen ihnen zu erreichen. Es ist auch wünschenswert, dass sie ihm in seinen Angelegenheiten hilft und ihm, seinem Zuhause, seiner Familie und seinen Kindern dient, so wie sie dazu in der Lage ist.«[1098]

Weniger bekannt ist das islamische Konzept des Rechts der Frau auf sexuelle Befriedigung und der Pflicht ihres Ehemannes, ihrem sexuellen Bedürfnis nachzukommen – etwas, das Faḍlallāh mit Nachdruck vertrat. Faḍlallāh war sich dessen bewusst, dass er mit dieser Meinung eine Ausnahme bildete, denn Rechtsgelehrte vertraten im Allgemeinen nicht die Ansicht, dass eine Frau ein Recht auf Sexualität habe. Die Mehrheit unter ihnen sprach dieses Recht ausschließlich dem Mann zu, und einige behaupteten sogar, dass eine Frau nicht einmal das Recht habe, die Scheidung zu fordern, sollte ihr Ehemann vier Monate abwesend sein, aber für ihren Unterhalt aufkommen:[1099]

1096 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 90.

1097 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 92–93.

1098 Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 449.

1099 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 94; siehe auch Schneider (2011): Der Islam und die Frauen, S. 106; El Omari (2020): Wandel koranischer Interpretationen, S. 111–112. Khomeini bspw. vertrat die Ansicht, dass eine Frau von ihrem Ehemann nicht Geschlechtsverkehr verlangen könne, da sie für sein Vergnügen da sei und nicht umgekehrt. Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. 86. Ein Unterstützer des Rechts der Frau auf Sexualität war bspw. Šams ad-Dīn, vgl. Berry (2019): The Question of Divorce and the Mandate of the Jurist Over the Unwilling Husband in Lebanese Muslim Shiʿi Jurisprudence, S. 369–371.

> »Die allgemein verbreitete Fatwā ist, dass er nur alle vier Monate einmal auf das sexuelle Verlangen seiner Ehefrau reagieren muss. Einige Religionsgelehrte geben das Rechtsgutachten ab, wenn auch nur als verpflichtende Vorsichtsmaßnahme, dass er, wenn die Ehefrau Angst hat, Verbotenes zu tun, ihr antworten muss. Es wird sicherheitshalber empfohlen, das als Pflicht zu betrachten[1100].«[1101]

Diese Auffassung teilte Faḍlallāh nicht: »Wir widersprechen dieser Meinung, weil die Ehe die Frau und den Mann in gleichen Maßen stärkt.«[1102] Dafür berief sich Faḍlallāh auf Aḥādīṯ, die seine Auffassung bestätigten und die »frühe Ehe« auch für die Frau empfählen. Werde das sexuelle Recht der Frau nicht anerkannt und werde ihm nicht nachgekommen, mache das aus der Ehe einen Ort der Abweichung für die Frau anstatt eines Ortes, an dem sie gestärkt werde. Sexualität sei eines der wichtigsten Ziele, warum eine Ehe eingegangen werde, und dies sowohl von Seiten des Mannes als auch von Seite der Frau in gleichen Maßen. Denn auch eine Frau – wie ein Mann – heirate nicht, um mit dem Ehemenschen zu essen oder zu trinken, sondern Sexualität zu leben. Um dies religiös-rechtlich abzustützen, berief sich Faḍlallāh auf den Koranvers 2:228:[1103]

> »Wir sind der Meinung, dass der Ehemann auf die Wünsche seiner Ehefrau in den natürlichen Fällen antworten muss, wenn er dazu fähig ist, selbst wenn er kein Verlangen dazu hat, weil wir aus seiner (Gottes) Rede ›Und sie haben Anspruch auf das gleiche, was ihnen obliegt, und dies auf rechtliche Weise‹[1104] ableiten, dass es beim Recht auf Sex so ist, dass das Recht des Mannes auf die Frau genauso ist wie das Recht der Frau auf den Mann. Aber wir finden keinen, der mit uns in dieser Rechtsmeinung auf der Ebene der Fatwā übereinstimmt.«[1105]

1100 Faḍlallāhs Definition von *al-iḥtiyāṭ al-wuǧūbī:* »Verpflichtende Vorsichtsmaßnahme: Dies ist nur der Fall, wenn der Muǧtahid keine Beweise sieht, die vollständig für ein Verbot sprechen, und wenn es demgegenüber nichts Bekanntes gibt, das für das Handeln spricht, falls Vorsichtsmaßnahmen das Handeln erfordern, oder Bekanntes, das für das Ablassen davon spricht, falls es das Ablassen erfordert (d. h. die Fatwā dafür ist bekannt), während er kein gutes Gewissen hat beim Gegenteil des Bekannten oder bei anderen Dingen. Deshalb beschließt er: Der Muǧtahid entscheidet sich für die verpflichtende Vorsichtsmaßnahme wie zum Beispiel, dass es am sichersten ist, die Beiwohnung des Freitagsgebets als Pflicht zu betrachten, wenn es abgehalten wird; oder (z. B.) das Ablassen (von etwas) ist am sichersten, wie z. B.: sicherheitshalber ist es besser, das Verbot, den Bart zu rasieren, als Pflicht zu betrachten; oder er richtet sich nach einem anderen Muǧtahid, der bereits eine Fatwā erarbeitet hat.« Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 70.

1101 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 70.

1102 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 94.

1103 So bspw. in Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 94; siehe auch Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 70, 202–203; Faḍlallāh (17.11.2000): al-Islām awwal man taṣaddā lil-ʿunf ḍidd al-marʾa; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 15, S. 453; Faḍlallāh (2009): al-Iǧtihād bayna asr al-māḍī wa-āfāq al-mustaqbal, S. 216; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 434.

1104 Koranvers 2:228, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

1105 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 70.

Koranvers 2:228 bestätige, dass im Bereich der sexuellen Befriedigung das Recht der Frau wie das Recht des Mannes sei, da sich der Vers auf Mann und Frau gemeinsam beziehe, was Faḍlallāh immer wieder verdeutlichte: »So hat die Frau das sexuelle Recht, wenn sie es braucht, genauso wie der Mann.«[1106] Deshalb müsse nicht nur die Frau auf die sexuellen Bedürfnisse ihres Mannes reagieren, sondern auch der Mann auf die sexuellen Bedürfnisse seiner Frau, »denn es ist das Recht der Ehefrau über ihren Ehemann, dass er für ihre Ausgaben aufkommt und ihr sexuelles Recht erfüllt«[1107], »ihrem sexuellen Recht nachkommt«[1108], »den sexuellen Bedürfnissen der Frau Folge leistet, wenn sie Bedürfnis danach hat«[1109] – und dies sogar in einer besonderen Weise, sollte die Ehefrau Angst haben, Verbotenes zu tun.[1110] Diese mit dem Koran gestützten Äußerungen von Faḍlallāh über das Recht auf sexuelle Befriedigung sind auch deshalb von so großer Bedeutung, weil die Frau im Fall, der Ehemann kommt ihrem Recht nicht nach, einen Richter aufsuchen kann, um die Scheidung zu verlangen. Um diese Auffassung auch anhand der zweiten Rechtsinstanz nach dem Koran zu unterstützen, der Sunna, zitierte Faḍlallāh Aḥādīṯ, in denen Ehemännern hinsichtlich ihres sexuellen Verhaltens Direktiven vorgegeben wurden. Auf die Frage, was Faḍlallāh über einen Mann sage, dessen Anliegen zwar von seiner Ehefrau befriedigt worden sei, der danach aber von ihr abgelassen habe, ohne im Gegenzug ihren sexuellen Durst zu stillen, antwortete der Gelehrte:

> »Etwas wie dieses sexuelle Verhalten stellt eine unmoralische und unmenschliche Handlung dar, auch wenn der Ehemann damit keine Sünde verübte, dennoch ist es eine religiös-gesetzlich verwerfliche Sache (*amr makrūh šarʿī*). Im Ḥadīṯ über Imam aṣ-Ṣādiq wurde überliefert, dass er sagte: ›Der Gesandte Gottes sagte: Wenn einer von euch mit seiner Ehefrau schläft, dann soll er nicht zu ihr kommen wie ein Vogel, sondern er soll bleiben und verweilen.‹«[1111]

In einer anderen Überlieferung, die Faḍlallāh zitierte, soll der Prophet Männer dazu angehalten haben, mit ihren Frauen zu scherzen und zu flirten und nicht schnell zu ejakulieren, sondern erst sie zu befriedigen.[1112] Zudem zitierte er eine Erzählung über Imam ʿAlī, in der er gesagt haben soll: »Wenn einer von euch bei seiner Ehefrau kom-

---

1106 Faḍlallāh (17.11.2000): al-Islām awwal man taṣaddā lil-ʿunf ḍidd al-marʾa. Siehe auch Faḍlallāh (1999): Bayyināt, S. 255.

1107 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 419.

1108 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 242; Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

1109 Fischbach (13.05.2008): al-Islām lam yufarriq fī l-qiyami r-rūḥīyati wal-ʿilmīya bayna l-marʾa war-raǧul, Bd. 3, S. 160; siehe auch Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 433.

1110 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 93–94; Faḍlallāh (2007): Vier Fragen und Antworten vom 03.03.2007; Bullūṭ (2011 [24.12.2007]): »aš-Širāʿ« al-lubnānīya, S. 126; Faḍlallāh (2011 [2008–2009]): Išrāqat al-ʿaql, Bd. 3, S. 14–15; Faḍlallāh (2009): al-Iǧtihād bayna asr al-māḍī wa-āfāq al-mustaqbal, S. 215–216; Faḍlallāh (2009–2010): Ḥiwārāt fī l-ḥaramīn aš-šarīfīn, S. 85; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 434; Faḍlallāh (o. A.): Jurisprudence of sex, S. 10.

1111 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 202–203.

1112 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 203.

men (ejakulieren) will, dann soll er sich nicht beeilen, denn auch die Frauen haben Bedürfnisse.«[1113]

Faḍlallāhs Ausführungen auf zahlreiche Fragen zu diesem Thema verliefen nicht ausschließlich in Textpassagen, sondern reihten sich bspw. in »Dunyā l-marʾa« unter ins Auge springende Überschriften ein wie »Das sexuelle Recht der Frau« (*ḥaqq al-marʾati l-ǧinsī*), wodurch seine Auffassung an prominenter Stelle und in aller Deutlichkeit hervorgehoben wurde.[1114] Auch Faḍlallāhs Formulierung »Das Recht der Ehefrau über ihren Ehemann« (*ḥaqq az-zawǧa ʿalā zawǧihā*) als Pendant zu »Das Recht des Ehemannes über seine Ehefrau« (*ḥaqq az-zawǧ ʿalā zawǧatihi*) hob die Gleichrangigkeit der Rechte der Eheleute auf sexuelle Befriedigung hervor: »Das Recht der Ehefrau, den Geschlechtsverkehr zu genießen, beschränkt sich nicht auf (einen Zeitraum von) alle vier Monate, wie es unter Juristen bekannt ist. Vielmehr muss der Ehemann ihr in der Art und Weise begegnen, wie sie es gewöhnlich braucht.«[1115] Das beschränke sich auch nicht auf die Fälle, in denen sie in die Gefahr komme, Verbotenes zu tun, oder ungeduldig sei. Der Ehemann müsse sie auch befriedigen, wenn sie fähig sei, enthaltsam zu sein, sich von Verbotenem fernzuhalten und Geduld aufzubringen. Allerdings gestand er dem Ehemann zu, dem Recht der Frau nur im Rahmen seiner Leistungsfähigkeiten nachkommen zu müssen und seinen Angelegenheiten wie seinem Beruf, seinen sozialen Beziehungen, seinen religiösen, politischen und anderen Interessen nachkommen zu können, von denen sie ihn nicht abhalten dürfe. Ebenso habe auch er ein Recht auf eine Zeit der Erholung, Ruhe und Kontemplation. Dies dürfe aber nicht dazu führen, dass sich die Ehefrau vernachlässigt fühle und auf Abwege gerate:[1116]

> »Mit anderen Worten: Es ist dem Mann nicht erlaubt, das Bedürfnis seiner Ehefrau nach dem von ihr geforderten Genuss (*al-istimtāʿ*) zu vernachlässigen. Es sei denn, es hindert ihn daran, seinen Angelegenheiten – auch wenn es sich um Gewöhnliches handelt – nachzugehen, wie es einer wie er gewöhnlich tut. Wenn sein Fernbleiben bei einer wie ihr aber eine heftige Bedrängnis (*ḥaraǧan šadīdan*) bei ihr oder Angst (*ḫawfan*) verursacht, etwas Verbotenes zu tun, dann geht ihr Wunsch vor.«[1117]

Dass sich Faḍlallāh gegenteilig zu den Ansichten und Fatāwā von Gelehrten äußerte, die Frau habe nur alle vier Monate das Recht auf Geschlechtsverkehr, wurde bereits erwähnt, soll hier aber noch mal gesondert angesprochen werden, da er dieses Thema sehr oft aufgriff und in vielen seiner Rechtswerke behandelte. In zahlreichen Gesprächen, Interviews und Dialogveranstaltungen bekräftigte er, dass er diese Ansicht nicht unterstütze und lieber mit wenigen anderen Gelehrten eine Außenseiterposition dazu teilte:

1113 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 203; siehe auch Faḍlallāh (o. A.): Jurisprudence of sex, S. 4.

1114 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 93.

1115 Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 451.

1116 Vgl. Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 451.

1117 Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 451.

»Nein, meine Rechtsmeinung auf das religiöse Recht bezogen unterscheidet sich davon.[1118] Wir haben dieses Thema bereits in einer religiös-rechtlichen Diskussion diskutiert und ich bin der Ansicht, dass [..., Zitat Koranvers 2:228] den Mann und die Frau gemeinsam umfasst. Wie die Frau auf den Mann reagieren muss, muss auch der Mann auf die Frau reagieren bei ihrem Bedürfnis danach [Sexualität], besonders wenn sie Angst hat, Verbotenes zu tun (*al-wuqūʿ fī l-ḥarām*). Das ist meine auf Iǧtihād beruhende Rechtsmeinung. Und es gibt einige Rechtsgelehrte, die das so sehen, aber es sind wenige.«[1119]

»Dies ist eine Sache, mit der wir nicht übereinstimmen, da Gott die Ehe als eine Stärkung der Frau und Stärkung des Mannes gemacht hat – deswegen sagen wir, genauso wie die Frau dem Mann in der Ehebeziehung nachkommen muss, so muss auch der Mann der Frau nachkommen, weil Gott sagt [..., Zitat Koranvers 2:228].«[1120]

Ausführlich nahm er sich des Themas auch in einem seiner letzten veröffentlichten Rechtswerke »al-Iǧtihād bayna asr al-māḍī wa-āfāq al-mustaqbal« (2009, »Der Iǧtihād zwischen der Gefangennahme durch die Vergangenheit und den Perspektiven der Zukunft«) an. Als Argumente gegen diese rechtliche Bestimmung führte er – wie im Zitat – an, dass eine Ehebeziehung auf die Stärkung von Mann und Frau und ihre Tugendhaftigkeit (meint: sich gegenseitig treu zu sein) abziele. Dem widersprächen laut Faḍlallāh aber Fatāwā, in denen eine Frau nur einmal in vier Monaten das Recht auf Sexualität habe, eine Frau auch bei einem ständig abwesenden, aber Unterhalt zahlenden Ehemann kein Recht auf Sexualität habe, oder in denen ein Ehemann impotent geworden sei, die Frau trotz heftiger Bedrängnis aber dennoch kein Recht auf Sexualität habe. Stärkung und Tugendhaftigkeit können bei Abwesenheit des Ehemannes aber nicht erreicht werden. Und im letztgenannten Fatwā-Fall würden die Rechtsgelehrten übersehen, dass es um Bedrängnis (*ḥaraǧ*) gehe, was als rechtliches Argument für eine andere Beurteilung herangezogen werden könne, was von den Gelehrten aber nicht getan werde. Unter Berufung auf den Koranvers 2:228 und Aḥādīṯ folgerte Faḍlallāh einen möglichen Ehebruch einer Ehefrau aufgrund ihrer Vernachlässigung als eigentliche Sünde des Ehemannes, da dieser sie ja nicht berücksichtigt habe. Deshalb wertete Faḍlallāh Beurteilungen, die der Frau nicht ihr sexuelles Recht erlauben, als Beurteilungen, die nicht zum Wohle der Tugend der Enthaltsamkeit der Frau seien (*laysa fī maṣlaḥa ʿafāf al-marʾa*).[1121] Denn wie solle sich eine verheiratete Frau, die Sexualität erfahren habe, gedulden, wenn ihr Ehemann sich ihrer nicht annehme? Dies könne sie in eine sexuelle Stimmung versetzen, die sie in permanenter Bedrängnis leben lasse. Deswegen habe er eine Fatwā dazu erteilt:

»Im Lichte dieser Fragen und Diskussionen haben wir ausgehend von Koranvers 2:228 ein Rechtsgutachten erteilt: Genauso wie die Frau das sexuelle Bedürfnis des Mannes erfüllen muss, wenn es kein gesundheitliches oder religiös-rechtliches Hindernis bei ihr gibt, genauso muss der Mann ihr Bedürfnis erfüllen.«[1122]

1118 Er wurde danach gefragt, ob er der Ansicht sei, dass das Recht der Frau darin bestehe, dass sich ihr Ehemann ihr alle vier Monate sexuell annähern müsse.

1119 Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), 21.

1120 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 15, S. 453.

1121 Vgl. Faḍlallāh (2009): al-Iǧtihād bayna asr al-māḍī wa-āfāq al-mustaqbal, S. 215–216.

1122 Faḍlallāh (2009): al-Iǧtihād bayna asr al-māḍī wa-āfāq al-mustaqbal, S. 216.

Faḍlallāh hat über das Recht der Frau auf Sexualität also eine Fatwā erteilt, worauf weiter unten noch eingegangen wird. Dies bestätigte sich in seinem letzten Fatwā-Band »al-Masāʾil al-fiqhīya« (2010), in dem er nach dem Recht der Ehefrau über ihren Ehemann gefragt wurde und u. a. erklärte: »Er muss auch auf ihr sexuelles Bedürfnis reagieren, sodass sich bei ihr in dieser Hinsicht jedes Mal Zufriedenheit einstellt, wenn sie ein Bedürfnis danach hat.«[1123] Auf die Frage, ob es einem Ehemann erlaubt sei, die Annäherung seiner Ehefrau drei Monate lang mit dem Argument abzuwehren, dass sie erst nach vier Monaten ein Recht dazu habe, Klage bei einen Richter zu erheben, antwortete er:

> »Wir sind der Ansicht, dass sich der Ehemann seiner Ehefrau annähern und sie sexuell zufriedenstellen muss, jedes Mal wenn sie das Bedürfnis dazu hat, solange sie [die Lust] bei ihr anhält und er dazu fähig ist, weil wir der Ansicht sind, dass das sexuelle Recht der Ehefrau über ihren Ehemann wie das sexuelle Recht des Ehemannes über sie ist, gemäß seiner [Gottes] Rede: ›Und sie haben Anspruch auf das Gleiche, was ihnen obliegt, und dies auf rechtliche Weise.‹[1124]«[1125]

Verankert sei das sexuelle Recht der Beteiligten im Ehevertrag, denn jener ordne an, dass beide das ganze Recht auf den Körper des anderen haben (*ʿaqd az-zawāǧi [...] yatarattabu ʿalayhi an yakūna lil-iṯnayni ḥaqqan kāmilan fī ǧasadi l-āḫar*).[1126]

> »Das ist ein Recht, dem der Islam große Wichtigkeit beimisst. Denn es ist eine grundlegende Motivation zur Ehe und ein Mittel zum Schutz für Frau und Mann gemeinsam. Deshalb drängt der Islam dazu, das Begehren zu erfüllen, besonders die Frau, die das Begehren des Mannes zu jeder Zeit erfüllen soll.«[1127]

Trotz des besonderen Druckes auf die Frau, die Bedürfnisse ihres Mannes zu erfüllen, verpflichte der Ehevertrag nicht nur die Frau, auf die sexuellen Bedürfnisse ihres Ehemannes zu antworten, wann immer er dies wünsche,[1128] sondern auch den Mann:

> »Und da gibt es einen Punkt, auf den ich gerne hinweisen möchte, und er ist der, dass der Ehevertrag nicht die Frau zu einem Besitz des Mannes macht. Die Verantwortung, die dieser Vertrag der Frau auferlegt, ist die gleiche, die er dem Mann auferlegt. Sie ist die Verantwortung für die sexuelle Beziehung (*al-ʿalāqa al-ǧinsīya*). So verpflichtet der Vertrag den Mann dazu, dass er seiner Verpflichtung nachkommt, die sexuellen Bedürfnisse der Frau in den normalen Fällen zu erfüllen, und er verpflichtet die Frau ebenfalls dazu.«[1129]

Bereits in seinem Tafsīr hatte Faḍlallāh auf diesen Punkt aufmerksam gemacht, dass es beim Ehevertrag um eine Vereinbarung zwischen zwei Menschen darüber gehe,

---

1123 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 431.
1124 Koranvers 2:228, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
1125 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 434.
1126 Vgl. Nāṣir ad-Dīn (13.12.1998): al-Islām yusāwī baynahumā fī l-insānīya wa-fī l-musāwāt amāma llāhi.
1127 Nāṣir ad-Dīn (13.12.1998): al-Islām yusāwī baynahumā fī l-insānīya wa-fī l-musāwāt amāma llāhi.
1128 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 198.
1129 Rosiniza (25.02.2009): Faḍlallāh, S. 2; siehe auch Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

innerhalb ihres gemeinschaftlichen Ehelebens »eine Basis für die Organisation der Bedürfnisse des Triebes in einer ruhigen spirituellen und psychischen Atmosphäre«[1130] zu schaffen. In »Dunyā l-marʾa« (1996) sprach er konkret davon, dass die Ehe eine Vertragsform zwischen Frau und Mann sei, die religiös-rechtlichen und gesetzlichen Rechten und Pflichten unterliege, die sich bei den unterschiedlichen Religionen und Gesetzen unterscheiden. Grundsätzlich handele es sich dabei aber um eine Vertragsform, die Frau und Mann ein sexuelles Recht auf den Körper des anderen gebe (*ḥaqqan ǧinsīyan fī ǧasadi l-āḫar*). Die Ehe forme die Grundlage einer gesellschaftlichen Zelle, in der Mann und Frau gemeinsam unter einem Dach leben und eine Familie gründen können.[1131]

Faḍlallāh warnte die Eheleute aber auch davor, ihre Rechte über den anderen nicht überzustrapazieren. Denn für einen Ehemann bspw. werde ein freundlicher Umgang mit seiner Ehefrau empfohlen. Das bedeute, dass er sie nicht überfordern solle mit etwas, was schwer für sie zu verrichten sei, und er ihre individuelle Situation und Stimmung berücksichtigen müsse.[1132] Genauso machte Faḍlallāh darauf aufmerksam, dass ein Mensch auf seine Rechte auch verzichten könne. Der Sexualakt sei zwar das Recht von Frau und Mann innerhalb ihrer Ehe, aber – wie bei jedem Recht – könne sein Besitzer auch darauf verzichten. Die Gesundheit einer Ehe müsse das nicht zwingend beeinträchtigen. Schließlich gebe es auch Paare, die zwar vereinbaren, das Leben miteinander zu teilen, damit niemand einsam sei, aber keine Sexualität brauchen oder ausüben können.[1133]

Die Rechte und Pflichten von Ehefrau und Ehemann hinsichtlich der sexuellen Befriedigung scheinen von Faḍlallāh zunächst auf die gleiche rechtliche Ebene gehoben worden zu sein. Mann und Frau haben in ihrer Ehebeziehung ein Recht auf (die eigene) sexuelle Befriedigung und die Pflicht zur sexuellen Befriedigung (des Partners bzw. der Partnerin). Das Recht von beiden auf sexuelle Befriedigung leitete er aus dem Koran ab, wobei er bzgl. der Frau zusätzlich Fatāwā erließ, um ihr Recht auf sexuelle Befriedigung weiter zu festigen, was bei der Mehrheit der Rechtsgelehrten keine Selbstverständlichkeit war. Dennoch beschrieb Faḍlallāh im Fall der willkürlichen Missachtung der Pflichten der Eheleute, den anderen Beteiligten sexuell zu befriedigen – und hiermit sind nicht die religiös-gesetzlichen entschuldbaren Fälle gemeint (siehe unten) –, unterschiedliche Konsequenzen für Mann und Frau. Der größte Unterschied bestand darin, dass der Ehemann das Recht zugesprochen bekam, seine Ehefrau im Fall »sexueller Widerspenstigkeit« zu schlagen.

Der Ehefrau stellte Faḍlallāh bei Nicht-Befriedigung ihres sexuellen Bedürfnisses durch ihren Ehemann zwei rechtlich legitime Mittel zu Verfügung, durch die sie ihren Ehemann zur Pflichterfüllung bewegen könne: Entweder verwehre sie ihm im Gegenzug auch seine Rechte oder sie fordere die Scheidung bei einem Richter ein. Als Konsequenzen drohten einem »(sexuell) widerspenstigen« Ehemann (*našaza*) somit

1130 Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 198.
1131 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 221.
1132 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 419.
1133 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 243.

entweder, dass auch die Ehefrau ihm bei sexuellem Bedarf nicht zur Verfügung stand (oder ihm andere seiner im Ehevertrag aufgenommen Rechte verwehrte), oder, dass ihn seine Ehefrau mit der Forderung einer Scheidung auf Gerichtsebene konfrontierte.[1134] Anders durfte sie ihn auf rechtlich legitimer Ebene nicht maßregeln. In »Fiqh aš-šarīᶜa« (1999–2001) präsentierte Faḍlallāh im Unterkapitel über die Widerspenstigkeit des Mannes (*fī nušūzi z-zawǧ*) eine Art Leitfaden an Reaktionsmöglichkeiten für die Ehefrau, wie sie ihrem sexuell widerspenstigen Gatten begegnen könne. Als Erstes empfahl Faḍlallāh der Frau, geduldig und nachsichtig mit ihrem Mann zu sein, die Gründe für sein Verhalten ausfindig zu machen und ihnen weise, freundlich und werbend gegenzusteuern. Da die sexuelle Widerspenstigkeit des Mannes als Sünde (*maᶜṣīya*) betrachtet werde, dürfe sie ihm auch das Schlechte verbieten und das Gute anordnen – ihn also in gewisser Weise verbal maßregeln. Drittens sei es ihr möglich, mit ihrem Fall vor den Richter zu treten und sich zu beschweren. Der Richter könne den Mann dann vorladen und ihn über die Rechte seiner Ehefrau belehren. Folge der Ehemann der Belehrung des Richters nicht, habe die Frau zwei Möglichkeiten: Entweder sie gedulde sich weiter oder sie fordere vom Ehemann die Scheidung, die bei Weigerung des Ehemannes der Richter aussprechen könne.[1135] In dieser Ansicht, dass eine Frau im Fall, ihr Ehemann befriedige sie sexuell nicht, das Recht darauf habe, die Scheidung zu fordern, kulminierte die Gewichtigkeit, die Faḍlallāh der sexuellen Befriedigung der Ehefrau zusprach, denn dem Ehemann sei es eben nicht erlaubt, vom Umgang mit seiner Frau ohne ihr Einverständnis abzulassen.[1136] Die Forderung der Frau nach Scheidung war somit die letztmögliche Konsequenz, die auf die Missachtung der Pflichterfüllung des Ehemanns, sie sexuell zu befriedigen, folgen konnte.

Dem Ehemann stellte Faḍlallāh ein davon differierendes Reaktionsrepertoire für den Fall zur Verfügung, die Ehefrau erfülle ihre Pflicht der sexuellen Befriedigung ihres Mannes nicht. Dies leitete Faḍlallāh aus dem Koranvers 4:34 ab: »Ermahnt diejenigen, von denen ihr Widerspenstigkeit befürchtet, und entfernt euch von ihnen in den Schlafgemächern und schlagt sie. Wenn sie euch gehorchen, dann wendet nichts weiter gegen sie an.«[1137] Das Verständnis dieses Koranverses ist umstritten und der Vers ist bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt Gegenstand zahlreicher Debatten

1134 Vgl. Ḥamdān (04.05.1995): al-ᶜAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh li-Miśwār, S. 18; Faḍlallāh (1991 [1978]): al-Uslūb al-islāmī lil-ᶜamal bayna l-iṣlāḥ wat-taġyīr, S. 500; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marᵓa, S. 98. Ausführlich wird dieses Thema im Kapitel »Verteidigung gegen Gewalt« behandelt. Faḍlallāh (27.11.2007): Fī bayān šarᶜī daᶜā fīhi littaṣaddī li-kull anwāᶜ al-ᶜunf allaḏī yastahdif al-marᵓa, S. 3.

1135 Faḍlallāhs Leitfaden an die Ehefrau und die einzelnen Ablaufmöglichkeiten sowie die verschiedenen Beziehungskonstellationen und Reaktionsmöglichkeiten legte Faḍlallāh wesentlich detaillierter dar. Dazu siehe ausführlich Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīᶜa, Bd. 3, S. 453–455.

1136 Vgl. Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīᶜa, Bd. 3, S. 453–455; Faḍlallāh (2010): al-Masāᵓil al-fiqhīya, S. 434–435.

1137 Koranvers 4:34, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

über Geschlechtergleichstellung und Gerechtigkeit.[1138] Auch Faḍlallāh wurde bei vielen Gelegenheiten in Interviews, Dialogveranstaltungen und im Anschluss an seine Vorträge nach seiner Auslegung des Verses gefragt und nahm sich in seinen prominenten Schriften dieses Themas ausführlich an. Faḍlallāh leitete aus dem Koranvers sowie aus Aḥādīṯ die Möglichkeit eines stufenweise verlaufenden Umgangs des Ehemannes mit seiner Ehefrau ab, wenn diese ihm aus willkürlichen Gründen sein Recht auf sexuelle Befriedigung nicht gewähre. In solch einem Fall – im Fall ihrer »(sexuellen) Widerspenstigkeit« (*nušūz*, *tamarrud*) – dürfe der Ehemann sie in einem ersten Schritt ermahnen, in einem zweiten Schritt sich räumlich von ihr separieren und sie in einem dritten Schritt leicht schlagen.[1139] Diesen Dreischritt in der Umgangsweise mit der sexuellen Widerspenstigkeit der Ehefrau bemühte Faḍlallāh hauptsächlich in seinen Ausführungen zu Koranvers 4:34. In seinem Rechtswerk »Fiqh aš-šarīʿa« (1999–2001) empfahl er dem Ehemann aber eine noch differenziertere Reaktion. So könne der Ehemann anfangs mit Geduld, Weisheit und Höflichkeit gegenüber seiner Frau reagieren, wenn diese sich ihm sexuell verweigere, um damit ihre Zuneigung für ihn wieder zu stärken. Erst danach solle er zum im Koranvers ersten empfohlenen Schritt übergehen, der Ermahnung. Dabei solle er sie vor der Bestrafung Gottes aufgrund ihres Ungehorsams warnen und ihr nahelegen, Gott zu fürchten. Zudem solle er auch andere Menschen bitten, auf seine Ehefrau in dieser Hinsicht einzuwirken. Drittens könne er sich von ihr räumlich separieren, in ein anderes Zimmer umziehen, sie nachts und tagsüber meiden und nicht mit ihr schlafen. Das wurde von Faḍlallāh als ein wichtiges psychologisches Druckmittel eingestuft, um die Frau durch das Gefühl von Verlassenheit abzuschrecken und die Zuneigung wieder zu stärken, sodass sie ihr Verhalten ändere. Erst in einem vierten Schritt dürfe er Schläge anwenden, die allerdings nicht notwendigerweise erfolgen müssen:

> »Viertens: Dass er sie schlägt, ist keine rechtlich notwendige Option (*wa-huwa ḫayār ġayr lāzim*). Wenn er möchte, greift er darauf zurück, und wenn er möchte, lässt er es. Wenn er darauf zurückgreifen möchte, muss er Folgendes beachten.«[1140]

Die Punkte, die nun folgen, ermahnen in erster Linie den Ehemann, seine eigene Haltung und die seiner Ehefrau genauestens zu überdenken, um nicht den Fehler zu begehen, sie ungerechtfertigt zu schlagen. So müsse er nach den ersten Schritten – Ermahnung und Separierung – sicher sein, dass sie auf ihrer Widerspenstigkeit beharre und es keine Entschuldigung dafür gebe, wenn er ethisch-moralisch gut mit ihr umgegangen sei und er ihre Rechte erfüllt habe. Sollte er schon vorher wissen, dass auch Schläge sie nicht zu einer veränderten Haltung führen würden, sei es ihm nicht

---

1138 Vgl. Mahmoud (2006): To Beat or Not to Beat; Ali (2008): »The best of you will not strike:« Al-Shafi'i on Qur'an, Sunnah, and Wife-Beating; Ali (2003): Muslim Sexual Ethics; Ibrahim (2020): Vers 4:34; Bauer (2006): »Traditional« Exegesis of Q 4:34; Duderija (2019): Understanding Patriarchal Interpretations of Q 4:34 in the Light of Stanley Fish's »Interpretive Communities«; Ghafournia (2017): Towards a New Interpretation of Quran 4:34; Morrow (2020): The Most Controversial Qur'anic Verse; Marín (2003): Disciplining Wives.

1139 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 107–108.

1140 Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 456.

erlaubt, sie zu schlagen. Er müsse also abschätzen können, dass sie durch Schläge wirklich zum Gehorsam (*aṭ-ṭāʿa*) veranlasst werde. Er müsse seine Absichten reflektieren, wenn er beschließe, sie zu schlagen. Denn die Schläge müssen aus dem Wunsch nach Besserung erfolgen, aus dem Begehren ihrer Zuneigung, aber nicht aufgrund von Vergeltung. Die Schläge selbst dürften dann nur leicht sein, und die höchste Grenze sei, dass sich die Haut nicht einmal rot verfärben dürfe. Alles andere stufte Faḍlallāh als Verbrechen (*ǧināya*) ein, für das der Mann zur Rechenschaft gezogen werde.[1141] Als letzten Punkt und Möglichkeit, der widerspenstigen Frau zu begegnen, schlug Faḍlallāh vor, dass ihr der Ehemann den Unterhalt verweigere. Dies sei zwar keine rechtlich festgelegte Möglichkeit, Faḍlallāh hielt sie aber für eine wirksame und abschreckende Maßnahme:

> »In jedem Fall ist der Wegfall des Unterhalts bei Widerspenstigkeit sofort ein Verfahren, das er mit allen oben genannten Methoden verwenden kann, um die Widerspenstigkeit zu handhaben. Genauso kann er sich auch ohne die gängigen (Methoden) darauf beschränken.«[1142]

Auch in dieser Abhandlung des Themas wird ersichtlich, dass es Faḍlallāh stets wichtig war zu betonen, dass das Schlagen nicht so heftig sein dürfe, dass ein Knochen breche oder eine Wunde entstehe – auch viele Aḥādīṯ wiesen darauf hin. Das Schlagen dürfe nicht willkürlich sein, sondern es müsse erzieherisch, zurechtweisend erfolgen und dürfe nur leicht sein. Auch in den vielen dreistufigen Ausführungen hob er immer hervor, dass der Ehemann erst auf die körperliche Ebene der erzieherischen Maßregelung schreiten dürfe, nachdem er geistig-intellektuelle und psychische Methoden durch Ermahnung und räumliche Separierung ausgeschöpft habe. In solch intimen Fällen könne schließlich schwerlich ein Richter vermitteln, da dieser eine Ehefrau nicht zur Erfüllung der sexuellen Beziehung zwingen könne. Deshalb sei es für den Ehemann als Inhaber des sexuellen Rechts unvermeidlich, die stufenweise erfolgende Maßregelung zu praktizieren.[1143] Interessanterweise äußerte Faḍlallāh gegenüber der Frau allerdings den Rat, im Fall der sexuellen Widerspenstigkeit des Mannes einen Richter aufzusuchen, um sich über die sexuelle Untätigkeit des Ehemannes zu beschweren, wie es oben bereits erwähnt wurde. Es ist allerdings fraglich, ob im Gegensatz zu einer Frau ein Mann durch einen Richter zum Sexualakt mit seiner Frau gezwungen werden könnte. Hier scheint es wohl vielmehr darum gegangen zu sein, dass ein Ehemann keine rechtliche Instanz zur Belehrung und Maßregelung seiner Frau zwischenschalten musste und selbständig agieren konnte, während die Ehefrau auf diese Instanz angewiesen blieb.

Diese oft als drastisch und ebenso als Widerspruch in sich – zwischen der Geisteshaltung bei der sexuellen Handlung der Eheleute (Liebe und Barmherzigkeit) und dem Vorgang des Schlagens der Ehefrau durch den Ehemann, einer gewaltsamen Handlung – eingestuften möglichen Konsequenzen des Schlagens bei Pflichtmiss-

---

1141 Vgl. Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 455–457.
1142 Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 455–457.
1143 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 68–69.

achtung rechtfertigte Faḍlallāh damit, dass im Fall der sexuellen Widerspenstigkeit (*tamarrud*) der Frau ein Verrat bzw. Treuebruch (*ḫiyāna*) der Vereinbarungen und Verträge (*lil-mawāṯīqi wal-ʿuhūd*) vorliege, der zur sexuellen Abweichung in der Ehe bis hin zu ihrer Zerstörung führen könne.[1144] Ebenso hat er die stärkere Druckausübung auf die Frau, dem sexuellen Wunsch des Ehemannes nachzukommen, mit dem heftigeren und schnelleren sexuellen Trieb des Mannes erklärt, der eine größere Gefahr zur sexuellen Abweichung und der Zerstörung der Ehebeziehung darstelle, als der sexuelle Trieb der Frau:

> »Was den Nachdruck auf die genaue und entschiedene Erfüllung des Begehrens des Ehemannes betrifft, so geht das vielleicht aus der Natur der schnellen Erregung beim Mann hervor, die mehr als bei der Frau ist, die in den meisten Fällen eine längere Zeit braucht. Das [der Nachdruck] wird für den Schutz des Ehemannes benötigt, damit er nicht vom geraden Weg abweicht, der die Beziehung zerstört und in den tiefen Abgrund abweichen lässt.«[1145]

Als Ausnahmen, in denen sich die Ehefrau weigern dürfe, dem sexuellen Begehren des Ehemanns nachzukommen, nannte Faḍlallāh diverse Gründe. Grundlegend müssten dies »Fälle des religiös-gesetzlich entschuldbaren Grundes (*ḥālāt al-ʿuḏri š-šarʿī*)«[1146] sein und es sich um einen zwingenden Einwand,[1147] Notfälle[1148] oder etwas »außerhalb ihres [der Frau] natürlichen Willens«[1149] handeln. Dabei handele es sich in der Regel um religiös-gesetzlich, körperlich-gesundheitliche, psychische sowie soziale Hindernisse:[1150]

> »Sie beide [Mann und Frau] sind einander in den Rechten gleich (*yatasāwayān*), darunter das Recht auf Sexualität (*ḥaqq al-ǧins*), wo jeder von ihnen das Verlangen (*raġba*) des anderen erfüllen muss, außer wenn es ein religiös-gesetzliches oder gesundheitliches Hindernis gibt oder etwas, was jenem gleicht.«[1151]

Mit Ersterem meinte Faḍlallāh rechtlich verbotene Fällen wie z. B. den Sexualakt während der Menstruation, mit Letzterem meinte er Fälle von heftiger Krankheit, Wunden, psychische Probleme und Zustände von Erschöpfung und Kraftlosigkeit.[1152] Zudem spiele der Gesundheitszustand des Ehemannes eine Rolle. Befürchte nämlich die Ehefrau, sich durch den Sexualakt mit ihrem Ehemann eine Erkrankung zu holen, gebe

---

1144 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 69.
1145 Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 198.
1146 Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 38–39.
1147 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 419.
1148 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 198.
1149 Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 198.
1150 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 198; Faḍlallāh (2011 [2008–2009]): Išrāqat al-ʿaql, Bd. 3, S. 14–15; Faḍlallāh (2009): al-Iǧtihād bayna asr al-māḍī wa-āfāq al-mustaqbal, S. 215–216.
1151 Laṭīfī (18.03.2009): Al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.
1152 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1980]): Āfāq islāmīya, S. 241; Faḍlallāh (17.11.2000): al-Islām awwal man taṣaddā lil-ʿunf ḍidd al-marʾa; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 420; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 69; Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 447–448; Laṭīfī (18.03.2009): Al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

es keine Pflicht für sie, ihn zu befriedigen.[1153] Außerdem gälten laut Faḍlallāh Fälle von Bedrängnis (*ḥaraǧ*) und Schaden (*ḍarar*) als Möglichkeiten für die Ehefrau, dem Mann sein Recht auf Genuss zu verweigern.[1154] In einer Fatwā erklärte er: »Wenn der Sexualakt eine schwere Bedrängnis (*ḥaraǧan šadīdan*) für sie ist, dann ist ihr erlaubt, sich zu enthalten, basierend auf seiner (Gottes) Rede: ›Und Er hat euch in der Religion keine Bedrängnis auferlegt.‹[1155]«[1156] Bezogen auf einen möglichen Schaden genüge die Angst davor.[1157] Weiterhin nannte Faḍlallāh das »Ungewohnte« (*ġayr maʾlūf*), weshalb eine Ehefrau nicht zum Befolgen ihrer Pflicht veranlasst werden könne.

> »Die Ehefrau ist nicht verpflichtet, ihrem Mann ihren Körper zum Genuss mit dem, was ungewohnt ist, zu ermöglichen, selbst wenn es ihr nicht schadet. Genauso muss sie keine ungewohnten sexuellen Handlungen (*al-aʿmāl al-ǧinsī ġayr al-maʾlūfa*) ausführen, die er genießen möchte.«[1158]

Eine besondere Möglichkeit für die Ehefrau, ihrem Ehemann sein Recht auf Sexualität zu verweigern liege vor, wenn er seinen rechtlichen Pflichten ihr gegenüber nicht nachkäme wie bspw. die Verrichtung der Haushaltsausgaben.[1159] Auch bzgl. des Ehemannes nannte Faḍlallāh einige Ausnahmen, wann jener von seiner Pflicht der sexuellen Befriedigung der Frau entbunden sei wie bspw. bei religiös-gesetzlichen und gesundheitlichen Hindernissen, sexuellen und psychischen Problemen.[1160] Allerdings vertrat er hierbei auch die Ansicht, dass der Ehemann in solchen Fällen nicht das Recht habe, sich einer Behandlung seiner Probleme zu entziehen, insofern es eine Möglichkeit dazu gebe.[1161] Außerdem betonte Faḍlallāh, selbst wenn es für den Ehemann Fälle von Entschuldbarkeit gebe, mit seiner Ehefrau keine Sexualität zu praktizieren, das nicht »die Entschuldbarkeit von anderen Genüssen«[1162] meine, was bedeutet, dass der Mann seine Ehefrau abgesehen vom Mittel des Geschlechtsverkehrs befriedigen sollte. Die kurze Ausführung dazu belegt, dass Faḍlallāh das Thema ungleichgewichtig behandelt und die Weigerung eines Ehemenschen, seiner Pflicht zur sexuellen Befriedigung des anderen nachzukommen, hauptsächlich bzgl. der Ehefrau thematisiert hat.

Am 24.12.2007 wurde Faḍlallāh von seiner Interviewpartnerin Hallā Bullūṭ der Zeitschrift »aš-Širāʿ« auf seine Fatwā zum Recht der Frau auf sexuelle Befriedigung angesprochen, deren Inhalt Faḍlallāh im Interview bereits erwähnt hatte. Bullūṭ führte in ihrer letzten Frage aus, dass nach traditioneller Sichtweise im Islam der

---

1153 Vgl. Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 447–448.
1154 Vgl. Ǧumʿa (1995 [28.11.1994]): Nadwa ḥiwārīya maʿa Samāḥa Ayatollah as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 65–66.
1155 Koranvers 22:78, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
1156 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 202.
1157 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 420.
1158 Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 448.
1159 Vgl. Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 447–448. Dieser Aspekt wird ausführlich im Kapitel »Verteidigung gegen Gewalt« behandelt.
1160 Vgl. Laṭīfī (18.03.2009): Al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.
1161 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 434.
1162 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 433.

Mann derjenige sei, der die Initiative zum Sexualakt ergreife. Faḍlallāhs Fatwā, so behauptete Bullūṭ, habe diesbezüglich und basierend auf einer Auffassung, die gebildete arabisch-säkulare Frauen vertreten, wieder ein Gleichgewicht in diesem Vorgang hergestellt. Sie fragte ihn, ohne Namen dieser Frauen oder deren Ansichten zu nennen, wo er mit ihnen übereinstimme und wie er sich von ihnen unterscheide. Er antwortete:

> »Der Islam betrachtet die Ehe als eine Festung [für Schutz und Stärkung] für die Frau und den Mann, in dem Sinne, dass er realistische Mittel bereitstellt, um die Frau zur Tugendhaftigkeit zu verpflichten (*bil-ʿiffa*; im Sinne von »treu«) durch die Erfüllung ihrer sexuellen Bedürfnisse, genauso wie er jenes auch vom Mann will. Auf dieser Grundlage ist die Frau dem Mann gemäß der Fatwā, die ich herausgegeben habe, in dem gleich (*tusāwī*), dass er auf ihre sexuellen Bedürfnisse reagieren muss, wenn sie etwas wie dieses Bedürfnis in starker Art erlebt, genauso wie sie auf seine sexuellen Bedürfnisse reagieren muss: ›Und sie haben Anspruch auf das gleiche, was ihnen obliegt, und dies auf rechtliche Weise.‹[1163] (*al-baqara*: 228).«[1164]

Die von Faḍlallāh erwähnte ursprüngliche Fatwā scheint im Krieg von 2006 zerstört worden zu sein, da auch dem Archiv von Faḍlallāh kein solches Dokument mehr vorliegt.[1165] Alternativ erhielt ich auf Anfrage an das Archiv eine von Faḍlallāh am 03.03.2007 privat erteilte Fatwā:

> »[Frage:] Muss der Ehemann seiner Ehefrau jedes Mal, wenn sie von ihm Geschlechtsverkehr fordert, Folge leisten, auch wenn sie mehr verlangt als die Frauen, die in ihrem Alter sind?
> [Antwort von Faḍlallāh:] Ja, er muss jenes gemäß der üblichen Art und Weise und gemäß seiner Leistungsfähigkeit tun.«[1166]

Bei einem chronologischen Blick über die im Rahmen der Studie vorliegenden Dokumente zeigt sich, dass Faḍlallāh das Recht der Frau auf sexuelle Befriedigung und die Pflicht des Mannes, diesem Recht nachzukommen, im Verlauf der Zeit immer stärker betont hat. In seinem Tafsīr (Erstveröffentlichung 1979) sprach er noch nicht explizit von einem Recht auf Befriedigung (»Der Ehemann muss den Wunsch seiner Frau darin erfüllen [...]. Vom speziellen, religiös-rechtlichen Iǧtihād ausgehend muss er ihr bspw. in den Fällen der Angst vor ihrer Abweichung und der Möglichkeit, dass sie Verbotenes tut, begegnen.«[1167]). Anfang der 1990er Jahre verwies er im Kontext der Frage, ob die Frau ein sexuelles Recht (*ḥaqq ǧinsī*) auf den Mann habe, auf einen Unterschied in der Pflichterfüllung von Mann und Frau:

> »Sie hat das Recht unter der Berücksichtigung, dass der Islam zwischen dem Erregungsfaktor bei der Frau in der Realität (und er ist ein komplizierter [langsamer] Faktor) und dem Erregungsfaktor beim Mann unterscheidet. Die Frau hat ein sexuelles Recht auf den Mann,

1163 Koranvers 2:228, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
1164 Bullūṭ (2011 [24.12.2007]): »aš-Širāʿ« al-lubnānīya, S. 126.
1165 Auf Anfrage an das Archiv von Faḍlallāh gab mir Rana Much am 14.02.2020 per E-Mail die Auskunft, dass die Fatwā eventuell im Krieg 2006 zerstört wurde.
1166 Faḍlallāh (2007): Vier Fragen und Antworten vom 03.03.2007.
1167 Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 198.

> aber nicht in dem Maße wie es der Mann hat, ausgehend von der Natur des Unterschiedes im Erregungsfaktor der beiden Parteien.«[1168]

Diese Haltung änderte sich ab Mitte der 1990 Jahre: Jetzt sprach Faḍlallāh konkret von einem Recht der Frau auf sexuelle Befriedigung (»Das sexuelle Recht der Frau (*ḥaqq al-marʾati l-ǧinsī*)«[1169]; »Das Recht der Ehefrau über ihren Ehemann (*ḥaqq az-zawǧa ʿalā zawǧihā*)«[1170]), ebenfalls unterstrichen mit dem Hinweis auf seine eigenständige Rechtsfindung bzgl. dieses Themas und der Verpflichtung dazu durch den Ehevertrag: »Und gemäß unserem religiös-rechtlichen Iǧtihād muss er ihrem Begehren nachkommen, wenn es keine anderen Hindernisse gibt – gemäß den vertraglichen Verpflichtungen in diesem Bereich.«[1171] Noch etwas später sprach er expliziter die Gleichheit der Frau und des Mannes an, was die Rechte und Pflichten bzgl. der sexuellen Befriedigung anbelangt, wie im oben erwähnten Interview mit Hallā Bullūṭ aus dem Jahr 2007: »Auf dieser Grundlage ist die Frau dem Mann gleich (*tusāwī*) gemäß der Fatwā, die ich herausgegeben habe, darüber, dass er auf ihre sexuellen Bedürfnisse reagieren muss, wenn sie etwas wie dieses Bedürfnis in starker Art erlebt.«[1172] Abgesehen von den differierenden Konsequenzen bei Nicht-Erfüllung der Pflicht hat Faḍlallāh hier für eine Angleichung der Rechte sowie Pflichten von Mann und Frau gesorgt. Ein wesentlicher Unterschied besteht jedoch darin, dass die Verpflichtung der Frau, ihren Mann sexuell zu befriedigen, aus dem Koranvers 2:228 abgeleitet wurde, während die Verpflichtung des Mannes, seine Frau sexuell zu befriedigen, »nur« durch Fatāwā erteilt wurde – hiermit werden die Eheleute auf unterschiedlichen rechtlichen Ebenen verpflichtet, wobei der Koran verbindlich ist und eine Fatwā nur für eine Person verbindlich ist, die den Fatwā-Erteilenden als Marǧaʿ akzeptiert. Den ersten Teil des Verses hingegen (»Und sie haben Anspruch auf das gleiche, was ihnen obliegt, und dies auf rechtliche Weise.«), aus dem sich das Recht auf sexuelle Befriedigung ableiten lasse, bezog Faḍlallāh auf beide Geschlechter, wodurch er hier tatsächlich eine Gleichstellung auf der gleichen rechtlichen Ebene herstellte.

3.3.7 Ordnung versus Chaos

Gemäß Faḍlallāhs Islamverständnis – wie bereits dargelegt – war der Bereich, in dem der Mensch seine Sexualität ausleben dürfe, auf eine heterosexuell geführte Ehebeziehung beschränkt. Außerhalb dieses vertraglich gesicherten Beziehungsformats galt jegliche sexuelle Handlung als verboten. Hier kann erneut die Grafik aufgegriffen werden, die bereits die Orte dargelegt hat, an denen Weiblichkeit und Männlichkeit gelebt werden dürfen, und die, an denen der Mensch als Mensch unabhängig von seinen geschlechtsspezifischen Eigenheiten auftreten müsse (siehe Abb. 2 in Kap. 3.2.7).

1168 ʿAbdallāh (25.12.1992): al-Marʾa al-qurʾānīya kar-raǧul wal-wāqiʿ »yuʾaḏḏī« an-naṣṣ.
1169 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 93.
1170 Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 450.
1171 Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.
1172 Bullūṭ (2011 [24.12.2007]): »aš-Širāʿ« al-lubnānīya, S. 126.

Diese Orte stehen synonym für die Bereiche, in denen laut Faḍlallāh Sexualität gelebt oder nicht gelebt dürfe. Der Ort der Auslebung von Weiblichkeit und Männlichkeit, das Eheleben, ist gleichzusetzen mit dem Ort, an dem es dem Menschen erlaubt sei, seine Sexualität zu leben. Der Ort der Gesellschaft, die der Mensch als Mensch betreten solle, ist der Ort, an dem es ihm nicht erlaubt sei, Sexualität zu leben: »Der Islam will für den Mann und die Frau nicht, dass sie im öffentlichen Leben einen Zustand sexueller Not (*ḥāla ṭawārīʾ ǧinsīya*) erleben.«[1173] Im Kapitel »Natürlich – notwendig – gefährlich« wurde bereits angesprochen, welche Gründe hinter dieser Bestimmung stehen: Werde Sexualität außerhalb der Ehe gelebt, schade sie »der Ordnung« (*anniẓām*) und verursache »Chaos« (*al-fawḍā*), was dem Menschen viele Probleme in allen Lebensbereichen bereite. Sexualität berge eine solch große Gefahr, dass sie eine ganze Gesellschaft ins »blinde Chaos« stürzen könne: »Der Islam sichert die sexuelle Ausgewogenheit (*at-tawāzun al-ǧinsī*) in der Gesellschaft, damit diese nicht in blindes Chaos verfällt.«[1174] und »Daher ist der Islam wie das Christentum und jede andere Ordnung, die die sexuelle Ausgewogenheit in der Gesellschaft sichert, damit letztere nicht in blindes Chaos verfällt.«[1175] Religionen – neben dem Islam hier auch das Christentum – bekommen damit von Faḍlallāh eine bestimmte Funktion zugesprochen, die sie im Sinne religionswissenschaftlich funktionalistischer Zugänge zu Religion in Gesellschaften erfüllen, nämlich die Aufrechterhaltung sozialer Ordnung.[1176] Was Faḍlallāh genau unter »Chaos« verstand, wurde von ihm allerdings nur wenig erläutert. Der Gang eines Menschen als Wesen weiblichen oder männlichen Geschlechts in den öffentlichen Lebensraum könne bspw. dazu führen, dass eine »ruhige und ausgeglichene Psyche« geschädigt werde, wodurch es »am Ende zu so etwas wie sexuellem Chaos«[1177] komme. Absolute sexuelle Freiheit führe seiner Ansicht nach zu »negativen Auswirkungen« auf die Gesellschaft, dies besonders bezogen auf die Abstammung (*al-ansāb*) der Menschen und die Unversehrtheit der Familie (*al-ʿāʾila*) als die kleinste, aber wichtigste Zelle der Gesellschaft.[1178] Solch heftige Auswirkungen zeigen, dass Sexualität, das Bedürfnis danach sowie der Körper des Menschen mit all seinen Bedürfnissen keineswegs nur als persönliche Angelegenheiten ohne Bezug zur sozialen Ordnung und ethisch-moralischen Werten betrachtet werden dürfen, wie es Faḍlallāh für die »westliche Kultur« annahm. Diesbezüglich kritisierte er in besonderer Weise die absolute Freiheit, die das Individuums im »Westen« bezogen auf Sexualität habe,[1179] die er als »gescheiterten Versuch« auffasste, weil sie »Abweichungen«

1173 Marwa (1995 [01.11.1994]): Interview durch den Fernsehsender al-Mušriq mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh zu seinem Buch »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa«, S. 103–104.
1174 Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 67.
1175 Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 68.
1176 Vgl. Heller/Franke (2024): Religion und Geschlecht, S. 23.
1177 Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 13, S. 165.
1178 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 131.
1179 Vgl. Faḍlallāh (25.01.1990): Samāḥa al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh lil-Ḥasnāʾ, S. 44. Es war in Faḍlallāhs Umfeld im Libanon eine weit verbreitete Meinung, dass es im »Westen« sexuelle Freiheit für alle und keine Moral gebe, vgl. Clarke (2008): New Kinship, Islam, and the Liberal Tradition, S. 159.

nicht verhindere.[1180] Aus islamischer Sichtweise sei deshalb das oberste Ziel eines gottgefälligen, sicheren gesellschaftlichen Zusammenlebens, sexuell-erregende Atmosphären im öffentlichen Lebensraum sowohl zu meiden – Frau und Mann müssen Orte im öffentlichen Lebensbereich meiden, die zur (sexuellen) Abweichung motivieren oder die sie »mit triebhaften Eingebungen« anlocken[1181] – als auch generell zu *ver*meiden, um Probleme und Chaos vorzubeugen. Im Umkehrschluss hieß das auf Letzteres bezogen, dass in dem Bereich, der außerhalb des Ehebereichs lag, aktiv eine asexuelle Atmosphäre bzw. Umgebung geschaffen werden müsse:[1182]

> »Ich vertrete den Standpunkt, dass die Angelegenheit der Sexualität (*qaḍīyat al-ǧins*) beim Menschen ein Zustand (*ḥāla*) ist, der geregelt werden muss (*yaǧib an tunaẓẓam*), weil er z. B. verbunden ist mit der gesellschaftlichen Realität. [...] Wenn ich den sexuellen Zustand (*al-ḥāla al-ǧinsīya*) des Menschen regeln will, dann erfordert das, dass ich für ihn spezifische Regelungen und Umgebungen (*ḍawābiṭ wa-aǧwāʾ*) bereitstelle.«[1183]

> »Wenn man von der ethisch-moralischen Haltung der sexuellen Beziehungen und ihrer Regelungen überzeugt ist, dann muss man Atmosphären schaffen, die Frauen und Männer nicht den harten, schwierigen Zustand erleben lassen, in dem die ethisch-moralische Haltung in psychischer, emotionaler, lebendiger und körperlicher Hinsicht problematisch wird.«[1184]

Besonders zwei Fragen drängen sich hierbei auf: Wie ist so etwas zu bewerkstelligen und was bedeutet »sexuelle Atmosphäre«? Faḍlallāhs Antworten auf diese Fra-

---

1180 Vielmehr gebe es im Vergleich sogar mehr »Abweichungen« (z. B. in der Form von Vergewaltigungen) in Gesellschaften, in denen sexuelle Freiheit vorherrsche und in denen ethisch-moralische Verpflichtungen als persönliche Wahl betrachtet würden, als in Gesellschaften, die auf Regelungen wie bspw. den Ḥiǧāb vertrauen (siehe unten). Hier bemühte Faḍlallāh das Bild eines »Brandopfers« (*muḥraqa*): Eine Annäherung an ein Brandopfer führe unvermeidlich zur Verbrennung oder zumindest zu einem Ort der Verbrennung – und zwischen dem materiellen Feuer und dem triebhaften Feuer gebe es keinen Unterschied. So führe auch die Gewöhnung von Nacktheit im öffentlichen Lebensraum nicht zum Nachlassen sexueller Erregung, sondern im Gegenteil zu ihrer Steigerung und folglich zum verbotenen Handeln. Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 135–136. Das Beispiel, dass eine Annäherung an ein Brandopfer zu Verbrennung führe, bemühte Faḍlallāh auch im Kontext des Sehens von Geschlechtsorganen, das dem Menschen prinzipiell untersagt war, weil es den Sexualtrieb entfachen und zur Abweichung führen könne. Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 13, S. 170.

1181 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 153–154. Solche Orte waren laut Faḍlallāh bspw. gemischtgeschlechtliche Badeorte, da Frau und Mann aufgrund des Blicks auf den anderen der Verführung (*al-iġrāʾ*) ausgesetzt seien. Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 154.

1182 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1973]): al-Yaʾis wal-amal fī mafhūm al-islām, S. 180; al-Ḥasnāʾ (28.09.1987): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Faḍlallāh (25.01.1990): Samāḥa al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh lil-Ḥasnāʾ, S. 44; *al-Mawākib* (01.08.1992): Aǧwāʾ al-iġrāʾ: al-manāʿa al-aẖlāqīya, S. 15; Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 39.

1183 Ḥaydar (06.07.1985): aš-Šayḫ Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 23.

1184 Faḍlallāh (25.01.1990): Samāḥa al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh lil-Ḥasnāʾ, S. 44.

gen kursierten um ein zentrales Wort, nämlich das der »(sexuellen) Erregung«, wie es eine Überschrift in »Dunyā š-šabāb« (1995) auf den Punkt brachte: »Das Problem liegt in der (sexuellen) Erregung (*al-iṯāra*).«[1185] Für das gesellschaftliche Zusammenleben gelte deshalb die Untersagung dessen, was den sexuellen Trieb des Menschen errege, da das zu sexueller Abweichung und Anormalität führen könne. Was dabei als erregend für die Triebe betrachtet werde oder nicht, entscheiden laut Faḍlallāh »das gesellschaftliche Gewohnheitsrecht« (*ʿurf*), die Expert*innen und diejenigen, die zur Definition befähigt seien.[1186] Aus religiöser Perspektive sei ein grundlegendes Prinzip im Leben des Gläubigen, dass sich jener nicht nach der Richtlinie seines Triebes, sondern seiner göttlichen Sendung orientieren solle. Das bedeute nicht, dass der Trieb verdrängt werden müsse, doch müsse er nach dem ausgerichtet werden, was Gott für den Menschen vorgesehen habe. Deshalb dürfe der Mensch die von Gott gesetzten Grenzen hinsichtlich seiner Sexualität nicht überschreiten. Faḍlallāh rief die Muslim*innen dazu auf, sich ihrer Rolle als aktiv Handelnde auf dem Wege Gottes bewusst zu werden und die Menschen vor dem Chaos ihres Triebes zu retten.[1187] Bei einer asexuellen Atmosphäre ging es also um die Erschaffung einer Atmosphäre bzw. Umgebung frei von sexueller Erregung, da diese zu Unsittlichkeit und Verbotenem verleiten könne:[1188]

> »Alles, was zur sexuellen Abweichung führt, gleich, ob es durch das Herz oder die Augen erzeugt wird, seinen Ausgang von der Zunge, der Hand oder anderen Organen nimmt, alles, was zur Sexualpraktik führt, gleich ob in vorbereitender, erregender oder direkter Weise, wird islamisch abgelehnt (*huwa marfūḍ islāmīyan*), weil es zu ethisch-moralischen Problemen führt, die den Menschen vom rechten Weg (*al-ḥaṭṭ al-mustaqīm*), den Gott für ihn vorgesehen hat, abbringen.«[1189]

Unzählige Antworten von Faḍlallāh auf an ihn gestellte Fragen bezeugen diese Sichtweise. Dabei handelte es sich um Fragen nach Erlaubtem und Verbotenem in allen Lebensbereichen und dem Denken, Handeln und Fühlen des Menschen. Erlaubt ist den Antworten zufolge, was nicht errege, und verboten, was errege. Dies bezog sich auf Themenfelder wie Singen,[1190] Bilder (auch zu Werbezwecken),[1191] Verkauf und Kon-

1185 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 225.
1186 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 35.
1187 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 39.
1188 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 195.
1189 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 89.
1190 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 208; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 33–35.
1191 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 2, S. 356; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 24.

sum von Zeitschriften,[1192] Tanzen (auch Volkstänze),[1193] Körperteile,[1194] Musik,[1195] die Stimme,[1196] Parfüm,[1197] Kontaktlinsen,[1198] Vorlesen,[1199] Kleidung,[1200] Unterhaltungen,[1201] Literatur, [1202] Gedichte, [1203] die Nutzung von Chat-Rooms,[1204] Filme[1205] uvm. Um ein Beispiel im Bereich von Schmuck zu geben:

> »[Frage:] Ist es der Frau erlaubt, einen Ring oder Armbänder zu tragen, ohne dass es auffällig ist?
> [Antwort:] Ich folgere aus seiner (Gottes) Rede ›ihren Schmuck nicht offen zeigen, mit Ausnahme dessen, was sonst sichtbar ist,‹[1206] dass es erlaubt ist, Schmuck sichtbar zu tragen, der sichtbar an Stellen von ihrem Körper ist. Das bedeutet, dass es ihr erlaubt ist, einen Ring zu tragen und darüber hinaus aber mit der Bedingung, dass der Schmuck nicht erregt (*muṯīra*).«[1207]

Während nach der Erlaubnis und dem Verbot vieler Aktivitäten wie bspw. Tanz und Musik auf beide Geschlechter bezogen gefragt wurde, kreisten einige Fragen wie nach dem Vorlesen, Singen und Bildern fast ausschließlich um Frauen. Einige Aktivitäten waren zusätzlich nicht für gemischtgeschlechtliche Gruppen erlaubt wie bspw. Tanzen.[1208]

> »[Frage:] Ist Männern Tanzen unter Männern erlaubt? Gehört Volksdabka zu den Arten des verbotenen Tanzes, auch vor Frauen?
> [Antwort:] Nach unserer Meinung, die mit der von Sayyid al-Ḫūʾī übereinstimmt, ist Männern das Tanzen unter Männern erlaubt, und Frauen das Tanzen unter Frauen, unter der

---

1192 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 2, S. 365.
1193 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 236; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 174–175; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 27, 43.
1194 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 261.
1195 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 221; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 56–57; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 33–35.
1196 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 192.
1197 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 54.
1198 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 55.
1199 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 55.
1200 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 58.
1201 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 180.
1202 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 225–226; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 18.
1203 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 16.
1204 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 22.
1205 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 345.
1206 Koranvers 24:31, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
1207 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 54.
1208 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 56; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 43. Der Volkstanz von Männern vor Frauen an Hochzeiten wurde von Faḍlallāh allerdings nicht als »verboten« eingestuft, sondern im Fall moralisch einwandfreier Durchführung als erlaubt. Dennoch erklärte er Männern, dass es angemessener sei, nicht vor Frauen zu tanzen. Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 43.

> Bedingung, dass es nicht unzüchtig (*ḫalīʿ*) ist. Volksdabka ist an sich unter Männern nicht verboten, außer wenn es mit verbotenen Dingen verbunden ist.«[1209]

Dienten Szenen der Verführung z. B. im Kontext literarischer Darstellungen, die laut Faḍlallāh durchaus ein realistisches Bild einer sexuellen Szene oder eines sexuellen Ereignisses abbilden können, der positiven Orientierung des Menschen und seiner moralischen Aufklärung und nicht der Erregung, die zu Zerfall und Verdorbenheit führen könne, ordnete sie Faḍlallāh als erlaubt ein. Als sein bevorzugtes Beispiel diente ihm hierbei die Erzählung von Josef im Koran. Dieser habe »der Verführung« (*al-iġrāʾ*), »der Hitze der Leidenschaft« und »der Tyrannei des Triebes« getrotzt und sei deshalb ein standhaftes Beispiel für den Menschen, Mann und Frau gemeinsam. Mit willensstarkem Glauben, einer festen ethisch-moralischen Haltung und der Anrufung Gottes um Hilfe sei er den Versuchungen begegnet und habe ihnen widerstanden – wobei Faḍlallāh diesbezüglich betonte, dass gerade der Weg der Mission für Gott eine »Immunisierung« gegen Verlockungen biete. Deshalb könne ein künstlerisch entworfenes Bild, wie in dieser Erzählung präsentiert, ganz im Dienst des islamischen Glaubens stehen. Literatur dürfe somit durchaus ihre kreativen Fähigkeiten nutzen, um für eine Abkehr von Erregung und der Bildung eines ethisch-moralischen Bewusstseins des Menschen zu arbeiten.[1210]

Auf die koranische Josef-Erzählung kam Faḍlallāh häufig im Kontext Jugend und Sexualität zu sprechen. Josef war für ihn ein exzellentes Beispiel dafür, dass der Mensch die Fähigkeit besitze, Atmosphären der sexuellen Verführung zu widerstehen. Er verwies deshalb auf ihn in einer Art Vorbildfunktion für Jugendliche seiner Zeit, auch wenn sich deren Situationen von der von Josef stark unterschieden (Status, Wahlmöglichkeit usw.).[1211] Was die sexuelle Verführung in der Josef-Erzählung gemäß Faḍlallāh verhindert habe, sei – mit Verweis auf Koranvers 12:24 – nicht z. B. Josefs starke Psyche, sondern sein Glauben an Gott:[1212] »Sie hätte sich beinahe mit ihm eingelassen, und er hätte sich beinahe mit ihr eingelassen, hätte er nicht den Beweis seines Herrn gesehen.«[1213] Faḍlallāh erläuterte bzgl. des Koranverses, dass Josef durchaus ein Hingezogensein (*al-inǧiḏāb aš-šuʿūrī*) gefühlt habe, dieses aber nur kurz gewesen sei. Und obwohl er dieses Hingezogensein gefühlt habe, habe das nichts daran geändert, dass er enthaltsam geblieben sei und dem Verbotenen entsagt habe. Dies war ein wichtiger Punkt für Faḍlallāh, mit dem er verdeutlichen wollte, dass ein Mensch sich durchaus zu etwas hingezogen fühlen könne, ihn das aber keineswegs zum Verbotenen zwinge, da er immer die Möglichkeit habe, enthaltsam zu bleiben. Enthaltsamkeit (*ʿiṣma*) meine damit nicht, kein Hingezogensein (*inǧiḏāb*) zur verbotenen Begierde (*aš-šahwa al-muḥarrama*) zu fühlen, denn das könne durchaus vorkom-

---

1209 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 186.

1210 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 225–226; siehe auch *al-Mawākib* (01.08.1992): Aǧwāʾ al-iġrāʾ: al-manāʿa al-aḫlāqīya, S. 15.

1211 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 35.

1212 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 36.

1213 Koranvers 12:24, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

men, sondern das Verbotene nicht auszuüben.[1214] Das bedeutet also, dass sich nach Faḍlallāhs Verständnis sexuelles Sich-Hingezogenfühlen nicht zwingend in Praxis wandele. Das unterstreichen die Koranverse, die davon berichten, wie Josef mit den Frauen zusammentreffe, wie die Verse 12:31–33 mit dem Auszug: »Ich habe versucht, ihn zu verführen. Er aber hielt an seiner Unschuld fest.«[1215] In Koranvers 12:33 zeige sich die Qual, die Josef während seines Widerstandes gegen die Verführung der Frauen empfunden habe, aber seine starke, glaubensfeste Persönlichkeit habe ihn gerettet. Diese besondere Persönlichkeit habe sich durch das Leben mit seinem Vater Jakob bilden können, der ihn liebevoll im Glauben an Gott zu einer charakterstarken Person erzogen habe.[1216] Es zeigt sich, dass die Josef-Erzählung in der Interpretation von Faḍlallāh für ein Buch über Jugendliche wie »Dunyā š-šabāb« (1995), das Eltern als Ratgeber diente, prädestiniert war. Auch im Kontext weiterer Erzählungen über Josef diente Faḍlallāh dessen Person als Beispiel dafür, welche große Bedeutung Gottvertrauen für das Bestehen schwieriger Situationen im Leben eines Menschen haben könne.

> »Das ist es, worauf wir Gewicht legen, nämlich die Notwendigkeit des Plans für eine geistig-spirituelle, glaubensgemäße und für die Aufgabe im Leben bewusste Erziehung (*tarbīya rūḥīya īmānīya risālīya*). Ich würde fast sagen, dass eine dynamische persönliche Eigenart beim gläubigen Menschen ihm vielleicht eher Widerstandsvermögen und Selbstschutz vor Einfluss anderer gibt, als ein Gläubiger, der nicht in Sorge um den Glauben und die Gesellschaft lebt.«[1217]

Josefs dynamische, islamische Erziehung, in der das Denken der Seele, der Tat und der Aufgabe im Leben verpflichtet gewesen sei, habe ihn für diese harten Situationen, mit denen er konfrontiert worden war, gefestigt und ihn seine wichtige Aufgabe fühlen lassen, die Leute, mit denen er zusammengelebt habe, auf den rechten Weg zu führen und sich nicht von ihnen beeinflussen zu lassen. Durch diesen Lebensgeist (*ar-rūḥ*) habe er diese Festigkeit realisieren können:

> »So ist es notwendig, eine erzieherische Atmosphäre zu schaffen, die aus einem guten Umfeld, aus einer korrekten, richtigen Methode, aus einer angemessenen Umgebungen und aus einer dynamischen Mentalität besteht, die im weiblichen muslimischen Menschen – genauso wie im männlichen muslimischen Menschen – Stärke schafft, damit ihm bewusst wird, dass sich die Menschlichkeit des Menschen nicht daraus ergibt, wie oft er seine Triebe ausübt, sondern wie sehr er seiner Aufgabe im Leben (*risāla*) gemäß dem Weg nachkommt, wie es Imam Amīr al-Muʾminīn in seiner Botschaft an Ibn ʿAbbās gesagt hat: ›Das Beste, was du in dieser Welt erschaffst, ist nicht Lust (*laḏḏa*) oder Vergeltung, sondern das Schlechte zu bekämpfen (*iṭfāʾ bāṭil*) und Recht [im Sinne von Gerechtigkeit] wieder herzustellen (*iḥyāʾ ḥaqq*). Deine Freude sollte über das sein, was du verrichtest, dein Bedauern über das, was du zurücklässt, und deine Sorge sollte um das sein, was nach dem Tod kommt.‹ Dadurch können wir bestätigen, dass das Ziel des Lebens (*al-ḫātima*) nicht die Richtlinie deiner Triebe sein sollte, sondern deine Aufgabe im Leben (*risālatika*). Das bedeutet nicht, dass wir unsere

1214 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 36.
1215 Koranvers 12:32, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
1216 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 37.
1217 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 38.

> Triebe unterdrücken sollen, aber dass wir sie dorthin lenken, wohin sie Gott haben will, und dass wir mit ihnen an den von Gott gegebenen Grenzen stehen bleiben, und dass wir der Ansicht sind, dass wir in unserer Rolle als Muslim*innen, Aktivist*innen und zu Gott Aufrufende auf seinem Weg dafür arbeiten, die Menschen vor dem Chaos ihrer Triebe zu retten, und nicht diesem Chaos ein anderes Chaos durch unsere Triebe hinzuzufügen.«[1218]

Eine Art von sexueller Freiheit ist dem Menschen, Faḍlallāhs Ansicht nach zu urteilen, also nur im Rahmen einer bestimmten Ordnung mit bestimmten Regelungen garantiert, im Rahmen der religiösen Ordnung (*aš-šarʿ*), damit er unversehrt bleibe und sich das Leben nicht in Chaos verwandele, das am Ende den Menschen und alles um ihn herum zerstöre.[1219] Bei der Errichtung einer asexuellen Atmosphäre im Leben außerhalb der Ehe orientiere sich der Islam ganz am Wohle (*maṣlaḥa*) des Menschen. Um das Wohl des Menschen zu erreichen, müssen alle Bedürfnisse des Menschen Regelungen unterworfen werden. Diese Regelungen bewahren dann sowohl das Individuum auf geistiger und körperlicher Ebene (*rūḥan wa-ǧasadan*) als auch die Gesellschaft bezogen auf ihre Ideen und ihre Ordnung (*fikratan wa-niẓāman*) vor Schaden.[1220] Deshalb habe der Islam für Regelungen hinsichtlich Essen und Trinken gesorgt (»Und eßt und trinkt, aber seid nicht maßlos,«[1221]), sodass es erlaubte und verbotene Nahrung und Getränke gebe. Da die Sexualität des Menschen diesen Bedürfnissen gleiche, gebe es auch diesbezüglich Erlaubtes und Verbotenes und damit Regelungen für die sexuelle Befriedigung.[1222] Die islamische Methode bzw. der islamische Umgang mit Sexualität lasse die islamische Gesetzgebung somit »zu einer schützenden, präventiven Methode (*aṭ-ṭarīqa al-wiqāʾī*) werden,«[1223] die Abweichung (*inḥirāf*) verhindere. Faḍlallāh erkannte hier einen Unterschied zwischen ziviler und religiöser Gesetzgebung:

> »Hier liegt der Unterschied zwischen von Menschen geschaffenen Prinzipien und religiöser Gesetzgebung. Die (von Menschen geschaffenen) Prinzipien lassen dem Menschen die Freiheit, sein Privatleben unabhängig von der Art der Ausübung zu praktizieren, während die religiöse Gesetzgebung die Notwendigkeit betont, diese Freiheit zum Wohle (*maṣlaḥa*) des Lebens des Menschen und zu seinem Schutz vor sich selbst einzuschränken.«[1224]

1218 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 39.

1219 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1975]): an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī l-islām (361–392), an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī t-tašrīʿ (395–421), Mawqiʿ al-wasīla mina l-ġāya (425–444), Fragen und Antworten (447–461), S. 452–453; Faḍlallāh (25.01.1990): Samāḥa al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh lil-Ḥasnāʾ, S. 44; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 128.

1220 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1975]): an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī l-islām (361–392), an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī t-tašrīʿ (395–421), Mawqiʿ al-wasīla mina l-ġāya (425–444), Fragen und Antworten (447–461), S. 453; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 153.

1221 Koranvers 7:31, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

1222 Vgl. al-Ḥasnāʾ (28.09.1987): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 308.

1223 Faḍlallāh (1991 [1975]): an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī l-islām (361–392), an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī t-tašrīʿ (395–421), Mawqiʿ al-wasīla mina l-ġāya (425–444), Fragen und Antworten (447–461), S. 453–454.

1224 Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 7, S. 84.

Die Aufgabe einer jeden Gesetzgebung, die auf das Wohl (*maṣlaḥa*) des Menschen abziele, sei es demnach, alle »Lücken« zu füllen, die sich aus den menschlichen Problemen ergeben, sodass diese Probleme bewältigt werden können. Beispielhaft hierfür war die dauerhafte Ehebeziehung, die gemäß Faḍlallāh nicht »das sexuelle Problem« löse. Denn in vielen Situationen sei es für den Mann aufgrund seines ausgeprägten Sexualtriebes notwendig, über die dauerhafte Ehe hinauszugehen wie bspw. auf Reisen, beim Wunsch nach Vielfalt oder in unerwarteten Fällen. Werde dem Mann dann nicht z. B. die Mutʿa oder Polygynie ermöglicht, komme es zu Problemen wie Ehebruch, Prostitution oder Perversion.[1225]

Ein ganzes Bündel an Verhaltens- und Kleidungsregelungen für Mann und Frau, die im öffentlichen Lebensbereich eingehalten werden sollen, dienen nun dazu, die Regungen des Sexualtriebes im Körper und die Situationen, die sexuelle Lust (*šahwa*) hervorrufen, zu kontrollieren, um Atmosphären bzw. Umgebungen für den Menschen zu schaffen, die frei von Erregung seien, sodass er keinen Verlockungen unterliege und Verbotenes begehe:[1226]

> »damit die Beziehung zwischen ihnen natürlich und rein ist und sich – basierend auf dem Enthaltsamkeitsprinzips (*mabdaʾ al-ʿiffa*) ihrer beider persönlichen Eigenart – in einen breiten ethisch-moralischen Rahmen der seelischen und körperlichen Reinheit eingliedert, der sich durch die Praxis formt, die die Idee im Selbst aktiviert und die Immunität (*al-manāʿa*) während der Handlung realisiert.«[1227]

Da unzählige Fragen dazu an Faḍlallāh herangetragen wurden, behandelte er diese Regelungen in besonders ausführlicher und detaillierter Art und Weise in seinen Rechtsbüchern. Im Folgenden wird ein grober Überblick über diese von Faḍlallāh als »Fesseln« bezeichneten Regelungen des Zusammenlebens gegeben:

> »Wenn wir den Trieb steuern bzw. regulieren wollen, müssen wir für ihn [den Menschen] Umgebungen herrichten, die ihn in Ausgewogenheit in seinen Aktionen leben lassen. Das ist der Zweck einiger Beschränkungen, die der Islam gesetzt hat, die Ḥiǧāb, ethisch-moralische Regelungen usw. genannt werden. Denn, wenn wir für den Trieb wollen, dass er ausgewogen ist, dann können wir ihn nicht ins Herz des Feuers tun, und dann zum Menschen sagen, dass er [der Trieb] nicht brennen soll.«[1228]

Da der im Zitat erwähnte Begriff »Ḥiǧāb« eine ganz wesentliche Rolle innerhalb der Regelungen spielt, wird er im Folgenden besonders im Zentrum der Betrachtung stehen. Im Kapitel »Weiblichkeit und Männlichkeit« wurde bereits von Faḍlallāhs Meinung berichtet, dass die Frau ihr Haar mit einem Ḥiǧāb zu bedecken habe, wenn sie in die Gesellschaft trete. Unter dem Begriff verstand Faḍlallāh allerdings nicht ausschließlich etwas wie eine Art von »materieller Verschleierung« im Sinne eines Stofftuches, um Kopf bzw. Haar zu verdecken. Der Begriff hatte für ihn eine weite Be-

---

1225 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 127–128; Bayynat (2007 [05.07.2007]): Fadlullah calls for Registering the Muta'a marriage in the legal courts; Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. 207.

1226 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 13, S. 162.

1227 Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 13, S. 163.

1228 Luṭf (1996): Ḥurrīya al-marʾa wat-taḥaddī al-ḥaḍārī, 6.

deutung und bezog sich auch auf einen geistigen Bereich, weshalb Faḍlallāh grundlegend von mehreren Dimensionen des Ḥiǧāb sprach: Neben einem »materiell-körperlichen Ḥiǧāb« (*al-ḥiǧāb al-māddī*), der am Körper des Menschen sichtbar werde, habe der Ḥiǧāb auch eine geistige bzw. ideelle Dimension, weshalb Faḍlallāh von einem »geistigen Ḥiǧāb« (*al-ḥiǧāb al-maʿnawī*[1229]) sprach, mit dem er einen Zustand, eine bestimmte Einstellung, Gedanken und Verhaltensweisen des Menschen sowie dessen inneres Gewissen meinte.[1230] Damit wurde der Mensch in all seinen Dimensionen einbezogen, nämlich seiner materiell-körperlichen und seiner geistigen Seite (siehe das Kapitel »Anthropologische Grundannahmen«). Bezogen auf den gesamten Lebensbereich der Menschen sprach Faḍlallāh zusätzlich von einem »sozialen Ḥiǧāb« (*al-ḥiǧāb al-iǧtimāʿī*), der auf den gemischtgeschlechtlichen Umgang der Menschen abziele und diesen regulieren solle. Das lässt ersichtlich werden, dass der Begriff Ḥiǧāb nicht ausschließlich auf Frauen angewandt wurde, sondern – und das sogar in den meisten Fällen sowie in allen Dimensionen, der materiellen, geistigen sowie sozialen – auf Frauen und Männer. Denn neben einem Ḥiǧāb für Frauen (u. a. die Verhüllung des Körpers bis auf Gesicht und Hände) nannte Faḍlallāh auch explizit einen Ḥiǧāb für Männer, womit er u. a. deren Kleidung meinte wie Hemd und Hose sowie deren Verhalten:[1231]

> »Der Islam will für Mann und Frau nicht, dass sie eine unvorhergesehene sexuelle Situation (*ḥāla ṭawārīʾ ǧinsīya*) in der Öffentlichkeit (*al-ḥayāt al-ʿāmma*) erleben. Vielleicht wird gesagt, dass manche Frauen genauso wie manche Männer nichts mit dem Thema hinsichtlich des Ḥiǧābs zu tun haben. Aber der Islam will eine öffentliche Atmosphäre (*al-munāḫ al-ʿāmm*) herrichten und zur ethisch-moralischen Ausgewogenheit (*at-tawāzun al-aḫlāqīya*) ermutigen. Deswegen denke ich, dass der Ḥiǧāb weder die Dynamik (*ḥarakīya*) der Frau oder ihre Aktivität (*fāʿilīyatuhā*) noch ihre Rolle in der Gesellschaft behindert. So verschleiert sich heute der Mann, wenn er eine Hose und ein Hemd trägt, dann lebt er den Ḥiǧāb. Und die Frau wird, wenn sie den Kopf verschleiert, nicht davon behindert, genauso wie der Ḥiǧāb den Mann nicht bei der Arbeit behindert.«[1232]

Von einem »geistigen Ḥiǧāb« des Mannes, der einen gewissen Zustand darstelle, sprach Faḍlallāh in »Dunyā š-šabāb« (1995).[1233] Auch der Mann müsse verbergen, was zu einem erregenden Faktor werden könne, der sexuelle Abweichung bedinge. Schließlich habe der Islam auch dem Mann als Pflicht auferlegt, als Mensch in die Gesellschaft zu treten und nicht als Wesen männlichen Geschlechts.[1234]

Die für den Ḥiǧāb in seinen unterschiedlichen Wirkungsdimensionen von Faḍlallāh genutzten Bezeichnungen umschreiben in anschaulicher Weise, was der Ḥiǧāb in sei-

---

1229 Arab. *maʿnawī* »Bedeutungs-; ideell; abstrakt; geistig; seelisch (Ggs. materiell); moralisch« (Wehr).

1230 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 132–135.

1231 Vgl. Marwa (1995 [01.11.1994]): Interview durch den Fernsehsender al-Mušriq mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh zu seinem Buch »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa«, S. 103–104; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 133–134.

1232 Marwa (1995 [01.11.1994]): Interview durch den Fernsehsender al-Mušriq mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh zu seinem Buch »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa«, S. 103–104.

1233 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 195.

1234 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 134.

ner Sicht ist bzw. umfasst und welche Funktion er erfüllen soll: Faḍlallāh bezeichnete den Ḥiǧāb, der von einer »Maxime der ethisch-moralischen Sichtweise auf die Natur der Beziehung, die Mann und Frau verbindet,«[1235] ausgehe, als »realistisches Mittel für die Immunität (*al-manāʿa*) und die Bewahrung (*al-muḥāfaẓa*)«[1236], »schützenden Faktor (*ʿunṣuran wiqāʾīyan*)«[1237], »Hilfsmittel (*wasīla*)«[1238], »Pflicht (*wāǧib*)«[1239] neben anderen Pflichten in der Gesetzgebung, »eine Art von Prävention (*wiqāya*)«[1240], »Hülle (*sitr*[1241])«[1242] und »religiös-gesetzlichen Inhalt (*maḍmūnan šarʿīyan*)«[1243]. Diese Bezeichnungen deuten an, was der Ḥiǧāb bewirken soll, nämlich einen Schutz vor negativen Atmosphären und Verführung (*iġrāʾ*) im öffentlichen Leben. Ohne diesen Schutz können sich in einer Gesellschaft triebhafte Notstände (*aṭ-ṭawārīʾ al-ġarīzīya*) ausbreiten.[1244] Der Ḥiǧāb hingegen verdecke Bestimmtes und verhindere gewisse Stimmungen im öffentlichen Leben – denn durch ihn werde erstens der Körper, wie es Gott angeordnet habe, vor Fremden bedeckt, und zweitens Reize nicht entfaltet und keine Erregung geschaffen[1245] –, sodass der Körper nicht in einen Zustand sexueller Not (*ḥāla ṭawārīʾ ǧinsīya*) gerate.[1246] Auch hier griff Faḍlallāh auf eine Analogiebildung zur Nahrungsaufnahme zurück:

> »Wenn der Mensch Düfte des Gewürzes, Essens oder sonst was riecht, dann geht der Körper in einen Zustand der Not (*ḥāla ṭawārīʾ*) über, der sich gegenüber allem, was ihm diese Düfte an Genuss des Essens (*laḏḏat aṭ-ṭaʿām*) ausdrücken, öffnet. So ist das mit jeder Sache, die mit der Aktivität des Körpers verbunden ist.«[1247]

Durch vom Ḥiǧāb geschaffene Atmosphären werde der Mensch – Mann und Frau – gegen die Elemente der Erregung immunisiert und könne Abweichung widerstehen.[1248] Der Ḥiǧāb schaffe »im Inneren von Mann und Frau Immunität« und er schließe »das Fenster [...], das die Atmosphäre der Abweichung vorbereitet.«[1249] Die gesetzgeben-

---

1235 ʿAwīd (20.07.1980): Al-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 2.
1236 Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal, S. 148.
1237 Ḥamdān (04.05.1995): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh li-Mišwār, S. 15.
1238 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 132.
1239 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 132.
1240 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 133.
1241 Arab. *sitr* »Hülle; Vorhang, Gardine; Decke; Deckung (mil.); Schutz, Schirm; Vorwand (Wehr).
1242 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 132; Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 191.
1243 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 189.
1244 Vgl. al-Ḥasnāʾ (28.09.1987): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; ʿAwīd (20.07.1980): Al-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 2.
1245 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 189.
1246 Vgl. Marwa (1995 [01.11.1994]): Interview durch den Fernsehsender al-Mušriq mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh zu seinem Buch »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa«, S. 103–104; Ḥamdān (04.05.1995): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh li-Mišwār, S. 15.
1247 Ḥamdān (04.05.1995): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh li-Mišwār, S. 15.
1248 Vgl. Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal, S. 148.
1249 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 132.

de Regelung des Ḥiǧāb mache es möglich, dass eine ethisch-moralische Regelung zu einer durchführbaren und realen Sache werde.[1250] Die koranische Grundlage für den Ḥiǧāb sah Faḍlallāh mit den Koranversen 24:30–31 gegeben, die offenbart worden seien, um über zwei Dinge zu belehren, die triebhafte Gefühle auslösen: der Blick (im Sinne von Hinsehen, Anblicken) und das Zeigen (im Sinne von Enthüllen, Darlegung) von »Schmuck«:[1251]

> »Sprich zu den gläubigen Männern, sie sollen ihre Blicke senken und ihre Scham bewahren. Das ist lauterer für sie. Gott hat Kenntnis von dem, was sie machen. Und sprich zu den gläubigen Frauen, sie sollen ihre Blicke senken und ihre Scham bewahren, ihren Schmuck nicht offen zeigen, mit Ausnahme dessen, was sonst sichtbar ist. Sie sollen ihren Schleier auf den Kleiderausschnitt schlagen und ihren Schmuck nicht offen zeigen, es sei denn ihren Ehegatten, ihren Vätern, den Vätern ihrer Ehegatten, ihren Söhnen, den Söhnen ihrer Ehegatten, ihren Brüdern, den Söhnen ihrer Brüder [...]. Sie sollen ihre Füße nicht aneinanderschlagen, damit man gewahr wird, was für einen Schmuck sie verborgen tragen. Bekehrt euch allesamt zu Gott, ihr Gläubigen, auf daß es euch wohl ergehe.«[1252]

Faḍlallāh vermutete, dass es in der göttlichen Gesetzgebung zu solchen Bestimmungen gekommen sei, weil es Atmosphären im Leben der Menschen gegeben habe – nicht viel anders als er es in seiner eigenen Zeit im Fernsehen, in Zeitschriften, auf den Straßen usw. beobachten konnte –, die sexuellen Aufruhr erzeugt hätten und auf die Gott mit dieser Offenbarung reagiert habe.[1253]

Im Kontext des Ḥiǧāb in seiner materiell-körperlichen Dimension (*māddī*) ging es in Faḍlallāhs Überlegungen hauptsächlich um dessen Bedeutung für die Frau und selten für den Mann. Dies lag zu einem großen Teil an dem geschlechtsspezifischen Unterschied der Bestimmung – die Frau habe im Gegensatz zum Mann ihre Haare zu verhüllen –, der bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt weltweit für Kontroversen sorgt. Auch Faḍlallāh wurde seit Beginn seiner Gelehrtenkarriere immer wieder mit diesem Thema konfrontiert. Die Bestimmungen des materiellen Ḥiǧāb für die Frau leitete Faḍlallāh aus dem Koranvers 24:31 ab. Damit sei angeordnet, dass ein materieller Ḥiǧāb (Kleidung) den gesamten Körper der Frau außer ihrem Gesicht und ihren Händen zu verdecken habe. Diese unbedeckt zu lassen, sei für die Handlungen der Frau als Mensch in der Gesellschaft notwendig.[1254] Dass der Körper der Frau im Koranvers als »Schmuck« (*zīna*) bezeichnet werde, sei ein Hinweis auf seine Existenz »als Zentrum der Anziehung und Erregung des Mannes,« weshalb Gott von der Frau wolle, dass sie ihn abgesehen von dem, was sichtbar sei, verhülle – nach Auslegung einiger Rechtsgelehrter seien dies neben Gesicht und Händen auch die Füße.[1255] Die Haare müssten

---

1250 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 132.

1251 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 13, S. 163.

1252 Koranvers 24:30–31, übers. von Khoury (2004): Der Koran. Zu Faḍlallāhs Interpretation der beiden Verse siehe Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 13, S. 161–179.

1253 Vgl. Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal, S. 148.

1254 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 199; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 132, 147.

1255 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 147.

ebenfalls verdeckt werden, weil sie zu den besonders schönen Körperteilen gezählt würden.[1256]

Zur (ersten) Regelung der »Verhüllung« (*sitr*) des Körpers kam zum materiellen Ḥiǧāb der Frau mit Koranvers 33:33 noch eine zweite Dimension an Regeln hinzu, nämlich dass die Frau nicht nur ihren Körper zu verhüllen, sondern auch ihren Schmuck bzw. ihre Reize nicht zur Schau stellen dürfe:[1257] »Und stellt nicht euren Schmuck zur Schau [*lā tabarraǧna tabarruǧ*] wie in der Zeit der früheren Unwissenheit.«[1258] Das bedeute, dass sich eine Frau, die zwar verschleiert rausgehe, nicht von einer anderen Seite her besonders schön machen dürfe, um ihre weiblichen Reize zu zeigen wie bspw. durch auffälliges Make-up oder andere Verzierungen ihres Äußeren bspw. an ihrer Kleidung, sodass ihre Weiblichkeit anstatt ihrer natürlichen Menschlichkeit sichtbar werde. Da es schwierig sei, hierbei die einzelnen Grenzen für »Schmuck bzw. Verzierung« (*zīna*) festzulegen, richte sich die Definition dessen, was als »Schmuck bzw. Verzierung« und als »sich schmücken bzw. Reize zeigen« (*tabarruǧ*) verstanden werde, nach dem allgemeinen gesellschaftlichen Gewohnheitsrecht (*al-ʿurfal-ʿāmm*):[1259] »Es ist die unnatürliche Art und Weise (*al-waḍʿ ġayr ṭabīʿī*), in der die Frau erscheint, als wenn sie sich und ihre Schönheit den Blicken der Leute präsentieren würde.«[1260]

Eine dritte Dimension bzw. einen dritten Aspekt bzgl. des Ḥiǧāb war die Stimme (*ḥiǧāb aṣ-ṣawt*). Zwar verbiete der Islam nicht, dass eine Frau mit Männern spreche, vor Männern eine Rede halte, bei politischen und sozialen öffentlichen Gelegenheiten Beifall bekunde und lautstark an Situationen partizipiere, in denen sich ein Volk auflehne, aber der Islam wolle nicht für die Frau, dass sie in gekünstelter Weise durch die Feinheit ihrer Stimme den sexuellen Trieb errege und den anderen Menschen damit anziehe, worauf der Koranvers 33:32 aufmerksam mache: »Wenn ihr gottesfürchtig seid, dann seid nicht unterwürfig im Reden, damit nicht derjenige, in dessen Herzen Krankheit ist, sich Hoffnungen macht. Und sprecht geziemende Worte.«[1261] Die »Unterwürfigkeit in der Rede« inspiriere den Anstieg der Erregungsfaktoren, die das Wesen männlichen Geschlechts auf triebhafte Weise anziehen und es zur Versuchung (*fitna*) anleiten. Deshalb sei es der Frau nicht erlaubt, mit weicher oder koketter Stimme zu sprechen, sodass sie Erregung erwirke, sondern sie solle auf ganz natürliche

1256 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 196. In den Fällen von Ausnahmen für den materiellen Ḥiǧāb der Frau wie bspw. den Brüdern einer Frau, vor denen sie auch ein kurzärmliges T-Shirt tragen dürfe, war es Faḍlallāh allerdings auch wichtig zu betonen, dass dies nur erlaubt sei, solange es nicht errege oder eine Atmosphäre der Abweichung schaffe. Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 58. Bzgl. kleiner Jungen im Alter von 10 oder 11 Jahren müsse sich eine Frau nur verhüllen, wenn die Kinder sich der Bedeutung der sexuellen Handlung bewusst seien. Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 339.

1257 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 191–192.

1258 Koranvers 33:33, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

1259 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 192.

1260 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 192.

1261 Koranvers 33:32, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

Art und Weise sprechen.[1262] Der Islam wolle, dass die Frau in der Öffentlichkeit nicht als »Symbol der Erregung«[1263] in Gestalt, Verhalten und Wort in dem im Koran beschriebenen Maße auffalle. Dass die optische Erscheinung und das Verhalten der Frau diese drei Dimensionen der koranischen Regelungen nicht überschreiten, sei ein angemessenes Verhalten für eine Frau in der Öffentlichkeit.[1264]

Ebenfalls in diesen Bereich fiel für Faḍlallāh der Blick des einen Geschlechts auf das andere, wie es in den Koranversen 24:30–31 angeordnet sei: »Sprich zu den gläubigen Männern, sie sollen ihre Blicke senken und ihre Scham bewahren. [...] Und sprich zu den gläubigen Frauen, sie sollen ihre Blicke senken und ihre Scham bewahren [...].«[1265] Im Fall des Blickes spielte in Faḍlallāhs Abhandlungen dazu der Blick des Mannes auf die Frau sogar die größere Rolle als umgekehrt. Prinzipiell sei es den Geschlechtern nicht verboten sich anzuschauen, aber sie seien dazu verpflichtet, dass es kein starrender, lustvoller, sich – bspw. an der Schönheit der Frau – ergötzender Blick sein dürfe, sondern es müsse ein natürlicher, normaler Blick sein, bei dem es nicht um Gefühle oder Begehren gehe, was zu sexuellen Gefühlen und Abweichung führen könne.[1266] Gestützt auf den Koranvers 40:19 »Er weiß, was sich hinter den Augen an Verrat versteckt und was die Brust verbirgt,«[1267] und die Worte des berühmten Dichters Aḥmad Šawqī »Ein Blick, dann ein Lächeln, dann ein Wort, dann ein Gruß, dann ein Termin, dann ein Treffen,«[1268] warnte Faḍlallāh:

> »Denn genauso, wie dass sich die Frau nicht in einer Art bewegen darf, die beim Mann eine Krankheit in seinem Herzen hervorruft, genauso darf der Mann nicht auf die Frau blicken, sodass es in seinem Herzen zu keiner Krankheit kommt.«[1269]

Das Wort Krankheit in dieser Aussage sei gleichbedeutend mit einem schlechten Vorhaben bzw. einer schlechten Absicht, weshalb es im Islam verbotenes Verhalten sowie verbotene Blicke gebe. Deshalb betrachte der Islam die Abwendung des Blickes als eine präventive Maßnahme, die verhindern könne, dass es zu einer psychischen Atmosphäre zwischen zwei Menschen komme, die sich wiederum in Situationen wandeln könne, die zur Abweichung führen. Deshalb sei es unabdingbar, dass die Gläubige und der Gläubige immer in einem Zustand der Vorsicht leben.[1270]

1262 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 192–193, 201.

1263 Er spricht in diesem Zusammenhang auch von einem »Sexsymbol«, das die Frau in Geschichte und Literatur gewesen sei, da ihr Körper als ein Körper betrachtet worden sei, der Lust und Vergnügen suggeriere. Vgl. Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal, S. 147.

1264 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 149.

1265 Koranvers 24:30–31, übers. von Khoury (2004): Der Koran. Zu Faḍlallāhs Interpretation der beiden Verse siehe Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 13, S. 161–179.

1266 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 201–202.

1267 Koranvers 40:19, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

1268 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 202.

1269 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 203.

1270 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 202–204. Auf die vielen Details zum Thema Blicke kann hier nicht eingegangen werden. Z. B. werden auch Unterschiede zwi-

Während Faḍlallāh für auditive (Stimme) und visuelle (Blicke) Kontakte zwischen Frauen und Männern bestimmte Regelungen aufstellte, er sie prinzipiell also nicht verbat, erklärte er körperliche Berührungen, worunter auch der Handschlag mit Fremden fiel, als verboten:[1271] »Die religiös-rechtliche Norm verbietet dem Mann das Schütteln der Hände der fremden Frau und der Frau das Schütteln der Hände des fremden Mannes.«[1272] Um dies zu belegen, griff Faḍlallāh auf zahlreiche Aḥādīṯ[1273] zurück, in denen der Prophet Frauen, die ihm die Treue schworen, entweder nicht die Hand gab oder ihnen die Hand nur mit einem Tuch zwischen ihren Händen gab. Aufgrund letzterer Überlieferungen hielt es Faḍlallāh für erlaubt, einer fremden Frau die Hand zu schütteln, wenn sie einen Handschuh trage oder einen Stoff auf ihre Hand lege mit der Bedingung, dass das Händeschütteln auf natürliche Art und Weise stattfinde.[1274] Keinesfalls dürfe ein Bestasten oder Drücken der Hand stattfinden, da dieses die Intimität zwischen den Personen steigern könne. Er begründete dies mit einer Überlieferung, die auf Imam aṣ-Ṣādiq zurückgeführt wird.[1275] Grundlegend für das Verbot des Handschlags war also die Annahme, dass die direkte Berührung der Haut sexuelles Empfinden beim Menschen – Frau oder Mann – auslöse, während die Berührung von Stoff kein solches Empfinden hervorbringe. Das Händeschütteln könne somit leicht zur ersten Initiative für eine Annäherung zwischen Frau und Mann werden, die einen Weg für Weiteres bis hin zur sexuellen Abweichung bahne, weshalb der Islam das Händeschütteln verbiete. [1276] Haptische Berührung zwischen Frau und Mann war also strikt auf den Rahmen der Ehebeziehung beschränkt.[1277] Im Fall von z. B. Bedrängnis machte Faḍlallāh aber auch mit Verweis auf Koranvers 22:78 »Und Er hat euch in der Religion keine Bedrängnis auferlegt«[1278] Ausnahmen von dieser Regelung bspw., wenn der Firmenchef eine Frau sei und ein Arbeitnehmer mit der Verweigerung des Handschlages negative Auswirkungen auf seine Arbeit riskiere, er aber von dieser Arbeit abhängig sei.[1279] Letztlich hielt Faḍlallāh die Menschen prin-

---

schen dem Blick auf fremde Frauen und explizit muslimische Frauen diskutiert. Dazu siehe Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 204–205.

1271 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 180.

1272 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 162. Im Umkehrschluss: Der Handschlag zwischen Frau und Mann war nur zwischen nahen Verwandten erlaubt. Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 351.

1273 Faḍlallāh wurde auf die fehlenden Belege im Koran für diese Bestimmungen angesprochen und erklärte, dass fehlende Hinweise im Koran nicht bedeuten, dass etwas neutral (*mubāḥ*) behandelt werden müsse. Er argumentierte, dass sich der Prophet nicht dessen enthalten hätte, wäre der Handschlag erlaubt gewesen. Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 348–349.

1274 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 162–163; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 348–349.

1275 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 348.

1276 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 163–164.

1277 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 348.

1278 Koranvers 22:78, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

1279 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 348–349.

zipiell für fähig, in solchen Situationen selbst einschätzen zu können, wann sie den Handschlag besser sein lassen sollen, und räumte nicht immer Ausnahmen ein:

> »[Frage] 1443: Ist ein Handschlag jedes Mannes und jeder Frau mit dem anderen Geschlecht in dem Fall erlaubt, wenn es die Notwendigkeit der Arbeit erfordert?
> [Antwort Faḍlallāh:] Das ist nicht erlaubt, außer in gewissem Maße, das nur die Notwendigkeit erhebt. Und die Notwendigkeiten bestimmen ihr Ausmaß. Der Mensch kann dabei gewiss selbst die Einsicht erhalten.«[1280]

Auf diese beschriebene Art und Weise sei der materielle Ḥiǧāb für die Frau sowohl ein Schutz als auch eine Inspiration. Denn einerseits schütze er sie vor sexueller Abweichung und ethisch-moralischem Verfall und andererseits inspiriere er sie, in der Öffentlichkeit als Mensch aufzutreten und ihre Weiblichkeit im häuslichen Bereich zu belassen, was auch dem Mann helfe, auf die Frau als einen Menschen zu blicken und nicht als ein Wesen weiblichen Geschlechts, wodurch er in »beherrschter Weise« mit ihr umgehen könne.[1281] Der Ḥiǧāb versichere die Frau ihrer Rolle als Mensch und hebe den Blick auf sie als einem weiblichen Wesen auf, indem er Verführungsfaktoren von ihr entferne bzw. verdecke.[1282] Zudem schaffe er psychische Immunität gegenüber jeder Art von Bedrohung – und es sei diese Immunität, die hinter der islamischen Gesetzgebung zum materiellen Ḥiǧāb stecke, die Mann und Frau vor der Beeinflussung durch Situationen beschütze, die sich negativ auf ihre Geisteshaltung und ihre ethisch-moralische Haltung auswirken könne.[1283] Durch all dies eröffne der Ḥiǧāb der Frau »einen Bereich, der weiter ist als die Freiheit, und er gibt ihr einen größeren Spielraum in den Lebenskonflikten in der Gesellschaft.«[1284] Der materielle Ḥiǧāb nahm damit in Faḍlallāhs Konzept eine gewichtige Rolle bei der Erzeugung asexueller Atmosphären ein. Denn werde er aufgegeben, bedrohe dies das gesamte Konzept des Ḥiǧābs sogar von seiner grundlegenden Bedeutung her.[1285]

Während Faḍlallāh den materiellen Ḥiǧāb des Mannes eher selten ansprach, obwohl es ihn gebe – auch Männer haben ihre Körper komplett zu bedecken, außer

---

1280 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 349.

1281 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 132–133, 137.

1282 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 137. Was es für eine Frau bedeute, als Wesen weiblichen Geschlechts im öffentlichen Lebensbereich wahrgenommen zu werden, könne mit Blick auf Gesellschaften gesehen werden, in denen Atmosphären sexueller Freiheit vorherrschen, denn dort erleide die Frau wegen ihrer Erscheinung als Wesen weiblichen Geschlechts große Verletzungen ihrer Rechte als Mensch, unter ihnen die Vergewaltigung, bei der der Mann seine sexuelle Aggression direkt gegen die Frau ausübe, obwohl es vollkommene sexuelle Freiheit gebe. Dies bedeute, dass das Wesen der Frau den Blick des Mannes auf sie in erster Linie zu einem sexuellen Blick mache. Das spiegeln viele Arbeitsbereiche der Frau wider, in denen ihre Weiblichkeit eingesetzt werde, um den sexuellen Aspekt des Blickes auf sie zu verstärken, wie beim Beruf der Sekretärin. Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 138.

1283 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 133.

1284 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 137.

1285 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 133.

Köpfen (und Händen)[1286] –, hob er bezogen auf die geistige Dimension (*maʿnawī, ḏihnī*) des Ḥiǧāb an vielen Stellen hervor, dass diese Frau und Mann zugleich betreffe. Beim »geistigen Ḥiǧāb«, zu dem der Mensch verpflichtet sei, handelte es sich – wie bereits erwähnt – um eine innere Ebene, um die Vorstellungen, Gedanken, Emotionen und Einstellungen eines Menschen. Der »geistige Ḥiǧāb« verpflichte den Menschen, seine Gedanken zu kontrollieren, die innere Realität des Menschen, da sich diese sonst negativ auf seine äußere Realität auswirke, wie es der Koranvers 13:11 beschreibe (»Gott verändert nicht den Zustand eines Volkes, bis sie selbst ihren eigenen Zustand verändern.«[1287]). Wenn die innere Realität hingegen gut sei, wirke sie sich auch gut auf die äußere Realität aus und andersherum. Der Mensch solle deshalb vermeiden, z. B. sexuelle Vorstellungen zu haben, da diese auch zu einer sexuellen und ethisch-moralischen Abweichung im realen Leben führen können.[1288] Deswegen brauche der Mensch den Zustand eines »geistigen Ḥiǧāb«, er müsse den Ḥiǧāb nicht nur auf einer materiellen, sichtbaren Ebene erschaffen, sondern ihn im Inneren seiner Persönlichkeit verkörpern. Dabei gehe es um eine bestimmte psychische Atmosphäre, die der Mensch in seinem Inneren schaffen solle und die ihn befähige, sein Verhalten zu regulieren und Abstand zu halten von realen Erregungsfaktoren.[1289] Diese vom Menschen geforderte innere Einstellung, von der Gott wolle, dass sie in der Seele des Menschen lebe, bezeichnete Faḍlallāh mit dem Begriff Enthaltsamkeit (*ʿiffa*), die Frauen und Männern obliege.[1290] Diese geistige Enthaltsamkeit sei ein von Gott ermöglichtes Mittel zur Erreichung der praktischen Enthaltsamkeit, denn die Tat gehe von der Idee, dem Gefühl und der Empfindung aus, wie es auch in den Koranversen 24:30–31 beschrieben sei.[1291]

Dass Faḍlallāh den Ḥiǧāb nicht nur als eine individuelle Angelegenheit des Menschen auf materieller und geistiger Ebene verstand, sondern als eine gesellschaftliche Angelegenheit, da alles, was das Individuum vor Abweichung bewahre, auch die Gesellschaft schütze, und alles, was das Individuum zur Abweichung bringe, auch die Gesellschaft bedrohe – schließlich bestehe die Gesellschaft aus einer Gruppe von Individuen –, zeigt sich in besonderer Weise in der von ihm aufgespannten sozialen Dimension (*iǧtimāʿī*) des Ḥiǧāb.[1292] Um die islamische Atmosphäre des Ḥiǧāb überhaupt verstehen zu können, hielt es Faḍlallāh für unumgänglich, erweiternd auf den »sozialen Ḥiǧāb«[1293] zu blicken. Bei diesem ging es um das Interagieren von Frauen und Männern in öffentlichen Lebensbereichen. Prinzipiell sei dieses gemischtgeschlechtliche Interagieren, dieses Zusammenkommen (*iḫtilāṭ*) der Geschlechter

1286 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 139.
1287 Koranvers 13:11, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
1288 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 161; Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 194.
1289 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 194–195.
1290 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 197–198.
1291 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 200–201.
1292 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 193; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 133.
1293 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 193.

aus islamischer Perspektive erlaubt.[1294] Die islamische Geschichte und der Umgang des Propheten mit Frauen zeigten zahlreiche Beispiele dafür – Frauen zur Zeit des Propheten seien mit in den Krieg gezogen, um die Verwundeten zu versorgen, und hätten mit Männern zusammen an den wichtigsten religiösen Zeremonien wie der Ḥaǧǧ teilgenommen. So können Frauen und Männer an allen möglichen Orten wie Moscheen, Schulen und der Gesellschaft im Allgemeinen miteinander verkehren.[1295] Komme es allerdings beim Umgang der Geschlechter miteinander zu Fällen von Abweichung – sexueller aber auch geistiger und sozialer Art –, verbiete der Islam die Interaktionen von Frauen und Männern. Dies sei bereits für Orte wie Kulturclubs, Kinos und Schwimmbäder, in denen es Atmosphären gebe, die den Menschen – ob Frau oder Mann – einen Zustand sexueller Not (*ḥāl ṭawārīʾ ǧinsīya*) erleben lassen –, beobachtet worden, weshalb der Islam bzgl. der Interaktion der Geschlechter grundsätzlich vorsichtig sei und vor ihrer Gefährlichkeit warne.[1296]

Als einen besonders problematischen Ort betrachtete Faḍlallāh koedukativ geführte Schulen, da dort die Interaktionen der Geschlechter leicht zu Atmosphären der Verführung (*iġrāʾ*) und Abweichung führen könnten, wie er es Mitte der 1990er Jahre für die libanesische Gesellschaft wahrgenommen habe.[1297] Faḍlallāh bemängelte, dass die Mädchen mit ihrem ganzen »Schmuck« (*zīna*) in die Schule kämen und die Jungen verleiteten, deren Mentalität in dieser Lebensphase besonders offen gegenüber den Verlockungen der Mädchen sei, die wiederum von den präsentierten Muskeln der Jungen angezogen würden. Im Gegenzug versäume es die Schule, die Mädchen, die sich nach dem »letzten Schrei der Mode« kleideten, zu einer gesitteten Kleidung zu verpflichten. Da solche Atmosphären geradezu den Weg für das Eintreten vieler religiös-rechtlicher und gesellschaftlicher Probleme bereiteten, lehnte Faḍlallāh koedukativen Schulunterricht ab.[1298]

Auf dieser Basis erscheint es als selbstverständlich, dass Faḍlallāh Frauen und Männern auch das Aufsuchen von Orten und Gesellschaften untersagte, die zu Unmoral führen und negative Auswirkungen haben könnten.[1299] Zudem sei es Frau und Mann verboten, unbeobachtet miteinander allein zu sein, da hier eine besonders große Gefahr bestehe, dass es zu unmoralischem Verhalten und verbotenen Handlungen komme:[1300]

1294 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 193–194; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 155.

1295 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 155–156.

1296 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 193–194; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 156–157; Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

1297 Vgl. Faḍlallāh (2002 [2001]): Dunyā ṭ-ṭifl, S. 33–35.

1298 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 156–157.

1299 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 155; Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 194.

1300 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 193; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 155.

> »Der Islam verabscheut es für die Frau, dass sie mit dem Mann in Fällen alleine ist, in denen ihre Moral und Tugend gefährdet ist, weil das Phantasien, Vorstellungen und Gefühle inspiriert, die nicht dem Wohle der Moral des Mannes und der Frau (*maṣlaḥa aḫlāqi r-rağuli wal-marʾati maʿan*) dienen. Wir wissen, dass die Privatsphäre besonders in intimen Atmosphären vielleicht auf ethisch-moralischer Ebene zu negativen Dingen inspiriert, selbst wenn es nicht zum ethisch-moralischen Absturz kommt.«[1301]

Es kann somit festgehalten werden, dass das gesamte Verhalten von Frau und Mann in gemischtgeschlechtlichen Interaktionen außerhalb des Ehehauses einer bestimmten Ordnung unterliegen müsse. Es dürfe keinesfalls erregend, kokettierend oder auffallend sein, sondern müsse ganz natürlich ablaufen: »Die Straßen sind kein Platz, um die Muskeln zu präsentieren, und kein Platz, um die Schönheit zu präsentieren, oder für das Stolzieren und Kokettieren.«[1302] Wobei davon ausgegangen werden kann, dass sich Faḍlallāh mit »Muskeln« auf das zu beobachtende Gehabe von Männern und mit »Schönheit« auf das von Frauen bezog. Mit Verweis auf die Koranverse 17:37, 25:63 und 31:19 hielt er die Menschen – sowohl Frauen als auch Männer – dazu an, sich auf den Straßen und im öffentlichen Lebensbereich auf natürliche und gewöhnliche Art und Weise zu bewegen, zu blicken, zu sprechen und zu interagieren, damit asexuelle Atmosphären entstehen und erregende Situationen – und somit im schlimmsten Falle Chaos – abgewehrt werden können.[1303]

> »Der gemischtgeschlechtliche Umgang (*al-iḫtilāṭ*), der vor Versuchung (*al-fitna*) sicher ist und nicht zum Verbotenen führt, ist nicht verboten, besonders (weil) die Gesellschaft wegen einer kompletten Trennung zwischen Männern und Frauen in Bedrängnis (*al-ḥaraǧ*) gerät; das steht im Gegensatz zu den Zielen (*maqāṣid*) der Šarīʿa, die auf Leichtigkeit (*yusr*) und Toleranz (*samāḥa*) errichtet wurden.«[1304]

1301 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 193.
1302 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 154.
1303 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 154–155.
1304 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 330.

3.4 Geschlecht und Sexualität: Resümee und Reflexionen

Durch die vorausgegangenen Kapitel ist ersichtlich geworden, dass ein wesentlicher Bestandteil von Faḍlallāhs Lebenswerk um die Felder Geschlecht und Sexualität kreist und dass zahlreiche Themen aus diesen Feldern eine große Rolle im Kontext seiner Lehr- und Rechtsmeinungen und seiner religiösen Tätigkeiten allgemein gespielt haben. Bereits früh in seinem Leben hatte er sich mit Themen aus den beiden Feldern auseinandergesetzt – erstmals während seiner Ausbildungszeit in Najaf aufgrund der Einführung einer säkularen Gesetzgebung in den 1950er Jahren. Dokumentiert liegt das in einem seiner Artikel von 1964 vor, den er im Alter von 29 Jahren verfasst hat. Nach der Aufnahme seiner Tätigkeiten im Libanon als Imam einer Moschee im Jahr 1966 steigerte sich schrittweise der Grad seiner Beschäftigung mit Geschlecht und Sexualität zuerst durch an ihn gerichtete Fragen, aufgrund derer er die Notwendigkeit erkannte, sich eigenständig damit zu befassen. Seine umfangreichsten Publikationen zu Geschlecht und Sexualität erfolgten in den 1990er Jahren im Zuge der aufkeimenden Geschlechterdebatten im Libanon, was die Korrelation zwischen seinem gesellschaftspolitischen Umfeld und seinen religiösen Tätigkeiten aufzeigt. Auf diese Publikationen folgten unzählige Einladungen zu Vorträgen, Dialogveranstaltungen und Interviews sowie Berichterstattungen über ihn und seine Lehr- und Rechtsmeinungen. Er behandelte viele Themen innerhalb der Felder Geschlecht und Sexualität, zu denen gehörten u. a.: der Sexualakt und Sexualpraktiken, der sexuelle Trieb und seine Befriedigung, die Klimax, Masturbation, sexuelle Freiheit, Familienplanung, Kontrazeptionsmittel und Schwangerschaftsabbruch, Unfruchtbarkeit, sexuelle Empfindungslosigkeit, die Sicht auf die Frau als Sexobjekt bzw. ihre Sexualisierung, Kleidungs- und Verhaltensvorschriften, der Ḥiǧāb, Geschlechterrollen und Vorstellungen darüber, geschlechtsspezifisches Verhalten, Weiblichkeit und Männlichkeit, Mutterschaft und Vaterschaft, Geschlechterdifferenzen, sexuelle Anormalität und Abweichung, Homosexualität, Inter- und Transsexualität, Geschlechtsidentität, sexuelle Rechte und Pflichten, Sexualität von Jugendlichen, Sexualaufklärung und -bildung, Sexualerziehung und Sexualkundeunterricht, Pornographie und Sexspielzeuge, Reproduktionstechnologie und künstliche Befruchtung, Leihmutterschaft, Machismus, Eheformen, Mono- und Polygamie.

Die Gründe, warum sich Faḍlallāh mit Themen rund um Geschlecht und Sexualität beschäftigt hat, können zu zwei Motiven subsumiert werden: Einerseits reagierte er auf an ihn herangetragene Fragen sowie aktuelle Diskurse, andererseits strebte er in vielfältiger Hinsicht nach Aufklärung darüber sowie nach einem offenen Umgang mit und Sprechen über Sexualität. Dass Faḍlallāh auf Diskurse, Anfragen und Vorwürfe gegen den Islam reagierte, wird besonders zu Beginn seiner Beschäftigung

mit Geschlecht und Sexualität ersichtlich. Dabei ging es um Diskurse auf ganz unterschiedlichen Ebenen und um diverse Ereignisse in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen: Diskurse im Kontext von Gesetzesreformen, innerschiitische im Libanon, transnational-schiitische, gesellschaftliche Diskurse auf nationaler Ebene in Medienformaten wie Zeitungen, Zeitschriften und Veranstaltungen unterschiedlicher Formate, internationale Diskurse und Diskurse innerhalb bestimmter Interessengemeinschaften wie Frauenbewegungen und NGOs und internationalen Konferenzen wie Weltfrauenkonferenzen. Fragen erhielt Faḍlallāh aus der lokalen sowie überregionalen schiitischen Gemeinschaft auf Veranstaltungen und nach Vorträgen und im Zuge seines wachsenden Bekanntheitsgrades als religiöser Gelehrter auf nationaler Ebene von anderen religiösen und nicht-religiösen Institutionen, häufig von journalistischer Seite sowie aus zahlreichen Ländern weltweit über Medienformate wie Telefon, auf postalischem Weg, per Fax oder E-Mail. Er wurde von unterschiedlichen religiösen und nicht-religiösen Institutionen zu Vorträgen, Diskussionsrunden und Interviews eingeladen, national sowie international.

Aufklären wollte Faḍlallāh in erster Linie über die islamischen Ansichten und Positionen bzgl. diverser Themen in den Bereichen Geschlecht und Sexualität wie bspw. über die islamische Vorstellung von der Frau und ihrer Rolle in der Gesellschaft. Ein wichtiges Anliegen war es ihm, den Islam gegenüber »falschen« Beschuldigungen diesbezüglich zu verteidigen, weil es seiner Ansicht nach besonders darüber viele inkorrekte Vorstellungen gab – wie, dass der Islam die Frau benachteilige und unterdrücke. Er kritisierte, dass der Blick auf die Frau und die Vorstellung von ihr als ein »Wesen weiblichen Geschlechts«, das sexuelles Verlangen erwecke, vorherrsche, und die Frau nicht einfach als »Mensch« gesehen werde – ein Thema, das ihn z. B. neben dem Thema des Rechts der Frau auf Arbeit in allen gesellschaftlichen Bereichen fortwährend beschäftigte: die Menschlichkeit bzw. das Menschsein der Frau. Laut Faḍlallāh sei eine negative Sicht auf die Frau (wie die Frau als das personifizierte Böse) u. a. dadurch bedingt, dass sich die Muslim*innen durch andere Gesellschaften, Religionen und Weltanschauungen beeinflussen lassen. Zudem würden sich neben Gewohnheiten und Traditionen auch die Rückständigkeit, in der die Muslim*innen leben, auf das Verständnis des Koran bzw. dessen Interpretation auswirken. Mittlerweile habe sich die Sicht auf die Frau zwar verbessert, sei aber noch nicht optimal, da es immer noch Menschen gebe, auch unter den islamischen Religionsgelehrten, die sie als ein minderwertiges Geschöpf betrachteten. Faḍlallāhs Ziel war es deshalb, »die eigentlichen Vorstellungen« über die Frau im Islam gemäß religiösen Quellen wie dem Koran zu verbreiten.

Weiterhin zielte er darauf ab, unter den Muslim*innen für ein islamisches Bewusstsein zu sorgen und darüber aufzuklären, wie sich die Führung eines »richtigen« islamischen Lebens gestaltet, denn dies nahm er in seinem Umfeld als mangelhaft wahr. Bereits in seinen ersten Vorträgen in den 1960er und 1970er Jahren kritisierte er, dass es eine Kluft zwischen Theorie und Praxis im Leben der Muslim*innen gebe, also bzgl. der islamischen Lehre und ihrer praktischen Umsetzung, und die Muslim*innen kein »richtiges« islamisches Leben führen. In diesem Kontext bemängelte er, dass das Verhalten der Gesellschaft gegenüber der Frau kein »richtiges« islamisches Verhalten sei (da die Frau z. B. als ein schwaches, minderwertiges Geschöpf

angesehen und entsprechend behandelt werde), der Mann nicht in der »richtigen« islamischen Weise mit der Frau umgehe (da er sie z. B. nur als ein sexuelles Wesen betrachte und entsprechend behandele) aber auch die Frau mit sich selbst nicht (da sie sich bspw. nicht ihrer geistigen Ausbildung widme). Nach den Gründen für die zu beobachtende Kluft zwischen seinen theoretischen Geschlechter- und Sexualitätskonzeptionen und der Lebenspraxis der Muslim*innen befragt, erklärte er, dass die meisten Gelehrten – Mitte der 1990er Jahre – immer noch eine negative Sicht auf die Frau haben und Geschlechterthemen nicht tiefgründig genug und mit dem Fokus auf die menschliche Seite studieren würden, in der Mann und Frau gleich seien.[1305] An anderer Stelle führte Faḍlallāh die bestehende Ungerechtigkeit der islamischen Gesellschaft gegenüber der Frau auf das mangelhafte Verstehen des Koran zurück, da dieser nicht ausführlich erforscht und richtig verstanden werde.[1306] Zwar verändere sich die Situation der Frau in der islamischen Lebenswelt bereits zum Besseren hin, aber da Veränderungen der Lebenswelt vielen Einflussfaktoren und Gegebenheiten unterliegen (worunter sowohl Rückständigkeit als auch sich hartnäckig haltende Gewohnheiten fallen), brauche es eine lange Zeit, bis neue Gedanken die allgemeine Mentalität der Muslim*innen vollkommen erreichen, durchdringen und neu formen können.[1307] Metaphorisch sprach er von »Bergen« an rückständigen oder entgegenwirkenden Ansichten, die es zu zerstreuen gelte, und von einer »Versteinerung«, die sich über das Wesen des Menschen gelegt habe, und die nicht einfach mit Ratschlag, Ermahnung oder Gedankenanalyse beseitigt werden könne. Schließlich ließe sich beobachten, so Faḍlallāh, dass sich viele große Ideen (womit er nicht nur religiöse, sondern auch philosophische meinte), in denen es um die Entwicklung und Veränderung des Menschen und der Gesellschaft gehe, nicht im gleichen Jahrhundert verwirklichen können. Die Veränderung der Lebenswelt und der geistigen Haltung des Menschen bräuchten ihre Zeit.[1308]

Die Sprache, in der er seine Lehr- und Rechtsmeinungen formulierte, war i.d.R. klar, einfach, pragmatisch und ohne »sprachliche Verbiegung«,[1309] sodass jede Leserin und jeder Leser sie unabhängig vom Bildungsgrad verstehen konnte, was sich positiv auf seine Popularität ausgewirkt haben soll.[1310] Dabei waren seine Formulierungen nicht ausschließlich normativ in dem Sinne, wie etwas zu sein habe oder zu bewerten sein sollte. Vielmehr ist für seine Ausdrucksweise ein situativer Wechsel zwischen einem deskriptiven, exegetischen und präskriptiven Stil charakteristisch. Anstatt in einen bevormundend autoritären Duktus zu verfallen, zog er es vor, zu

1305 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 30.

1306 Vgl. ʿAbdallāh (25.12.1992): al-Marʾa al-qurʾānīya kar-raǧul wal-wāqiʿ »yuʾaḏḏī« an-naṣṣ, S. 1.

1307 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 28–29.

1308 Vgl. ʿAbdallāh (25.12.1992): al-Marʾa al-qurʾānīya kar-raǧul wal-wāqiʿ »yuʾaḏḏī« an-naṣṣ, S. 1.

1309 Faḍlallāh ging bspw. sparsam um mit komplexen rechtlichen Formulierungen, vgl. Bayram (2001 [27.07.1995]): Ḫālaftu l-mašhūra fī kaṯīr mina l-mawḍūʿāti wa-istaʿnatu l-ḫubarāʾ, S. 546

1310 Vgl. Deeb/Harb (2013): Leisurely Islam, S. 80.

ermahnen und zu warnen oder in interrogativer Art und Weise über Sachverhalte zu sprechen, um die Menschen zum Nachdenken anzuregen und sie so zu eigenständigen Antworten auf ihre Fragen oder Lösungen für ihre Probleme zu führen. Gerade das zeigt, dass Faḍlallāh die Menschen zu einer selbstverantwortlichen Lebensführung erziehen wollte. Auch im Fall von Rechtsgutachten nahm er nicht immer absolute Haltungen ein, sondern benannte Optionen und wägte ab.[1311]

Angesprochen auf heutige und frühere Interpretationen des Koran bzgl. Geschlecht und Sexualität, die anders als oder konträr zu seinem Verständnis ausfielen, nannte Faḍlallāh verschiedene Gründe als Erklärung. Einer davon sei die kontextuelle Eingebundenheit eines Gelehrten, die dessen Interpretation bedinge,[1312] andere erkannte er in der Abweichung der islamischen Welt vom Kalifat, der Stiftung von Verwirrung in der islamischen Gesellschaft, dem Verlust von qualifizierten Führungspersönlichkeiten z. B. während des Abbasiden-Kalifats (750–1258), der Fernhaltung der Imame der Zwölfer-Schia vom kulturellen und geschichtlichen Verlauf, dem zeitweiligen Verbot, Aḥādīṯ aufzuzeichnen, wodurch viel Überlieferungsgut verloren ging und gefälscht wurde, sowie dem Einfluss der Isrāʾīlīyāt:[1313] »All diese Gründe konnten die islamische Mentalität auf der Ebene der Konzepte gegenüber der Frau und anderen Themen verwirren und Raum schaffen für die Oberhand der Sichtweise der Ǧāhilīya (*al-naẓra al-ǧāhilīya*) auf dieses Thema.«[1314] Gerade Überreste aus der Zeit der Ǧāhilīya, die sich bis heute in bestimmten Ansichten der Gesellschaft hielten, verstärkten die negative Sicht auf die Frau. Als Beispiel dienten ihm hier die Koranverse 16:58–59, in denen Gott die Praxis der Tötung weiblicher Neugeborener verbietet. Diese Praxis werde zwar gegenwärtig nicht mehr verfolgt, aber die Wahrnehmung, die zu dieser Praxis geführt habe, nämlich dass Mädchen eine Schande und kein »vorzügliches« Neugeborenes seien, existiere immer noch. Faḍlallāh stützte seine Annahme mit der Nennung von in der Gesellschaft kursierenden Redewendungen, die bei der Geburt eines Kindes ausgesprochen werden und die sich nach Geschlecht unterschieden, wobei sie eine Abstufung an Freude vom Jungen zum Mädchen hin enthielten.[1315]

Schließlich verstand es Faḍlallāh als religiöser Rechtsgelehrter als seine Pflicht, sich um die Bedürfnisse der Menschen nach Wissen und Aufklärung zu kümmern und sich ihrer aktuellen Sorgen und Probleme anzunehmen, die auch aus gesellschaftlichen Veränderungen im Libanon resultierten. Da er gerade das Sexuelle als etwas verstand, das eine gefährliche Seite habe und den Menschen tiefgehende Probleme bereiten könne, war für ihn eine sachliche und informative Beschäftigung damit von höchster Relevanz. Dem sexuellen Trieb sprach er eine solch große Kraft zu, dass er eine Gesellschaft ins Chaos stürzen könne, weshalb Sexualität reguliert werden müsse. Seine Strategie zur Geringhaltung des Gefahrenpotentials von Sexualität baute auf zwei Stützpfeilern auf: Regeln und Bildung. Deshalb war es ihm ein dringliches Anlie-

1311 Beispiele dazu in den folgenden Kapiteln.
1312 Ausführlich dazu siehe das Kapitel »Die Masturbation des Mannes«.
1313 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 35–36.
1314 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 36.
1315 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 29–30.

gen, die Menschen – in besonderer Weise Jugendliche – offen und umfangreich über Sexualität zu informieren, bevor sich aus seiner Sicht falsche oder schädigende Ansichten und Praktiken verbreiteten. Besonders der massiv ansteigende Umfang, die Ausführlichkeit und Kontinuität, mit der sich Faḍlallāh den Themenfeldern widmete, belegen die Gewichtigkeit und den Stellenwert, die er ihnen beimaß. Aufmerksam gegenüber den Geschehnissen um ihn herum bemerkte er, wie sich gelebte Geschlechtsidentitäten, sexuelle Orientierung und Beziehungsformen sowie die Vorstellungen darüber wandelten und wie Geschlecht und Sexualität zu allgemeinen öffentlichen Gesprächsthemen in der Gesellschaft wurden, und partizipierte in vielfältiger Weise an den unterschiedlichen Diskursen. Diese versuchte er durch das Einbringen seiner Ansichten, seiner kritischen Zeitdiagnosen der islamischen aber auch generell der (vorrangig) libanesischen Gesellschaft, anderer Aspekte und Perspektiven in seine eigene Denkrichtung zu lenken, was in den folgenden Kapiteln anhand ausgewählter Beispiele veranschaulicht wird. Dabei dürfte er durch seine aufgeschlossene Art und durch die Offenheit, mit der er über Geschlecht und Sexualität sprach und debattierte, entschieden dazu beigetragen haben, dass mögliche Sprachbarrieren[1316] unter den Diskursteilnehmenden abgebaut werden konnten, was wiederum Handlungsspielräume sowie -erwartungen eröffnet haben dürfte, die umgekehrt wieder neue Formen des Diskutierens bewirkt haben dürften.[1317]

Ein besonderes Anliegen war ihm die Vermittlung der Rechte von Frauen im Islam,[1318] und zwar gegenüber Frauen sowie Männern, denn gerade Männer schienen diesbezüglich besonders der Aufklärung zu bedürfen. Kontinuierlich wiederholte er, dass er Frauen über ihre Rechte aufklären, sie bilden, ihre Persönlichkeiten stärken und erwirken wolle, dass sie an politischen Entscheidungen mitwirken – auf praktischer Ebene konnte dies breitflächig in den verschiedenen von ihm unterhaltenen Bildungseinrichtungen umgesetzt werden. Deshalb zielten seine Aktivitäten (z. B. Gründung von Mädchenschulen und Frauenclubs) darauf ab, Frauen zu ermächtigen und sie zu eigenständigen, handlungsfähigen und sich ihrer Rechte bewussten Individuen zu erziehen. Der Kampf gegen die »Rückständigkeit der Frau« war ihm ein wichtiges Anliegen und insbesondere die Aufklärung darüber, wie es zu dieser Rückständigkeit gekommen sei. Den Grund sah er darin, dass die Frau von der Gesellschaft in eine Position gebracht worden sei, in der sie sich nicht bilden und entwickeln könne. Sie sei ausgeschlossen worden von der Partizipation an u. a. gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Bereichen, habe keine Möglichkeiten bekommen, sich zu erproben und ihre Fähigkeiten zu entwickeln. Erst einmal in Rückständigkeit geraten, sei ihr das und anderes wie z. B. ein Mangel an Verstand dann vorgewor-

1316 Zum im Libanon verbreiteten Phänomen, dass es vielen jungen Menschen schwer fällt, in arabischer Sprache über Sexualität zu sprechen, siehe Meem (2009): Bareed mista3jil, S. 6. Siehe hierzu auch das Kapitel »Die Masturbation des Mannes«.

1317 Zum korrelativen Verhältnis von Diskurs und Handlung siehe Steinmetz (1993): Das Sagbare und das Machbare.

1318 Anhand ausgewählter Beispiele wird das in den folgenden Kapiteln intensiver in den Blick genommen.

fen und als persönliche Eigenart ihres Geschlechts, als angeboren ausgelegt worden. Solchen Vorstellungen versuchte er mit Beispielen aus dem Koran, der islamischen Geschichte oder mit dem Verweis auf zeitgenössische Persönlichkeiten entgegenzuwirken, weshalb er es als wichtig erachtete, an für die Schia herausragende historische Persönlichkeiten wie Fāṭima oder an Beispiele wie seine Kollegin Bint al-Hudā aṣ-Ṣadr aus Najaf zu erinnern. Zum einen dienten sie ihm als Vorbilder für Frauen, um diese zu inspirieren, sich zu bilden und am öffentlichen Leben zu partizipieren, zum anderen auch als Vorbilder für Männer hinsichtlich Tugendhaftigkeit, Standhaftigkeit, festen Glaubens und Frömmigkeit.

Als ein besonderes Charakteristikum von Faḍlallāhs Äußerungen und Schriften lässt sich bereits nachweisen, dass er Männer, ihr Denken, Handeln und Fühlen, genauso in den Fokus genommen hat wie Frauen. Wenn die Hauptwerke von Faḍlallāh auch von ihrer Zielrichtung her viele frauenrelevante Themen fokussierten oder dies aufgrund ihrer Titelgebung vorgaben, nahm er immer auch die Männer in Verantwortung und kritisierte ihre Vorstellungen von Frauen, Geschlechterrollen und -beziehungen sowie ihr Verhalten gegenüber Frauen. Dies ging so weit, dass sich Männer bei ihm darüber beschwerten, dass er die Frauen etwas lehre, was sie gegen sie aufhetzen würde. Auch in den folgenden Kapiteln wird sich zeigen, dass Faḍlallāh den Mann zum Thema machte. Dabei schrak er nicht davor zurück, Männer zu maßregeln und sie für ihre Sicht auf sich selbst und ihr Verständnis von Männlichkeit zu kritisieren.

Durch die Kapitel »Geschlechterkonzeptionen« und »Sexualitätsverständnis« wurde deutlich, dass die von Faḍlallāh konzipierte Geschlechter- und Sexualitätsordnung ganz im Dienst einer bestimmten Sache steht, nämlich dem großen Ziel Gottes, das für den Menschen als Aufgabe in seinem Leben (*risāla*) vorgesehen und ihm verordnet worden sei: Sorge zu tragen für das Weiterbestehen (*istimrār*) und das Wohl (*maṣlaḥa*) der Menschheit. Alle Komponenten dieser Ordnung wie die Einteilung der Menschen in zwei Geschlechter oder der Antrieb zur Befriedigung der sexuellen Lust tragen seines Erachtens dazu bei, dass durch die menschliche Reproduktion der Fortbestand der Menschheit sichergestellt werden könne. Diese beiden Komponenten von Faḍlallāhs Geschlechter- und Sexualitätskonzeptionen drängen sich in seinen Äußerungen und Schriften in besonderer Weise als Themen in den Vordergrund. Sie können als die festen Grundpfeiler seiner Geschlechter- und Sexualitätsordnung angesehen werden: die Zweigeschlechtlichkeit und der heterosexuelle Geschlechtstrieb. Beides wird durch Faḍlallāhs Interpretation bestimmter Koranverse eingeführt und damit als realer Tatbestand des menschlichen Lebens religiös begründet; beides ist in seinen Konzeptionen eine Notwendigkeit, damit die Menschen ihre Aufgabe innerhalb Gottes Lebensplans für sie erfüllen können, und deswegen existieren sie bzw. seien von Gott dem Menschen anerschaffen. Die religiös-kosmische Ordnung und die Geschlechter- und Sexualitätsordnung stehen damit in einem interdependenten Verhältnis.

Zweigeschlechtlichkeit ist Teil der religiös-kosmischen Ordnung und wird von ihr praktisch vorgegeben, denn sie gilt als den Menschen von Gott anerschaffen. Umgekehrt ist sie eine Notwendigkeit für das Ziel der Ordnung Gottes. Die Kenntnisse darüber werden den Menschen durch Gott selbst vermittelt in seiner Botschaft an

sie, dem Koran. Dieser ist gleichsam die Legitimationsinstanz für die Verschiedenartigkeit der Geschlechter, die Verschiedenartigkeit von Frau und Mann, die das sogenannte »Gesetz der Paarbeziehung«[1319] begründet. Da aber beide Geschlechter aus einer Quelle stammen, hebe das die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen in seiner Menschlichkeit wieder auf, weshalb es Frau und Mann eigentlich nicht gebe, sondern nur den Menschen, wie es Faḍlallāh an vielen Stellen hervorhob. Frauen und Männer seien als Menschen auf ontologischer Ebene grundsätzlich gleich. Ihre Gleichheit erstrecke sich auf das Denken, Fühlen und Handeln.

Nach Faḍlallāhs Auslegung religiöser Schriften und seiner darauf aufbauenden anthropologischen Grundannahmen seien alle Menschen von Geburt an ausgestattet mit Ratio, Bewusstsein, Willen, Sinneswahrnehmung, haben Schwächen und Stärken und seien zu guten und schlechten Taten fähig. Mit dieser Sichtweise, die Faḍlallāh mit Koran und Sunna stützte, gestand er bspw. dem weiblichen Geschlecht zu, psychisch und physisch stark zu sein und rational zu handeln, und nahm das männliche Geschlecht nicht von Schwäche oder Mangel an Logik aus. Kein Mensch – ob weiblich oder männlich – sei davor geschützt, dass die Psyche in bestimmten Situationen labil werden könne, was eine eher unübliche Ansicht im Lebensumfeld von Faḍlallāh im Libanon war. Hierin bestand zudem für alle Menschen – gleich welchen Geschlechts – eine Möglichkeit zur Veränderung: Schwäche könne in Stärke gewandelt, das Denkvermögen entwickelt und verbessert werden. Das betonte Faḍlallāh – auch hinsichtlich der von ihm als graduell unterschiedlich angenommenen, gleichen Eigenschaften der Geschlechter (siehe unten) –, wenn er explizit davon sprach, dass Frauen Männer physisch und psychisch überragen können, Männer emotionaler sein können als Frauen, Männer schwach sein und es ihnen an logischem Denken mangeln könne. Damit hat Faḍlallāh scheinbar angeborene geistige und körperliche Unterschiede zwischen den Geschlechtern verneint, was eine Dualismenbildung zusätzlich zur Zweigeschlechtlichkeit gering ausfallen ließ. Diese eher geringe Ausprägung einer geschlechterdifferenzierenden Theologie in Faḍlallāhs Denken zusätzlich zu der seine anthropologischen Ausführungen dominierende Zentriertheit auf den Menschen und Betonung der Menschlichkeit und Gleichheit aller Menschen bezeugen zweierlei: Zum einen war auf der von ihm konzipierten symbolischen Ebene der Repräsentation und Bedeutungszuschreibung der allgemein-menschliche Maßstab das Menschliche und nicht das Geschlechtliche wie bspw. das Männliche, zum anderen war Zweigeschlechtlichkeit an sich kein dominierendes Kriterium bei der Betrachtung und Beurteilung des Menschen.[1320] Dazu passt auch die Beobachtung, dass Faḍlallāh aus Eigeninitiative wenig auf geschlechtsspezifische Eigenheiten aufmerksam machte und im Ganzen eher wenige benannte bzw. ohne genaue Definition oder Differenzierung von »einigen speziellen Eigenschaften« sprach – dieser von ihm dadurch geschaffene Interpretationsspielraum hinsichtlich geschlechtsspezifischer Eigenheiten förderte, Geschlecht nicht explizit als different zu denken. Ging es um die »Verschiedenartig-

1319 Siehe das Kapitel »Geschlechtliche Differenzierungen«.

1320 Zum Männlichen als Maßstab des Allgemein-Menschlichen siehe Rendtorff (2020): Was ist eigentlich so ›besonders‹ an Geschlecht und Geschlechtlichkeit?, S. 16.

keit« (*tanawwuʿ*) der Menschen, war es ihm wichtig, deren Gleichzeitigkeit mit einer »Einheit« (*waḥda*) bzgl. der »Gleichheit« (*musāwāt*) der Menschen hervorzuheben und seine Anhänger*innen dazu aufzufordern, »Vielfalt« als »Einheit« und nicht als »Unterschiedlichkeit« zu denken. Häufig bemühte er das Bild des »sich gegenseitigen Ergänzens« bzw. »Zusammenkommens zu einer Einheit« (*takāmul*), die gerade durch unterschiedliche Rollen und Verantwortung wie hinsichtlich Mutterschaft und Vaterschaft erreicht würde, nämlich wenn jedes Geschlecht etwas von seinen Besonderheiten zum anderen dazufügte. Dennoch wird der Einheits- oder Gleichheitsgedanke dabei wiederum durchkreuzt, da »Ergänzen« und »Zusammenkommen« auf Differenz verweist.

In Faḍlallāhs Denken kristallisieren sich zwei Arten von Geschlechterdifferenzen heraus: Klassifiziert werden können diese Unterschiede in solche, die »anerzogen« (im Sinne von erlernt, *tanšiʾa* »Erziehung«), und solche, die »anerschaffen« (im Sinne von erschaffen, angeboren, natürlich, *ḫalq* »Erschaffung«) sind.

Zu den »anerzogenen« Unterschieden, die Faḍlallāh mit dem Koranvers 43:18 und seinen eigenen Beobachtungen realer Tatbestände und deren Analyse bestätigt sah, gehören jene, die behoben werden können und die aus gewissen gesellschaftlichen Umständen wie Repression, Ausschluss von gesellschaftlichen Bereichen und Aktivitäten oder Vorenthaltung von Rechten resultieren. Hierbei waren für Faḍlallāh vorrangig Geschlechterdifferenzen im Bildungsbereich beispielgebend wie Bildungsdefizite von Frauen. Bei einer Änderung der gesellschaftlichen Gegebenheiten oder der Einrichtung von gleichen Lebensumständen für Frauen und Männer könnten Bildungsdefizite jedoch abgebaut und das gleiche Bildungs- und Ausbildungsniveau erreicht werden. Unterschiede der Geschlechter führte Faḍlallāh damit auf Lebensumstände und Erziehung zurück, wenn einem Geschlecht verwehrt werde, sich in bestimmten Bereichen Fähigkeiten anzueignen, Erfahrungen zu sammeln und sich zu entwickeln. Dass Faḍlallāh auch sexuelle Handlungsweisen, sexuelles Verhalten und sexuelle Reaktionen als erlernt und veränderbar betrachtete, belegt seine Warnung davor, dass sich Menschen ein bestimmtes sexuelles Reaktionsmuster wie bei der Masturbation antrainieren können, sodass der Sexualakt mit dem Partner bzw. der Partnerin problematisch werde.[1321] Damit hat Faḍlallāh mit seiner Sichtweise auf geschlechtliche Unterschiede als erlernt und durch Erziehung erworben Geschlecht und Sexualität als Ergebnisse soziokultureller Prozesse dargestellt. Dies wiederum impliziert die Möglichkeit von Veränderung. Damit machte er für die Menschen ihr Geschlecht und ihre Sexualität zu einer Gestaltungsaufgabe bzw. stellte er ihnen die Möglichkeit dessen und deren Gestaltung in Aussicht; Frauen, wenn er ihnen bspw. riet, ihren Körper zu stärken und zu trainieren, damit sie dem Mann physisch nicht unterlegen seien, und Männern, wenn er ihnen Tipps gab, wie sie ihren sexuellen Drang beherrschen können.[1322] Eigenschaften und Verhaltensweisen waren also kein geschlechtsspezifisches Schicksal. Dass sich Menschen prinzipiell verändern oder ihre Eigenschaften kontrollieren können, leitete Faḍlallāh aus der höchsten religiö-

1321 Siehe hierzu das Kapitel »Die Masturbation der Frau«.
1322 Siehe die Kapitel »Die Masturbation des Mannes« und »Verteidigung gegen Gewalt«.

sen Instanz, dem Koran, ab, da dieser dem Menschen das Potential der Selbst- und Lebensveränderung zuspreche und ihn als Agens und »Produzent der Veränderung« verstehe, der sich selbst schaffe: »Denn er ist es [der Mensch], der die Lebensumstände produziert, die zum Veränderungsprozess beitragen.«[1323] Damit sprach Faḍlallāh dem Menschen in weiten Bereichen des Lebens auf der Basis der Handlungs- und Willensfreiheit hinsichtlich Denken, Handeln und Fühlen *agency* zu – die Fähigkeit, selbst wählen und etwas verändern zu können. Die in Faḍlallāhs Überzeugung mögliche Veränderung des Selbst war dabei eng verknüpft mit der Veränderung der Lebenswelt: »Wenn Du dich selbst änderst, änderst Du die Realität und die Geschichte.«[1324]

Als »anerschaffen« können jene Geschlechterdifferenzen eingeordnet werden, die Faḍlallāh als die von Gott Frauen und Männern anerschaffenen Unterschiede betrachtet hat. Auf biologischer Ebene waren dies körperliche Beschaffenheiten, auf die einige »spezielle Eigenschaften« folgten: Frauen gebären und stillen, was zur Folge habe, dass ihr Mitgefühl stärker ausgeprägt sei als das der Männer – eine Eigenschaft, die die Mutterschaft erfordere. Dieser organische Unterschied zwischen den Geschlechtern wurde von Faḍlallāh als funktioneller Unterschied eingeordnet und vom Ontologischen, das sich auf alle Menschen beziehe, abgegrenzt. Zudem beinhalten die »anerschaffen« Unterschiede gewisse Tendenzen in den körperlichen Ausprägungen und Fähigkeiten und im Verhalten der Geschlechter: So hätten Frauen sanftere Stimmen und würden es eher als Männer bevorzugen, sich schön zu machen. Einen weiteren Unterschied machte Faḍlallāh im Sexualtrieb der Geschlechter aus, der zwar bei beiden vorhanden, aber bei Männern stärker ausgeprägt sei als bei Frauen – wobei sich Faḍlallāh hierbei auf seine Beobachtungen der Lebenswelt und nicht auf religiöse Quellen oder Wissenschaften stützte,[1325] was aber nicht eine weniger religiöse Argumentation war, da der Islam nach Faḍlallāh bei seiner Planung für das Leben von der Lebenswelt ausgehe. Faḍlallāhs anthropologisches Verständnis vom Menschen, der Zweigeschlechtlichkeit und Geschlechterdifferenz, für das der Koran richtungsleitend war, lässt im Menschen eine Gleichzeitigkeit von Andersartigkeit und Gleichheit bzw. Gleichwertigkeit nebeneinander existieren, denn seine Differenzierung des Menschen als in einen menschlichen und einen geschlechtlichen Part (das Konzept der persönlichen Eigenart[1326]) lässt die Menschen auf der Basis des komplementären Geschlechterverständnisses gleichzeitig »unterschiedlich« (Frau und Mann ergänzen sich, der eine ist anders als der andere) als auch »gleich« bzw. »gleichwertig« sein (im Menschsein).[1327] Gott differenziere die Frau weder bzgl. des Wertes vom Mann noch hinsichtlich ihrer Menschlichkeit.

1323 Faḍlallāh (1991 [1978]): al-Uslūb al-islāmī lil-ʿamal bayna l-iṣlāḥ wat-taġyīr, S. 472–473.

1324 Faḍlallāh (1985): Maʿa l-ḥikma fī ḫaṭṭ al-islām, S. 175.

1325 Siehe dazu auch das Kapitel »Ambivalenzen, Diskrepanzen und Grenzen religiös-rechtlicher Angleichung«.

1326 Siehe das Kapitel »Das Konzept der persönlichen Eigenart«.

1327 Zum Thema »Gleichheit und Differenz« im Kontext von Geschlechterordnungen siehe Baasner/Zens (2005): Methoden und Modelle der Literaturwissenschaft, S. 162.

Die »anerschaffenen« Differenzen lassen sich nach dem Geschlechterverständnis von Faḍlallāh weiter einteilen in veränderbare und unveränderbare Unterschiede. Die veränderbaren (auch kontrollierbaren) Unterschiede sind diejenigen, die zwar in beiden Geschlechtern vorhanden, aber unterschiedlich stark ausgeprägt sind, und auf die beide Geschlechter in gewissem Maße einwirken können. Dazu gehört das Mitgefühl, das erzogen werden könne, das Sich-schön-machen, das in der Öffentlichkeit dezent gestaltet werden könne bzw. solle, die Stimme, die nicht sexuell erregen dürfe und entsprechend geformt werden könne, das (weibliche und männliche) Benehmen, das kontrolliert werden könne, und die physische Beschaffenheit wie Muskeln, die trainiert werden können. Auch der Sexualtrieb gehört dazu, denn ihn könne der Mensch, Frau und Mann, kontrollieren, obwohl er sich dennoch dem Menschen aufzwinge. Zu den unveränderbaren Unterschieden gehören jene, die nicht in beiden, sondern nur jeweils in einem der Geschlechter vorhanden sind und die somit einen Austausch von weiblichen und männlichen Menschen unmöglich machen: die physischen Grundlagen, die mit den reproduktiven Aufgaben bzw. Funktionen der Menschen zu tun haben. Denn die einen können nicht die reproduktiven (organisch basierten) Aufgaben der anderen übernehmen wie Schwangerschaft, Gebären, Stillen usw. Diese speziellen reproduktiven Aufgaben belasten zudem Frauen und schränken ihre Handlungsmöglichkeiten ein, Männer jedoch nicht. Austauschbare Aufgaben hingegen können von beiden übernommen werden. Deshalb verstand Faḍlallāh die Rollen von Mutter und Vater, die sich durch die Verschiedenartigkeit der Geschlechter realisieren, nicht als fix, sondern als flexibel und schrieb ihnen Freiräume zu. Damit verringerten sich ein Stück weit die Differenzen der reproduktiven Aufgaben der Menschen, wenn auch nicht die von ihm als unveränderbar angenommenen Geschlechterdifferenzen der physischen Grundlage der Reproduktion.

Unklar in Faḍlallāhs Verständnis von Mutterschaft und Vaterschaft bleibt deren Einordnung als »Urtrieb« parallel zur Aufforderung, die Menschen zur Elternschaft zu erziehen. Dies erscheint widersprüchlich. In dieser Hinsicht muss der »Trieb« als etwas im Menschen verstanden werden, das sich nicht zwingend durchsetzt, sondern gering ausfallen kann, sodass ihm nicht folgegeleistet werden muss. Die Bemerkungen, dass es notwendig sei, eine Frau dahin zu erziehen, die Mutterschaft als einen grundlegenden Zustand ihrer persönlichen Eigenart aufzufassen, dürften wie die Bemerkungen über Frauen, die »Freizeit vor Mutterschaft oder Ruhe vor Verantwortung vorziehen« und keine Bereitschaft mitbringen, sich »für die Familie aufzuopfern«, auf tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen im Libanon hinweisen. Die Doppelbelastung von Frauen durch Familie und Beruf, vor der Faḍlallāh warnte, war längst Realität und ein großes Thema im Libanon auch für die schiitische Gemeinschaft geworden. Faḍlallāh selbst hat den Einfluss »moderner Zivilisation« auf die Familien und deren drastische Veränderung wahrgenommen. Seiner Ansicht nach löse dieser Einfluss nicht die Probleme von Familien, sondern führe zu mehr Problemen für sie, wenn Frauen in der gleichen Weise wie Männer am wirtschaftlichen Leben partizipieren. Dies führe in der Folge zur Abschaffung der Familien. Anstatt die Frau als Opfer zu beschreiben, so Faḍlallāh, die ans Haus gefesselt sei, müsse gesehen werden, dass Frauen bei einer gleichen Partizipation der Frau am wirtschaftlichen Leben wie der Mann das familiäre Leben und die Mutterschaft in ihrer menschlichen

Bedeutung verlieren. Denn eine Mutter, die ihr Kind im Kindergarten abgäbe, produziere gemäß Faḍlallāh zwar ein Kind, aber es sei nicht ihr Kind, sondern »das Kind des Kindergartens.«[1328] Solche Äußerungen erwecken zwar den Eindruck, Faḍlallāh habe eine konservative Rollenaufteilung zwischen Müttern und Vätern erwartet, seine Ausführungen zur Elternschaft allgemein bestätigen das jedoch nicht, da er durch fehlende Definitionen Interpretationsspielraum für die Aufgaben von Müttern und Vätern ließ und – von der physischen Grundlage des reproduktiven Bereiches abgesehen – die Möglichkeit in Aussicht stellte, Aufgaben untereinander zu tauschen.

Im Grunde reduzieren sich die »anerschaffenen«, unveränderbaren Geschlechterdifferenzen zwischen Frauen und Männer damit auf wenige körperliche Beschaffenheiten, nämlich auf die Partien bzw. Organe des Körpers, die als reproduktiv eingestufte Aufgaben erfüllen. Faḍlallāhs vom dualistischen Grundprinzip der Zweigeschlechtlichkeit ausgehend entwickeltes binär polarisiertes Kategorienschema Frau/Mann weitet sich damit nicht besonders aus, umfasst nicht viele Eigenschaften der Geschlechter (bspw. inkludierte er nicht Theorien über unterschiedliche Gehirne von Frauen und Männer) und lässt Definitionsspielraum, weil er nur wenige geschlechtsspezifische Eigenschaften benennt. Auch was typisch weibliche oder männliche Äußerlichkeiten oder das Benehmen umfasst, wird nicht differenziert (einen Kurzhaarschnitt z. B. betrachtete Faḍlallāh nicht als typisch männlich). Die Menschen werden also auf bestimmten Ebenen als biologisch determiniert oder mit bestimmten physischen und psychischen Tendenzen ausgestattet angesehen, auf allen anderen Ebenen werden sie aber als gleich betrachtet, wenn sich auch »anerzogene« Unterschiede aufgrund bestimmter Lebensumstände ergeben. Damit begründete Faḍlallāh Geschlechterdifferenzen sowohl als biologisch – mit dem Verweis auf die Natur, den Körper des Menschen, auf Schwangerschaft und Geburt und dies abgeleitet von einer religiös-kosmischen Ordnung – als auch als kulturell, sozial und historisch bedingt, also »von Menschen gemacht«. In beiden Hinsichten seien Veränderungen auf körperlicher, psychischer und geistiger Ebene möglich. Im Bereich des Biologischen liegen allerdings auch Essentialismen vor, wie dass der Frau aufgrund der Potenzialität zur Mutterschaft ein besonderes Mitgefühl angeboren sei. Hier muss jedoch erwähnt werden, dass der Unterschied zwischen den Geschlechtern in der jeweiligen Ausprägung von Mitgefühl liege und nicht in dessen Vorhandensein. Mitgefühl sei auch in angeborener Weise beim Mann vorhanden, bloß – bedingt durch die funktionalen, reproduktiven Unterschiede der Menschen – in geringerer Weise als bei der Frau. Hierin zeigen sich zudem Faḍlallāhs Tendenzen zur Idealisierung in einigen seiner Konzepte wie dem der Mutterschaft aber auch dem von Ehe und Familie. Trotz seines von ihm vorgegebenen Blickes auf die Lebenswelt der Menschen blendete er bspw. aus, dass sich nicht jede Mutter mit ihrem Kind verbunden fühlt. Auch Familien und Ehen betrachtete er eher einseitig im Kontext von Liebe und Barmherzigkeit und als

1328 ʿAbdallāh (25.12.1992): al-Marʾa al-qurʾānīya kar-raǧul wal-wāqiʿ »yuʾaḏḏī« an-naṣṣ.

Schutz bietende Bereiche, anstatt zu erkennen, dass sie aufgrund eines Durchdrungenseins von Macht- und Dominanzstrukturen nicht frei von Repressionen sind.[1329]

Seine Sicht auf Geschlecht war also biologisch und soziokulturell bedingt und in seinen Ausführungen dominierte, dass er die Gemeinsamkeiten der Geschlechter unter Bezugnahme auf den Koran betont hat, um deutlich zu machen, dass sie beides Menschen seien, die aus einer Quelle erschaffen worden seien. Damit ist der Geschlechterdualismus im Konzept von Faḍlallāh (die Dualismenbildung im Kontext von Geschlecht) wenig mit anderen Polaritäten aufgeladen, denn verbreitete Polaritäten wie Natur/Kultur, emotional/rational oder assoziativ/logisch finden sich nicht, sodass die von ihm konstatierte geschlechtliche Differenz zwischen Frau und Mann nicht in Dualismen aufgeht.

Faḍlallāh hob die Gleichheit von Frauen und Männer als Menschen hervor, betonte die Veränderbarkeit und Kontrollierbarkeit der ontologischen Ebene, worunter auch die als von ihm graduell unterschiedlich angenommen, gleichen Eigenschaften der Geschlechter fallen, und erklärte angebliche Geschlechterdifferenzen als Ergebnisse soziokultureller Prozesse oder schlichtweg als falsch. Im Rahmen der als von ihm unveränderbar angenommenen Geschlechterdifferenz der funktionalen Ebene kristallisiert sich in seinem Denken die Tendenz zu einer Art von »geschlechtlicher Angleichung« hinsichtlich der Rollen von Mutter und Vater heraus, da unter diese neben »unveränderbaren« Aufgaben wie Stillen mit der Brust auch austauschbare Aufgaben fallen wie Stillen mit der Flasche[1330], was nicht geschlechtsspezifisch gebunden ist.

Faḍlallāhs Erklärungen, dass vermeintliche Geschlechterdifferenzen vielmehr Ergebnisse soziokultureller Prozesse oder falsch seien, unterstrichen ebenfalls die Gleichheit der Geschlechter auf ontologischer Ebene. Hierbei führte er argumentativ von ihm beobachtete, reale Beispiele an, die seiner Ansicht nach belegten, dass die Lebensumstände von Frauen und Männern dazu führten, dass sich die Geschlechter in gewisser Hinsicht – sowohl geistig als auch körperlich – unterschieden, sich aber im Gegenzug wieder angleichen oder umkehren können, wenn die Lebensumstände zum Vorteil des ausgeschlossenen oder benachteiligten Geschlechts – wie Frauen hinsichtlich Bildung und körperlicher Kraft – verändert würden. Im Kontext der Fatwā zur Selbstverteidigung der Frau[1331] gegenüber dem gewalttätigen Ehemann ermutigte Faḍlallāh Frauen dazu, ihre Körper durch Krafttraining und Kampfsport zu stärken, »um ihre Kraft mit der Kraft der Männer ins Gleichgewicht zu bringen.«[1332]

1329 Dazu, dass der häusliche Lebensbereich von Menschen strukturell durch Gewalt gekennzeichnet ist, u. a. weil öffentliche Regelungen in Familien hineingreifen, siehe Rössler (2020): Gleichheit, Gerechtigkeit, Differenz, S. 30. Siehe zu dieser Thematik auch das Kapitel »Verteidigung gegen Gewalt«.

1330 Das Beispiel »Stillen mit der Flasche« ist von der Autorin und findet sich so nicht bei Faḍlallāh, kann aber aus seinen Ausführungen dazu geschlussfolgert werden, da er erklärte, dass es Aufgaben innerhalb der Rollen von Mutter und Vater gebe, die getäuscht werden können. Dass gerade dieses Beispiel von seinen Anhänger*innen umgesetzt wurde, wurde der Autorin im Libanon bestätigt.

1331 Siehe das Kapitel »Verteidigung gegen Gewalt«.

1332 Faḍlallāh (10.09.2008): Fī ḥafl ifṭār al-mabarrāt an-nisāʾī, S. 2.

Mit dieser Aussage bestätigte er, dass Frauen und Männer durch Training körperlich gleich stark werden können, infolgedessen es keine Unterschiede hinsichtlich körperlicher Kraft und Fähigkeit geben müsse. In gleicher Weise äußerte er sich über die geistigen Fähigkeiten von Frauen, die das gleiche Niveau wie das von Männern erreichen oder dieses sogar übersteigen können. Hierbei bedingten gerade die als graduell unterschiedlich und als veränderbar angenommenen, gleichen Eigenschaften Geschlechtergleichheit, was anhand einer gegensätzlich ausgeprägten Dualismenbildung nicht oder kaum möglich gewesen wäre. Zusätzlich sorgte auch Faḍlallāhs ablehnende Haltung gegenüber bestimmten Ansichten über die Frau als böse, schlecht oder ohne Verstand und seine Aufklärungen darüber, wie es zu solchen Vorstellungen komme (bspw. durch den Einfluss anderer Gesellschaften, Religionen und Weltanschauungen) und dass Überlieferungen, die Derartiges aussagen, aufgrund ihres Widerspruchs zum Koran abzulehnen seien, für eine Umwertung und Reduktion angeblicher Geschlechterdifferenzen.

Die Grenzen der Gleichheit der Geschlechter wurden von Faḍlallāhs kontinuierlicher Fortschreibung seines theologisch-anthropologischen Modells der Zweigeschlechtlichkeit und der als unveränderbar angenommenen Geschlechterdifferenzen auf funktionaler Ebene der Reproduktion gesetzt.

Lässt dies auch die zwischen Frau und Mann getroffenen Unterschiede als »gering« erscheinen, haben die »wenigen« geschlechtsspezifischen Differenzen dennoch persönliche Folgen, bestimmen weitere Unterschiede, die mit den gesellschaftlichen und menschlichen Aufgaben zusammenhängen, und haben Auswirkungen auf der Gesetzesebene, denn sie ziehen gesetzliche Notwendigkeiten nach sich, sodass Mann und Frau bestimmte Rechte und Pflichten haben.[1333] Auch die Anerkennung von »Ausnahmen« hinsichtlich geschlechtsspezifischer Unterschiede änderte daran nicht viel, da sich im Verständnis von Faḍlallāh Gesetze danach ausrichten, was unter den Menschen vorherrschend ist. Der unterschiedlich stark ausgeprägte Sexualtrieb der Geschlechter bspw., der die Tendenz zur Monoandrie von Frauen und zur Polygynie von Männern zur Folge habe, ziehe die rechtliche Konsequenz nach sich, dass Männer polygyne Ehen führen dürfen, Frauen aber nicht. Daran zeigt sich nun, dass Regulative nicht ausschließlich aufgrund des Geschlechts erfolgen – das heißt, es ist nicht allein entscheidend, ob es sich um eine Frau oder um einen Mann handelt –, sondern aufgrund bestimmter angenommener geschlechtsspezifisch *sexueller* Veranlagungen. Die rechtliche Konsequenz erfolgt also in diesem Fall aufgrund einer Verschränkung von Geschlecht und Sexualität bzw. der geschlechtsspezifischen *Ausprägung des Sexualtriebes*. Gleiches findet sich hinsichtlich der differenten reproduktiven Aufgaben der Menschen und deren Auswirkungen auf das Leben des jeweiligen Geschlechts (z. B. die Belastung der Frau durch Schwangerschaft und Stillen), aufgrund deren Frauen und Männer differente Rechte und Pflichten erhalten, und nicht bloß aufgrund des Geschlechts.[1334] Wobei bei der Verlinkung von Geschlecht und reproduktiven Aufgaben Letztere eine starke Legitimation für spezifische Rechte und Pflichten aufweist,

1333 Dazu mehr in den folgenden Kapiteln.

1334 Siehe dazu das Kapitel »Die Verwaltung von Ehe und Familie«.

da die menschliche Reproduktion als das für den Menschen bestimmte große Ziel Gottes betrachtet wird. Zudem ergeben sich die geschlechtsspezifischen reproduktiven Aufgaben aus den unveränderbaren, angeborenen Geschlechterdifferenzen, was die Legitimität differenter rechtlicher Konsequenzen bekräftigt. Dahingegen gehört der Sexualtrieb zu den zwar angeborenen, aber kontrollier- und somit veränderbaren Geschlechterdifferenzen, weshalb – spekulativ gedacht – ein Modifikationspotential rechtlicher Konsequenzen zumindest denkbar ist, sollten sich Veränderungen hinsichtlich der Ausprägung des Sexualtriebes ergeben. In beiden Fällen sind Regulative jedenfalls nicht ausschließlich an das Geschlecht geknüpft, sondern resultieren aus der Verschränkung bzw. dem Zusammenwirken von Geschlecht mit Sexualität und Reproduktion.[1335]

Auch der Sexualtrieb des Menschen stand in Faḍlallāhs Geschlechter- und Sexualitätsordnung ganz im Dienst der göttlichen Ordnung und der Aufgabe des Menschen, Leben zu reproduzieren (der Trieb bedinge den Geschlechtsakt, über den die Reproduktion vollzogen wird), womit sich seine Bedeutsamkeit hervorhebt. Gerade im Zusammenhang mit der generativen Reproduktion der Gesellschaft erhält Sexualität ihre große Bedeutung in Gottes Plan für die Menschen. Die enge Verflochtenheit von Geschlecht und Sexualität ist dadurch gegeben, dass der Sexualtrieb des Menschen, der ihn zum anderen Geschlecht (heterosexuell) hintreibe, seinen »Sitz« im Geschlecht selbst habe, womit das Geschlechtliche und das Sexuelle ineinanderfließen, was sich passend im Arabischen durch die Polysemie des Wortes *ǧins* ausdrückt. Das Geschlecht in seiner weiblichen und männlichen Ausprägung gibt es nicht ohne Sexualtrieb, er sei dem Menschen von Gott anerschaffen worden, weshalb Faḍlallāh Weiblichkeit und Männlichkeit auch als einen »Triebzustand« bezeichnete. Da Faḍlallāh das sexuelle Bedürfnis als im Geschlecht verortet sah, lokalisierte er Sexualität eindeutig körperlich in den Organen, den Fortpflanzungsfunktionen, im anatomisch-physiologischen System, im Empfinden und Begehren, die sich auf die Genitalbereiche und erogenen Zonen beziehen – das gilt allgemein als Kennzeichen für das Bestimmungselement »Natur« bei Erklärungen von Sexualität.[1336] Indem der Sexualtrieb als von Gott anerschaffen und als natürlich eingestuft und damit zu einer anthropologischen Norm wird, könnte allerdings das Nicht-Vorhandensein eines Sexualtriebes als unnatürlich oder anormal betrachtet und eventuell pathologisiert werden.

Die Wichtigkeit dieses Triebes, des sexuellen Begehrens, drückt sich darin aus, dass er im Sexualitätskonzept von Faḍlallāh sowohl individuell als auch gesellschaftlich die mächtige und treibende Kraft ist, die die generative Reproduktion ermöglicht. Zwar ist der Trieb auf seiner individuellen Ebene auch eine erotische Ressource für den Menschen, aber mit einem bestimmten Zweck, der verfolgt werden müsse, näm-

1335 Zur Wichtigkeit von Reproduktion und der Relation von Geschlecht und Reproduktion siehe auch Connell (2015 [2000]): Der gemachte Mann, S. 124. Generativität fungiere sogar in allen Gesellschaften als wichtigstes Merkmal von Geschlechterdifferenzierung. Vgl. Baasner/Zens (2005): Methoden und Modelle der Literaturwissenschaft, S. 163.

1336 Vgl. Wrede (2000): Was ist Sexualität?, S. 26–27.

lich der Reproduktion der Menschen. Ausschließlich als erotische Ressource solle der Trieb in einer ehelichen Paarbeziehung nicht eingesetzt werden. Auch hinsichtlich des von Faḍlallāh sukzessiv verstärkt betonten und ausgebauten Rechts der Frau auf Triebbefriedigung, die er aus dem Koran und den Aḥādīṯ ableitete, ging es nicht um sexuelle Befriedigung der Lust, sondern um Schutz vor Abweichung und damit um die Sicherstellung der gesellschaftlichen Ordnung. Außerdem ziele die Triebbefriedigung auf die Erleichterung des körperlichen Bedürfnisses und des Bedürfnisses der Weiterexistenz ab. Reproduktion wurde von Faḍlallāh damit als ein Bedürfnis im Sinne einer Notwendigkeit des Menschen angesehen und der Trieb als Mittel, dieses Ziel zu erreichen.

Ein besonderer Aspekt im Denken von Faḍlallāh über die weibliche und männliche Sexualität, ihre Unterschiede und dadurch aufkommende Schwierigkeiten ist, dass er keinerlei »Aufholimperativ«[1337] für Frauen predigte, also ihnen nicht den Ratschlag gab, dass sie ihre sexuellen Bedürfnisse genauso schnell ausleben müssen wie Männer. Mit Rücksicht auf die sich nur langsam steigernden sexuellen Empfindungen von Frauen im Vergleich zu denen von Männern – schließlich seien Frau und Mann derart unterschiedlich von Gott erschaffen worden – predigte Faḍlallāh vielmehr einen »Verzögerungsimperativ« für Männer: Sie sollen ihren Orgasmus hinauszögern und darauf warten, bis ihre Frauen die Klimax erreicht haben und befriedigt seien – eine Aufforderung, die Faḍlallāh mit dem Koranvers 2:228 begründete und zu der er sich aufgrund seiner Kenntnisse über die Eheverhältnisse von Frauen veranlasst fühlte. Damit betrachtete Faḍlallāh die Langsamkeit weiblicher Erregung nicht als soziokulturell bedingt (bspw. durch Scham oder eine negative Sicht auf Sexualität), sondern als essentiell für das Wesen weiblichen Geschlechts. Die Schnelligkeit der männlichen Erregbarkeit betrachtete er zwar ebenfalls als essentiell, doch hielt er sie für kontrollierbar und an die Bedürfnisse der Frau anpassungsfähig. Damit scheint die Dualismenbildung im Kontext von Sexualität stärker ausgeprägt zu sein als im Kontext von Geschlecht, wobei die Dualismen nicht als Gegensätzlichkeiten auftreten, sondern sich aufgrund des Komparativs in einer Art Gradation befinden, weshalb eher von sich graduell bzw. hierarchisch unterscheidenden, gleichen Eigenschaften gesprochen werden muss, also von gradueller Differenz innerhalb von Gleichheit. Auf den Sexualtrieb bezogen findet sich die geschlechtsspezifische Gradation stärker/schwächer und auf Erregung und Klimax bezogen schneller/langsamer. Auf dieser Basis stufte Faḍlallāh die weibliche Sexualität als »komplexer« ein, da eine Frau eine umfangreichere sexuelle Vorbereitung für das Erreichen eines Orgasmus brauche als ein Mann. Damit ist der Sexualtrieb in beiden Geschlechtern vorhanden, jedoch in unterschiedlicher Ausprägung und Eigenart. Ebenso erlangen beide Geschlechter Erregung und Klimax, jedoch in unterschiedlicher Geschwindigkeit. Ersteres hat konkrete rechtliche Folgen, zweiteres zieht bestimmte Anweisungen zum Umgang zwischen den Eheleuten nach sich. Über diese *sexuellen* Gradationen werden Frau und Mann stärker voneinander unterschieden statt ausschließlich über das Geschlecht. Auch hier wird deutlich, dass erst die Verflechtung von Geschlecht mit Sexualität für

1337 Schmerl (2000): Phallus in Wonderland, S. 151.

einen stärkeren Unterschied zwischen den Geschlechtern und rechtliche Folgen oder Anweisungen sorgt.

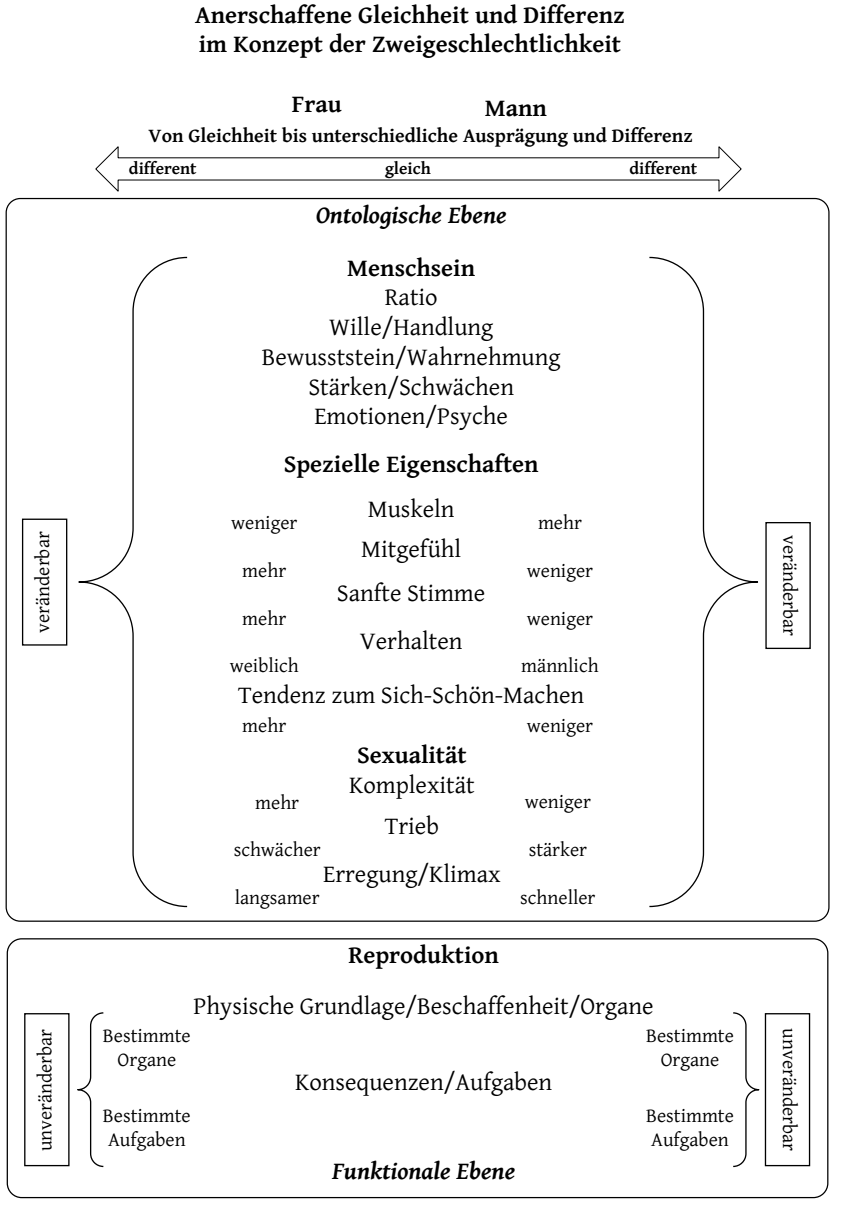

Abb. 3: Anerschaffene Gleichheit und Differenz im Konzept der Zweigeschlechtlichkeit

Neben seinem lebenserhaltenden Potential im Rahmen der göttlichen Ordnung habe der Sexualtrieb des Menschen im Verständnis von Faḍlallāh auch negative Seiten. Das, was die generative Reproduktion überhaupt erst ermögliche, sei gleichzeitig eine

Gefahr für die Menschen. Einerseits wird der Trieb also als etwas existentiell Notwendiges betrachtet, andererseits als etwas, das dem Menschen auch schaden, sein Wohl und seine Existenz zerstören könne. Aus diesem Grund müsse der Sexualtrieb kontrolliert und reguliert werden – und Faḍlallāh meinte den Sexualtrieb der Menschen insgesamt, denn in seinen Konzepten fokussierte sich Kontrolle keinesfalls auf weibliche Sexualität, sondern dehnte sich auf die Sexualität der Menschen insgesamt aus, weshalb sie in Gänze als Bedrohung einer gottgewollten Ordnung eingestuft wurde. Die Regelungen umfassen dann alle Lebensräume der Menschen, den privaten sowie den öffentlichen Bereich, und zielen darauf ab, dass der Mensch seine Sexualität in ausgewogener Art und Weise innerhalb einer Ehebeziehung lebt, was bedeutet, weder zu viel noch zu wenig sexuell aktiv zu sein, da auch die Unterdrückung der Sexualität zur Abweichung führe. Das Ziel einer ausgewogenen Handlungsweise gilt nicht nur für die Sexualität – schließlich erklärte Faḍlallāh die Ausgewogenheit zum »Gesetz des Lebens« –, sondern für alle Bedürfnisse der Menschen im Sinne der Notwendigkeiten des individuellen und kollektiven Lebens bzw. Überlebens wie Essen, Trinken, Schlafen usw. Da alle Bedürfnisse ausgewogen gelebt werden sollen, damit sie zum Wohle des Menschen führen und ihm bei Mangel oder Übermaß nicht schaden, habe Gott Regelungen vorgesehen, die die Menschen zu einem ausgewogenen Umgang damit anleiten. Im Fall der Sexualität bzw. des sexuellen Triebes sind dies gemäß Faḍlallāh die räumliche Separierung in einen atmosphärisch asexuellen Lebensbereich (die Öffentlichkeit), in dem der Mensch mit Hilfe der Ḥiǧāb-Dimensionen (materiell-körperlich, geistig und sozial) in seiner menschlichen persönlichen Eigenart auftritt, und einen sexuellen Bereich, in dem der Mensch in seiner geschlechtlichen persönlichen Eigenart auftritt, die Ehe, sowie bezogen darauf die Anweisungen zu einer ausgewogenen Sexualpraxis. Ehe und Sexualität werden damit als aufs engste miteinander verbunden verstanden. Indem Sexualität ausschließlich in der Ehe erlaubt ist, wird die Ehe zur Sexualität kanalisierenden und kontrollierenden Instanz. Damit gehört die Ehe im Konzept von Faḍlallāh zu den wichtigsten der Institutionen, die die Funktion von Formung und Regulierung von Sexualität übernehmen.[1338]

Die menschliche Eigenart des Menschen und die Ḥiǧāb-Dimensionen ermöglichen dann den Übergang zum öffentlichen, atmosphärisch asexuellen Lebensbereich – und diesen Lebensbereich ermöglichen sie überhaupt. Das zeigt, dass die Separierung der Lebensbereiche aus dem sexuellen Aspekt der Geschlechter resultiert und nicht geschlechtsspezifisch getroffen wird, sodass keines der beiden Geschlechter aus einem der beiden Bereiche ausgeschlossen wird. Die Separierung hat vielmehr mit einer bestimmten Interaktion der Geschlechter zu tun – womit »Interaktion« zum »Raum« (*space*) wird, der als »öffentlich« und »privat« (mit entsprechender Semantik) konnotiert werden kann[1339] – und mit dem Verhalten bzw. Auftreten des Einzel-

1338 Siehe dazu auch Löw (2008): Sexualität, S. 435.

1339 Zu diesem Ergebnis kommt auch die Geschichtswissenschaftlerin Judith E. Tucker auf der Basis ihrer Studie »Women, Family, and Gender in Islamic Law«. Das lässt die Dichotomie öffentlich / privat im islamischen Kontext letztlich unzulänglich werden für eine Beschreibung von »gendered space«. Vgl. Tucker (2008): Women, Family, and Gender in Islamic Law,

nen, mit seiner Erscheinung als geschlechtlich im Sinne von sexuell erregend (»the power of the human sexual drive«[1340]) oder menschlich im Sinne von geschlechtlich, aber nicht sexuell erregend, wodurch es geschlechtsunabhängig allen Menschen ermöglicht wird, am öffentlichen Leben zu partizipieren. Einziger Unterschied ist die Tendenz, dass die Frau als das sexuell attraktivere Wesen im Gegensatz zum Mann betrachtet wird und der Mann als schneller erregbar als die Frau, weshalb die Frau in Hinsicht des materiell-körperlichen Ḥiǧāb zusätzlich ihr Haar verhüllen muss. Damit ist erneut die Verflechtung von geschlechtlichen und sexuellen Aspekten deutlich und dass ohne den sexuellen Aspekt auch hier Geschlecht für sich kein räumlich-ordnendes Prinzip in der allgemeinen Lebenswelt der Menschen ist.

Anreiz für das Streben nach Ausgewogenheit gab Faḍlallāh dem Menschen dadurch, dass er dieses Streben als einen religiösen Akt einordnete, durch den der Mensch Gott näherkomme. Dies begründete er damit, dass ein Leben in Ausgewogenheit das Wohl des Menschen zur Folge habe, das wiederum ein Ziel Gottes sei. Verlaufe etwas nicht zum menschlichen Wohle (also gegen das Ziel Gottes), indem der Mensch unausgewogen lebe, entferne sich der Mensch von Gott. Nähe und Entfernung zu seinem Schöpfer kann der Mensch also durch sich selbst bedingen, indem er die Ziele Gottes verfolgt oder nicht. Die Distanz zwischen Mensch und Gott wird somit durch das Verhalten des Menschen reguliert, für das er selbst verantwortlich ist, das aber von Gott angeleitet wird. Die von Gott offenbarte Gesetzgebung ordnete Faḍlallāh deshalb als vor Schaden schützend und präventiv ein, da sie auf das Wohl des Menschen durch das Mittel eines ausgewogenen Lebens abziele. Das Dreigespann Gottesnähe, Menschenwohl und Ausgewogenheit steht damit in einem kausalen Zusammenhang. Letztlich kann mit dieser theologischen Begründungstrias der zentrale Legitimationspunkt für Faḍlallāhs religiöse Geschlechter- und Sexualitätsordnung beschrieben werden, von dem aus argumentiert wird. Auf dieser Grundlage erscheint es als eine logische Konsequenz, dass der Islam selbst – wie es Faḍlallāh formuliert – »die Position der Ausgewogenheit« einnehme, womit unterstrichen wird, dass Ausgewogenheit eines der grundlegenden Ziele der islamischen Religion (neben z. B. Freiheit und Gerechtigkeit) ist:

> »Was den Islam anbelangt, so nimmt er die Position (*mawqif*) der Ausgewogenheit ein, die sich zwischen dem Übermaß auf der einen und dem Verzicht auf der anderen Seite befindet. Er (der Islam) will vom Menschen, dass er nur in einer kalkulierenden Weise von der Welt nimmt und lässt, und er (der Islam) arbeitet daran, dass (beim Menschen) die Ausgewogenheit zu einer entschlossenen Haltung wird, die die trennende Linie zwischen dem, was er nimmt, und dem, was er lässt, kontrolliert, und dies durch einen aufgeschlossenen, wachen Willen, der nicht im Dunst des Verbots erstickt und nicht vor der Versuchung der

S. 175–217. Im Kontext der vorliegenden Arbeit wurde sie aufgrund der von Faḍlallāh genutzten Termini aufgegriffen, aber inhaltlich differenziert dargestellt (privat bezieht sich auf das Verhältnis der Eheleute, öffentlich auf den Raum außerhalb der Ehebeziehung; auf »Zwischenstufen« konnte hier nicht eingegangen werden wie bspw. der Umgang mit nahen Verwandten, vor denen Frauen den Ḥiǧāb ablegen können und denen sie die Hand geben dürfen).

1340 Tucker (2008): Women, Family, and Gender in Islamic Law, S. 184.

> Erlaubnis zusammenbricht. Denn der Mensch darf von seinem Leben nehmen, was sein natürliches Begehren (*raġbātahu*) und seine Bedürfnisse (*ḥāǧātahu ṭ-ṭabiʿīya*) als Lebewesen befriedigt. Triebe (*al-ġarāʾiz*) existieren in ihm als eine große, tiefe Welt, die agiert, um seinen Hunger und Durst zu stillen. Aber er (der Islam) setzt ihm (dem Menschen) Grenzen (*al-ḥawāǧiz*), sollte er (der Mensch) sich dem zuwenden, das seinem Leben oder dem Leben der Gesellschaft schadet!«[1341]

Dieses Verhältnis galt auch bzgl. des Sexualtriebes. Der sexuelle Trieb müsse ausgewogen gelebt werden, da seine Unterdrückung sowie sein Übermaß das Wohl des Menschen negativ beeinflussen, was zur »Reduktion der Religion des Menschen« führe, auf die die Entfernung von Gott folge. Dabei ist das Wohl des Menschen von seiner Gewichtigkeit her höherrangig angeordnet als sexuelles Begehren. Geht es bspw. um Gerechtigkeit und ungerechte Behandlung, bewegt sich dies im Rahmen des Wohles des Menschen und nicht im Rahmen seiner sexuellen Begierde (*šahwa*).[1342] Auch die Grenzen der Auslebung von Weiblichkeit und Männlichkeit, die u. a. über die Einrichtung von asexuellen Lebensbereichen verlaufen, orientieren sich am höchsten Wohle des Menschen, das erhalten bleiben müsse. Überdies entferne auch die Abspaltung geistig-seelischer Elemente und damit die Reduktion auf eine körperliche Ebene beim Ausleben von Sexualität den Menschen von Gott. Nur wenn ausgewogen praktizierte Sexualität ein geistiges Gefühl beinhalte, sei der Mensch mit Gott verbunden. Dies kann so verstanden werden, dass der Mensch seine Bedürfnisse in der Kombination seiner beiden Schöpfungsenergien, der materiellen und der geistigen, leben soll. Damit wird die dualistische Auffassung von Geist und Körper bestätigt, aber die Gewichtigkeit deren Zusammenbringung sowohl betont als auch gefordert wie im Rahmen des Sexualaktes. Und gerade weil Sexualität den Menschen Gott näherbringen könne, dürfe sie nicht als etwas Schmutziges verstanden werden, so Faḍlallāh. Der letztendliche Grund allerdings dafür, dass durch Sexualität eine Annäherung zwischen Mensch und Gott stattfinden könne, liegt darin, dass sich der Mensch durch die Ausübung von Sexualität vor Abweichung und Verbotenem schütze: »Du entfernst dich (vielmehr) vom Verbotenen, wenn du deinem sexuellen Bedürfnis in der Art Folge leistest, wie es erlaubt ist.«[1343] Deshalb verläuft die Nähe und die Entfernung zu Gott im Raum zwischen dem Erlaubtem und dem Verbotenem. Dies erschließt sich auch daraus, dass der Weg der Anbetung (*ʿubūdīya*) Gottes, den die Menschen von Gott beauftragt worden seien zu gehen, von dessen Gesetzen, Befehlen, Verboten, Werten und Prinzipien bestimmt werden.[1344] Damit wird alles, was dem großen Ziel Gottes dient, von Gott als positiv und erlaubt erachtet, was Nähe zu ihm herstellt, und alles, was ihm nicht dient, als negativ und verboten gesehen, was von ihm distanziert.

Bezogen auf Sexualität spielt es hierbei eine große Rolle, dass die sexuelle Befriedigung gemäß Faḍlallāh parallel zur Reproduktion verlaufen solle. Dennoch wird mit

---

1341 Faḍlallāh (1986 [1979]): al-Islām wa-manṭiq al-quwa, S. 97.

1342 Vgl. aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, S. 2.

1343 an-Nāqid (01.02.1992): Bayrūt 1992: Bayna fanādiq aṭ-ṭaqāfa wa-ḫanādiqihā, S. 11.

1344 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 19.

religiöser Begründung eine Hierarchie zwischen sexueller Befriedigung und Reproduktion eingeführt, bei der Letzteres die vorrangige Position erhält und entgegen der sexuellen Befriedigung zum unverzichtbaren Element des Sexualaktes wird. Hier wird in einem religiösen Kontext aus der Reproduktion des Menschen bzw. aus der Gebärfähigkeit der Frau und deren Folgen für sie »ein ganzes Sinn- und Bedeutungsgebäude abgeleitet,«[1345] wie es sich laut Barbara Rendtorff für die menschlichen Denkgewohnheiten vorrangig finden lasse. Da sich der Mensch nur durch heterosexuelles Verhalten reproduziere, lehnte Faḍlallāh ein Verhalten, bei dem der Mensch die ihm von Gott anerschaffene Reproduktionsfunktion in einer nicht von Gott vorgesehenen Weise anwende, ab. Auf dieser Grundlage werden Zweigeschlechtlichkeit und heterosexuelle Orientierung in Faḍlallāhs Anthropologie der Geschlechter und ihrer Sexualität zu einer sakralen Norm erklärt, an der sich die Menschen ausrichten müssen. Dass eine Stabilisierung diese Norm vorrangig – gleich vieler historischer Beispiele theologischer Anthropologien – über Ausschluss und Abwertung homosexueller und queerer Lebensweisen erreicht wird, [1346] die »als Abgrenzungsfolie [...] fungieren, anhand derer die als sakral codierte Normalitätsordnung immer wieder neu konturiert werden kann,«[1347] ist auch in den Konzepten von Faḍlallāh zu erkennen. Die sexuelle Orientierung wird also binär in das Dualismenpaar Homosexualität/Heterosexualität eingeteilt, das seine Wurzeln wiederum im Zweigeschlechtermodell von Männlichkeit und Weiblichkeit hat. Faḍlallāh betrachtete nur Heterosexualität als etwas »Natürliches« und »Normales«, da sie dem Menschen von Gott anerschaffen worden sei. Homosexualität hingegen pathologisierte er. Er betrachtete sie nicht als etwas »Wesenhaftes,«[1348] als etwas, das der Mensch »ist«, als »geschlechtlichen Kern« oder als eine »Essenz«, die das »wahre Wesen« des Individuums bestimme. Sie herrsche nicht bereits bei der Geburt eines Menschen vor, da sie den Menschen nicht anerschaffen sei. Homosexuelle Menschen hatten innerhalb von Faḍlallāhs religiöser Ordnung lediglich eine Möglichkeit, um Bestrafung zu entgehen – wobei diese im Libanon durch das Strafgesetz droht und nicht durch das Religionsgericht –, nämlich auf eine homosexuelle Sexualpraxis zu verzichten und keine homosexuelle Beziehung zu führen. Das bedeutet aber, dass ein homosexueller Mensch überhaupt keine homosexuelle Beziehung eingehen und seine Sexualität nicht ausleben kann. Ein eheloses Leben ohne Sexualität war im Rahmen von Faḍlallāhs religiöser Ordnung wiederum insofern möglich, da es keine Pflicht zu Ehe und Sexualität gebe, solange ein Mensch nicht Abweichungen begehe.

Ein auffälliger Topos in den Äußerungen von Faḍlallāh über Homosexualität war deren Pathologisierung und die Bezugnahme auf AIDS, das man durch homosexuel-

1345 Rendtorff (2020): Was ist eigentlich so ›besonders‹ an Geschlecht und Geschlechtlichkeit?, S. 17.

1346 Vgl. Winkel (2020): Religiöse Symbolisierung und kulturelle Codierung von Geschlecht, S. 41–43.

1347 Winkel (2020): Religiöse Symbolisierung und kulturelle Codierung von Geschlecht, S. 43.

1348 So wurde Homosexualität bspw. seit dem 19. Jh. im europäischen Kontext aufgefasst, siehe Foucault (2003 [1977 (franz.)]): Der Wille zum Wissen; Culler (2020): Literaturtheorie, S. 17.

les Agieren riskiere. Besonders die Strategie, Homosexualität mit einer Krankheit in Beziehung zu setzen, dürfte Faḍlallāh dazu verholfen haben, Menschen von homosexuellen Handlungen abzuhalten; gleichzeitig stigmatisierte er damit als homosexuell kategorisierte Menschen. Mit seiner Behauptung, Homosexualität lehne er nicht aufgrund einer religiösen Sichtweise ab, sondern aufgrund der »natürlichen Wirklichkeit« des Menschen, versuchte er anstatt mit theologischen Begründungen mit der »Natur des Menschen« bzw. dessen biologischer Beschaffenheit zu überzeugen, da Natur bzw. Biologie vielleicht eher für wissenschaftlich und objektiv gehalten wurden als religiöse Ansichten.[1349] Das ist ein verbreitetes Phänomen religiöser Argumentation. Auch der Vatikan bediente sich dieser Strategie, als er 2019 im Schreiben einer seiner Bildungskongregationen mit der »Annahme kategorialer biologischer Differenz und der ›Natur der Geschlechter‹«[1350] argumentierte.

Die – hier nun als gegensätzlich ausgeprägte – Dualismenbildungen in gesundes und krankhaftes sexuelles Verhalten, normales und anormales, natürliches und unnatürliches, erlaubtes und verbotenes, von Gott dem Menschen anerschaffene und nicht anerschaffene sexuelle Orientierung und Verhalten dominierten in Faḍlallāhs Konzeptionen und festigten die Heteronormativität der göttlichen Ordnung.

Sexuelle Orientierung

heterosexuell		**homosexuell**
	Dualismen/ gegensätzliche Pole	
gesund		ungesund
natürlich		unnatürlich
normal		anormal
anerschaffen		anerzogen/erlernt

Abb. 4: Sexuelle Orientierung

Damit erhärtet sich meine These, dass die Dualismenbildung hinsichtlich Sexualität stärker als bzgl. Geschlecht ausgeprägt ist, da Gegensätze häufiger bzgl. sexueller Aspekte konzipiert werden. Folglich spielt Sexualität aber auch Reproduktion und deren geschlechtsspezifische Konsequenzen in der von Faḍlallāh entwickelten, sakral codierten Normalitätsordnung eine größere Rolle als Ordnungs- und Strukturierungskategorie der Lebenswelt als Geschlecht (was besonders die Legitimation des Zugangs beider Geschlechter zu allen Lebensbereichen verdeutlicht, insofern die Umsetzung einer asexuellen Atmosphäre eingehalten wurde). Aus der spezifischen Verflechtung und Hierarchisierung von Sexualität und Reproduktion innerhalb von Faḍlallāhs Geschlechter- und Sexualitätsordnung resultiert, dass durch eine Bezugnahme auf Reproduktion als primäre Aufgabe der Menschen und höchstes Ziel eines gottge-

1349 Vgl. Gildemeister (2001): Soziale Konstruktion von Geschlecht, S. 82.
1350 Winkel (2020): Religiöse Symbolisierung und kulturelle Codierung von Geschlecht, S. 40.

fälligen Lebens duale Vorstellungen von Sexualität sakralisiert und somit aufrechterhalten und gefestigt werden.[1351] Im Gegenzug trifft es auch für die durch Faḍlallāh konzipierten Dualismen zu, dass sich »der heteronormative Geschlechtercode«, wie es die Soziologin Heidemarie Winkel in Bezug auf religiöse Ordnungen generell und mit Verweis auf die Soziologin Katharina Liebsch formuliert, dann »als ›besonders geeigneter Gegenstand einer religiös legitimierten Naturalisierung von Ordnung‹«[1352] erweise. Genau das findet in Faḍlallāhs Geschlechter- und Sexualitätsordnung statt: Die »Natur« löst die göttliche Ordnung nicht ab oder ersetzt sie, wie es sich bspw. im Europa des 18. und 19. Jhs. vollzog,[1353] sondern sie wird der göttlichen Ordnung gleichgesetzt, wodurch beides zur Grundlage von Faḍlallāhs essentialistischem Verständnis von Geschlecht und Sexualität wird. Deutlichsten Ausdruck findet das darin, dass das von Gott Erschaffene, das dem Menschen Anerschaffene, das Natürliche ist. Beide Konnotationen treffen sich in dem Begriff *fiṭra.* Diese Naturalisierung der religiösen Ordnung mit ihren sakralen Normen der Zweigeschlechtlichkeit und der Heterosexualität kann ihm wiederum als deren Stabilisierung dienen und als Argumentationsgrundlage dafür, dass Konventionen zu Bestandteilen der natürlichen und gleichsam religiösen Weltordnung werden, da das Natürliche die religiöse Ordnung ist, womit die Natur selbst zur sakralen Norm erklärt wird.[1354] Kosmologisierung, Naturalisierung, Ontologisierung und Essentialisierung laufen und wirken in Faḍlallāhs Geschlechter- und Sexualitätsordnung zusammen, wodurch sie sich nicht gegenseitig widersprechen, sondern stabilisieren. Das hat zur Folge, dass der Zusammenhang von Macht, Geschlecht und Sexualität verschleiert und Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität zu einer wirkmächtigen und verobjektivierten sozialen Realität werden, die sich tief in Identitäten und soziale Strukturen einschreiben kann und die nicht beliebig veränderbar ist.[1355] Dies ermöglicht wiederum, dass die religiöse Symbolisierung von Geschlecht und Sexualität gegenüber einer möglichen Dechiffrierung dieser heteronormativen Matrix resistent werden kann.[1356]

Dass es sich bei der Heteronormativität, der Vorstellung einer natürlich gegebenen Zweigeschlechtlichkeit, zudem um eine Zwangsheterosexualität[1357] handelt, da sich

---

1351 Zur Aufrechterhaltung binärer Vorstellungen von Sexualität mittels Rückbesinnung auf Fortpflanzungserfolge siehe Archer/Lloyd (2002): Sex and Gender, S. 107.

1352 Winkel (2020): Religiöse Symbolisierung und kulturelle Codierung von Geschlecht, S. 43.

1353 Vgl. Pühl et al. (2004): Under construction?, S. 20.

1354 Zur Analogiebildung, über die Naturalisierung geschieht, siehe Gildemeister/Wetterer (1992): Wie Geschlechter gemacht werden, S. 241. Siehe dazu auch das Kapitel »Die Masturbation der Frau«, wo Faḍlallāh mit medizinisch-biologischen Erkenntnissen argumentiert, um Konventionen zu ändern.

1355 Siehe dazu Warne (2000): Gender, S. 141; Franke/Maske (2012): Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender, S. 127.

1356 Siehe dazu Winkel (2020): Religiöse Symbolisierung und kulturelle Codierung von Geschlecht, S. 43.

1357 Wird Heterosexualität als natürliche Sexualität verstanden, wird sie zur Grundlage und Bedingung einer bestimmten Identitätsbildung. Damit wirkt sie als Zwang, durch den andere Sexualitäten diskriminiert werden. Adrienne Rich hat das Zwangsheterosexualität genannt. Vgl. Ebeling (2006): De/Konstruktion von Geschlecht und Sexualität, S. 289.

aus der Zweigeschlechtlichkeit notwendigerweise die Norm der heterosexuellen Reproduktion ergibt,[1358] wird bzgl. Faḍlallāhs Konzeptionen deutlich, da die Zuordnung zu einem der beiden Geschlechter essentiell ist und keine »Zwischenstufen« vorgesehen sind. Ausgehend vom Konzept der Zweigeschlechtlichkeit begriff Faḍlallāh Geschlechterkörper nur in den Polen Frau und Mann als »natürlich« und »normal«. Phänomene zwischen diesen beiden Polen (oder abseits davon), die Faḍlallāh durchaus anerkannte, wie die *ḫunṯā*, pathologisierte er und riet zur psychologischen und/oder medizinischen Behandlung, wodurch der betreffende Mensch dem binären Schema unterworfen und Geschlecht zu einer regulatorischen Norm wird.[1359] Diese Norm zeigt sich auch darin, dass sich Frauen von Männern unterscheiden mussten, insofern dass sie keine als männlich betrachteten Züge annehmen und sich nicht wie Männer verhalten durften – umgekehrt galt dies auch für Männer. Damit wurde in Faḍlallāhs Geschlechter- und Sexualitätsordnung das »anders«-Sein aufgrund der strikten Zweigeschlechtlichkeit zu einem Zwang, da man »anders« bleiben musste. Der Zwangscharakter innerhalb seiner Geschlechter- und Sexualitätsordnungen wird dann durch die Behauptung verschleiert, Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität seien natürlich und anerschaffen, zeigt sich aber in der zwanghaften Zuordnung zu einem Geschlecht, das nur ein heterosexuelles Leben führen darf. Auch Unterschiede innerhalb der Gruppe der Frauen und der Männer (Faḍlallāh sprach i.d.R. in den absoluten Kategorien Frau/Mann und Frauen/Männer), derer sich Faḍlallāh durchaus bewusst war und die er als »Ausnahmen« bezeichnete, nahm er mit der Begründung, die Gesetzgebung orientiere sich am Vorherrschenden, selten bis gar nicht in den Blick. In Faḍlallāhs Geschlechter- und Sexualitätsordnung erscheint die binäre Konzeption von heterosexuell agierenden Geschlechtern als einzig natürliche und auch alternativlose Sexualitätsform.[1360] Somit hat Faḍlallāh durch sein religiöses Ordnungssystem die Sexualleben von Individuen, in denen Sexualität, Reproduktion und Ehe normativ verknüpft und Abweichungen bestraft werden, homogenisiert, wodurch mittels einer sakralen Ordnung vielfältige Formen von sexueller Orientierung domestiziert und Menschen in eine binäre Geschlechtermatrix bzw. eine heterosexuelle Norm gezwungen werden.

1358 Siehe dazu Ebeling (2006): De/Konstruktion von Geschlecht und Sexualität, S. 289.
1359 Siehe dazu auch Butler (2004): Gender-Regulierungen, S. 54.
1360 Siehe dazu auch Ebeling (2006): De/Konstruktion von Geschlecht und Sexualität, S. 289.

4 Dynamiken im Islam

Der Veränderung die Tür schließen hieße, das Leben selber auszusperren.
Walt Whitman (1819–1892)

4.1 Die Masturbation des Mannes

4.1.1 Eine umstrittene Fatwā

Im Jahr 1995 hatte Faḍlallāh in dem Sammelband »al-Masāʾil al-fiqhīya« eine Fatwā publiziert, über die anscheinend noch 20 Jahre später Unklarheiten kursierten. Dies lässt das Publikationsprojekt »Wa-yaqūl as-Sayyid« von Šafīq Muḥammad al-Mūsawī vermuten, da dieser im Jahr 2014 – vier Jahre nach Faḍlallāhs Tod – eine erneute Thematisierung der Fatwā für notwendig erachtete. Nach den Worten al-Mūsawīs zu urteilen, wurde Faḍlallāh unterstellt, er habe anhand der Fatwā Männern die Erlaubnis zur Masturbation erteilt, ohne die allgemeinen religiös-gesetzlichen Regeln zu berücksichtigen. al-Mūsawī verfolgte mit seiner Publikation[1] das Ziel, missverstandene Meinungen und Fatāwā von Faḍlallāh für ein besseres Verständnis abermals darzulegen. Unter den dafür ausgewählten Fatāwā befindet sich auch die erwähnte und im Folgenden zitierte Fatwā über die Masturbation des Mannes, in der laut al-Mūsawī jedoch nichts zu finden sei, das den Gesetzen Gottes widerspreche:[2]

> »[Überschrift:] Die Masturbation
> [al-Mūsawī:] Unüberlegt bringen sie Wörter hervor, sie sagen, dass der Sayyid ohne Rücksicht auf die allgemeinen religiös-gesetzlichen Regeln dem Mann in einer Fatwā die Erlaubnis zur Masturbation erteilt habe. Kommen wir aber auf die Quelle ›al-Masāʾil al-fiqhīya, Teil 1, Seite 188‹ zurück, dann finden wir (darin) nichts, was den Gesetzen Gottes widerspricht. Es folgt nun, werter Leser, die Frage und die Antwort des Sayyid:
> [Frage eines Unbekannten:] Bei einem verheirateten Mann erfordert es dessen Arbeit, dass er in ein anderes Land reist. Es kommt vor, dass seine Reise mehr als einen Monat dauert, wobei er seine Ehefrau nicht mit sich nehmen kann. Genausowenig kann er eine Mutʿa während der Zeit seines Aufenthalts in dem Land, in das er reist, eingehen. Dabei leidet er (dann) unter der Stockung[3] des Spermas, sodass es zu Schmerzen in den Hoden kommt, was bei ihm psychische Störungen und aufgeregte, nervliche Anspannungen verursacht.

---

1 Siehe al-Mūsawī (2014): Wa-yaqūl as-Sayyid.

2 Der Hinweis von al-Mūsawī, dass sich in der Fatwā nichts finden lasse, was den Gesetzen Gottes widerspreche, verweist auf einen festen Kern in der Rechtsprechung Faḍlallāhs – eben »die Gesetze Gottes« –, der unangetastet blieb. Die meisten islamischen Gelehrten gehen von einer Zweiteilung der Bestimmungen in unveränderliche und veränderliche aus – für letztere Bestimmungen ist die Veränderung von Fatāwā dann erlaubt. Vgl. El-Wereny (2017): Scharia-Normen im Wandel, S. 111.

3 Was mit »Stockung« (*iḥtibās*) gemeint war, wurde nicht erklärt. Es könnte sich um eine retrograde Ejakulation oder Anejakulation handeln, bei der es zu keiner von selbst eintretenden Pollution kommt.

> Ist ihm die Methode der Masturbation erlaubt, um die Substanz auszuscheiden und davon zu entspannen, sei es auch nur einmal in der Woche?
> [Antwort von Faḍlallāh:] Wenn er Angst vor Krankheit oder Schmerzen hat, dann ist das erlaubt, ausgehend von seinen [Gottes] Worten ›Und Er hat euch in der Religion keine Bedrängnis [*ḥaraǧ*[4]] auferlegt.‹[5] (al-Ḥaǧǧ: 78). Aber der Sachverhalt muss genau geprüft werden und man muss vorsichtig sein, dass es nicht in der Zukunft zu einer Gewohnheit wird.«[6]

Formal liegt mit dieser Fatwā ursprünglich eine Alltagsfatwā vor, die durch die Veröffentlichung in einem Rechtswerk in Printversion zu einer Öffentlichkeitsfatwā wurde.[7] Faḍlallāh erreichte mit dieser Vorgehensweise eine breitere Öffentlichkeit für ein vorher individuell erteiltes Rechtsgutachten, wodurch nicht nur der Inhalt der Fatwā mehr Aufmerksamkeit und Bekanntheit erlangte, sondern auch seine Rechtsmethodik an sich. Wie und wann die Fatwā als Alltagsfatwā erteilt und dokumentiert wurde, ist unbekannt. Der Fatwā selbst gehen eine Frage und die Beschreibung einer Lebenssituation voraus, in deren Rahmen eine unbekannte Person über einen Mann in der dritten Person die Frage formulierte, und nicht die betroffene Person selbst. Im schiitischen Islam besteht ein starkes Autoritätsverhältnis zwischen dem Rechtsgutachter und der/dem um Rat Fragenden.[8] Ist ein schiitischer Gelehrter bezüglich einer bestimmten Frage um Rat gebeten worden, wird dessen Rechtsgutachten als verbindlich betrachtet und es muss befolgt werden. Der normative Radius einer Fatwā ist jedoch begrenzt, denn eine von einem islamischen Gelehrten erteilte Fatwā ist im Gegensatz zu einem islamischen Gerichtsurteil (*ḥukm*) nur für diejenigen bindend, die diesen Gelehrten als Autorität anerkennen.[9] Im sunnitischen Islam be-

---

4 Arab. *ḥaraǧ* »Enge; Beengung; Hemmung; Bedrängnis; Schwierigkeit; kritische Lage; Untersagtsein, Verbot; Verbotenes, Untersagtes, Sünde« (Wehr).

5 Koranvers 22:78, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

6 al-Mūsawī (2014): Wa-yaqūl as-Sayyid, S. 18. Vgl. auch Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 188.

7 Zur Kategorisierung von Fatāwā siehe Skovgaard-Petersen (2015): A Typology of Fatwas. Unter Alltagsfatwā versteht Skovgaard-Petersen Fatāwā, die individuelle Umstände behandeln, während es in Öffentlichkeitsfatāwā, die in Büchern, Zeitungen, Audio- und Videokassetten herausgegeben werden, um islamische Dogmen gehe, die eine Fatwā zu einem allgemeinen, öffentlichen Statement machen. Vgl. Skovgaard-Petersen (2015): A Typology of Fatwas, S. 282. Die Typologisierung von Fatāwā durch Skovgaard-Petersen müsste allerdings weiter differenziert werden, da sich die Kategorien Alltags- und Öffentlichkeitsfatwā wie im obigen Beispiel anhand eines Buches, das eine Zusammenstellung von Alltagsfatāwā enthält, verzahnen können. Insgesamt unterscheidet Skovgaard-Petersen vier Typen von Fatāwā: Alltagsfatwā, Schulfatwā, Gerichtsfatwā und Öffentlichkeitsfatwā. Vgl. Skovgaard-Petersen (2015): A Typology of Fatwas, S. 279. Zur Öffentlichkeitsfatwā siehe das Kapitel »Verteidigung gegen Gewalt«.

8 Vgl. Heine (1991): Fatwa, S. 248.

9 Vgl. Skovgaard-Petersen (2015): A Typology of Fatwas, S. 285. Der Unterschied zwischen einem Gerichtsurteil und einer Fatwā lässt sich auch damit verdeutlichen, dass es sich – etwas vereinfacht gesagt – um »Rechtsfragen« versus »Gewissensfragen« handelt: Das Urteil eines Richters ist in dieser Welt verbindlich, der Rat eines Muftis hingegen »informs autonomous individual ethical action, which will be reckoned in the next world.« Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 208.

steht eine gewisse Unverbindlichkeit gegenüber Rechtsauskünften, da zum Beispiel im Fall der Unzufriedenheit auch zur gleichen Problematik ein anderer Mufti um Rat gefragt werden kann.[10] Diese Ansicht bzw. dieses Vorgehen lässt sich allerdings auch bei Faḍlallāh finden. Auf eine Frage, was jemand, der al-Ḫūʾī folgt, als Buße bzw. Wiedergutmachung für ein Vergehen leisten solle, nannte Faḍlallāh dem Fragenden die Option, er könne sich auch nach der Ansicht as-Sīstānīs richten.[11]

Inhaltlich ist festzustellen, dass für den Gelehrten die physische und psychische Unversehrtheit des Menschen bzw. die Angst vor deren Beeinträchtigung das Verbot der Masturbation aufheben konnte. Die beiden abschließend angeführten Bedingungen schränkten wiederum diese auf ein bestimmtes Individuum und seine Lebenssituation bezogene Erlaubnis zur Masturbation ein. Mit der ersten Bedingung riet Faḍlallāh dazu an, das Problem bzw. den Sachverhalt einer genauen, individuellen Prüfung zu unterziehen, um zu entscheiden, was zu tun sei. Das weist darauf hin, dass sich eine solche Überprüfung nicht verallgemeinern oder auf andere Personen oder Situationen übertragen lässt. Mit der zweiten Bedingung ließ Faḍlallāh indirekt erkennen, dass er Masturbation auch in diesem Fall nicht für empfehlenswert halte, da die Gefahr einer Gewöhnung bestehe, vor der er den Praktizierenden warnte. Demnach erlaubte er dem Mann Masturbation nicht grundsätzlich, sondern nur – als Ausnahme – im Fall von Bedrängnis, die es genau zu prüfen und vorsichtig abzuwägen gelte. Dass es sich hierbei um eine Ausnahme von der Norm handelte, belegen Fatāwā, in denen sich Faḍlallāh klar für ein Verbot der Masturbation für den Mann aussprach (»dass Gott die Masturbation ganz und gar verboten hat«[12]) wie im gleichen Band, der die Ausnahme enthält, sowie in anderen Schriften.[13] Klassisch hierfür steht eine Fatwā aus »al-Masāʾil al-fiqhīya« (2010), mit der Faḍlallāh auf drei Fragen geantwortet hat, und die hier genauer betrachtet werden soll. Faḍlallāh wurde danach gefragt, was die »geheime Gewohnheit«[14] (damit ist Masturbation gemeint) sei,

10 Vgl. Heine (1991): Fatwa, S. 247–248; Skovgaard-Petersen (2015): A Typology of Fatwas, S. 285.

11 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 707.

12 Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 324.

13 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 83; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 330; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 210; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 765.

14 Seit dem 20. Jh. wird *istimnāʾ* (Masturbation, siehe unten) häufig mit dem Euphemismus *al-ʿāda as-sirrīya* (»die geheime Gewohnheit«) umschrieben. Vgl. Shivtiel (2006): Taboo, S. 417. Während das Wörterbuch »al-Munǧid« den Ausdruck *al-ʿāda as-sirrīya* in einer Ausgabe aus dem Jahr 1937 noch nicht enthält, kommt es in einer Ausgabe aus dem Jahr 2015 gleich mehrfach vor, so unter *ʿāda*, *istamnā* und *istimnāʾ* (dort u. a. die Erklärung: *mārasa al-ʿāda as-sirrīya, ay al-istimnāʾ*). Vgl. Maʿlūf (1937): al-Munǧid; Autorenschaft (2015): al-Munǧid. Frühe Belege für die Begriffsverwendung im 20. Jh. finden sich bspw. in dem 1933 von Aḥmad Ḥasan az-Zayyāt gegründeten Literaturmagazin »ar-Risāla«, das in den 1930er Jahren zur wichtigsten intellektuellen Wochenzeitschrift in Ägypten und der arabischsprachigen Welt wurde – und das auch von Faḍlallāh in Najaf gelesen wurde, wie bereits im Kapitel »Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh« erwähnt. Vgl. Hegasy (02.12.2010): The Arabs and Nazi Germany. Der Ausdruck findet sich in »ar-Risāla« bspw. in der Ausgabe 832 aus dem Jahr

ob es dem Mann erlaubt sei, sie zu praktizieren, und ob es für ihr Verbot einen Hinweis (*dalīl*[15]) gebe.[16]

4.1.2 Verbot und Ausnahmen

Der Aufbau der Fatwā ist schlicht: Auf eine Erklärung, was Masturbation oder »geheime Gewohnheit« bedeute, stufte Faḍlallāh sie als für den Mann »verboten«[17] ein und begründete das mit dem Koran und einer Überlieferung. Abschließend erläuterte er, was der Islam vom Menschen, bezogen auf dessen Kraft (*ṭāqa*) und Reproduktion, wolle und was nicht. Ein wichtiger Punkt, auch im Vergleich zur Ansicht Faḍlallāhs zur Masturbation der Frau (siehe das Kapitel »Die Masturbation der Frau«), ist hier die Erklärung des Verständnisses von Masturbation (*istimnāʾ* [18]). Damit sei nämlich der (absichtlich herbeigeführte) Spermaausfluss, die Ejakulation (*imnāʾ*), gemeint:[19] »Die Masturbation oder die geheime Gewohnheit ist das Spielen des Mannes mit seinem Reproduktionsorgan, bis Sperma ausfließt.«[20] Diese selbst ausgeführte Handlung sei dem Mann verboten. Hier argumentierte Faḍlallāh mit dem Hinweis auf Berichte aus der islamischen Frühgeschichte, in denen es verboten werde, Sperma an einem ande-

---

1949, siehe Herausgeberschaft (o. A.): al-Maktaba aš-šāmila al-ḥadīṯa, https://al-maktaba.org/book/31854/55102#p1, letzter Zugriff am 30.07.2021.

15 Arab. *dalīl* (Pl. *adilla*, *dalāʾil*, *adillāʾ*) »Hinweis; Zeichen; Anzeichen, Indizium; Beweis; u. a.« (Wehr). *Dalīl* wird in der Literatur zum islamischen Recht häufig mit »Hinweis« übersetzt. Da dieser »Hinweis« lediglich zu hypothetischem Wissen führt, ist eine Übersetzung mit »Beweis« unpassend. Ein »definitiver, eindeutiger Hinweis« ist ein *dalīl qaṭʿī*. Vgl. Bauer (2011): Die Kultur der Ambiguität, S. 162.

16 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 365.

17 Arab. *ḥarām*. Die rechtliche Wertung als »verboten« fällt unter die fünf Beurteilungen (*al-ḥukm at-taklīfī*, »Verpflichtungsurteile«) von menschlichen Handlungen, die Rechtsgelehrten zur Verfügung stehen. Sie sind: *wāǧib* oder *farḍ* (»verpflichtend, obligatorisch«), *mandūb* oder *mustaḥabb* (»empfehlenswert, wünschenswert«), *mubāḥ* (»neutral, indifferent, freigestellt«), *makrūh* (»ablehnenswert, verpönt«) und *ḥarām* (»verboten, unzulässig«). Vgl. Ebert/Heilen (2016): Islamisches Recht, S. 22.

18 Arab. *istimnāʾ* »Selbstbefriedigung, Onanie« (Wehr); »einen Samenerguss ohne Kopulation herbeiführen«, Ibn Manẓūr (1956): Lisān al-ʿarab, S. 293. Zur Definition von *istimnāʾ* siehe Nabielek (1991): Zur Wertung der Selbstbefriedigung im arabisch-islamischen Mittelalter. Der Begriff ist spätestens in Quellen des 9. Jhs. belegt wie bspw. in Schriften von aš-Šāfiʿī (767–820).

19 An anderer Stelle berief sich Faḍlallāh diesbezüglich auf seinen Lehrer und Mentor aus dem Irak, al-Ḫūʾī, der in seinen Rechtsgutachten erklärt hatte, dass die »geheime Gewohnheit« verboten sei, wenn es zur Ejakulation komme. Vgl. Bayram (2001 [27.07.1995]): Ḫālaftu l-mašhūra fī kaṯīr mina l-mawḍūʿāti wa-istaʿnatu l-ḫubarāʾ, S. 554.

20 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 365; siehe auch Faḍlallāh (2006 [2002/2003]): Aḥkām aš-šarīʿa, S. 450; Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, S. 356; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 330; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 212.

ren Ort, als den für ihn bestimmten – die Vagina der Ehefrau – austreten zu lassen.[21] Das wird als das eigentliche Problem erkannt und nicht die Erregung der sexuellen Lust oder das Spielen mit dem Geschlechtsorgan, ohne dass Sperma ausfließt.[22] Faḍlallāh stützte seine Argumentation mit einer Überlieferung über Imam ʿAlī, der einen Mann, der derart masturbierte, mit den Koranversen 23:5–7 rechtleitete und dann verheiratete:

> »Und die ihre Scham bewahren, außer gegenüber ihren Gattinnen, oder was ihre rechte Hand (an Sklavinnen) besitzt, damit sind sie nicht zu tadeln – diejenigen aber, die darüber hinaus [*warāʾa ḏālika*] (andere) begehren, das sind die, die Übertretungen begehen.«[23]

Bezüglich des Koranverses erklärte Faḍlallāh, dass mit dem Ausdruck »darüber hinaus« (*warāʾa ḏālika*) auch die Masturbation gemeint sei, da auf diese Weise das Sperma des Mannes nicht in die Vagina der Ehefrau eindringe.[24] Allgemein beziehe sich »darüber hinaus« auf illegitime sexuelle Beziehungen (*al-ʿalāqāt ġayr aš-šarʿīya*), worunter neben *istimnāʾ* auch *zinā*, *liwāṭ* (»Sex unter Männern«), *siḥāq* (»Sex unter Frauen«) und *nikāḥ al-ḥayawān* (»Sex mit Tieren«) fallen.[25] Faḍlallāh bemerkte zwar, dass es Vorbehalte[26] gebe bezüglich einiger geschichtlicher Berichte (aus denen das Verbot der Masturbation anscheinend nicht zweifelsfrei abgeleitet werden kann), es aber letztlich anerkannte Meinung »bei ihnen« sei, womit er das schiitische Gelehrtenestablishment gemeint haben dürfte. Er erklärte, dass das Verbot verdeutliche, was der Islam vom Menschen (*al-insān*) wolle, nämlich dass seine Kraft (*ṭāqa*) nicht beeinträchtigt werde oder an einen anderen Ort gelange als den, den Gott dafür vorgesehen habe, denn Gott habe dem Menschen diese Kraft für die Reproduktion gegeben.[27] Belege für dieses Argument etwa in Form von Überlieferungen oder Koranversen nannte Faḍlallāh an dieser Stelle nicht.

Unter Berücksichtigung weiterer Quellenstellen wird sein Referenzrahmen für das Verbot der Masturbation des Mannes – in der Bedeutung des (selbst verursachten) Spermaausflusses – deutlich: auf religiös-rechtlicher Grundlage der Koran (23:5–7;

---

21 Quellenangaben für diese Überlieferungen nannte Faḍlallāh an dieser Stelle nicht. Bzgl. des Verbotes der Ablage von Sperma an einem anderen, als den von Gott dafür vorgesehen Ort, siehe Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 766; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 365.

22 Siehe auch Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 766. In »Fiqh al-ḥayāt« erklärte Faḍlallāh: »Deshalb ist es nicht verboten für den Menschen – Mann oder Frau –, dass er die Erregung in sich selbst lebt, ohne den Vorgang der Ejakulation zu erreichen«, Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 213.

23 Koranvers 23:5–7, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

24 Zu dieser Begründung siehe auch Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 766.

25 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 13, S. 14, Bd. 19, S. 165.

26 Hier ist »Vorbehalte« (*taḥaffuẓ*) im Sinne von »Zurückhaltung« oder »Vorsicht« zu verstehen, da mit der Formulierung gemeint ist, dass sich die Gelehrten mit einer eindeutigen Interpretation mancher Stellen der Überlieferungen zurückhalten bzw. vorsichtig sind. Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 365.

27 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 365.

2:219)[28], ausgewählte Überlieferungen[29] und der Konsens[30] der Gelehrten. Ein wichtiges Argument für ein Verbot der Masturbation war die Entleerung bzw. der Verlust von Kraft,[31] von der Gott bzw. der Islam wolle, dass sie ausschließlich für die Reproduktion innerhalb der Ehe eingesetzt werde.[32] Überdies befürchtete Faḍlallāh, dass die Masturbation gerade den »natürlichen Antrieb« des Mannes zur und seine Aufgeschlossenheit gegenüber der Ehe vermindern,[33] negative Auswirkungen auf das (zukünftige) Eheleben selbst haben[34] bzw. das Eheleben verkomplizieren,[35] zu gesundheitlichen Schäden bei Übertreibung, psychischen Komplexen[36] sowie zu einer Sucht und daran anschließend zu einer totalen Schwächung seiner Kraft führen könne.[37] Sei der Schaden einer Handlung also größer als der Nutzen, sei die Handlung verboten. Nach diesem Verständnis regulieren Vorkommnis und Ausmaß von Schaden die Freiheit des Menschen, denn Faḍlallāh erläuterte: »Im Fortgang des Lebens ist die Freiheit des Menschen in einem Maße eingerahmt, sodass sie keinem anderen Menschen schadet (nach dem Motto:) ›*lā ḍarar wa-lā ḍirār*‹ (kein Schaden (für einen selbst) und keine Schädigung (eines anderen)).«[38] Das bedeute, dass ein Mensch seine Freiheit nicht in einer Weise ausleben dürfe, durch die er sich selbst oder einem anderen Menschen materiellen oder ideellen Schaden zufüge. Dennoch könne im Verbotenen der Nutzen überwiegen, und so könne es zu Ausnahmen kommen. Diese Problematik thematisiert Koranvers 2:219, der von Faḍlallāh als Argument für das Abwägen von Schaden und Nutzen (der Masturbation) herangezogen wurde: »Sie fragen dich nach dem Wein und dem Glücksspiel. Sprich: In ihnen liegt eine große Sünde und auch vielfach Nutzen für die Menschen. Aber die Sünde in ihnen ist größer als der Nutzen.«[39] Doch auch wenn im Verbotenen Nutzen liegen könne, sei der Schaden bei der Masturbation des Mannes größer als der Nutzen, weshalb sich Faḍlallāh in

28 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 324; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 765; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 20, S. 514; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 365.

29 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 765–766; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 17, S. 584; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 20, S. 514; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 365.

30 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 365 (hier als »anerkannte Meinung bei ihnen« bezeichnet); Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 765 (hier als »konsensuell verboten« bezeichnet).

31 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 329; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 766; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 365.

32 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 365.

33 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 329–330.

34 Vgl. Wahabī (05.06.2001): »Ḫalīk bil-bayt«; Ibrāhīm (13.08.2002): Ilġāʾ »at-tarbīya al-ğinsīya« lā yūqifu sīl asʾilat al-awlād, S. 2; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 20, S. 514.

35 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 325. Eine «Verkomplizierung« lag für Faḍlallāh bspw. dann vor, wenn der Mann aufgrund von Gewöhnung an die Masturbation beim Geschlechtsverkehr mit seiner Frau die Klimax nicht mehr erreichen könne.

36 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 325.

37 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 766.

38 Luṭf (1996): Ḥurrīya al-marʾa wat-taḥaddī al-ḥaḍārī, 4.

39 Koranvers 2:219–220, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

besonderer Weise dazu veranlasst sah, über die sozialen und ehelichen Probleme zu informieren, die dadurch verursacht werden können:

> »Und wir müssen über die vielen dadurch verursachten sozialen und ehelichen Probleme informieren wie etwa über die Person, die sich an die geheime Gewohnheit gewöhnt, diese Gewohnheit auch noch nach der Eheschließung beibehält, was sie [die Person] nicht gegenüber ihrer sexuellen Beziehung zu ihrer Ehefrau aufgeschlossen sein lässt. Und wir sind [in unserer Beurteilung] von vielen sozial-ehelichen Problemen [...] ausgegangen, besonders [davon], dass der Mensch, der die geheime Gewohnheit praktiziert, süchtig nach ihr wird. Vielleicht praktiziert er sie (so) viel, dass es ihm und seiner ehelichen Beziehung (dann) schadet.«[40]

Mit seiner Haltung reihte sich Faḍlallāh – mit anderen seiner Zeitgenossen – in eine lange Abfolge von islamischen Gelehrten vergangener Jahrhunderte ein, die das Thema meistens unter dem Ausdruck *istimnāʾ bil-yad* (»Masturbation mit der Hand«) verhandelt haben und auf die auch heute noch zurückgegriffen wird, um eine bestimmte Sexualmoral zu legitimieren.[41] Seit der Formierung der islamischen Lehr- und Rechtsschulen diskutierten zahlreiche Gelehrte in kontroverser Weise, ob Masturbation erlaubt oder verboten werden müsse, ohne dass sich diesbezüglich eine einheitliche Position herauskristallisiert hat.[42] Während Mālikīten die Masturbation verboten, erklärten sie andere wie z. B. die Ẓāhirīten mit dem Theologen und Philosophen Ibn Ḥazm (994–1064) für legal, da sie der Koran nicht explizit erwähnte und kein Hinweis auf ihr Verbot vorliege.[43] Ḥanbalīten erlaubten sie, wenn jemand Angst hatte, aufgrund seiner ungestillten Lust *zinā* zu begehen. Der Theologe und Rechtsgelehrte Aḥmad ibn Ḥanbal (780–855) z. B. erlaubte Masturbation für Gefangene, Reisende, Mittellose und einsame Menschen, die keine Möglichkeit hatten, eine rechtmäßige Sexualperson zu finden.[44] Ebenfalls erlaubten einige Ḥanafiten die Masturbation, um dadurch das sexuelle Verlangen zu regulieren.[45] Der Rechtsgelehrte aš-Šāfiʿī (767–820), auf den sich die šafiʿītische Rechtsschule zurückführt, verbot sie wiederum.[46] Auch Frauen wurde von einigen ḥanbalītischen Rechtsgelehrten erlaubt zu masturbieren, wenn sie keinen Ehemann hatten (siehe das Kapitel »Die Masturbation der Frau«).[47] Da hinsichtlich des Mannes die Meinung verbreitet war, es sei

40 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 20, S. 514.

41 Vgl. Kugle (2010): Homosexuality in Islam, S. 151; Foster (1979): Sex and Society in Islamic Popular Literature, S. 25.

42 Generell dazu Musallam (1983): Sex and Society in Islam; Foster (1979): Sex and Society in Islamic Popular Literature; Nabielek (1991): Zur Wertung der Selbstbefriedigung im arabisch-islamischen Mittelalter.

43 Vgl. Foster (1979): Sex and Society in Islamic Popular Literature, 34–35; Adang (2003): Ibn Hazm on Homosexuality; Nabielek (1991): Zur Wertung der Selbstbefriedigung im arabisch-islamischen Mittelalter, S. 52.

44 Vgl. Nabielek (1991): Zur Wertung der Selbstbefriedigung im arabisch-islamischen Mittelalter, S. 51–52.

45 Vgl. Foster (1979): Sex and Society in Islamic Popular Literature, S. 35.

46 Vgl. Kugle (2010): Homosexuality in Islam, S. 151.

47 Vgl. Musallam (1983): Sex and Society in Islam, S. 33–34.

körperlich schädlich, Sperma in den Testikeln zu behalten, wurde auch aus solchen Gründen der Masturbation der Vorrang gegeben. Argumentativ wurde dabei vorgegangen wie bei der Erlaubnis, im Fall von Krankheit das Fasten zu brechen, wodurch eine rechtlich primäre durch eine rechtlich sekundäre Bestimmung aufgehoben wurde.[48] Diese Sichtweise stützten Ärzte des arabisch-islamischen Mittelalters wie Ibn Sīnā (980–1037).[49] Sie hielten es für notwendig, dass Sperma regelmäßig ausgeschieden werde, da für sie »die Ausscheidung des Samens zu den die Ausgeglichenheit der Mischung der Körpersäfte und somit letztlich zu den die Gesundheit beeinflussenden Faktoren«[50] gehörte. Dennoch rieten auch sie in erster Linie zur Heirat anstatt zur Masturbation, die als eine Möglichkeit der Samenentleerung betrachtet wurde.

Auf mögliche negative Folgen der Masturbation verwiesen Vertreter der sogenannten Prophetenmedizin, nach denen Masturbation zu Trübsal führen und das sexuelle Begehren sowie die Erektion schwächen könnte.[51] So standen die meisten Gelehrten der Masturbation ablehnend gegenüber. Der šāfiʿītische Rechtsgelehrte und Theologe an-Nawawī (1233–1277) betrachtete sie vorrangig als verboten und erlaubte sie nur, wenn sie durch die Hand der Ehefrau oder Konkubine ausgeführt wurde.[52] Auch in den Überlieferungen über den Propheten wird Unterschiedliches berichtet: Der Prophetengefährte Ibn ʿAbbās (619–688) soll der Ansicht gewesen sein, es sei besser, man heirate eine Sklavin anstatt zu masturbieren, aber es sei andererseits auch wieder besser zu masturbieren, anstatt *zinā* zu begehen. Dagegen soll der Koran-

48 Ein weiteres bekanntes Beispiel dafür, das Faḍlallāh dafür anführte, dass rechtlich primäre durch sekundäre Bestimmungen aufgehoben werden können, ist das Weintrinken. Nach rechtlich primärer Bestimmung sei das Weintrinken verboten, doch im Fall einer »Notwendigkeit« wie etwa der Lebensrettung werde das hinfällig und, um das Leben zu retten, das Weintrinken sogar verpflichtend. Gleiches gelte für die rechtlich primäre Bestimmung der Erlaubnis des Wassertrinkens, die aufgehoben werde, wenn z. B. zu viel Wassertrinken dem Menschen schade. Beide Bestimmungen, die primäre und die sekundäre, werden von Faḍlallāh als Urteile Gottes (*ḥukmu llāh*) in dessen Quelle (*mawriduhu*) eingeordnet, die eingehalten werden müssen. Hinsichtlich der sekundären Bestimmung sei der Muǧtahid allerdings dazu angehalten, bei der Interpretation der Quelle genau zu sein und religiösrechtliche Hinweise vorzulegen. Dazu und generell zu Faḍlallāhs Ansicht über das Verhältnis von rechtlich primären und sekundären Bestimmungen siehe Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 34–35; Faḍlallāh (26.01.1995): ʿAnāwīn fī l-ʿamal al-islāmī, S. 532; ʿAbd al-Ǧabbār (1991): al-Mašrūʿ al-ḥaḍārī al-islāmī, S. 21; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 2, S. 484–485. Unter Notwendigkeit verstand er in solchen Fällen alles, was das Leben des Menschen bedrohe oder beenden könne. Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 209. Ein weiteres Beispiel für den Fall einer Notwendigkeit ist z. B. eine Hungersnot, während der koranische Ernährungsvorschriften entfallen, da ein Festhalten an diesen sonst lebensgefährlich werden kann. Vgl. Heine (1992): Ein hohes Maß an Flexibilität, S. 434.

49 Vgl. Musallam (1983): Sex and Society in Islam, S. 33, 131.

50 Nabielek (1991): Zur Wertung der Selbstbefriedigung im arabisch-islamischen Mittelalter, S. 53.

51 Vgl. Nabielek (1991): Zur Wertung der Selbstbefriedigung im arabisch-islamischen Mittelalter, S. 53–54.

52 Vgl. Musallam (1983): Sex and Society in Islam, S. 33–34.

gelehrte Ḥasan al-Baṣrī (642–728) erklärt haben, es handele sich nur um die eigene Flüssigkeit (meint Sperma), die man fließen lassen könne. Eine ablehnende Haltung wiederum soll der Prophetengefährte Anas ibn Mālik (ca. 612–708) eingenommen haben, demzufolge Gott diejenigen vernichte, die masturbieren.[53] Ersichtlich wird mit diesen kurzen Ausführungen einerseits, wie umstritten das Thema seit den Anfängen der islamischen Jurisprudenz war, andererseits wie rechtlich flexibel mit ihm bzgl. der Frage nach der Erlaubnis oder dem Verbot umgegangen wurde.

Wie bereits die zu Anfang erwähnte Fatwā belegt, sprach sich auch Faḍlallāh nicht kategorisch für ein Verbot aus, und es finden sich in seinen Ausführungen seit den 1990er Jahren zahlreiche Ausnahmen, die zur Erlaubnis der Masturbation führen konnten, und die teilweise an die seiner Gelehrtenvorgänger anknüpften. Als Ausnahmen ließ Faḍlallāh vorwiegend Schaden (*ḍarar*) wie gesundheitliche Beeinträchtigungen (z. B. Krankheit, »Stockung« (*iḥtibās*)) oder die Untersuchung und Behandlung von Unfruchtbarkeit bzw. die Prüfung von Spermien gelten.

> »Die Masturbation ist dem Mann überhaupt nicht erlaubt, außer wenn ihr Unterlassen Schaden verursacht, wie in den Fällen von Krankheit und Stockung des Spermas vom Ausfluss in natürlicher Weise, was dem Jugendlichen heftige Schmerzen verursacht.«[54]

Das im Zitat Erwähnte wird im Allgemeinen zu den (gesundheitlichen) Notwendigkeiten[55] (*ḍarūrāt*) gezählt (was unter allgemeine Rechtsprinzipien[56] fällt), aufgrund derer das Verbot aufgehoben und dem Mann die Masturbation erlaubt wird.[57] Faḍlallāhs Referenzrahmen für die Erlaubnis der Masturbation für den Mann war einerseits der Koran mit dem Vers 22:78 (*ḥaraǧ*, »Bedrängnis«), was eine religiös-rechtliche Begründung ist,[58] andererseits ein möglicher Schaden (*ḍarar*) auf psychischer oder physischer Ebene.[59] Damit wurde die Vorrangstellung der menschlichen Unversehrtheit betont. Darüber hinaus erlaubte Faḍlallāh an anderer Stelle dem Mann die Masturbation aus medizinischen Notwendigkeiten zur Feststellung der Fruchtbarkeit, und machte damit die Reproduktion des Menschen zu einer Argumentationsgrundlage[60] – was ein starkes Argument angesichts dessen war, dass die Reproduktion des Menschen zu Gottes Plan für jenen gehöre. Zudem galt das »Spielen« mit dem Ge-

---

53 Vgl. Foster (1979): Sex and Society in Islamic Popular Literature, S. 35.

54 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 367.

55 Zur Definition von »Notwendigkeiten« bemerkte Faḍlallāh: »Und die Notwendigkeiten werden durch sich selbst bestimmt.« Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 367.

56 Vgl. Ebert/Heilen (2016): Islamisches Recht, S. 71–72.

57 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 367–368.

58 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 188.

59 Faḍlallāh bemerkte dazu, dass Mediziner unterschiedlicher Meinung bezüglich möglicher psychischer und physischer Schäden seien; genauer ging er in seinen Fatāwā aber nicht darauf ein. Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 766. Zur Aufhebung rechtlich primärer Bestimmungen im Fall von Schaden oder Bedrängnis siehe Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 35.

60 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 367.

schlechtsteil als erlaubt, solange kein Sperma austrat.[61] Auffällig ist hierbei, dass es Faḍlallāh wichtig gewesen zu sein scheint, die Ausnahmen gut zu begründen. Denn die Erlaubnis der Masturbation durch ihn stieß auf Unverständnis und vermutlich auf Gegenwehr und Angriffe von Seiten der religiösen Gelehrtenschaft, wie es bereits aus den Äußerungen von al-Mūsawī geschlussfolgert werden kann. Deswegen war es Faḍlallāh ein besonderes Anliegen, über die Aufhebung einer primären Bestimmung zu reflektieren und sie gut zu begründen. Dabei diente ihm der Koran als besonders starke Argumentationsbasis.

4.1.3 Diskurse über Masturbation

Im Libanon fand das Thema Masturbation im Zuge des Diskursanstiegs über Geschlecht und Sexualität seit den 1990er Jahren seinen Weg in die neuen Medien und öffentlichen Debatten, dies u. a. auch im Kontext von Themenfeldern wie Sexualerziehung (siehe unten), Pubertät und Homosexualität.[62] Bevor es in den neuen Medien aufgegriffen wurde, behandelten es bereits zahlreiche Printpublikationen zur menschlichen Sexualität. Darunter finden sich neben religiöser Literatur medizinische Arbeiten wie »Ḥayātunā l-ǧinsīya« (»Unser Sexualleben«) des syrischen Arztes Ṣabrī al-Qabānī (1908–1973), das die männliche und weibliche Sexualanatomie – auch anhand von Abbildungen – beschreibt und ebenfalls das Thema Masturbation aufgreift.[63] »Ḥayātunā l-ǧinsīya« wurde erstmals in den 1950er Jahren veröffentlicht und lag gedruckt in Beirut im Jahr 1994 bereits in der 31. Ausgabe vor.[64]

Faḍlallāh lässt sich bzgl. seiner Erlaubnis der Masturbation aus dem Grund der Fruchtbarkeitsfeststellung als einer der Akteur*innen der im Libanon seit dem späten 20. Jh. breit geführten Diskurse über Reproduktionstechnologien[65] identifizieren. Gerade diese Debatten brachten unter islamischen Gelehrten Bewegung in das Thema Masturbation, da sie die durch den Mann verübte Masturbation aus medizinischen Gründen zu erlauben begannen (wenn sie auch generell verboten war), wie der iranische Gelehrte Ayatollah ʿAlī Ḫāmeneʾi, dem – neben Faḍlallāh und dem im Irak

61 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 212–213; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 330.

62 Siehe Whitaker (2011): Unspeakable Love.

63 Vgl. al-Qabānī (1994 [1956]): Ḥayātunā l-ǧinsīya. Als Beispiel dafür, dass sich Publikationen, die Sexualität allgemein sowie Masturbation thematisieren, nicht immer entweder als »medizinisch« oder als »religiös« klassifizieren lassen, sondern sich sowohl auf den Koran und Aḥādīṯ als auch medizinische Ansichten und Theorien beziehen und diese gegenüberstellen, siehe Zarīq (1994): Mā yaǧib ʿan taʿrif ʿani l-ǧins wal-ʿāda as-sirrīya.

64 Zu medizinischen, arabischen Arbeiten vor 1950 siehe Kozma (2013): »We, the Sexologists...«.

65 Siehe Inhorn (2007): Masturbation, Semen Collection and Men's IVF Experiences; Clarke und Inhorn (2011): Mutuality and Immediacy Between Marjaʿ and Muqallid; Clarke (2011): Islam and New Kinship.

lebenden Großayatollah ʿAlī as-Sīstānī – viele der libanesischen Schiit*innen folgen.[66] Durch diese Debatten wurde auch offenkundig, dass Masturbation ein mit Schuld und Scham behaftetes Thema war und es in den Bereich des »Tabus« gehörte.[67] Bspw. wies die Medizinanthropologin Marcia C. Inhorn in ihrer Studie zur Reproduktionstechnologie im Nahen und Mittleren Osten nach, dass viele (muslimische) Männer Masturbation als eine religiös verbotene Handlung, Sünde und sogar als die Ursache für ihre Infertilität betrachteten:[68]

> »Although some Islamic jurists have condoned the practice of masturbation for ›lonely persons‹ (Musallam, 1983: 33), masturbation is condemned by other scholars and continues to be viewed unfavorably in many, if not most, Middle Eastern societies as a legitimate but distasteful form of sexuality.«[69]

Auch der Arabist und Journalist Brian Whitaker, der islamische Internetseiten der 1990er und 2000er Jahre untersucht hat, stellte fest, dass Masturbation zumeist nicht nur verboten, sondern auch eindringlich vor ihrer schädlichen Auswirkung auf Geist und Körper (Wahnsinn; Veränderung der Konsistenz des Spermas, sodass es zu keiner Schwangerschaft komme; Verlust der Sehkraft; Entzündungen in den Hoden) gewarnt werde.[70] Die Vorschläge zur Heilung von Masturbation fielen dabei ähnlich aus wie zur Heilung von Homosexualität.[71]

---

66 Vgl. Clarke (2007): Children of the Revolution, 296; siehe auch, inklusive Faḍlallāhs Ansichten zu Reproduktionstechnologien, Clarke und Inhorn (2011): Mutuality and Immediacy Between Marjaʿ and Muqallid, S. 410–413; Clarke (2011): Islam and New Kinship, S. 137.

67 Vgl. Inhorn (2007): Masturbation, Semen Collection and Men's IVF Experiences, u. a. S. 50. Als Tabu-Thema wird es häufig in Zeitungsartikeln eingestuft wie in einem Artikel aus dem Jahr 2012, der auf das dazu scheinbar in Widerspruch stehende Phänomen öffentlicher Masturbation in Beirut aufmerksam machte. Vgl. Fleming-Farrell (17.07.2012): Public masturbation; siehe auch Alabaster (19.09.2011): Lack of sex education in Lebanese schools poses risks.

68 Vgl. Inhorn (2007): Masturbation, Semen Collection and Men's IVF Experiences, S. 39, 43–44.

69 Inhorn (2007): Masturbation, Semen Collection and Men's IVF Experiences, S. 39.

70 Vgl. Whitaker (2011): Unspeakable Love, S. 173–174.

71 Vgl. Whitaker (2011): Unspeakable Love, S. 175. Zur Pathologisierung und Moralisierung von Masturbation im gegenwärtigen arabischsprachigen Raum und zur verbreiteten Ansicht, dass Masturbation dem Körper, der Psyche, der Religion und der Gesellschaft im Allgemeinen schade sowie zu Impotenz führe und dazu, dass das Sperma dünn und der Embryo schwach werde, siehe auch den Aufsatz von Nigst, der sich mit Anti-Masturbations-Literatur auf Arabisch im Internet beschäftigt hat, siehe Nigst (2015): When the Left Leg Shakes.

Auf den Libanon bezogen kristallisierte sich bei der Thematisierung von Masturbation in Medienformaten wie Talkshows[72] und Belletristik[73] heraus, dass auch in der libanesischen Gesellschaft die Meinung verbreitet war, dass es sich dabei um eine schändliche, anormale Praxis handele, die dem Körper schade. Diese negative und problematische Sicht auf Masturbation kristallisierte sich auch in Debatten über Sexualerziehung heraus,[74] die gleichfalls wie Sex bzw. Sexualität als Tabu-Thema eingestuft wurde wie bspw. von Khalaf im Jahr 2007: »[Sexual education] is *the* taboo of our culture, and we ought to address it and introduce it at elementary schools.... Our culture *ought* to be ready for this.«[75] Offiziell wurde im Libanon Sexualerziehung das erste Mal im Jahr 1995 eingeführt, nachdem ein nationaler Plan für Erziehung entworfen worden war. Dreißig Expert*innen und Berater*innen von unterschiedlichen sozialen Institutionen sowie aus dem Erziehungs- und Gesundheitswesen arbeiteten über drei Jahre an einem Curriculum. Dabei kristallisierten sich gegensätzliche Positionen heraus: Gegner*innen der Sexualerziehung an Schulen waren hauptsächlich religiöse Autoritäten nahezu aller im Libanon vertretenen Konfessionen. Sie traten dafür ein, dass Sexualerziehung in den Familien und religiösen Gemeinschaften bleiben sollte. Befürworter*innen, die aus Einzelakteur*innen und Organisationen bestanden, wollten dahingegen über wissenschaftliche Fakten objektiv aufklären. Beide Seiten vertraten unterschiedliche Deutungskonzepte von Sexualität, die nicht miteinander kompatibel waren. Wenige Jahr nach der Einführung des Sexualkundeunterrichts für Schüler*innen der achten Klasse im Alter zwischen 12 bis 14 Jahren wurde das Curriculum wieder zurückgezogen.[76] Faḍlallāh plädierte ebenso wie sein Kollege Muḥam-

72 So spielte Masturbation bspw. eine Rolle in Talkshows wie »aš-Šāṭir yaḥkī« des Fernsehsenders LBCI aus den Jahren 1996 und 1997. In dieser Sendung wurde mit Gästen u. a. aus dem Medizinbereich über Sexualität, Homosexualität, Sexualkrankheiten, vorehelichen Sex, Inzest und Transgender diskutiert. Siehe İlkkaracan (2002–2003): Women Sexuality and Social Change in the Middle East and the Maghreb; Salha (1998): »What's your story?«. Šams ad-Dīn soll die Sendung »an ethical crime made by a TV station against Lebanese society under the cover of freedom and the so-called ›sexual education‹« (Razzouk (30.03.1996): An unprecedented Lebanese TV talk show about sex sparked) genannt haben, was seine Ablehnung und sein Misstrauen ausdrückte.

73 Bspw. thematisierten die Schriftstellerinnen Ḥanān aš-Šayḫ (geb. 1945) in »Ḥikāyat az-zahrāʾ« (1980) und ʿAlawīya Ṣubḥ (geb. 1955) in »Maryam al-ḥikāyā« (2002) Masturbation. Vgl. Al-Masri (2010): Telling Stories of Pain, S. 101, 231.

74 Siehe Ibrāhīm (13.08.2002): Ilġāʾ »at-tarbīya al-ǧinsīya« lā yūqifu sīl asʾilat al-awlād; Hankir (20.10.2007): Sex in the classroom.

75 Samir Khalaf zitiert nach Hankir (20.10.2007): Sex in the classroom. Siehe auch Ismail (1997): Women-Headed Households in Lebanon, S. 25.

76 Vgl. Bayḍūn (2008): Sex Education in Lebanon; Alabaster (19.09.2011): Lack of sex education in Lebanese schools poses risks.

mad Ḥasan al-Amīn[77] für Sexualkundeunterricht, insofern er »under the right conditions«[78] stattfinde. Hankir zitierte indirekt Faḍlallāhs Position zur Sexualerziehung:

> »Interestingly, some religious figures, like Sayyid Mohammad Hussein Fadlallah, have said that they are not opposed to sex education in principle. However, they believe it should have limits, and must include the promotion of abstinence and an emphasis on the role of the family.«[79]

Ein einheitlicher, nationaler Lehrplan der Sexualkunde konnte im Libanon nicht durchgesetzt werden, weshalb Unterrichtseinheiten zur Sexualerziehung von den verschiedenen staatlichen und konfessionsgebundenen Schulen unterschiedlich durchgeführt werden.[80]

Die Psychoanalytikerin und Sexualforscherin Marie-Thérèse Khair Badawi,[81] eine prominente Befürworterin der frühen Sexualerziehung, die die Ansicht vertrat, dass Masturbation und vorehelicher Sex eine wichtige Rolle hinsichtlich der sexuellen Befriedigung und Zufriedenheit spielen,[82] berichtete, dass ihr von jungen Menschen wiederholt Fragen wie »Does masturbation drive you mad?«[83] gestellt würden, was auf deren Angst vor psychischen Schäden durch Masturbation hinweise. Badawis berufliche Erfahrungen bestätigten ihr, dass es über Masturbation viele falsche Vorstellungen gebe, sie eng mit Schuldgefühlen verbunden sei und unter großer Frustration erfahren werde. Sie übte daran Kritik, dass Sexualität zwar durch Massenmedien und Schule langsam ein Thema im Libanon werde, es aber immer noch fest im Rahmen von Heirat und Reproduktion besprochen werde. Eltern hielten ihre Kinder davon ab, ihre Körper zu erforschen, und brächten ihnen bei, eine Verbalisierung ihrer sexuellen Wünsche zu unterdrücken, wodurch sich Sexualität zu einem mit Scham- und Schuldgefühlen behafteten Thema entwickele. Wegen sexueller Ängste und Probleme seien wenige junge Menschen bereit dazu, öffentlich über ihre Gedanken und Erfahrungen zu sprechen.[84] Inhorn zitierte im Rahmen ihrer Studie einen libanesischen,

---

77 Muḥammad Ḥasan al-Amīn (1946–2021) war seit 1975 ein prominenter Richter am Ǧaʿfaritischen Gericht in Ṣūr, Ṣaydā und Beirut. Clarke beschreibt ihn als einen liberalen Geistlichen, der der schiitischen islamistischen Bewegung kritisch gegenüberstand. Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 304. Zu ihm siehe auch Abisaab (2009): Lebanese Shi'ites and the Marja'iyya, S. 237.

78 Bayḍūn (2008): Sex Education in Lebanon, S. 96.

79 Hankir (20.10.2007): Sex in the classroom.

80 Vgl. Hankir (20.10.2007): Sex in the classroom; Soweid (13.06.2017): In Search of Sex-Ed, letzter Zugriff am 06.09.2021.

81 Marie-Thérèse Khair Badawi ist Professorin an der St. Joseph Universität in Beirut. Siehe Ismail (1996): Let's Talk About Sexuality, S. 10. Zu ihren Gesprächsrunden mit Student*innen über Sexualität im Libanon Anfang der 2000er Jahre an der Libanesischen Amerikanischen Universität siehe Sfeir (2002–2003): Sexuality.

82 Vgl. Khair Badawi (2002–2003): Le désir amputé, S. 62.

83 Khair Badawi (2002–2003): Le désir amputé, S. 64.

84 Vgl. Khair Badawi (2002–2003): Le désir amputé, S. 65; Ismail (1996): Let's Talk About Sexuality, S. 10.

schiitischen Mann, der seine Sexual- und Fruchtbarkeitsprobleme mit seiner strengen islamischen Erziehung verbunden sieht:

> »Arabs don't have a reasonable attitude toward sex. The problem is, the mothers are always telling their children, especially in the Muslim community, ›This is no good. *Haida haram!* [i.e. this is sinful].‹ Just to *think* about sexual matters is wrong. Ever since I was young, my mother used to ›shush‹ me if I even brought it up. The way I was raised and the things I was taught may have affected my fertility now. I had no education on sexuality. Everything was ›no good‹. It was a big mistake that I wasn't taught. So, in cases where I would have an erection as a teenager, I wouldn't know what to do, because I wasn't taught.... All over the world, every teenager goes through this experience, and at this age, they start masturbating. I'm asking myself, maybe due to excess masturbation, maybe this affected my sexual life and my fertility later on. Muslims say masturbation is *haram*. If they have a pain in their ›eggs‹ [i.e. ›balls‹ or testicles], and they tell their parents, their parents will take them to the doctor and the doctor automatically does an operation on the testicles [i.e. a varicocelectomy]. In Islam, because masturbation is *haram,* some people who feel pain in their prostate or testicles actually end up in surgery!«[85]

Dass dabei im Libanon negative Sichtweisen und Befürchtungen hinsichtlich Masturbation keineswegs konfessionsgebunden sind, unterstreichen sowohl ähnliche Äußerungen sunnitischer Männer in Inhorns Studien sowie Aussagen der libanesischen Schriftstellerin Joumana Haddad, der von ihrer christlichen Großmutter vermittelt wurde: »Masturbation will make you go blind and paralyzed,«[86] was Haddad aber nicht davon abhielt zu masturbieren, wie sie eindringlich in ihrer Autobiographie betonte.[87] Solche und die von Wissenschaftlerinnen wie Badawi und Inhorn beschriebenen gesellschaftlichen Realitäten würden laut der libanesischen Erziehungswissenschaftlerin ʿAzza Šarāra Bayḍūn religiöse Autoritäten in den Debatten um Sexualerziehung ignorieren, obwohl es die Realität ihrer eigenen Anhänger*innen widerspiegelte, die sie vertraten.[88]

4.1.4 Jugendliche und Masturbation

Faḍlallāh war sich über mögliche Schuldkomplexe z. B. bei Jugendlichen bzgl. des Themas Masturbation bewusst. In Gesprächen darüber betonte er, dass es nicht sein Anliegen sei, bei Jugendlichen durch eine verängstigende Methode Schuldkomplexe hervorzurufen, sondern es ihm vielmehr darum gehe, Jugendliche dafür zu sensibilisieren, dass gewisse Handlungen wie Masturbation zu psychischen und physischen Schäden, negativen Einflüssen auf das (zukünftige) Eheleben und Sucht führen können.[89] Auf die Frage, was die religiöse Pflicht der Familie gegenüber den Kindern bzgl.

---

85 Zitiert nach Inhorn (2007): Masturbation, Semen Collection and Men's IVF Experiences, S. 44.

86 Haddad (23.01.2013): Thou shalt not masturbate, S. 1.

87 Vgl. Haddad (2010): Wie ich Scheherazade tötete, S. 29.

88 Vgl. Bayḍūn (2008): Sex Education in Lebanon, S. 90.

89 Vgl. Ibrāhīm (13.08.2002): Ilġāʾ »at-tarbīya al-ǧinsīya« lā yūqifu sīl asʾilat al-awlād, S. 2.

Masturbation sei, da doch wissenschaftliche psychologische Studien nachgewiesen hätten, es sei ein erzieherischer Fehler, sie Kindern zu verbieten, weil dies zu psychischen Komplikationen führen könne, antwortete er:

> »Das Spielen mit den Geschlechtsorgangen ist nicht verboten, (solange es) fern von der Masturbation (bleibt). Und wir können unser Kind davon [der Masturbation] mit angemessenen Methoden abhalten, fern davon ihm Angst zu machen oder es einzuschüchtern, damit das nichts Negatives in seiner Psyche hinterlässt und ihm sein zukünftiges Leben nicht verkompliziert.«[90]

Im Libanon war Masturbation gerade in Debatten über Pubertät[91] ein Thema – eine Lebensphase, der sich Faḍlallāh in besonderer Weise widmete. Das belegt beispielhaft sein Buch »Dunyā š-šabāb« (1995), das die – im Rahmen dieser Studie – frühesten schriftlichen Dokumente mit Faḍlallāhs Äußerungen über Masturbation enthält. In »Dunyā š-šabāb« sprach er sich klar für ein Verbot der Masturbation für Männer und Frauen (!) aus, wenn es zur Ejakulation komme. Sollte letzteres nicht eintreten, also kein Sperma ausfließen, sei Masturbation zwar nicht verboten, sie solle aber dennoch aufgrund ihrer negativen Auswirkungen vermieden werden.[92] Bzgl. Masturbation und Geschlechtstrieb differenzierte er hier nicht zwischen den Geschlechtern.[93] Neben dem Verbot der Masturbation warb Faḍlallāh gleichsam um Verständnis für die Jugendlichen und ihre Situation: »Wir müssen, wenn wir uns mit diesem Verbot auseinandersetzen, die realen Umstände verstehen, die männliche und weibliche Pubertierende antreiben, diese schlechte Gewohnheit zu verrichten.«[94] Schließlich stünden jene – wobei er Jungen und Mädchen meinte – unter dem enormen Druck des sexuellen Triebes und der Begierde, die förmlich zur Abreaktion und damit Befreiung davon zwingen. Die Praxis der Masturbation, die dabei wie ein Ventil funktioniere, sei nun mal das leichteste Mittel, um sich dieses Drucks zu entledigen – dies insbesondere vor dem Hintergrund verschiedener Beschränkungen, die Jugendlichen auferlegt werden und die Faḍlallāh kritisierte und auf die er aufmerksam machen wollte: der gesellschaftliche Druck, der Beziehungen außerhalb des Eherahmens verbiete, der wirtschaftliche Druck, der eine frühe Ehe zwischen jungen Menschen unmöglich mache, und der Einfluss von Traditionen, die junge Frauen daran hinderten, selbst die Initiative zu ergreifen, sich einen Ehemann zu suchen.[95] Für Faḍlallāh lag das Problem darin,

> »dass die Gesellschaft bereits gegenüber den männlichen und weiblichen Pubertierenden alle Fenster verschlossen hat, mit denen sie den wahnsinnigen Hunger, der in dieser Phase

90 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 369.
91 Siehe Fayad (2004–2005): Puberty, the Controversy Surrounding it, and the Confusion While Dealing With this Phase in the Lebanese/Arab Modern Environment.
92 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 84, 260.
93 Dass die Frau kein Sperma hat, ist hier noch kein Thema. Siehe dazu das Kapitel »Die Masturbation der Frau«.
94 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 84.
95 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 84.

> entsteht, stillen können. Wissend oder unwissend darüber, sie [die Gesellschaft] treibt sie [die Jugendlichen] dazu, die geheime Gewohnheit zu praktizieren.«[96]

Sein Ratschlag für Jugendliche, wie sie von der Masturbation loskommen könnten, beinhaltete eine ganze Reihe an Vorschlägen: So müssten sie erst einmal lernen, dass Masturbation nicht die begehrte sexuelle Befriedigung realisiere, sondern bloß auf sinnlose Weise ihre Kraft und Energie raube. Auch für den psychischen Zustand sei es nicht empfehlenswert, weil die Vertrautheit mit der anderen Person fehle:

> »Besonders wenn wir den psychischen Zustand betrachten, der nach der Ausscheidung übrigbleibt, da die Masturbation mit der Hand nur den Spermaausfluss bewirkt, ohne dass ein anderer Partner anwesend ist, mit dem er vertraut ist und mit dem er seine Wollust teilen kann – und genau das ist es, was durch die Ehe ermöglicht wird.«[97]

Deshalb müssen die Jugendlichen ihren Willen – den Faḍlallāh auch als die Grundlage schlechthin für die Beseitigung dieser schlechten Angewohnheit bezeichnete[98] – stärken, indem sie sich von allem Erregenden fernhalten, erschöpfenden Sport betreiben, nicht allein in einem Zimmer schlafen, beten und Buße tuen sowie die Ehe anstreben, sei es auch eine Mutʿa.[99]

Es zeigt sich, dass Faḍlallāhs Umgang mit diesem Thema vollkommen eingebunden war in sein Verständnis von Geschlecht und Sexualität auf der Basis seiner religiösen Ordnung. Damit Jugendliche mit Sexualität gut umgehen können, brauche es eine asexuelle Atmosphäre und die Möglichkeit zur frühen Ehe. Die Warnungen vor negativen Auswirkungen auf die Ehe (Verkomplizierung) und davor, dass die Ehe durch den Mann nicht angestrebt werde, wenn er masturbiere, da sein »natürlicher Antrieb« dazu vermindert werde – was besonders gravierend sei, da Gott wolle, dass die sexuelle Kraft zur Reproduktion innerhalb der Ehe eingesetzt werde –, zeigen auch, dass Sexualität heterosexuell zwischen Frau und Mann gelebt werden und der Reproduktion dienen soll (das Sperma bzw. die Kraft war dafür da). Damit wurde die Gewichtigkeit der Reproduktion aber auch die der Ehe im göttlichen Plan für den Menschen unterstrichen. Das eigentliche Problem bei der Masturbation des Mannes war es, wenn Sperma nicht in die Vagina gelangte – also nicht zur Reproduktion eingesetzt wurde. In seinen Ausführungen sprach Faḍlallāh den Menschen auf zwei Ebenen an: auf der Ebene seines Glaubens sowie auf der Ebene seiner Haltung zum Thema Gesundheit. Die Argumentation für ein Verbot verläuft damit über zwei Kanäle, die vordergründig als different voneinander gedacht werden könnten: erstens über die religiöse Ordnung des Geschlechter- und Sexuallebens des Menschen auf der Basis von Koran und Sunna; zweitens über die körperliche und geistige Gesundheit des Menschen mit der Befürchtung, dass Masturbation zu Schäden, Sucht und Schwächung der Kraft führe. Besonders die Befürchtung, dass Masturbation zu einer totalen Schwächung der Kraft führe, könnte die Vorstellung entstehen lassen, dass Mastur-

96 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 86.
97 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 369.
98 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 766.
99 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 369.

bation zur Zeugungsunfähigkeit führe. Auf seine Anhänger*innen bezogen könnte diese Befürchtung abschreckend gewirkt haben; was seine Ausführungen betrifft, wurde Reproduktion dadurch zu einem besonders dominanten Element in seinen Argumentationen. Hintergründig liefen die beiden Argumentationen in Faḍlallāhs religiöser Ordnung aber zusammen, weil die Bewahrung der Gesundheit göttliches Gebot war, das sich u. a. in den Rechtsprinzipien ausdrückte, die Faḍlallāh für beides heranzog, nämlich für und gegen Masturbation zu argumentieren.

4.1.5 Bedürfnis nach Erklärungen

Die vielen an Faḍlallāh gerichteten Fragen bzgl. Masturbation und seine ausführlichen Antworten darauf belegen zwar, dass sich Faḍlallāh diesem Thema keinesfalls entzog – wie es Bayḍūn religiösen Gelehrten vorwarf –, doch die Formulierungen in seinen Publikationen suggerieren, dass er nicht von sich aus das Thema aufgriff, sondern auf das Interesse seiner Anhänger*innen reagierte. Viele Formulierungen weisen darauf hin, dass das Thema die Anhänger*innen von Faḍlallāh und allgemein die Menschen im Libanon bewegte, was Faḍlallāh veranlasste, sich intensiver damit auseinanderzusetzen. An ihn gerichtete Fragen und Bitten wie »es gibt ein Thema, das hinsichtlich der religiös-rechtlichen und wegweisenden Seite Klärung bedarf,«[100] lassen darauf schließen, dass es generell Unklarheiten und Diskussionen unter Faḍlallāhs Anhänger*innen bzgl. der islamischen Lehr- und Rechtsmeinungen über Masturbation gab.[101]

Bei den Fragen handelte es sich zu einem großen Teil um allgemein formulierte Anliegen von Faḍlallāhs Gesprächspartner*innen, die ihm zur Masturbation im breiteren Kontext verschiedener anderer Themen gestellt und später in Sammelpublikationen zusammengefasst wurden. Zu einem großen Teil scheinen diese Fragen direkt auf Faḍlallāhs Anhänger*innen zurückzugehen. So war es bspw. üblich, dass im Anschluss an Predigten, Veranstaltungen und Unterrichtseinheiten Fragen gesammelt und dem Gelehrten in gebündelter Form vorgelegt wurden – was einen Hinweis darauf gibt, auf welche Weise ihn in bestimmten Gesellschaftssegmenten geführte Debatten erreichten und er mit kursierenden Ansichten konfrontiert wurde –, sodass er sie vor seinen Zuhörer*innen beantworten konnte.[102] Das älteste Dokument im Archiv von

100 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 83. Weiteres zu Unklarheiten und Diskussionsbedarf siehe das Kapitel »Die Masturbation der Frau«.

101 Auch Morgan Clarke hat im Rahmen seiner Studien den Eindruck gewonnen und von Mitarbeiter*innen von Faḍlallāh bestätigt bekommen, dass ein großer Teil der Fragen, die in Faḍlallāhs Büro aus aller Welt eingehen, Sexuelles thematisiert und er mindestens einmal täglich etwas zu Masturbation gefragt wurde. Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 271.

102 Das war auch ein übliches Vorgehen bei der Erstellung von Rechtsbüchern, wie es Faḍlallāh über »Fiqh al-Ḥayāt« berichtete. Auch darin haben ihn die beiden Herausgeber des Buches zu bestimmten Themen befragt, zu denen Faḍlallāh besonders viele Anfragen nach Rechtsgutachten erreichten, siehe Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh

Faḍlallāh, das überhaupt seine Auseinandersetzung mit dem Thema bezeugt, ist eine Videoaufzeichnung einer seiner Unterrichtsstunden zur Koraninterpretation vom 08.01.1986 mit anschließender Fragerunde. Besonders nach den wöchentlich stattfindenden Tafsīr-Unterrichtsstunden wurden ihm Fragen bzgl. Masturbation gestellt (was Aufzeichnungen per Video oder Audio belegen), von denen die meisten primär die Themen Fasten und Buße betrafen. Die Fragen wurden auf weiße Zettel geschrieben und ihm in einer Sammlung überreicht, wodurch Anonymität gewährleistet werden sollte. Die schriftliche Dokumentation dieser Fragen und seiner Antworten floss dann teilweise in die Sammelbände ein, die ab Mitte der 1990er Jahre gedruckt und veröffentlicht wurden.[103] Die Formulierungen in den Publikationen lassen aber nur zu einem geringen Teil auf Fragen von Individuen schließen, die dem Gelehrten in einer privaten Audienz ihre Lebenssituation und Unklarheiten in einem persönlichen Gespräch oder schriftlich formuliert schilderten (wie in »al-Masāʾil al-fiqhīya« (1995) und »al-Masāʾil al-fiqhīya« (2010)). Die Mehrheit könnte anhand einer systematischen Bündelung einzelner Fragen an ihn herangetragen und von ihm beantwortet worden sein. Nur vereinzelt fehlen in den Publikationen den Antworten des Gelehrten vorangehende Fragen – hier weisen lediglich Überschriften auf den folgenden Inhalt hin (wie in »Fiqh aš-šarīʿa« (1999) und »Aḥkām aš-šarīʿa« (2002/2003)).

4.1.6 Individualität, Realität und Flexibilität

Anhand der Beispiele zur Masturbation des Mannes werden einige der Charakteristika deutlich, die die Flexibilität von Faḍlallāhs Fatwā-Praxis nachweisen.[104] So wird ersichtlich, dass Faḍlallāh individuelle Situationen von Menschen berücksichtigte. Die zu Anfang des Unterkapitels dargelegte Fatwā lässt deutlich werden, dass Faḍlallāh, wurde ihm eine besondere Lebenssituation geschildert und eine Frage dazu gestellt, einen Fall individuell betrachtet und beurteilt sowie Vorteil und Nachteil bzw. Nut-

---

al-ḥayāt, S. 13. Zu dieser gängigen Praxis im Kontext von Faḍlallāhs Arbeit siehe auch Clarke (2010): Neo-Calligraphy, S. 364.

103 Diese Informationen gehen zurück auf meine E-Mail-Korrespondenz mit Rana Much am 23.03.2021. Anhand einer mir zur Verfügung gestellten Auflistung konnte ich für den Zeitraum von 1986 bis 2009 166 Audio- und Videoaufzeichnungen von Antworten auf Fragen zählen, die dem Archiv vorliegen und in denen es auch – wenn auch oft nur wenige Sekunden lang – um das Thema Masturbation ging. Da diese Dokumente zu den Dokumenten gehörten, die i.d.R. nicht für die vorliegende Studie ausgewertet wurden, wurden sie auch in diesem Kontext nicht berücksichtigt. Weitere Untersuchungen könnten zeigen, welche Fragen und Antworten in die Printversionen aufgenommen wurden und welche nicht. Das Material, das im Rahmen der Studie zum Thema Masturbation untersucht wurde, setzt sich aus Lehr- und Rechtsmeinungen zusammen, die zwischen 1995 und 2014 in verschiedenen Publikationen – vorrangig Rechtswerke – veröffentlicht wurden. Es handelt sich also um Printversionen von Fatāwā in Sammelbänden zu verschiedenen Themenfeldern.

104 Zu weiteren Charakteristika von Faḍlallāhs Fatwā-Praxis allgemein siehe das Kapitel »Die Masturbation der Frau«; Decker (2019): Die Fatwā-Praxis des schiitischen Großayatollahs Sayyid Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh am Beispiel Masturbation.

zen und Schaden abgewogen hat, um zu einem Urteil zu gelangen.[105] Ein einfaches »ja« oder »nein« gab er selten.[106] Die Erlaubnis zur Masturbation wird zwar erteilt, aber dennoch mit der Bedingung, dass der Betreffende vorsichtig sein müsse. Dieser Individualitätsbezug ist typisch für Rechtsgelehrte, da sich Fatāwā vorrangig dadurch auszeichnen, dass sie konkrete Rechtsauskünfte zu spezifischen Problemen erteilen. Somit gelangen Rechtsgutachter auch bei ähnlichen Fällen nicht immer zu gleichen Beurteilungen, weshalb oft eine große Pluralität an Meinungen vorherrscht.[107]

Zudem ist ein starker Realitätsbezug in Faḍlallāhs Fatwā-Praxis erkennbar. Wie er an anderer Stelle erklärte, nehme er die menschlichen Realitäten wahr und versuche, die unterschiedlichen Fälle pragmatisch danach abzuwägen und zu beurteilen. Deshalb bevorzugte er es auch, mit seinen Anhänger*innen persönlich zu sprechen, um so einen Eindruck von deren realen Problemen zu bekommen.[108] Diese Wahrnehmungsmodalität beschreibt er als »Studium« der Realität. Anhand des einleitenden Beispiels ist zu erkennen, dass neue Beschreibungen von individuellen Realitäten neuer Bewertungen bedurften und sich ein Verbot in eine Erlaubnis wandeln konnte. Gleichfalls zeigt sich, dass sich durch bestimmte Fragestellungen, indem der Fragende zum Beispiel einen bisher noch nicht erwähnten Aspekt bezüglich des Themas nennt – im vorliegenden Fall Schmerzen –, etwas in der Beurteilung des Muftis ändern konnte.[109] Auf diesen starken Realitätsbezug machten auch Aḥmad Aḥmad und ʿĀdil al-Qāḍī, Faḍlallāhs Mitarbeiter und Herausgeber seines Rechtsbuches »Fiqh al-ḥayāt« (1997), aufmerksam, wenn sie seine Methode der Rechtsfindung als »realistisch« beschrieben. Denn Faḍlallāh habe das islamische Recht nicht nur aus Büchern und Lexika abgeleitet, sondern es in seinem realen Lebensraum studiert und durch die Augen der Menschen und ihrer Bedürfnisse, Interessen und Leiden gesehen.[110]

Faḍlallāh äußerte also in der zu Anfang zitierten Fatwā etwas, was »neu« und »anders« im Vergleich zu seiner grundsätzlichen Position zur Masturbation des Mannes

105 Das steht nicht im Widerspruch dazu, dass es auch – wie oben erwähnt – eine gängige Praxis war, häufig auftretende Fragen zu sammeln und im Kollektiv zu beantworten, wenn es Fragen allgemeiner Natur waren, die sich nicht auf individuelle Lebenssituationen bezogen und deshalb nur mit Verweis auf den jeweiligen Kontext beantwortet werden sollten.

106 Bei Entscheidungsfragen kann die Antwort auf eine Frage auch einfach »ja« oder »nein« sein. Für gewöhnlich fallen Antworten auf das Ersuchen von Rechtsgutachten aber ausführlich aus und enthalten Zitate aus dem Koran und den Überlieferungen oder verweisen auf andere Gutachten oder abweichende Meinungen anderer Rechtsschulen. Vgl. Ebert/Heilen (2016): Islamisches Recht, S. 89.

107 Dies weist auch Trepesch in ihrer Studie über Fatāwā zur weiblichen Genitalverstümmelung nach, siehe Trepesch (2016): Die Debatte über weibliche Genitalverstümmelung in ägyptischen Fatwas des 20. Jahrhunderts, S. 177.

108 Vgl. Sakarīya (2012 [2007]): ʿAn sanawāt wa-muwāqif wa-šaḫṣīyāt, S. 220–221.

109 Die Islamwissenschaftlerin Serena Tolino hat Ähnliches in ihrer Studie über Homosexualität in zeitgenössischen Fatāwā gezeigt. Der Begriff »Homosexualität« sei nämlich durch die Fragestellenden selbst in die Debatte eingebracht worden und nicht durch die Rechtsgelehrten. Vgl. Tolino (2016): The Approach to Homosexuality in Contemporary Fatāwā, S. 157.

110 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 9–10.

war. Somit war nach Faḍlallāhs Rechtsverständnis eine Änderung von einem Verbot hin zu einer Erlaubnis unter bestimmten Umständen möglich. Das Beispiel belegt eine besondere Flexibilität – im Sinne von »Anpassungsfähigkeit« oder »Veränderbarkeit« – von Faḍlallāhs Fatwā-Praxis und bestätigt, dass Fatāwā in der Forschung nicht zu Unrecht als »dynamisches Element des islamischen Rechts«[111] bezeichnet werden.

Sein Verständnis von Fatwā-Praxis und der Rolle des Muǧtahids legt Faḍlallāh in besonders anschaulicher Weise in »Fiqh al-ḥayāt« (1997) dar. Hier wurde er danach gefragt, ob er seine Fatāwā als endgültig betrachte oder eine Möglichkeit auf deren Abänderung sehe bzw. das Thema neu beurteilen könne, insofern sich zukünftig etwas Neues ergeben oder in der religiös-rechtlichen Erforschung verändern sollte. Letzterer Perspektive war Faḍlallāh zugetan: Der Muǧtahid, so erklärte er, der eine Fatwā basierend auf seinem Verständnis von Iǧtihād auf religiös-gesetzlichen Hinweisen (*al-adilla aš-šarʿīya*) wie dem Koran oder den Überlieferungen aufgebaut habe, könne seine Meinung ändern, wenn sich die religiös-rechtlichen Gegebenheiten (*al-muʿṭiyāt al-fiqhīya*) ändern. Ebenfalls könne er einen Fehler in seinem Iǧtihād entdecken oder andere Hinweise als die ihm bis dahin bekannten.[112] Da sich der Rechtsgelehrte in der Erforschung der durch Gott und seinen Gesandten erlassenen Urteile der Aufrichtigkeit verpflichte, müsse er auf der Suche nach religiös-gesetzlichen Beurteilungen ständig agil bleiben. Schließlich sei bekannt, dass sich der Iǧtihād der Rechtsgelehrten unterscheide und Rechtsgelehrte ihre Meinung auch änderten.[113] Selbst ein religiöser Gelehrter, der die höchste Bezeichnung eines schiitischen Gelehrten trägt, nämlich die eines Marǧaʿ, wurde von Faḍlallāh nicht als unfehlbar betrachtet, da auch er etwa im Verstehen der islamischen Texte fehl gehen könne und dann den Mut aufbringen müsse, diesen Fehler einzugestehen.[114] Zudem hob Faḍlallāh die kontextuelle Eingebundenheit der Gelehrten hervor, die deren Interpretation der religiösen Texte bedinge. Als Teil der Gesellschaft seien sie bei der Textinterpretation nicht vor Einflüssen durch vorherrschende Ideen und Ansichten geschützt. Deshalb habe jeder

111 Trepesch (2016): Die Debatte über weibliche Genitalverstümmelung in ägyptischen Fatwas des 20. Jahrhunderts, S. 160. Trepesch hält zudem fest: »Eine gewisse Meinungsvielfalt und die Möglichkeit zur Veränderung von Urteilen ist in der kasuistischen Natur von *fatāwā* bereits angelegt [...].« Vgl. Trepesch (2016): Die Debatte über weibliche Genitalverstümmelung in ägyptischen Fatwas des 20. Jahrhunderts, S. 161. Bereits Joseph Schacht hat sich mit der prinzipiellen Flexibilität des islamischen Rechts beschäftigt, siehe Schacht (1982 [1964]): An Introduction to Islamic Law.

112 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 35–36. Siehe dazu auch Faḍlallāh (26.01.1995): ʿAnāwīn fī l-ʿamal al-islāmī, S. 532.

113 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 36. Als Beispiel für einen Rechtsgelehrten, der seine Meinung änderte, nannte er seinen Lehrer Muḥsin al-Ḥakīm. Er hatte seine ursprüngliche Meinung in Form einer Fatwā von der rituellen Unreinheit (*naǧāsa*) der *ahl al-kitāb* (was sich i.d.R. auf die Anhänger*innen von Judentum und Christentum bezieht) dahingehend geändert, dass er die *ahl al-kitāb* nach der Überprüfung seiner Meinung in einer Fatwā als rituell rein (*ṭahāra*) erklärte.

114 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 33, 36. Als Beispiel nannte er seinen Mentor und Lehrer al-Ḫūʾī.

Gelehrte stets zu reflektieren, was in seinem Verständnis des Textes und der Realität bzw. deren Interpretation an gegenwärtiger gesellschaftlicher Rückständigkeit oder an geistigen Überresten aus früheren Zeiten – Faḍlallāh nannte konkret die Zeit der Ǧāhilīya – vorhanden sein könne. Faḍlallāhs Ausführungen in diesem Bereich lassen erkennen, dass er die aus dem Koran und der Sunna abgeleiteten Bestimmungen, Regelungen und Gesetze von Zeit und Ort abhängig und damit als soziokulturell bedingt begriff. Auf diese Sichtweise folgte in seinem Denken in logischer Konsequenz, dass rechtliche Bestimmungen überarbeitet oder verworfen werden können, wenn sich Bedenken über diese ergeben.[115]

In Bezug auf den Einfluss des Kontextes auf Interpretationen benannte Faḍlallāh als einen großen Einflussfaktor auf Gelehrte Gewohnheiten und Traditionen, die Druck auf deren Überlegungen ausüben und sie zwingen, ihnen ihr Denken zu unterwerfen. Diesbezüglich identifizierte er die folgende Problematik: Da gerade Gewohnheiten und Traditionen gesellschaftliche Kultur schaffen, die Grundlage des Denkens seien und somit die gesellschaftliche Identität ausmachen, werde jede angestrebte Veränderung, die auf Gewohnheiten und Traditionen einwirke, als Angriff auf die Identität gewertet und deshalb abgewehrt werden. Dies veranschaulichte er am Beispiel der ʿĀšūrāʾ-Riten wie dem Schlagen der Köpfe mit Schwertern und der Rücken mit Ketten. Diese Riten seien zu einer fest verwurzelten Gewohnheit unter den Schiit*innen und damit zum Ausdruck schiitischer Identität geworden, von der nicht abgewichen werde, obwohl sich Gelehrte wie er selbst dagegen ausgesprochen haben.[116] Faḍlallāh lehnte eine solche Art von Riten ab und vertrat die Ansicht, dass das sinnlose Gewalt gegen den eigenen Körper sei und Trauer anders ausgedrückt werden könne.[117] Er berief sich dabei auf Muḥsin al-Amīn,[118] der eine Fatwā mit dem Verbot von Selbstgeißelungen und Empfehlungen zu den ʿĀšūrāʾ-Riten erlassen hatte.[119] Im Jahr 1985 rief Faḍlallāh an ʿĀšūrāʾ dazu auf, sich besser der Islamischen Widerstandsbewegung anzuschließen, anstatt sich zu geißeln.[120] Unter dem Druck sozialer Umstände kann also, so bestätigte es Faḍlallāh mit diesem Beispiel, eine religiöse Regelung »einfrieren«.[121]

---

115 Siehe dazu auch Alagha (2014): G. Banna's and A. Fadlallah's Views on Dancing, S. 69.

116 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 30–31.

117 Vgl. Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 23–25.

118 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1997]): Ḥiwārāt fī l-fikr was-siyāsa wal-iǧtimāʿ, S. 587–588

119 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (18.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭānīya, S. 1–3.

120 Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 25. Rosiny erklärt, dass für Faḍlallāh diese »blutigen Rituale Ausdruck rückschrittlicher Bräuche [sind], die zudem den Konfessionshass schüren. Denn der schiitischen Tradition zufolge ließ der sunnitische Kalif Yazîd den schiitischen Imam Husain in Kerbela grausam ermorden. In den exzessiven Ritualen an Aschura, bei denen an diese Bluttat erinnert wird, schwingt daher auch eine Verurteilung heutiger sunnitischer Muslime mit. Fadlallah versucht diesen antisunnitischen Stachel zu ziehen, indem er Husain und seine Rebellion gegen Yazîd als an die gesamte Menschheit gerichtetes Vorbild für den revolutionären Kampf gegen Unrecht und Unterdrückung stilisiert.« Rosiny (2006): As-Sayyid Muhammad Husain Fadlallah, S. 106–107.

121 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 31. Siehe auch Alagha (2014): G. Banna's and A. Fadlallah's Views on Dancing, S. 69.

Es war dem Rechtsgelehrten also nicht nur erlaubt, die in seiner Fatwā geäußerte Meinung zu ändern, er war sogar z. B. im Fall eines Fehlers zu einer Korrektur verpflichtet. Flexibilität in der Fatwā-Praxis hielt Faḍlallāh schon deshalb für unverzichtbar, weil Menschen fehlbar seien. Damit präsentieren Fatāwā von Rechtsgelehrten nach Ansicht von Faḍlallāh keinesfalls das Ende einer religiös-rechtlichen Meinungsfindung, sondern können revidiert werden.[122] Die eigentliche Flexibilität von rechtlichen Bestimmungen bzw. Rechtsgutachten wie im vorliegenden Fall resultierte dabei aus der Anwendung allgemeiner, kontextuell bedingter Prinzipien, wie dass dem Menschen kein psychischer oder physischer Schaden zugefügt werden dürfe, die Frage nach und das Feststellen sowie Abwägen von Schaden und Nutzen für den Menschen oder die Wahrscheinlichkeit einer möglichen Bedrängnis. Es bleibt aber festzuhalten, dass Faḍlallāhs Meinungsänderung nicht bedeutete, dass er dem Mann grundsätzlich Masturbation erlaubte. Denn die sekundäre Erlaubnis gründete auf einem primären Verbot, das grundsätzlich Geltung hatte und nur unter entsprechenden Umständen aufgehoben werden konnte.

122 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 33.

4.2 Die Verwaltung von Ehe und Familie

4.2.1 ar-Riǧāl qawwāmūn ʿalā n-nisāʾ

Ein weiteres Beispiel dafür, dass Faḍlallāh gesetzliche Bestimmungen und Verpflichtungen als flexibel handhabbar ansah, liegt mit seiner Interpretation des ersten Teils[123] des Koranverses 4:34 und seinen Erläuterungen, Ratschlägen sowie Ermahnungen dazu vor. Dieser Koranvers, dessen Auslegung in der islamischen Lehr- und Rechtstradition hochumstritten ist, spielt im Kontext der Geschlechterverhältnisse im Islam eine gewichtige Rolle und steht seit dem frühen 20. Jh. im Zentrum der Debatten um die Gleichstellung der Geschlechter und der Frage nach Geschlechtergerechtigkeit.[124] Der Vers wird nicht nur mit der Verpflichtung von Ehemännern verknüpft, ihre Ehefrauen zu versorgen, sondern oft herangezogen, um eine männliche Machtbefugnis bzw. Autorität gegenüber Frauen und damit eine rechtliche Hierarchie der Geschlechter zu rechtfertigen und Frauen Rechte zu entziehen:[125]

> »Die Männer stehen für die Frauen ein [*ar-riǧāl qawwāmūn ʿalā n-nisāʾ*], / deshalb, weil Gott den einen von ihnen den Vorzug vor den anderen gewährte [*bimā faḍḍala llāhu baʿḍahum ʿalā baʿḍ*] / und weil sie etwas von ihrem Vermögen aufgewendet haben [*wa-bimā anfaqū min amwālihim*].«[126]

Besonders Akteur*innen, die dem islamischen Feminismus zugeordnet werden, setzen sich mit dem darin vermeintlich ausgedrückten Recht und dem »Vorzug« des Mannes gegenüber der Frau kritisch auseinander. Ziba Mir-Hosseini stuft den Vers als »the lynchpin of the whole edifice of the patriarchal model of family in classical fiqh«[127] ein, da er in ungerechter Weise herangezogen werde, um alle Bereiche im muslimischen Gesetz bzgl. der Geschlechterrechte zu umfassen. Das darin enthaltene Konzept von *qiwāma* (*qawwāmūn*) diene als Argument für rechtliche Ungleichheiten, etwa dem Recht von Männern auf polygyne Ehen, einem geringeren Erbanteil von Frauen und dem Ausschluss von Frauen aus Ämtern wie Richter oder politische Führer.[128] Auch Faḍlallāh versuchte sich in der Auslegung des Koranverses und leitete

123 Zum zweiten Teil des Koranverses 4:34 siehe das Kapitel »Verteidigung gegen Gewalt«.
124 Vgl. Mir-Hosseini (2013): Justice, Equality and Muslim Family Law, S. 9.
125 Vgl. Jones-Pauly (2014): Gender Relations, S. 146; Schneider (2011): Der Islam und die Frauen, S. 37–38; Hamadeh (1996): Islamic Family Legislation, S. 342.
126 Koranvers 4:34, übers. von Bobzin (2010): Der Koran.
127 Mir-Hosseini (2013): Justice, Equality and Muslim Family Law, S. 10
128 Vgl. Mir-Hosseini (2013): Justice, Equality and Muslim Family Law, S. 11.

daraus die gesetzliche Verpflichtung des Ehemannes ab, für die Verwaltung des Ehehauses und alle Ausgaben verantwortlich zu sein, wodurch ihm im Gegenzug spezifische Rechte zugesprochen würden (z. B. Scheidung). Faḍlallāh ging in seiner Deutung aber ein Stück weiter, da er die Verwaltung nicht als etwas von Gesetzesparagraphen Bestimmtes, Fixes verstand. Er bezog die ethische Ebene der Verpflichtungen der Gläubigen in einer Art und Weise ein, durch die sich für die Eheleute bei der Handhabung der Ehehausverwaltung Freiräume und Flexibilität bis hin zur Möglichkeit für die Frau, die Verwaltung zu übernehmen, ergaben. Dieser besonderen Einbindung einer ethischen Dimension von Verpflichtungen und ihrer Auswirkung auf die Auslegung von *qiwāma* wird im Folgenden nachgegangen.

4.2.2 Klassische Auslegungen von Koranvers 4:34

Bisherige Forschungen zur Genealogie der Auslegung des ersten Teils von Koranvers 4:34 haben gezeigt, dass die Begriffe *qawwāmūn* (Substantiv *qiwāma*) und *faḍḍala* (Substantiv *tafḍīl*) im Zentrum der über Jahrhunderte verlaufenden Debatten standen.[129] Das Verständnis dieser Begriffe hat große Auswirkungen auf die Beantwortung der beiden die Diskurse dominierenden Fragen, ob sich *qiwāma* auf das Eheleben oder die Beziehungen zwischen Männern und Frauen generell bezieht, und ob mit *tafḍīl* ontologische Unterschiede der Geschlechter angesprochen werden. Die Beantwortung dieser Fragen hat bis in die Gegenwart hinein weitreichende rechtliche Konsequenzen für Ehe- und Geschlechterordnungen.[130] Eine der aktuelleren Studien

129 Siehe u. a. Bauer (2006): »Traditional« Exegesis of Q 4:34; Bauer (2015): Gender Hierarchy in the Qur'ān; Duderija (2019): Understanding Patriarchal Interpretations of Q 4:34 in the Light of Stanley Fish's »Interpretive Communities«; Klausing (2014): Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsir. Ausführlich mit klassischen Auslegungen der beiden Teile des Koranverses 4:34 hat sich Karen Bauer in ihrer Dissertation beschäftigt, siehe Bauer (2008): Room for Interpretation. Weitere Literaturangaben zum Vers finden sich im Kapitel »Verteidigung gegen Gewalt«.

130 Um einige Beispiele zu geben, wobei es zu klären bleibt, inwieweit Auslegungen von Koranvers 4:34 von Religionsgelehrten auf Kodifikationen Einfluss nahmen, was in Ländern mit (partieller) islamischer Gesetzgebung unterschiedlich ist und sich im Verlauf der Zeit ändert: Nach marokkanischem Recht von 2004 bspw. sind zwar beide Parteien für die Ehe verantwortlich, aber nur der Mann ist zum Unterhalt (*nafaqa*) der Ehefrau verpflichtet. Vgl. Schneider (2011): Der Islam und die Frauen, S. 77. Im algerischen Familiengesetz von 2005 wurde festgehalten, dass Ehepaare gemeinsam über die Durchführung familiärer Angelegenheiten beraten. Vgl. Rohe (2009): Das islamische Recht, S. 213–214. Rechtliche Regelungen Anfang der 2000er Jahre verpflichten eine wohlhabende Frau in Marokko, Tunesien, Libyen und den VAE dazu, zum Unterhalt beizutragen. Vgl. Rohe (2009): Das islamische Recht, S. 228. Das tunesische Familienrecht erwartete bereits seit 1993 die finanzielle Beteiligung der Frau am Haushalt und die Zusammenarbeit von Mann und Frau bei der Regelung der Familienangelegenheiten. Vgl. Mashhour (2005): Islamic Law and Gender Equality, S. 587. Rohe relativiert solche rechtlichen Entwicklungen, da sich die traditionellen Begründungen für eine ungleiche Behandlung der Geschlechter weiter auf die unterschied-

zur Auslegungsgeschichte des Verses ist von Omaima Abou-Bakr, die das Verständnis und die Interpretation des Begriffes *qawwāmūn* aus Koranvers 4:34 in der Tafsīr-Literatur, seine Entwicklung, Veränderung und Bedeutungsverschiebung untersucht hat. Sie hat die These aufgestellt, dass sich der Begriff *qawwāmūn* im Verlauf von vier diskursiven Phasen zu dem heutigen patriarchalen Konstrukt *qiwāma* entwickelt habe.[131] In einer ersten Phase habe sich der anfangs deskriptive Begriff *qawwāmūn* in ein normatives bzw. präskriptives Konzept gewandelt, was durch dessen Änderung in das Verbalsubstantiv *qiyām*, später *qiwāma*, signalisiert worden sei. Anschließend habe eine Konsolidierung durch das Sammeln von Gründen stattgefunden, die belegen sollten, dass *qiwāma* eine Hierarchie konstituiere. In einer dritten Phase sei das Konzept durch eine Verbindung mit *daraǧa* aus Koranvers 2:228 sowie diverse Aḥādīṯ erweitert worden. Eine modernistische Wende habe in Phase vier stattgefunden, in der durch den Begriff *fiṭra* eine Ideologie der Häuslichkeit und ein biologischer Essentialismus eingeführt worden sei. So seien anhand diverser Strategien[132] patriarchale Interpretationen konstruiert worden, die es erlaubten, das Konzept von *qiwāma* als ein Modell der Ehe- und Geschlechterbeziehung zu nutzen, das auf normativer männlicher Führung basiere. Abou-Bakr wies anhand ihres umfangreichen Streifzugs durch die Jahrhunderte der Tafsīr-Literatur nach, dass sich die eintretende Bedeutungsverschiebung durch die soziokulturellen Kontexte der jeweiligen Interpret*innen erklären lasse, die deren Koraninterpretationen geprägt habe.[133]

Als Initiator der hierarchischen Idee moralischer Überlegenheit von Männern gegenüber Frauen und ihrem Recht auf deren Disziplinierung identifizierte sie Muḥammad ibn Ǧarīr aṭ-Ṭabarī (839–923). Dieser verstand unter *qawwāmūn*, dass Männer für Frauen verantwortlich seien und über sie wachen sollen. Als Grund da-

---

lichen Rollen innerhalb der Familie beriefen, obwohl Frauen mittlerweile zum Unterhalt beitragen und sogar zu Unterhaltsleistungen verpflichtet werden können. So haben sich Aufforderungen, den soziokulturellen Wandel bei der Koranauslegung zu berücksichtigen, bisher kaum durchsetzen können. Vgl. Rohe (2009): Das islamische Recht, S. 230–231. Zu Regelungen in einzelnen Ländern bis in die 1990er Jahre siehe Esposito (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law, S. 95–97. Zu *qiwāma* im ägyptischen Familienrecht siehe Al-Sharmani (2013): Qiwāma in Egyptian Family Laws. Allgemein zu aktuellen Entwicklungen siehe Welchman (2015): Qiwamah and Wilayah as Legal Postulates in Muslim Family Laws.

131 Vgl. Abou-Bakr (2015): The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, S. 86.

132 Abou-Bakr identifizierte als Strategien a) Konzeptualisierung, d. h. *qiwāma* wurde in eine Vorstellung umgewandelt, b) Entkontextualisierung, d. h. es wurde vom Kontext früherer Verse getrennt, um ein geschlossenes Prinzip zu etablieren, c) Verallgemeinerung, indem begrenzte, spezifische, finanzielle Verfügungen zur Regel und zu Standardkriterien verallgemeinert wurden, die alle Aspekte ehelicher Beziehungen regelten, und d) die Schaffung unbegründeter Bedeutungen, indem die Verantwortung für die Ausgaben in eine Ursache von Privilegien, Hierarchie und Autorität verwandelt wurde. Vgl. Abou-Bakr (2015): The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, S. 109.

133 Vgl. Abou-Bakr (2015): The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, S. 109. Dazu, dass die hermeneutischen Ansätze mittelalterlicher Exegeten von einem patriarchalischen Weltbild ausgingen, siehe Shaikh (1997): Exegetical Violence, S. 72.

für nahm er die vom Mann verrichtete wirtschaftliche Unterstützung von Frauen an.[134] Dadurch wurde die sich durch *qiwāma* ergebende Geschlechterbeziehung als abhängig von sozio-ökonomischen Phänomenen und nicht von inhärenten Eigenschaften von Männern und Frauen konzeptualisiert. *Qiwāma* beruhte im Verständnis dieser Zeit noch auf einem materiellen Vorzug, der Männern zugesprochen wurde.[135] Spätestens ab dem 11. Jh. änderte sich dies und als Grund für die Überlegenheit von Männern und ihre Autorität über Frauen wurden inhärente, geschlechtsspezifische Eigenschaften angenommen.[136] Abū Ǧaʿfar aṭ-Ṭūsī (995–1067) erklärte, Frauen würde es von Natur aus an Ratio (*ʿaql*) und Beurteilungsvermögen (*raʾy*) mangeln.[137] az-Zamaḫšarī (1075–1144) behauptete, dass die sich durch *qiwāma* ergebende Geschlechterbeziehung auf natürlichen Präferenzen basiere, die Gott Männern gegenüber Frauen gewährt habe. Er begründete die rechtlichen Privilegien von Männern mit ihnen angeborenen Qualitäten wie Verstandeskraft, Entschlossenheit, Stärke sowie Schreib- und Reitkunst, wodurch biologische und sozial konstruierte Fähigkeiten in der Argumentation verknüpft wurden. az-Zamaḫšarī verstand unter *tafḍīl* die Begünstigung von Männern, führte die Metapher der Beziehung von Herrscher und Untertan für die Beziehung von Männern und Frauen ein und interpretierte *qiwāma* als die kategorische Herrschaft von Männern über Frauen.[138] Ähnlich argumentierte Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī (1149–1209) unter Bezugnahme auf eine angenommene, qualitativ überlegene männliche Konstitution bzgl. Geist und Körper, dass Männer in den Bereichen Religion, Politik, Recht und Ehe natürliche Führer seien.[139] Angeborene Geschlechtsmerkmale wie ein besonderes Privileg des Geistes und eine starke Natur nahm auch al-Qurṭubī (1214–1273) für Männer an, um deren Vorrangstellung zu begründen.[140] Ab dem 14. Jh. wurden in den Interpretationen zu Koranvers 4:34

134 Vgl. Abou-Bakr (2015): The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, S. 88–89.

135 Vgl. Shaikh (1997): Exegetical Violence, S. 57.

136 Karen Bauer nannte in ihrer Studie zur Exegese des Koranverses 4:34 sogar bereits eine Quelle dafür aus dem 10. Jh. Abū al-Layt as-Samarqandī (944–983) begründete die Verantwortung der Männer über Frauen damit, dass Männer mehr Rationalität und Stärke vorweisen könnten als Frauen. Vgl. Bauer (2006): »Traditional« Exegesis of Q 4:34, S. 131–132.

137 Vgl. Bauer (2010): Debates on Women's Status as Judges and Witnesses in Post-Formative Islamic Law, S. 9.

138 Vgl. Abou-Bakr (2015): The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, S. 89–90; Shaikh (1997): Exegetical Violence, S. 57.

139 Vgl. Abou-Bakr (2015): The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, S. 91–92; Shaikh (1997): Exegetical Violence, S. 58. Zu den theologischen Anthropologien von az-Zamaḫšarī und ar-Rāzī und wie deren Auslegung von *qiwāma* als natürliches Vorrecht von Männern als Spiegel einer in den soziokulturellen Kontexten beider Gelehrten vorherrschenden, normativen Geschlechterideologie gelesen werden könne, siehe Shaikh (1997): Exegetical Violence, S. 59–60.

140 Er verwies auch auf das juristische Verständnis des Verses 4:34, dass ein Ehemann, der nicht für seine Frau sorgen könne, auch nicht *qawwām* sein könne, was bedeutet, dass seine Souveränität von seiner Fähigkeit abhinge, für Frau und Kinder zu sorgen. Vgl. Abou-Bakr (2015): The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, S. 93–94.

vermehrt Aḥādīṯ hinzugenommen, die davon berichten, dass eine Frau in einer Führungsrolle ein Volk ins Verderben führe.[141] Die Auslegung von Vers 4:34 wurde damit ausgeweitet auf den Bereich von Führungspositionen im politischen und rechtlichen Feld, wodurch der Bereich der männlichen Vorherrschaft vom häuslichen auf den öffentlichen Bereich ausgedehnt wurde, wie es bei Ibn Kaṯīr (um 1300–1373) zu beobachten ist.[142] Im 15. Jh. kulminierte der Verweis auf Aḥādīṯ mit negativen Aussagen über Frauen. Sie wurden herangezogen, um die absolute Unterwürfigkeit und Gehorsamkeit der Frau gegenüber den Anweisungen des Mannes sowie das Verbot für die Frau, ohne Zustimmung ihres Mannes aus dem Haus zu gehen, zu begründen, wofür die Schriften von Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (1445–1505) ein Beispiel abgeben.[143] Das Konzept von *qawwāmūn* entwickelte sich innerhalb von 500 Jahren von einem Verständnis von »stehen über« im Sinne finanzieller Verantwortung von Männern gegenüber Frauen zu einem »stehen über« im Sinne von einer »Vormachtstellung aufgrund von Wissen, Ratio und Herrschaftsgewalt.«[144]

Im 19. Jh. wurden in Auslegungen zu Koranvers 4:34 zum ersten Mal Begriffe wie Schwangerschaft, Geburt, Stillen und Kindererziehung angeführt und die Geschlechterrollen naturalisiert und essentialisiert. Beispielhaft kann hier Muḥammad Abduh (1849–1905) genannt werden, der die hierarchische Beziehung zwischen Mann und Frau als die eines Vorgesetzten und einer Untergebenen auf die menschliche Natur zurückführte und damit den Grund der *fiṭra* der Geschlechter hervorhob. Ihm zufolge seien die »natürlichen Arbeiten« einer Frau gemäß ihrer »angeborenen natürlichen Veranlagung« ihre biologischen und häuslichen Funktionen.[145] Daneben kam es auch zu Vorstellungen von *qiwāma* als konditioniert und veränderlich. ʿĀʾiša Taymūr (1840–1902) bspw. ging davon aus, dass *qiwāma* von der Erfüllung materiel-

141 Solche Aḥādīṯ wurden und werden bis heute herangezogen, um Frauen Führungspositionen in unterschiedlichen Bereichen zu verweigern wie z. B. im rechtlichen Feld das Richteramt (siehe das Kapitel »Frauen im Richteramt«). Auf Koranvers 4:34 stützen sich bspw. schiitische Opponenten der Marǧaʿīya der Frau und sunnitische Gegner einer Übernahme von Führungspositionen durch Frauen, während Befürworter von beidem den Vers auf die Verantwortung des Mannes für Familie und Ehe beschränkt sehen. Vgl. Makhlouf (2017): Zur Mitwirkung von Frauen an den Fiqh-Institutionen, S. 141–142.

142 Ibn Kaṯīr legte z. B. im Kontext des Verses fest, dass Frauen nicht als Richter fungieren dürfen. Vgl. Abou-Bakr (2015): The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, S. 94–95.

143 Vgl. Abou-Bakr (2015): The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, S. 96–97.

144 Schneider (2011): Der Islam und die Frauen, S. 59–60.

145 Vgl. Abou-Bakr (2015): The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, S. 98–99. In diesem Zusammenhang sei auf die These von Amira El-Azhary Sonbol verwiesen, dass in Ägypten erst in nach-osmanischer Zeit mit der Einführung des Kodex Napoléon die Philosophie der männlichen Autorität im islamischen Recht eingeführt worden sei und dass sich mit den darauf folgenden rechtlichen Kodifizierungsprozessen im Verlauf des 19. und 20. Jhs. das Konstrukt der Ehe nach französischem Vorbild mit dem Vater als rechtmäßiges Familienoberhaupt mit gesetzlich definierten Befugnissen entwickelt habe, womit es sich dabei um ein modernes Phänomen handele (siehe dazu auch das Kapitel »Die Bedingungen im Ehevertrag«). Vgl. El-Azhary Sonbol (2009): The Genesis of Family Law.

ler und moralischer Anforderungen abhinge, womit sie die finanzielle Unterstützung von Frauen als eine Bedingung und nicht als einen Grund für die Vorherrschaft des Mannes betrachtete.[146] In der ersten Hälfte des 20. Jhs. führten die Annahmen einer naturalisierten Geschlechterordnung mit biologischem und psychologischem Essentialismus zur Vorstellung einer von Gott gegebenen Trennung von privater Häuslichkeit und öffentlicher Arbeit.[147] Es dominierte die Idee einer männlichen und einer weiblichen psychischen Natur, die dem Mann ein rationales und abstraktes Denkvermögen zusprach und der Frau eine Veranlagung zur Emotionalität, Pflege der Kinder und Detailfixiertheit, wie von Sayyid Quṭb vertreten. Er identifizierte als besondere Qualitäten von Frauen Sanftmut, Freundlichkeit und eine schnelle emotionale Reaktion, was ganz auf die Bedürfnisse der Kinder abgestimmt sei; Männer hingegen sah er ausgestattet mit Eigenschaften wie Zähigkeit, langsame Reaktionen und starkem Denkvermögen aufgrund urzeitlicher Jagd- und Schutzinstinkte. Da die Natur der Frau – wie Schwangerschaft und Stillen – sie auf das Heim und die Betreuung der Kinder vorbereite und gleichsam beschränke, käme es einer Unterdrückung gleich, verlange man von ihr die Übernahme der *qiwāma*. Eine solche Forderung verstoße gegen Naturgesetze, wodurch es zu Chaos kommen könne.[148]

4.2.3 Faḍlallāhs Auslegung von Koranvers 4:34

Seit den 1970er Jahren war die Frage nach der *qiwāma* des Mannes gegenüber der Frau auch ein von Faḍlallāh viel diskutiertes Thema in seinen Interviews, Vorträgen und Schriften. Im Folgenden sind die Hauptquellen für die Darlegung Faḍlallāhs Verständnis des ersten Teils von Koranvers 4:34 und insbesondere der umstrittenen Begrifflichkeiten sein Korankommentar, »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« (1992), »Dunyā l-marʾa« (1996), »Lil-insān wal-ḥayāt« (1996), einige Bände der Sammelbandreihe »an-Nadwa« (1997–2009) und »al-Masāʾil al-fiqhīya« (2010) neben einigen Zeitschriftenaufsätzen, Vorträgen, Dialogveranstaltungen, Fatāwā, Zeitungsartikeln und Interviews für Zeitungen, Zeitschriften und das Fernsehen.

Das älteste der Studie vorliegende Dokument, in dem Faḍlallāh seine grundsätzliche Ansicht zum Thema *qiwāma* äußerte, ist ein Interview vom 13.05.1977, abgedruckt in der bahrainischen Zeitung »al-Mawāqif«, auf das bereits im Kapitel »Zugang zu den Themenfeldern« eingegangen wurde. Darin erklärte Faḍlallāh, dass unter *qiwāma* die

146 Vgl. Abou-Bakr (2015): The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, S. 102.

147 Vgl. Abou-Bakr (2015): The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, S. 99.

148 Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. 60; Abou-Bakr (2015): The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, S. 99–100.

»Verwaltung« (*idāra*[149]) und »Fürsorge« (*riʿāya*[150]) zu verstehen sei, eine bestimmte Verantwortung also, die im Rahmen der Ehe dem Mann zugesprochen werde, womit sie sich auf das Eheleben und die Familie beschränke.[151] In diesem Kontext wurde der Mann von Faḍlallāh als Leiter (*mudīr*[152]), Planer (*mudabbir*[153]) und Aufseher (*mušrif*[154]) bezeichnet,[155] an anderer Stelle auch als »leitender Verantwortlicher«[156] (*qawwām*[157]) oder »Hauptverantwortlicher«[158] der Ehebeziehung für die Familienverwaltung. Die *qiwāma* werde dem Mann zugesprochen, da dieser die Ausgaben für den Haushalt, die Ehefrau und die Kinder trage und sich durch spezielle Eigenschaften (*ḫaṣāʾiṣ*),[159] die ihn zur Ausübung der Verwaltung befähigen, auszeichne. Sie gewähre dem Mann das Recht auf die Anwendung der Eherechte (z. B. Scheidung) und die Verwaltung der Angelegenheiten des Ehehauses, »ohne dass es für ihn irgendeine Befugnis außerhalb dieses Bereichs bzgl. seiner Ehefrau oder irgendeiner anderen Frau gibt.«[160] Unter die speziellen Eigenschaften der Geschlechter, die die Frau eine solche Aufgabe weniger umfassend ausfüllen lassen, falle laut Faḍlallāh die mitfühlende Seite der Frau, die aufgrund der Mutterschaft stärker ausgeprägt sei (als beim Mann). Durch die Mutterschaft sei die Frau mit Schwangerschaft und Stillen belastet, was die Durchführung einer Aufgabe wie die Verwaltung der Familie erschwere.[161]

---

149 Arab. *idāra* »Betrieb (von Maschinen, Anlagen); Ingangsetzung; Betreibung; Antrieb (*techn.*); Leitung; Verwaltung; Direktion; (Pl. *-āt*) Verwaltungsstelle, Amt; Behörde« (Wehr).

150 Arab. *riʿāya* »Hut, Obhut, Betreuung, Sorge; (öffentliche) Fürsorge; Aufmerksamkeit, Rücksicht, -nahme; Schirmherrschaft, Patronat, Protektorat« (Wehr)

151 Vgl. aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, 2; siehe auch Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa, S. 3. Später bezeichnete Faḍlallāh *qiwāma* auch als »eine Art der Organisation (*tanẓīm*) des Ehelebens« und als »eine bestimmte Besonderheit in der Verantwortung für das Eheleben bzw. Ehehaus.« Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 11–12.

152 Arab. *mudīr* »Direktor; Leiter; Verwalter; Intendant; Rektor (e-r (Hoch)Schule); Verwaltungsbeamter an der Spitze e-s Landkreises; Regierungsdirektor, Ressortleiter (e-s Ministeriums)« (Wehr)

153 Arab. *mudabbir* »Planer, Leiter, Lenker, Arrangeur« (Wehr).

154 Arab. *mušrif* »Aufseher; Vorarbeiter; Aufsichtsbeamter« (Wehr).

155 Vgl. aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, 2.

156 Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ, S. 267.

157 Arab. *qawwām* »Leiter, Hüter, Wahrer« (Wehr).

158 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 242.

159 In diesem Zusammenhang sprach Faḍlallāh auch von »Beschaffenheit« (*takwīn*), womit die menschliche, geschlechtsspezifische Beschaffenheit gemeint ist, und den »natürlichen Veranlagungen der gesundheitlichen bzw. körperlichen Zustände« (*ṭabīʿat al-awḍāʿa ṣ-ṣiḥḥīya*). Vgl. Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ, S. 267. Es findet sich auch die Umschreibung »geschlechtliche Besonderheiten« (*al-ḫuṣūṣiyāt an-nawʿīya*). Vgl. Unbekannt (21.04.1988): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh über die Frau im Islam. Siehe das Kapitel »Geschlechterkonzeptionen«.

160 aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, 2.

161 Vgl. aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, S. 2–3; siehe auch Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr

Mit den Jahren veränderte sich Faḍlallāhs grundsätzliche Ansicht zum Thema zwar nicht, aber er griff neue Gesichtspunkte auf, erweiterte seine Erklärungen und nahm unterschiedliche Aspekte unterschiedlich stark in den Blick. Das lässt sich bereits daran erkennen, dass das am 13.05.1977 veröffentlichte Interview (siehe das Kapitel »Zugang zu den Themenfeldern«), erneut im Jahr 1991 in dem Sammelband »Mafāhīm islāmīya ʿāmma« aufgenommen wurde, wo es aber zu Ergänzungen kam: Hinzugefügt wurden hauptsächlich Erklärungen darüber, was *qiwāma* nicht beinhalte. So habe der Mann im Rahmen der *qiwāma* kein Recht darauf, über das Vermögen der Frau zu verfügen und über irgendeine ihrer Angelegenheiten (sofern dies seinen ehelichen Rechten nicht widerspreche), die Ehefrau zu irgendeiner Hausarbeit und der Betreuung der Kinder bis hin zum Stillen zu zwingen, sich verbal an ihr zu vergehen und sie zu schlagen, außer in den Fällen, in denen sie gegen seine Rechte rebelliere und sich in einen Menschen wandele, der das Ehehaus zerstören wolle. Dann dürfe sie der Ehemann mit erzieherischen Maßnahmen zur Vernunft bringen. Die *qiwāma* gebe dem Mann keine Berechtigung, »subjektiv« und »launenhaft« zu agieren, was unvereinbar mit dem Status der Frau als juristisch und menschlich unabhängige, weibliche Person sei, ausgenommen der Beschränkungen, die ihr die besondere Natur der Ehebeziehung auferlege.[162] Dass Faḍlallāhs Interpretation des ersten Teils von Koranvers 4:34 zwischen einer Eingrenzung dessen, was darunter zu verstehen sei, und einer Abgrenzung davon, was nicht darunter zu verstehen sei, pendelte, ist ein auffälliges Phänomen in seinen Auslegungen, das nahezu alle Quellen aufweisen. Das zeigt, dass *qiwāma* durchaus derart verstanden und – nach Faḍlallāhs Verständnis – missbraucht wurde. Dazu zwei Beispiele aus den 1990er Jahren:

> »Die *qiwāma* ist hier [bezogen auf Koranvers 4:34] nur die Beaufsichtigung (*išrāf*) und Verwaltung (*idāra*) des Ehehauses und was mit dem Recht auf Scheidung verbunden ist. Die *qiwāma* gibt es nicht in anderen Angelegenheiten, weil Gott dem Mann außerhalb des Ehelebens [...] nicht die Befugnis über die Frau gegeben hat (*yusallit*).«[163]

> »So bezieht sich der Vers [4:34] hier auf das Eheleben, unter dem Gesichtspunkt einer familiären Institution zur Pflege der Kinder [...]. Und es ist selbstverständlich, dass diese Institution einen Leiter braucht und *qiwāma*. Und *qiwāma* meint hier nicht die Herrschaft (*ḥākimīya*) des Mannes über die Frau, da das, was dem Mann an Verantwortlichkeiten für die Frau vorgeschrieben ist, sehr begrenzt ist. Folglich ist *qiwāma* keine Versklavung (*astiʿbād*), Alleinherrschaft (*istibdād*) oder Rechtsprechung (*ḥukm*), sondern eine Verwaltung (*idāra*) [...].«[164]

Das Prinzip von *qiwāma* bzw. die Gründe für »*ar-riǧāl qawwāmūn ʿalā n-nisāʾ*«, also dass die Ehemänner von gesetzlicher Seite her verpflichtet seien zur und verantwortlich für die Verwaltung des Ehe- und Familienhaushalts, schien für Faḍlallāh gemäß dem Interview vom 13.05.1977 und weiterer Äußerungen in den 1980er Jahren zwar klar auf der Hand gelegen zu haben: spezielle Eigenschaften bzw. die körperliche Beschaf-

---

al-marʾa fī l-muǧtamaʿ, S. 267.

162 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1. Ausg. aus den 1970er Jahren]): Mafāhīm islāmīya ʿāmma, S. 498–499.

163 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 146.

164 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 4, S. 390.

fenheit des Mannes, die mitfühlende Seite der Frau und ihre Rolle als Mutter mit der Belastung durch Schwangerschaft, Stillen und Fürsorge um die Kinder. Doch übte er sich in seinen Erklärungen auch in einer gewissen Zurückhaltung hinsichtlich ausführlicher Bestimmungen dieser Eigenschaften bzw. Beschaffenheit:

> »Die *qiwāma* des Mannes gegenüber der Frau im Bereich der Ehebeziehung ist mit besonderen Eherechten von verpflichtender religiös-gesetzlicher sowie allgemeiner Seite verbunden, (wie es) in den religiösen Textquellen (steht), nach denen der Mann die allgemeine Verantwortung trägt und nicht die Frau. Dies hängt mit den Dingen zusammen, die der Gesetzgeber [Gott] für den Mann bestimmt hat und nicht für die Frau. Darüber hinaus ist die Frau frei in ihrem Eheleben, genauso wie es der Mann ist.«[165]

Zudem bettete er seine Diskussion um 4:34 unter Berücksichtigung ethischer Aspekte in breite Ausführungen über das Zusammenleben der Eheleute und ihren Umgang miteinander sowie über die Atmosphäre, die in der Familie und zwischen den Eheleuten herrschen solle, ein. Diese Themenvielfalt im Kontext der Auslegung von 4:34, die sich z. B. in seinem Tafsīr in den einzelnen Absätzen für die Erklärungen zu den unterschiedlichen Verspassagen noch ausweitet, belegt anschaulich die diskursive Verflochtenheit verschiedener Thematiken mit unterschiedlichen anthropologischen und soziologischen Thesen, Lehr- und Rechtsmeinungen sowie deren innere thematische Vielfältigkeit, die deshalb kaum unabhängig voneinander besprochen werden können. Dieses Ineinandergreifen unterschiedlicher Themen ist ein markantes und allgemeines Merkmal der Debatten über ethische und gesetzliche Sachverhalte.

An den Vermerk einer zu beobachtenden Zurückhaltung oder Vorsicht von Faḍlallāh bei seinen Interpretationen von 4:34 anknüpfend, lässt sich in seinem Tafsīr beobachten, dass er bzgl. der Gründe für die *qiwāma* des Mannes gegenüber der Frau, die er in den beiden Passagen »*bimā faḍḍala llāhu baʿḍahum ʿalā baʿḍ*« (»deshalb, weil Gott den einen von ihnen den Vorzug vor den anderen gewährte«) und »*bimā anfaqū min amwālihim*« (»und weil sie etwas von ihrem Vermögen aufgewendet haben«) genannt sah, den zweiten Teil zwar als etwas einordnete, das klargestellt worden sei (*awḍaḥat*[166] *al-uḫrā*), den ersten Teil jedoch als etwas beschrieb, das nicht klargestellt worden bzw. unklar geblieben sei (*abhamat*[167] *al-āya iḥdāhumā*).[168] Diese beiden Gründe für die *qiwāma* des Mannes deutete er so, dass sich Letzteres auf die Ausgaben für das Ehehaus, die Frau und Kinder beziehe, für die der Ehemann aufkommen müsse, und Ersteres auf einen Vorzug (*tafḍīl*) der Männer gegenüber den Frauen aufgrund einiger spezieller Eigenschaften, die in ihrer beider Beschaffenheit verborgen seien (*baʿḍ al-ḫaṣāʾiṣi ḍ-ḍātīyati l-kāminati fī takwīnihimā*). Der Begriff »verborgen« (*kāmin*) verweist darauf, dass es hier um etwas geht, das geheim oder versteckt in der Beschaffenheit der Menschen liegt und nicht offen, einfach oder sicher erkennbar ist. Beide Punkte zusammen – und nicht einer für sich, wie es Faḍlallāh betonte – ergäben die

---

165 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 91.

166 Arab. *awḍaḥa* (*waḍaḥa* IV.) »klarmachen, deutlich machen; erklären, aufklären, erläutern; darlegen; sichtbar, offenbar machen; angeben, bezeichnen, ausdrücken (etw.)« (Wehr).

167 Arab. *abhama* (bahama IV.) »dunkel, zweifelhaft, unverständlich machen (etw.)« (Wehr).

168 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 196.

Grundlage für die koranische Bestimmung von *qiwāma*. Um das Recht auf *qiwāma* von der Seite der Gesetzgebung her zu erlangen, reiche es also nicht, wenn z. B. eine Frau für die Ausgaben aufkomme, da damit nur einer der beiden Punkte erfüllt sei.[169] Ein weiterer Grund sei, dass es sich bei den Ausgaben im Vers 4:34 um Ausgaben handele, die auf der Grundlage einer breiteren Verantwortung erfolgten, nämlich eine, die auch die Brautgabe (*mahr*) und den nach einer Scheidung vom Ehemann zu zahlenden Unterhalt einschließe und nicht nur Ausgaben für die Familie. Koranvers 4:34 verpflichte somit den Mann zu diesen umfassenden Ausgaben und betrachte dessen besondere Handlungsmöglichkeiten als eine Grundlage für diese Bestimmung. Faḍlallāh erklärte zudem, dass die *qiwāma* des Mannes hinfällig werde, wenn einer der beiden Gründe nicht vorliege. Dies begründete er mit Aḥādīṯ darüber, dass ein Ehemann von seiner Ehefrau ohne seine Zustimmung geschieden worden sei, als er sich weigerte, die Ausgaben zu übernehmen, womit er sein Recht auf *qiwāma* verloren habe.[170]

Um sich in seinem Tafsīr einem Verstehen der als »unklar, dunkel« bezeichneten Passage »*bimā faḍḍala llāhu baʿḍahum ʿalā baʿḍ*« (»deshalb, weil Gott den einen von ihnen den Vorzug vor den anderen gewährte«) anzunähern, griff Faḍlallāh drei verschiedene Themenkomplexe auf, um welche die Debatten über die Interpretation des Versteils kreisen, wobei er sich entweder von ihnen abgrenzte und ihre Argumentation widerlegte oder seine eigenen Thesen dazu äußerte. Es ging erstens um die Frage nach den geistigen und körperlichen Unterschieden zwischen den Geschlechtern unter Einbezug des Koran und der Aḥādīṯ, zweitens um die koranische Bestimmung der Zeugenaussage von zwei Frauen gegenüber der eines Mannes (Koranvers 2:282) mit Bezugnahme auf die mitfühlende Seite der Frau und drittens um die Bedeutung und Rolle der Mutterschaft insbesondere hinsichtlich Familie und Berufstätigkeit der Frau.[171]

Von der Auslegung, dass sich »*bimā faḍḍala llāhu baʿḍahum ʿalā baʿḍ*« auf geistige und körperliche Unterschiede zwischen den Geschlechtern beziehe, sodass Männer gegenüber Frauen intellektueller seien und härtere Arbeiten verrichten könnten, distanzierte sich Faḍlallāh mit drei Argumenten. Erstens gebe es keine Mittel, um solche Behauptungen belegen zu können. Zweitens könne aus der göttlichen Gleichstellung der Gesetzgebungen für Männer und Frauen im Koran – wie sie in den meisten Fällen vorliege –, geschlussfolgert werden, dass die Stufe der Ratio und Aufmerksamkeit bzw. Bewusstsein (*daraǧat al-waʿy wal-ʿaql*) bei beiden Geschlechtern *eine* sei (*wāḥida*), denn von ihr ginge es aus, dass beide Geschlechter gleichermaßen für ihre Taten zur Verantwortung gezogen werden würden. Drittens wiesen reale Beispiele darauf hin, dass Frauen, wenn sie unter den gleichen Umständen wie Männer leben, genauso Fähigkeiten zur Konzentration (*qudratahunna ʿalā t-tarkīz*), Aufmerksamkeit bzw. Bewusstsein (*al-waʿy*) und ein genaues Gespür (*al-ḥass ad-daqīq*) für alle Problemfälle,

169 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 196.
170 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 197.
171 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 200–202.

denen sie begegnen, aufweisen können, und zwar bezogen auf geistige sowie praktische Herausforderungen.[172]

Bezüglich der koranischen Bestimmung der Zeugenaussage von zwei Frauen gegenüber der eines Mannes (Koranvers 2:282) widersprach er der Begründung, dass dies an der mitfühlenden Seite der Frau liege, denn diese könne durch Erziehung ausgeglichen werden.[173] Schließlich sei es keinesfalls als eine Notwendigkeit bzw. Unvermeidlichkeit (*ḥatmīya*) zu beurteilen, dass sich eine Frau in einer bestimmten Situation aufrege und deshalb von einer weiteren Frau erinnert und auf den richtigen Weg der Zeugenschaft gebracht werden müsse. Gebe es eine Art Determinismus bzgl. der mitfühlenden Seite der Frau, so Faḍlallāh, könne sich auch eine zweite Frau gefühlsmäßig nicht derart zusammenreißen, um einen Fehler der ersten Zeugin zu beheben.[174] Dennoch treffe die Gesetzgebung für den Menschen Vorsichtsmaßnahmen, und ihre Gesetze richten sich nach der allgemeinen Natur der Dinge (*aṭ-ṭabīʿa al-ʿāmma lil-ašyāʾ*[175]). Damit meinte er das im Menschen Vorherrschende, worunter die Vorstellung fällt, dass Frauen in den meisten Fällen mitfühlender als Männer seien. Deshalb werde die *qiwāma* dem Mann zugesprochen, der seiner mitfühlenden Seite weniger unterworfen sei als die Frau, da »seine Reaktion auf emotionale Notsituationen geringer«[176] sei als die der Frau. Zudem lasse die Mutterschaft der Frau mit all ihren Belastungen wie Schwangerschaft, Stillen und Erziehung weniger Raum, sich der Verwaltung der Ehe- und Familienangelegenheiten zu widmen und sich darauf zu konzentrieren.[177] Deshalb sei *tafḍīl* in dem Sinne zu verstehen, dass es persönliche spezielle Eigenschaften (*al-ḫaṣāʾiṣ aḍ-ḍātīya*) seien, die den Mann befähigen, Situationen gelassener entgegenzutreten wie z. B. Scheidungsfällen. Seinen Gedankengang schloss er mit der Bemerkung ab: »Und es mag verborgene Dinge geben, von denen wir nichts wissen. Unter denen ist das, was Gott in die Beschaffenheit von Mann und Frau hineingelegt hat (*mimmā hiya ʿinda llāhi fī takwīni r-raǧuli wal-marʾa*).«[178] Mit dieser eher unspezifischen Definition ließ er die Interpretation für weitere Deutungen offen.

Auch der letzte Punkt seiner Ausführungen zu *tafḍīl* trägt wenig zu einem umfangreichen Verständnis bei. Hier äußerte Faḍlallāh die Vermutung, dass die Zuständigkeit der Männer für die Ausgaben der Familie – so aus dem als deutlich verstandenen Versteil »*bimā anfaqū min amwālihim*« (»und weil sie etwas von ihrem Vermögen aufgewendet haben«) abgeleitet – möglicherweise mit den Plänen des Islam für die Familienorganisation zusammenhänge, der die Rolle der Mutterschaft als wesentlich im Leben der Frau betrachte. Zwar verliere die Frau durch die Annahme dieser Rolle zu einem großen Ausmaß Möglichkeiten, die finanzielle Versorgung der Familie

172 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 201.
173 Was das jedoch für Konsequenzen hat, ob z. B. dann eine Frau als Zeugin ausreiche, führte er nicht weiter aus.
174 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 202.
175 Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 202.
176 Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 202.
177 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 201–202.
178 Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd.4, S. 202.

zu garantieren, weshalb ihr auch nicht die *qiwāma* zugeteilt werde, aber die Familie gewinne mehr, wenn sich die Frau um Haushalt und Kinder kümmere, als wenn sie aufgrund von Berufstätigkeit abwesend sei. Denn einerseits habe ein Verlust der Fürsorge der Mutter für die Kinder weitreichende negative Folgen – Faḍlallāh kritisierte bspw., dass die Kinder und deren Bedürfnisse dann von Dienstmädchen und Kindergärten aufgefangen werden müssen – und andererseits leide die berufstätige Frau an Erschöpfung, da sie zwischen den Herausforderungen der Arbeit und den Problemen zu Hause hin und her gerissen sei.[179]

Trotz dieser Ausführungen bleibt der Versteil weiter unklar. Faḍlallāh blieb in seinen Ausführungen vage, was den Vorzug (*tafḍīl*) der Männer gegenüber den Frauen betrifft, und definierte auch »persönliche spezielle Eigenschaften« (*al-ḫaṣāʾiṣ aḏ-ḏātīya*) nicht, also das, was das eine Geschlecht zu etwas befähige und das andere behindere und in der Beschaffenheit der beiden Geschlechter liege. Konkreter wurde er in diesem thematischen Kontext ausschließlich bzgl. der Rolle der Mutterschaft, durch die die Frau Autonomie verliere, die notwendig sei, um die Verwaltung der Ehe- und Familienangelegenheiten umfassend zu übernehmen.

Die inhärenten Unklarheiten im Verstehen von »*bimā faḍḍala llāhu baʿḍahum ʿalā baʿḍ*« (»deshalb, weil Gott den einen von ihnen den Vorzug vor den anderen gewährte«) ließ Faḍlallāh auch an anderen Stellen deutlich werden, entweder indem seine Formulierungen allgemein blieben oder er Uneindeutigkeiten darüber vorgab bzw. Möglichkeiten für ein Verstehen, also Vermutungen benannte. So äußerte er während eines Vortrags in seiner Ḥawza am 26.01.1995 vor Studierenden bezogen auf den »dunklen« Versteil:

> »Die Koraninterpreten sagen, Gott hat einige von ihnen [die Männer] aufgrund der Ratio und Tat bevorzugt. Wer hat das gesagt!! [sic!] Das ist Iǧtihād. *Vielleicht*[180] ist das wegen der Rolle des Mannes, der Bewegungsfreiheit besitzt, weil ihn die Vaterschaft körperlich nicht belastet, während die Mutterschaft die Frau körperlich stark belastet. *Vielleicht* ist es so. *Ich lege mich (da) nicht fest*, denn dies ist das Wort Gottes.«[181]

Besonders die Erwähnung des Iǧtihād ist hier relevant, weil Faḍlallāh damit klar machte, dass es sich bei der Bevorzugung »aufgrund der Ratio und Tat« um eine Interpretation handele, die falsch sein und anders ausfallen könne. Faḍlallāh stellte zwar auch Vermutungen über den Grund des Vorzugs an, sagte aber hier mit Deutlichkeit, dass er sich nicht festlegen wolle. So zeichnen den Mann »einige persönliche spezielle Eigenschaften« (*baʿḍ al-ḫaṣāʾiṣi ḏ-ḏātīya*) aus, worunter aber nur »vielleicht« die besondere Fähigkeit falle, bestimmten Dingen entgegentreten zu können, wie es Faḍlallāh in seinem Aufsatz »Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya« vom 1.11.1989 in der Zeitschrift »al-Munṭalaq« erklärte.[182] In seinem Tafsīr und auch an anderen Stellen befähigen diese »persönlichen speziellen Eigenschaften« den Mann allerdings, Dingen bzw. ihn umgebenden Situationen gelassener entgegenzutreten. Hier drückte Faḍlallāh keine

179 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 202.
180 Hervorhebung durch die Autorin.
181 Faḍlallāh (26.01.1995): ʿAnāwīn fī l-ʿamal al-islāmī, S. 541.
182 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 11.

interpretative Vorsicht aus, konkretisierte die genannten »Eigenschaften« aber auch nicht, sondern verwies höchstens auf die Vaterschaft, die für den Mann, da sie dessen Körper nicht belaste, mehr Handlungsfreiheit bereithalte, was zur Folge habe, dass er mehr Erfahrungen sammeln könne.[183] Damit blieb Faḍlallāh, auch wenn sich seine Ausführung zu *qiwāma* über mehrere Seiten erstreckte wie in »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa«, mit seiner Interpretation unscharf und offerierte Interpretationsspielräume. Der Mann sei von Gott mit »persönlichen speziellen Eigenschaften« ausgestattet worden, mit denen die Frau nicht ausgestattet worden sei, was auch andersherum gelte. Was diese »Eigenschaften« jedoch genau sind, blieb – abgesehen von vermeintlich ersichtlichen Dingen wie der Mutterschaft – offen. So auch in »Lil-insān wal-ḥayāt«:

> »Das Wort *qawwāmūn* bedeutet nicht Überlegenheit (*fawqīya*), aber es meint das Überwiegen (*tafawwuq*) einiger besonderer Eigenheiten (*ḫuṣūṣīyāt*) hinsichtlich der verwaltenden Eigenschaft (*ʿunṣur idārī*) über die besonderen Eigenheiten des anderen. Es ist das, was die Rolle der Frau, würde die Verwaltung des Ehehauses bei ihr liegen, durch einige fehlende Eigenschaften (*ḫaṣāʾiṣ silbīya*) in ihrem Leben behindert und die Rolle des Mannes durch vorhandene Eigenschaften (*ḫaṣāʾiṣ īǧābīya mawǧūda*) bei ihm stärkt.«[184]

In »Dunyā l-marʾa« (1995) wurde Faḍlallāh zum Begriff *faḍḍala* die Frage gestellt, ob die Nutzung des Wortes ein Beleg für die Parteilichkeit (*taḥayyuz*) Gottes sei und einen Vorzug (*afḍīla* [sic! *afḍalīya*]) eines Geschlechts (*ǧins*) vor dem anderen bedeute – was an Idee schließlich auch in historischer Sicht vorherrschend gewesen sei –, sodass darin ein Hinweis (*dalīl*) auf die fehlende Gleichstellung (*ʿadam musāwātihi*) der beiden Geschlechter (*ǧinsayn*) liege.[185] Faḍlallāhs Interpretationsansatz nahm hier einen anderen Verlauf als in seinem Korankommentar, denn er betrachtete *faḍḍala* aus Koranvers 4:34 im Kontext anderer Verse, in denen das Wort vorkommt wie die Koranverse 16:71 (»Und Gott hat einige von euch im Lebensunterhalt vor den anderen bevorzugt.«[186]) und 7:140 (»(wo Er) euch doch vor den Weltenbewohnern bevorzugt hat?«[187]). In diesen Beispielen bedeute »Vorzug«, dass Gott einigen Menschen oder Stämmen gnädiger gestimmt sei als anderen, weshalb es sich um einen Vorzug hinsichtlich der Gnade (*niʿma*[188]) Gottes handele und nicht um einen Vorzug hinsichtlich des menschlichen Wertes (*qīma*). Dies werde durch Zusätze (*qarīna*) ersichtlich, die im koranischen Kontext benutzt werden wie in Koranvers 5:20 (»was Er niemandem (von den Weltenbewohnern) hat zukommen lassen.«[189]). Somit weise in Koranvers 4:34 der erklärende Zusatz »Ausgaben« (*infāq*, *anfaqū*) darauf hin, dass an dieser Stelle

183 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 17, S. 429.
184 Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 120–121.
185 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 46.
186 Koranvers 16:71, übers. von Khoury
187 Koranvers 7:140, übers. von Khoury.
188 Arab. *niʿma* »Wohltat, Milde, Gnade, Güte; Wohlleben, Wohlergehen, Wohlstand« (Wehr).
189 Koranvers 5:20, übers. von Khoury. Der komplette Vers lautet: »Und als Mose zu seinem Volk sagte: ›O mein Volk, gedenket der Gnade [*niʿma*] Gottes zu euch, als Er in eurer Mitte Propheten einsetzte und euch zu Königen machte und euch zukommen ließ, was Er niemandem von den Weltenbewohnern hat zukommen lassen.‹«

»Vorzug« eine bestimmte Aufgabe (*waẓīfa*) meine, die der Mann verrichten müsse, nämlich die Verwaltung des Ehehauses. Faḍlallāh verknüpfte damit die beiden Passagen »*bimā faḍḍala llāhu baʿḍahum ʿalā baʿḍ*« (»deshalb, weil Gott den einen von ihnen den Vorzug vor den anderen gewährte«) und »*bimā anfaqū min amwālihim*« (»und weil sie etwas von ihrem Vermögen aufgewendet haben«), indem er die zweite als erklärenden Zusatz für die erste, die »dunkle«, heranzog. »Vorzug« (*tafḍīl*) klassifizierte Faḍlallāh hier als ein »zusammenfassendes Wort«, das vielfältige Bedeutungen annehmen könne, die durch den Zusatz im koranischen Kontext zu erkennen seien. Wie es die von ihm aufgegriffenen Beispiele belegen, könne das Wort die Gnade (*niʿma*), die Rolle (*dawr*), den Wert (*qīma*) oder die Aufgabe (*waẓīfa*) bedeuten. Zudem verweise *tafḍīl* nicht notwendigerweise auf all diese Dinge zusammen, sondern auf eins von ihnen, was sich aus dem Zusatz erkennen lasse.[190] Auffallend bzgl. dieser Erklärung für *tafḍīl* ist im Vergleich zum Korankommentar, dass Faḍlallāh weder auf spezielle Eigenschaften oder die Beschaffenheit von Menschen noch auf die mitfühlende Seite der Frau oder die Mutterschaft zu sprechen kam. In seinen Antworten auf andere Fragen in »Dunyā l-marʾa« griff Faḍlallāh durchaus die »speziellen Eigenschaften« des Mannes auf und beschrieb sie als etwas, das den Mann – neben der Verantwortung für die Ausgaben – physisch und psychisch dazu qualifiziere, die *qiwāma* zu übernehmen.[191]

In »Dunyā l-marʾa« wurde er auch gefragt, ob er denn nicht, wenn die *qiwāma* mit den Ausgaben des Mannes für die Frau begründet werde, der Ansicht sei, dass eine Beteiligung der Frau an den Ausgaben jene Begründung und damit die *qiwāma* aufhebe. Hier war es Faḍlallāh wichtig, auf zwei Dinge hinzuweisen: Zum einen könne die Frau durchaus auf freiwilliger Basis für Ausgaben aufkommen.[192] Zum anderen sei die Übernahme der Ausgaben keine Pflicht der Frau, sondern des Mannes. Damit sei die *qiwāma* unter dem Aspekt der Pflicht bzw. Verpflichtung (*wāǧib*) zu sehen, erlassen durch Gott und im Koran offenbart (!), und nicht einseitig als ein »Recht« des Mannes, auf das er prinzipiell verzichten könne. Dass es sich hierbei um eine Pflicht handele, bedeute, dass der Mann ohne Einverständnis der Ehefrau, die ein Recht darauf habe, dass der Mann die Verwaltung und die Ausgaben übernehme, nicht einfach davon ablassen könne. Dies habe rechtliche Konsequenzen bis hin zur Möglichkeit der Frau auf Scheidung.[193] Hier wird ersichtlich, welche Folgen die Klassifizierung einer koranischen Aussage als Pflicht oder Recht haben kann, denn auf ein Recht kann zwar verzichtet, eine Pflicht muss aber eingehalten werden. Solche Einordnungen stehen im Zentrum von Debatten um die richtige Auslegung und werden bis heute unter Einbezug der Frage, ob ein Vers deskriptiv oder normativ bzw. präskriptiv zu verstehen ist, diskutiert (siehe unten). Im Kontext der obigen Fragestellung fällt auf, dass Faḍlallāh nicht dazu befragt wurde, wie es um die *qiwāma* des Mannes gegenüber der

190 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 46–47.

191 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 89–90.

192 Faḍlallāh erwähnte auch an anderen Stellen, dass es der Frau erlaubt sei, für die Familie Geld auszugeben. Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 15, S. 453; Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul, S. 8.

193 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 90.

Frau steht, wenn sich die Frau nicht in einer Lebensphase befindet, in der sie von Schwangerschaft, Stillen oder dem Aufziehen der Kinder belastet ist. Wird hier eine kausale Verbindung gezogen, ist diese im gegensätzlichen Fall nicht gegeben, weshalb es auf den ersten Blick nachvollziehbar erscheint, wenn Aziz behauptet: »Men's relatively higher status rests only on his financial support of his wife during pregnancy and nursing.«[194]

Koranvers 4:34 und die Frage nach dem Verständnis von *qiwāma* wurde von Fragestellenden, aber auch Faḍlallāh selbst, oft in Verbindung gebracht mit Koranvers 2:228: »Und sie haben Anspruch auf das gleiche, was ihnen obliegt, und dies auf rechtliche Weise. Die Männer stehen eine Stufe über ihnen.«[195] Für Faḍlallāh bedeutete der erste Teil »Und sie haben Anspruch auf das gleiche, was ihnen obliegt, und dies auf rechtliche Weise,« dass Mann und Frau in der Ehebeziehung die gleichen Rechte haben. Der zweite Teil »Die Männer stehen eine Stufe über ihnen« bedeute, dass der Mann die Verpflichtung zur *qiwāma* habe, da mit »Stufe« die *qiwāma* gemeint sei, die den Mann als Hauptverantwortlichen der Ehebeziehung für die Familienverwaltung aufgrund seiner besonderen Verantwortung und Verpflichtungen eine Stufe über seiner Frau stehen lasse, wodurch ihm einige wenige besondere Rechte (Scheidung) zustehen.[196] Die Männer werden gegenüber den Frauen im Koran (nur) auf einer einzigen Stufe vorgezogen.[197] Vereinzelt verwies Faḍlallāh humorvoll darauf, dass sich manche Leute diese Stufe wie einen Wolkenkratzer vorstellen, was allerdings keinesfalls so sei.[198] Damit richtete er seine Kritik klar an Männer, die überzogene Vorstellungen von ihren Rechten hatten. Dass diese »eine« Stufe, die zwischen den Geschlechtern stehe, in ungerechter Weise vielfach potenziert werde, sie sich im islamischen Familienrecht im Libanon der 1990er Jahre sogar »verhundertfacht« habe und von Männern, die für das islamische Gesetz verantwortlich seien, bis ins Unendliche überdehnt worden sei, wurde auch von anderen Seiten her kritisiert.[199]

Faḍlallāhs Abgrenzungen von kursierenden anderen Auffassungen von *qiwāma* fielen – wie bereits angesprochen – in seinen Äußerungen dazu umfangreich aus. Bei vielen Gelegenheiten distanzierte sich Faḍlallāh besonders von der Vorstellung, *qiwāma* sei absolut zu verstehen und umfasse Bereiche des ganzen Lebens, also auch das Leben außerhalb von Ehe und Familie, und beziehe sich auf Männer und Frauen allgemein, also nicht nur auf Männer und Frauen, die eine Ehebeziehung miteinander

194 Aziz (2001): Fadlallah and the Remaking of the Marja'iya, S. 210.

195 Koranvers 2:228, übers. von Khoury (2004): Der Koran. Zu klassischen Auslegungen von Koranvers 2:228 siehe Bauer (2008): Room for Interpretation; Bauer (2015): A Note on the Relationship between Tafsīr and Common Understanding with Reference to Contracts of Marriage.

196 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 90, 242; siehe auch Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 91.

197 Vgl. Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 3.

198 Vgl. Faḍlallāh (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muʿāṣira, S. 7; Faḍlallāh (26.01.1995): ʿAnāwīn fī l-ʿamal al-islāmī, S. 541.

199 Vgl. Hamadeh (1996): Islamic Family Legislation, S. 343.

führen.[200] In diesem Kontext nannte er als Beispiele für ein *qiwāma*-Verhältnis die Beziehungen des Propheten, der Kalifen, Imame, Machthaber und obersten Rechtsgelehrten[201] mit den Menschen insgesamt; einen Fall, bei dem ein Mann über einer Frau stehe, gebe es jedoch – außer im Fall der Ehe – nicht.[202] Diesbezüglich grenzte er sich in besonderer Weise von seinem Gelehrtenkollegen Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabāʾī ab, der *qiwāma* auf das ganze Leben in allen Bereichen und auf Männer und Frauen – unabhängig ihrer Beziehung zueinander – insgesamt bezog.[203] Der Hinweis darauf, dass sich *qiwāma* ausnahmslos auf den Ehestand beziehe, fand sich für Faḍlallāh im Zusatz »Ausgaben«, was sich auf mehr als nur die finanzielle Verantwortung für das Familien- und Eheleben beziehe, sondern auch z. B. die Brautgabe umfasse.[204] Zudem habe *qiwāma* keine Auswirkungen darauf, dass die Frau eigenständig über ihr Vermögen verfüge, frei und unabhängig in ihren persönlichen Angelegenheiten (abgesehen von den Eherechten und -pflichten) und in jedem anderen Bereich – gesellschaftlich, wirtschaftlich und politisch – sei und den Meinungen und Gedankengängen ihres Mannes widersprechen und sich generell ihm widersetzen dürfe.[205] Bezogen auf das Eheleben begründete Faḍlallāh diese Ansicht häufig mit dem Koranvers 2:228: »Und sie haben Anspruch auf das gleiche, was ihnen obliegt, und dies auf rechtliche Weise.«[206] Niemand habe das Recht, ihre Freiheit zu unterbinden und Entscheidungen für sie zu treffen, die mit ihrem Leben als Frau zu tun haben, weder Vater, Bruder, Ehemann, Sohn noch Mutter. Auch ein Vater[207] besitze keine Machtbefugnis bzw. Autorität über seine Tochter, wenn sie geistig und körperlich reif (volljährig) sei (*bāliġa*

200 Vgl. Marwa (27.05.1993): Ḥiwār ṣarīḥ maʿa l-ʿAllāma Faḍlallāh ḥawla qaḍāyā l-marʾa, S. 49; Faḍlallāh (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muʿāṣira, S. 6–7; Faḍlallāh (26.01.1995): ʿAnāwīn fī l-ʿamal al-islāmī, S. 541; Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 112–113; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 89; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 17, S. 430; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 646.

201 Dies im Fall, es wird vom Konzept der *wilāyat al-faqīh* ausgegangen. Vgl. Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 137–138.

202 Vgl. Faḍlallāh (26.01.1995): ʿAnāwīn fī l-ʿamal al-islāmī, S. 541; Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 137–138.

203 Vgl. Faḍlallāh (2002): Ittiǧāhāt wa-iʿlām, S. 44; *aṭ-Ṭaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maʿa Ayatollah al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām, S. 49–50; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 15, S. 36, 452; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 17, S. 430.

204 Vgl. Marwa (27.05.1993): Ḥiwār ṣarīḥ maʿa l-ʿAllāma Faḍlallāh ḥawla qaḍāyā l-marʾa, S. 49; *aṭ-Ṭaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maʿa Ayatollah al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām, S. 49–50; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 89.

205 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 91; Marwa (27.05.1993): Ḥiwār ṣarīḥ maʿa l-ʿAllāma Faḍlallāh ḥawla qaḍāyā l-marʾa, S. 49; Faḍlallāh (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muʿāṣira, S. 6–7; Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 112–113.

206 Koranvers 2:228, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

207 Ein Vater habe lediglich eine Funktion der Vormundschaft (hier dann allerdings *wilāya,* die auch die Vormundschaft über den Sohn beinhalte) über seine Tochter bei einigen rechtlichen Vorsichtsmaßnahmen (*taḥaffuṭāt fiqhīya*), die seine Erlaubnis zu ihrer Ehe zur Be-

rašīda), wobei Faḍlallāh Mädchen und Frauen riet, sich beraten zu lassen, um so von der Erfahrung der Familie zu profitieren. Aber prinzipiell gebe es in der islamischen Gesetzgebung keinerlei Grundlage für irgendeine männliche Machtbefugnis bzw. Autorität (*as-sulṭa aḍ-ḍukūrīya*) über eine Frau.[208] Somit grenzte Faḍlallāh das Konzept von *qiwāma* begrifflich strikt von *ḥākimīya* (Herrschaft), *istiʿbād* (Versklavung), *istibdād* (Alleinherrschaft), *ḥukm* (Herrschaft), *riʾāsa* (Führung), *wilāya* (Herrschergewalt) und *siyāda* (Herrschaft) ab.[209] Hätte Gott solche Bedeutungen für *qiwāma* gewollt, so argumentierte Faḍlallāh, hätte er es in Koranvers 4:34 auch genauso ausgedrückt.[210]

> »Nicht ich bin der, der die ›Gleichheit‹ zwischen Frau und Mann versichert, sondern Gott ist es, der das versichert. Sie aber sprechen immer von der ›Ungleichheit‹, besonders in Hinsicht der *qiwāma*, aber die *qiwāma* gehört meiner Ansicht nach in das Eheleben im Sinne von Verwaltung (*idāra*) und nicht im Sinne von Machtbefugnis bzw. Autorität (*sulṭa*).«[211]

4.2.4 Eine flexible Handhabung der Ehe- und Familienverwaltung

Auch wenn Faḍlallāh seine grundsätzliche Auslegung von *qiwāma* unverändert beibehielt, eröffnete er dennoch parallel dazu die Dimension eines Verständnisses von *qiwāma*, die den Eheleuten bei den Regelungen ihrer Familienangelegenheiten eine besondere Freiheit verschaffte, und forderte in deren Rahmen die Eheleute sogar dazu auf, die Handhabung der Verwaltung des Ehehauses flexibel zu gestalten. Schließlich sei, wie er es in »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« (1992) erklärte, die Verwaltung kein reines, festes Etwas (in der Art einer Vorschrift), das nur von Gesetzesparagraphen oder gesellschaftlichen und religiös-gesetzlichen Anweisungen be-

---

dingung machen, z. B. wenn sie Jungfrau sei, um sie vor Betrug zu schützen. Vgl. Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 112.

208 Vgl. Faḍlallāh (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muʿāṣira, S. 6–7; Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 112–113; Lahā (2011 [16.07.2008]): Muškila alaḍīna nāhaḍū ḥaqq al-marʾa fī ḍarab zawǧihā difāʿan ʿan nafsihā annahum lā yaʿtarifūna bi-insānīya al-marʾa, S. 113–114. Zu dieser Ansicht gebe es allerdings unter islamischen Gelehrten keinen Konsens, wie Faḍlallāh erläuterte. Unter der sunnitischen Gelehrtenschaft werde die Ansicht vertreten, dass es prinzipiell einen Vormund für eine Frau geben müsse, auch in einer Ehe. Vgl. Faḍlallāh (2011 [2008–2009]): Išrāqat al-ʿaql, Bd. 3, S. 16; Lahā (2011 [16.07.2008]): Muškila alaḍīna nāhaḍū ḥaqq al-marʾa fī ḍarab zawǧihā difāʿan ʿan nafsihā annahum lā yaʿtarifūna bi-insānīya al-marʾa, S. 113–114.

209 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 4, S. 389–390; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 17, S. 429; Faḍlallāh (27.11.2007): Fī bayān šarʿī daʿā fihi lit-taṣaddī li-kull anwāʿ al-ʿunf allaḍī yastahdif al-marʾa, S. 2; Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«, S. 5; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 646.

210 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 4, S. 389–390.

211 Lahā (2011 [16.07.2008]): Muškila alaḍīna nāhaḍū ḥaqq al-marʾa fī ḍarab zawǧihā difāʿan ʿan nafsihā annahum lā yaʿtarifūna bi-insānīya al-marʾa, S. 114.

stimmt werde.[212] In einem auf die Publikation folgenden Interview betonte er, dass beide Eheleute auf freiwilliger Basis alles geben sollen, was sie können, besonders das, was sie von gesetzlich-verpflichtender Seite her nicht geben müssen,

> »damit das Eheleben fern ab von gesetzlicher Starre (*al-ǧumūd al-qānūnī*), in der es keinen Pulsschlag gibt, startet und auf Liebe und Barmherzigkeit hinausläuft. Das bedeutet, dass das Eheleben nicht bloß ein starrer Vertrag (*ʿaqd ǧāmid*) ist, sondern eine Wechselwirkung eines Lebens mit einem (anderen) Leben wie im koranischen Ausspruch: ›Sie sind eine Bekleidung für euch, und ihr seid eine Bekleidung für sie‹[213].«[214]

Ähnlich formulierte er es bereits Ende der 1970er Jahre in seinem Vortrag »ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima« (1978), der später mehrfach erneut publiziert wurde, dass etwas wie die Angelegenheiten der Ehebeziehung nicht an den Grenzen der verpflichtenden, gesetzlichen Aspekte stehen bleibe.[215] In »Dunyā l-marʾa« (1995) forderte er die Eheleute explizit dazu auf, ihre Rechte flexibel anzuwenden:

> »Der Ehemann darf seine Ehefrau nicht als seinen persönlichen Besitz betrachten, als wäre sie ein Möbelstück, sondern er muss sie als Menschen betrachten, der ihm gegenüber Rechte hat, wie er gegenüber diesem Menschen Rechte hat. Der Mann muss seine Ehefrau so behandeln, wie er es mögen würde, dass sie ihn behandelt, wenn sie die Macht und das Recht haben würde, ihm seine politische, kulturelle oder religiöse Verantwortung zu verbieten. Und er sollte sich selbst fragen, ob es angenehm wäre, wenn sie dieses Recht gegen ihn verwenden würde!? Der Mann muss seine Ehefrau als Mensch respektieren, als Persönlichkeit und Lebensart, genauso wie er von seiner Ehefrau möchte, dass sie seine Menschlichkeit respektiert. Und er darf in seiner Beziehung zu ihr nicht das starre Gesetz (*al-qānūn al-ǧāmid*) anwenden. Zwar hat Gott ein Gesetz erlassen, das das Recht des Ehemannes über die Ehefrau bestimmt und das Recht der Ehefrau über ihren Ehemann, aber er [Gott] will, dass die Eheleute ihre einzelnen Rechte mit Flexibilität (*bi-murūna*) anwenden, und dies unter der allgemeinen Bestimmung (*al-ʿanwān al-ʿāmm*), die er für ihre Rechte als Eheleute festgelegt hat: nämlich Liebe und Barmherzigkeit (*al-muwadda war-raḥma*).«[216]

Faḍlallāhs an die Eheleute gerichtete Aufforderung ist eingebettet in ethische Ermahnungen, die sich in allgemeine ethische Grundsätze einreihen. Auffällig ist, dass Faḍlallāh explizit dem Ehemann ins Gewissen redete bzgl. seiner Umgangsweise mit seiner Ehefrau. Er forderte ihn auf, sich in die Rolle seiner Ehefrau hineinzuversetzen und sich vorzustellen, wie er behandelt werden wolle, wenn er sie wäre. Damit ging Faḍlallāh auf die Ebenbürtigkeit der Eheleute ein, die beide Rechte haben und beide als Menschen behandelt werden müssen. Außerdem solle der Ehemann kein starres Gesetz in seiner Beziehung zur Ehefrau anwenden, d. h. nicht auf Kosten ihres Befindens und der ehelichen Harmonie auf seine Rechte bestehen und sie unter allen Umständen durchsetzen. Beispielhaft und eindringlich zitierte Faḍlallāh im weiteren Verlauf einen ethischen Grundsatz mittels eines Ḥadīṯ, in dem es heißt, dass Gott den-

---

212 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 105; siehe auch Faḍlallāh (23.10.1997 [1997]): az-Zahrāʾ al-maʿṣūma, S. 12–13.

213 Koranvers 2:187, übers. von Khoury.

214 Marwa (27.05.1993): Ḥiwār ṣarīḥ maʿa l-ʿAllāma Faḍlallāh ḥawla qaḍāyā l-marʾa, S. 47.

215 Vgl. Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 36–37.

216 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 77.

jenigen liebe, der für seinen Bruder das wünsche, was er für sich selbst wünsche, und der für ihn verabscheue, was er für sich selbst verabscheue. Auf das Ehepaar bezogen fügte er hinzu, dass eine Frau, die durch ihren Körper eine Ehefrau für ihren Mann sei, dann seine Schwester mittels des Glaubens sei, weshalb er mit ihr so umgehen müsse, wie es jene Geschwisterlichkeit erfordere. Zudem führte er ein weiteres Ḥadīṯ an, in dem ʿAlī zu seinem Sohn sagt »Mein Söhnchen, mach dich selbst zum Maßstab dessen, was zwischen dir und einem anderen ist. So wünsche dem anderen, was du für dich wünschst, und verabscheue für ihn, was du für dich verabscheust,« um diese Sichtweise auf die Eheleute sowie die Forderungen an sie bzgl. ihres Umgangs miteinander auf der Grundlage der islamischen Überlieferungen bis zu ʿAlī zurückgehend zu untermauern.[217]

Diese Ansicht Faḍlallāhs nach von Gott geforderter (!) Flexibilität erinnert an die verhandelbaren Rollen von Vater- und Mutterschaft, die er ebenfalls nicht als festgelegt betrachtete, da Aufgaben nach Möglichkeit auch untereinander getauscht werden können. Um die Aushandlung der Einzelheiten den Eheleuten zu überlassen, ließ Faḍlallāh bzw. – wie er es betonte – der Islam hier breite interpretative »Bereiche (Spielräume) und Freiräume«[218] (*misāḥāt wa-farāġāt*). Diese Freiräume ließen auf der Basis von Freiwilligkeit auch keinen Raum für Zwang, denn der Ehemann habe nicht das Recht dazu, seine Ehefrau zur Übernahme der Verwaltung des Ehehauses zu zwingen. Dies sei nur möglich, wenn die Übernahme der Verwaltung zu den Bedingungen gehöre, zu denen sich die Ehefrau selbst – z. B. im Ehevertrag – verpflichtet habe.[219] Das bedeutet aber auch, dass sich die Ehefrau also in Übereinstimmung mit ihrem Mann zur Übernahme der Verwaltung des Ehehauses verpflichten kann, um diese bei Bedarf in rechtlich legitimierter Weise zu übernehmen (siehe hierzu auch das Kapitel »Die Bedingungen im Ehevertrag«).

Auch in seinem Tafsīr sprach Faḍlallāh bezogen auf den Koranvers 4:34 diesen »weiten Raum« der Handlungsfreiheit (*misāḥa wāsiʿa lit-taḥarruk bi-ḥurrīya*) an, der jedem der Eheleute bereitgestellt werde. Dies sei der Ausgangspunkt des Islam für sein Konzept der Ehebeziehung, damit die Ehegatten das Gefühl haben, dass ihr Leben nicht von einem starren Gesetz und Verpflichtungen bestimmt werde.[220] So war es ein wiederkehrender Tenor in Faḍlallāhs Äußerungen, dass das Eheleben ein Leben der Liebe sei:

> »[...] als Gott vom Eheleben sprach, hat er nicht von einem Leben gesprochen, das von Gesetzesparagrafen (*mawādd qānūnīya*) ausgeht, (wie es z. B. wäre, wenn) die Frau dem Mann den ersten Paragrafen (*al-mādda al-ūlā*) zitiert und der Mann der Frau den zweiten Paragraphen zitiert. (Denn Gott hat gesagt:) ›Und zu seinen Zeichen gehört, dass er euch aus euch selbst Partner erschaffen hat, damit ihr bei ihnen Ruhe findet. Er hat Liebe und Barmherzigkeit zwischen euch geschaffen.‹[221] (ar-Rūm: 21) Denn das Eheleben ist das Leben der Liebe, das

217 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 78. Siehe auch Faḍlallāh (1999): Bayyināt, S. 255.

218 Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 37.

219 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 199.

220 Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 199.

221 Koranvers 30:21, übers. von El Omari (2020): Wandel koranischer Interpretationen, S. 104.

> von einem Herzen ausgeht, welches ein (anderes) Herz umarmt, von einer Seele (*rūḥ*), die eine (andere) Seele umschließt und von Barmherzigkeit (*raḥma*), die die Umstände dieses Menschen würdigt, damit dieser (andere) Mensch dessen Umstände würdigen kann.«[222]

Schließlich erlasse die Gesetzgebung – darauf wurde bereits mehrfach verwiesen – Gesetze nur als allgemeine Richtlinie (*lil-ḫaṭṭ al-ʿāmm*),[223] das heißt für das, was bzgl. des Menschen vorherrschend sei. Dennoch könne es zu unerwarteten Situationen für Mann oder Frau kommen und damit zu Ausnahmen. Faḍlallāhs Beispiele dafür waren im Kontext Scheidung Männer, die die Verantwortung für ihre Entscheidungen und die Folgen, die aus einer Scheidung resultieren, nicht übernehmen, und Frauen, die durch ausgewogenes Nachdenken auf ruhige Art und Weise Entscheidungen treffen und sich im Kontext Scheidung gut verhalten.[224] Außerdem spreche seiner Ansicht nach nichts dagegen, dass eine Frau Verantwortung und aktive, praktische Aufgaben übernehme, sie brauche nur zu wissen, wie sie ihrem Mitgefühl nicht unterliege, was allerdings ebenso für einen Mann gelte.[225]

Diese besondere Möglichkeit zur Flexibilität innerhalb der gesetzlichen Verpflichtungen wird in Faḍlallāhs Ausführungen gestützt durch die Dimension der ethischen Verpflichtungen (*iltizāmāt aḫlāqīya*) neben den gesetzlich-verbindlichen (*iltizāmāt qānūnīya ilzāmīya*, worunter z. B. die *qiwāma* des Mannes fällt). Über die Differenzierung der Verpflichtungen in diese zwei Arten sprach Faḍlallāh bereits früh in seiner Gelehrtenkarriere, wie in seinem Vortrag »ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima« vom 24.11.1978 auf einer Hochzeit in Damaskus, in dem es ausführlich um das koranisch-islamische Konzept der Ehebeziehung ging, das sich auf die Grundlage von Liebe und Barmherzigkeit stütze und die beiden Eheleute in einem tiefen Gefühl vereine, bis jeder von beiden zu einem Gewand für den anderen werde, wie es in Koranvers 2:187 heiße: »Sie sind eine Bekleidung für euch, und ihr seid eine Bekleidung für sie.«[226] Für Faḍlallāh war dieser Koranvers der Inbegriff einer innigen, liebevollen Beziehung, in der sich beide Eheleute auf körperlicher und seelischer Ebene Stabilität, Sicherheit und Ruhe schenken:

> »[...] dass es in der islamischen Regelung des Ehelebens zwei Arten von Verpflichtungen gibt. Es gibt die gesetzlich-verbindlichen Verpflichtungen (*iltizāmāt qānūnīya ilzāmīya*), die die göttliche Ordnung (*aš-šarʿ*) mit der Kraft des Gesetzes (*al-qānūn*) durchführt, und die ethischen Verpflichtungen (*iltizāmāt aḫlāqīya*), die aus den tiefen Gefühlen der geistigen Beziehung heraussprudeln, die die beiden Eheleute miteinander verbinden, ohne dass es irgendeine gesetzliche Verbindlichkeit (*mulzim qānūnī*) gibt, deren Verrichtung ihnen auferlegt ist. Und das ist es, was der Islam als Bereiche (Spielräume) und Freiräume (*misāḥāt wa-farāġāt*) eingerichtet hat, in denen jedem der Eheleute Raum für die Verwirklichung sei-

222 Faḍlallāh (23.10.1997 [1997]): az-Zahrāʾ al-maʿṣūma, S. 12–13.

223 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 145; auch im Tafsīr sprach er davon – wie oben erwähnt –, dass sich die Gesetzgebung nach der allgemeinen Natur der Dinge (*aṭ-ṭabīʿa al-ʿāmma lil-ašyāʾ*) richte (das im Menschen generell Vorherrschende). Vgl. Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 4, S. 202.

224 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 146.

225 Vgl. Faḍlallāh (26.01.1995): ʿAnāwīn fī l-ʿamal al-islāmī, S. 542.

226 Koranvers 2:187, übers. von Khoury.

> nes Mensch-Seins im Inneren des Ehelebens durch das Geben ohne Gegenleistung gegeben wird.«[227]

Es gibt also Bereiche, die den Eheleuten überlassen und nicht vom Gesetz her geregelt werden. Hier entscheidet jede/jeder für sich allein oder bevorzugt in Aushandlung mit der/dem anderen Beteiligten, wie die Angelegenheiten gehandhabt werden. Weite Bereiche des Ehelebens sind damit dem Konsens der Beteiligten überlassen, was selbst die gesetzlich geregelten Bereiche beinhaltet wie die *qiwāma*. Unter die gesetzlichen Verpflichtungen (die Rechte und Pflichten) fallen hinsichtlich der Ehebeziehung z. B. die Brautgabe, die Ausgaben oder die sexuelle Beziehung. Diese Verpflichtungen erstarren jedoch nicht an den Grenzen ihrer gesetzlichen Aspekte, sondern sie dehnen sich aus auf das ehrenhafte, spontane Geben (ohne Gegenleistung), das im Bereich ethischer Verpflichtungen liege und das jeder der Beteiligten fernab von Verbindlichkeiten praktizieren könne und solle. Darunter falle z. B. die Hausarbeit, das Stillen und die Fürsorge um die Kinder, zu der die Frau gesetzlich nicht verpflichtet sei. Doch obwohl dazu keine Verpflichtung vorliegt und bei einer Nicht-Erfüllung keine gesetzlichen Konsequenzen zu fürchten sind, wird von der Ehefrau und Mutter erwartet, dass sie sich, ohne eine Gegenleistung zu erwarten, um Mann und Kinder kümmert:

> »Aber – zur gleichen Zeit – will er [der Islam] für sie [die Frau] aus ethischer und geistiger bzw. spiritueller Sicht (*min nāḥīya rūḥīya wa-aḫlāqīya*) auf der Grundlage der Natur des menschlichen Gebens, dass sie sich um ihren Ehemann und ihre Kinder ohne Gegenleistung kümmert – selbst wenn sie das Recht darauf hat, eine finanzielle Gegenleistung zu fordern –, und er betrachtet das für sie als Ǧihād. So wurde im Ḥadīṯ bereits berichtet: ›Der Ǧihād der Frau ist die gute Ehe‹[228], was meint, dass sie eine rechtschaffene (*ṣāliḥ*) Ehefrau für ihren Ehemann ist, wenn sie für ihn verrichtet, was sie mit aller Liebe (*muḥabba*) und Treue (*iḫlāṣ*) verrichten kann.«[229]

Ein wichtiger, von Faḍlallāh stets betonter Punkt hierbei war aber, dass die Ehefrau dazu nicht verpflichtet sei und sie keinesfalls dazu gezwungen werden dürfe, sondern sogar vielmehr dafür Lohn verlangen könne.

---

227 Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 36–37. Ähnlich formulierte es Faḍlallāh im Jahr 2009: »Denn Liebe und Barmherzigkeit herrschen fern von der Gesetzlichkeit der Rechte und Pflichten über die Ehebeziehung, weil der Islam betont, dass sich die menschlichen Beziehungen in zwei Bereichen bewegen: der Bereich des Gesetzes, der die Rechte und Pflichten hinsichtlich der Beziehung des Menschen mit einem anderen Menschen bestimmt; und der menschliche Bereich, der vom ethisch-moralischen Fall (*al-ḥāla al-aḫlāqīya*) ausgeht, in dem jede Person der anderen gibt, was sie gesetzlich nicht (geben) muss.« Rosiniza (25.02.2009): Faḍlallāh.

228 Hier wird in einer Fußnote im Text die Quellenangabe »Kitāb al-Kāfī von Šayḫ al-Kulaynī, ǧ. 5, ṣ. 9« angegeben. Auf dieses Ḥadīṯ hat Faḍlallāh auch an anderer Stelle verwiesen, siehe Faḍlallāh (1999): Bayyināt, S. 255; Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 129; Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 88.

229 Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 37–38; siehe auch Fischbach (13.05.2008): al-Islām lam yufarriq fī l-qiyami r-rūḥīyati wal-ʿilmīya bayna l-marʾa warağul, Bd. 3, S. 162.

Ethische Verpflichtungen spielten für Faḍlallāh z. B. auch im Kontext von Arbeit, beruflicher Spezialisierung und Reisen eine Rolle. Für Mann und Frau seien alle Arbeiten erlaubt, solange die Tätigkeiten beider Geschlechter, insbesondere was den Umgang miteinander betreffe, im Rahmen ethischer Verpflichtungen verliefen. Auch Reisen z. B. zu Studienzwecken sah Faḍlallāh weder für einen Mann noch für eine Frau als problematisch an, insofern sie im ethischen Rahmen ablaufen und beide am Aufenthaltsort in Umgebungen leben, die moralisch einwandfreies Verhalten ermöglichen.[230] Generell gab es, was den ethischen Aspekt im Leben der Menschen betrifft, für Faḍlallāh keinen Unterschied zwischen den Geschlechtern, denn beide betrachtete er in gleicher Weise als dazu verpflichtet, sich ethisch zu verhalten bzw. den ethischen Weg (*al-manhaǧ al-aḫlāqī*) nicht zu verlassen. Dazu gehörte für beide Geschlechter bspw. die Tugend der Enthaltsamkeit (*ʿiffa*) und sich vor Abweichung zu schützen (*ḥafẓ nafsihi (bzw. nafsihā) mina l-inḥirāf*). Um zu belegen, dass sich dies auf Mann und Frau gemeinsam beziehe, zitierte er bspw. den Ausspruch des Propheten: »Wahrlich, ich wurde geschickt, um die edlen Eigenschaften bzw. Taten der Ethik (*makārim al-aḫlāq*) zur Vollendung zu bringen (*li-utammim*).«[231] Dieser Ausspruch, der vielen Gelehrten der islamischen Geschichte als Beweis für eine islamische Ethik und dafür, dass der Prophet ein ethisches Verhalten gepredigt habe, diente,[232] differenziere nicht zwischen den Geschlechtern, sondern richte sich an alle Menschen. Weitere Belege dafür erkannte Faḍlallāh im Verhalten der ersten Frau des Propheten, Ḫadīǧa, seiner Töchter und männlichen und weiblichen Nachkommen, die aus ethisch-moralischer Hinsicht vorbildlich für alle Menschen handelten.[233]

4.2.5 Die Verwaltung durch Ehemann und/oder Ehefrau

Diese hier angesprochenen ethischen Verpflichtungen spielten im Fall der Auslegung des Koranverses 4:34 für Faḍlallāh eine besondere Rolle. Am ausführlichsten äußerte er das in »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« (1992) im Kapitel »Ehemann und Ehefrau: Probleme und Sorgen«. Darin griff er neben Themen wie Eifersucht in der Ehe – besonders die des Mannes –, Egoismus im Eheleben sowie Monotonie, auch die Verwaltung des Ehelebens erneut im gleichnamigen Unterkapitel auf, obwohl er sie bereits im vorausgegangenen Kapitel »Ehemann und Ehefrau: Rechte und Pflichten«, in dem es um die gesetzlichen Verpflichtungen ging, in ihrer klassischen Auslegung behandelt hatte. Im Kapitel »Probleme und Sorgen« der Eheleute überraschte Faḍlallāh mit einigen Hinzufügungen zur Verwaltung des Ehehauses auf der Basis und unter

230 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 141; Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 127.

231 Faḍlallāh (1966 [16.04.1966]): ad-Dīn bayna l-aḫlāq wal-qānūn, S. 8.

232 Vgl. Walzer/Gibb (1986–2004): Akhlāḳ, S. 325–326.

233 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 9, S. 388; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 10, S. 595; Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 127; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 15., S. 13–14.

Hervorhebung der ethischen Ebene der Verpflichtungen der Eheleute. Hier erklärte er, dass es eine Selbstverständlichkeit sei, dass die achtsamere Person unbedingt (!) die Familienverwaltung übernehmen müsse, was auch die Frau sein könne – allerdings mit gewissen Besonderheiten wie seine Ausführungen zeigen –, oder eben beide Eheleute gemeinsam, wenn sie gleich achtsam seien:

> »Es ist selbstverständlich, dass die achtsamere Person (*aš-šaḥṣ al-awʿā*) für die Verwaltung und Planung verantwortlich ist. Im Eheleben stimmen vielleicht (erstens) beide Partner im Achtsamkeitsniveau (*mustawā l-waʿy*) überein oder (zweitens) einer von ihnen ist achtsamer als der andere. Im ersten Fall müssen sich beide Eheleute über die Planung ihres Ehelebens und über die Verteilung der Rollen in der Verwaltung dieses Lebens einigen, was mit der Verantwortung eines jeden von ihnen gegenüber dem anderen und dem gemeinsamen Leben zusammenhängt.«[234]

Hier ist das Kriterium bzw. die Voraussetzung für die Übernahme der Verwaltung des Ehe- und Familienlebens das Niveau der Achtsamkeit bzw. des Bewusstseins eines Menschen, wozu jedes Geschlecht laut Faḍlallāh fähig sei. Der arabische Begriff *waʿy* bedeutet »Aufmerksamkeit, Achtsamkeit; Bewusstsein; Wachzustand« (Wehr). Bereits diese wenigen, aber semantisch komplexen Begriffe lassen deutlich werden, dass sich die Bedeutung von *waʿy* nur schwer mit einer Übersetzung anhand eines einzigen Wortes wie »Achtsamkeit« fassen lässt.[235] Die Bedeutsamkeit des Begriffes *waʿy* für Faḍlallāh drückt sich in besonderer Weise in einer seiner Äußerungen über Religion (*dīn*) aus. Die Religion solle nämlich – so Faḍlallāh – ein »Bewusstsein« (*waʿyan*[236]) sein, gegenüber dem sich der Mensch öffnen solle, sodass sie ihn rein machen, erhöhen und emporsteigen lassen könne, damit er alle Hindernisse überwinde, die seine Ratio oder sein Herz einsperren und seine Aktivitäten behindern:[237]

> »Und deshalb ist es so gemeint, dass diejenigen, die religiös sind bzw. die Religion wahrhaft leben, (wortwörtlich) Mensch sein sollen und in ihrem Bewusstsein (*waʿy*) sich dieser Mensch tief verwurzeln soll, sodass sie die Religion nicht als starre, kalte Texte praktizieren. Vielmehr wird die Religion je nach ihren Vorstellungen zu einer Sache in der Seele (*rūḥ*), sodass der Mensch, wobei er die Religion wahrhaft lebt, ja sogar zu Gott emporsteigt und mit Gott lebt, das Gefühl hat, mit dem Menschen verbunden zu sein. [...] Dass du mit Gott lebst bedeutet, dass du mit dem Menschen lebst, seine Menschlichkeit bzw. sein Menschsein empfindest und dass du die Verantwortung gegenüber dem Menschen trägst.«[238]

---

234 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 103–104.

235 Das Wörterbuch »al-Munǧid« umschreibt *waʿy* als die Wahrnehmung und das Bewusstsein (*šuʿūr*) eines Menschen für das, was er tut, sein Begreifen (*idrāk*) von Dingen, wie sie wirklich sind, und die unmittelbare Wahrnehmung (*idrāk*) seines Selbst bzw. seines Wesens (*ḏāt*), seines Zustandes und seiner Handlung wie bspw. ein Bewusstsein für Verantwortung (*waʿy masʾūlīyāt*). Es meint einen normalen Bewusstseins- und Wahrnehmungszustand (*ḥālat aš-šuʿūri wal-idrāki ṭ-ṭabīʿī*) wie den der Wachheit bzw. Wachsamkeit (*yaqẓa*) im Gegensatz zum Verlust des Bewusstseins (*faqada waʿyuhu*). Vgl. Autorenschaft (2015): al-Munǧid, S. 1542–1543.

236 Der Begriff *waʿy* steht in der Quelle in der Akkusativform *waʿyan: wa-innamā yurādu lahu [ad-dīn] an yakūna waʿyan nanfatiḥu ʿalayhi.*

237 Vgl. Faḍlallāh (2002 [01.03.2002]): al-Aḫlāqīyāt aṭ-ṭibbīya wa-aḫlāqīyāt al-ḥayāt, S. 12.

238 Faḍlallāh (2002 [01.03.2002]): al-Aḫlāqīyāt aṭ-ṭibbīya wa-aḫlāqīyāt al-ḥayāt, S. 13.

Religiös sein bedeute also, sich ethisch gegenüber sich selbst und den Mitmenschen zu verhalten – d. h. bewusst Mensch zu sein. Dies wiederum bewirke, dass Religion nicht starr nach von Texten vorgegebenen Gesetzen gelebt werde, da der humane Aspekt dominiere. Auch hier begegnet man dem Hinweis, dass Religion nicht »als starre, kalte Texte« praktiziert, sondern dass nach einer innerlichen, spirituellen, ethischen Dimension gesucht und gehandelt werden solle, die den Menschen und seine Beziehung zu Gott in den Vordergrund rücke, was wiederum die Menschen untereinander verbunden sein und sich in ihrer Menschlichkeit nahe sein lasse. Diese Verflechtung von Religiosität und Ethik wird hier von Faḍlallāh in besonderer Weise hervorgehoben und anhand der Beziehung des Menschen zu Gott, die die verantwortliche Beziehung zu anderen Menschen ermögliche (»dass du mit Gott lebst bedeutet, dass du mit dem Menschen lebst«), verdeutlicht.

Im Folgenden wird *waʿy* zwar mit »Achtsamkeit« und »achtsam« übersetzt, aber die wenigen Anmerkungen zu den Verständnismöglichkeiten und dem besonderen Verhältnis von Religion (*dīn*) und *waʿy* sind mitzudenken.

Faḍlallāh fuhr damit fort zu beschreiben, was im zweiten Fall zu tun sei, wenn nur einer der beiden Eheleute für die Übernahme der Verwaltung des Ehehauses in Frage komme:

> »Wenn es einen Unterschied in der Achtsamkeit (*al-waʿy*) gibt, dann muss der Partner, der mehr Achtsamkeit besitzt, unbedingt die Verwaltung des Ehelebens übernehmen und von seiner Achtsamkeit ausgehen, um die Meinung (*fikr*) des anderen miteinzubeziehen. Denn das motiviert ihn (den anderen), sich an den Planungen der Verwaltung zu beteiligen, wenn er versucht, positive Eigenschaften in seiner Persönlichkeit zu entdecken, um sich in der Sache der Verwaltung gegenseitig (mit dem anderen) zu ergänzen (*takāmul*).«[239]

Auffällig ist hier einerseits der Ausdruck »unbedingt« (*lā budd*), der mit Nachdruck unterstreicht, dass ausschließlich die achtsamere Person für die Verwaltung des Ehelebens in Frage komme, andererseits Faḍlallāhs dringlicher Hinweis darauf, dass die verwaltende Person die nicht-verwaltende Person einbeziehen müsse, sodass keinem die Motivation abhandenkomme, sich an der Übernahme unterschiedlicher Aufgaben zu beteiligen und sich damit gegenseitig zu ergänzen. In seinen nun folgenden Ausführungen wird ersichtlich, dass Faḍlallāh für Ehefrau und Ehemann unterschiedliche Ratschläge sowie Ermahnungen bereithielt, damit der Partner oder die Partnerin angespornt blieben, sich für ein erfolgreiches gemeinsames Leben einzusetzen. Die Aspekte, auf die Faḍlallāh dabei einging, dürften auf reale Probleme hinweisen, die Faḍlallāh von seinen Anhänger*innen geschildert worden sind und auf die er mit seinen Empfehlungen reagierte.

Faḍlallāh begann seine Ausführungen zur Verwaltung des Ehehauses durch nur einen Ehemenschen mit dem Fall, dass die Frau dem Mann in der Achtsamkeit überlegen sei und deshalb die Verwaltung übernehme. In diesem Fall war es ihm wichtig zu erwähnen, dass es nötig sein könne, dass die Frau auf die positiven Eigenschaften des Mannes und nicht auf ihre Überlegenheit hinweise, um sein Männlichkeitsge-

239 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 104.

fühl nicht zu belasten. Dies formulierte Faḍlallāh allerdings nicht, ohne Kritik an den Männern und ihrem Männlichkeitsgefühl zu üben:

> »[...] damit sie ihm nicht die Überlegenheit des Niveaus der (ihrer) Achtsamkeit aufzeigt, sodass sie sein Gefühl – auch wenn das krank ist – seiner Männlichkeit (*ruǧūlīya*), was sich die Männer so an Überlegenheit der Eigenschaft der Männlichkeit über die der Weiblichkeit vorstellen, belasten würde.«[240]

Mit dem Ausdruck »auch wenn das krank ist« liegt eine scharfe Kritik von Seiten Faḍlallāhs gegenüber Männern und ihrem Überlegenheitsanspruch vor. Er setzte solch eine Empfindsamkeit von Männern mit einer Krankheit oder einem krankhaften Zustand gleich – was auch in psychischer Hinsicht verstanden werden kann, da es um ein Gefühl geht –, die das Leben beeinträchtigt und vielleicht bedroht, und wertet dieses Gefühl damit als etwas Negatives, von dem der Mann versuchen sollte sich zu befreien. Zudem belegt der eingeschobene Satz, dass sich Faḍlallāh dessen bewusst war, dass es sich bei der Überlegenheit männlicher über weibliche Eigenschaften um »Vorstellungen« und nicht »Tatsachen« handelt. Doch trotz seiner Abwertung und Infragestellung maskulinistischer Ansichten und seiner Überzeugung, dass Frauen fähiger zur Verwaltung des Ehelebens sein können, legte er Frauen dennoch nahe, eine gewisse Strategie im Umgang mit dem Ehemann anzuwenden, um ihm ihre Überlegenheit und seine Unterlegenheit bzgl. der für die Verwaltung des Ehehauses notwendigen Eigenschaften nicht offenzulegen. Faḍlallāh riet der Frau sogar dazu, dem Mann ihre Fähigkeiten so darzulegen, als seien es ihre gemeinsamen: »In so einem Fall muss die Frau zu seiner Achtsamkeit und seinem Gefühl durchdringen, um ihm den Plan so zu präsentieren, als wäre es ein gemeinsamer Plan von ihnen beiden.«[241] Auf dieser Basis könne die Frau die zum Eheleben gehörigen Details der Verwaltung studieren, um sie gemeinsam mit ihrem Mann unter sich aufzuteilen. Den Absatz abschließend wiederholte er mit neuen Formulierungen, dass die Frau die Verwaltung des Ehehauses in besonderen oder allgemeinen Angelegenheiten übernehmen könne, wenn sie sich durch Klugheit bzw. Geschicklichkeit (*labāqa*), Wahrnehmung bzw. Gespür (*ḥass*) und Achtsamkeit (*waʿy*) auszeichne. Dies müsse sie – so seine Einschränkung – aber in einer Art und Weise tun, die die Stellung des Ehemannes unversehrt (*salāmat mawqifihi*) lasse: »So überschreitet sie nicht die Grenzen, deren Überschreitung vielleicht dazu führt, dass der Mann die Aktion der Ehefrau als Belastung für seine Persönlichkeit und sein Selbstwertgefühl empfindet.«[242] Die Passage zur Verwaltung des Ehehauses durch die Frau ist damit ganz darauf ausgelegt ihr den Ratschlag zu erteilen, Rücksicht auf die Gefühle ihres Mannes bzgl. seiner Männlichkeit und seines Selbstwertgefühls zu nehmen und sich damit selbst zurückzunehmen, obwohl sie ihre Fähigkeiten im Hintergrund voll ausspielen könne.

Der Absatz zur Verwaltung des Ehelebens durch den Mann ist nicht nur inhaltlich anders gewichtet, sondern auch nur halb so lang wie der zur Frau. Hier dominiert der

240 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 104.
241 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 104.
242 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 104.

Ratschlag für den Mann oder besser gesagt dessen Ermahnung, die Menschlichkeit seiner Ehefrau und ihre gewichtige Rolle im gemeinsamen Leben anzuerkennen. Das war von so großer Wichtigkeit für Faḍlallāh, dass er eine ganz bestimmte Eigenschaft voraussetzte, die der Mann erfüllen *müsse*, um die Verwaltung des Ehehauses übernehmen zu können – eine Eigenschaft, die hinsichtlich der Frau keine Rolle spielte:

> »Und der Mann muss, wenn er die Verantwortung der Verwaltung übernimmt, mit Eigenschaften ausgestattet sein, unter denen die ist, dass er die Frau nicht als einen bedeutungslosen Gegenstand bzw. eine bedeutungslose Größe[243] im Haushalt ansieht, sodass sich ihre Rolle darauf beschränkt, Befehle und Anweisungen zu erhalten. Vielmehr muss er sie als einen weiblichen Menschen betrachten, dessen Rolle mit seiner Rolle und dessen Leben mit seinem Leben verbunden ist.«[244]

Auf dieser Grundlage könne der Mann darauf hinarbeiten, dass ihn die Frau bei der Verwaltung des Ehehauses in ihrer besonderen Art und Weise unterstütze und begleite, wodurch sich ihr Niveau wiederum erhöhen könne. Dies schaffe die Voraussetzung für eine Umgebung im Leben der Frau, die es ihr ermögliche, die Verwaltung des Ehehauses mit ihrem Ehemann mitzutragen und Bedeutendes dazu beizusteuern.[245]

Die inhaltlichen Unterschiede der einzelnen Aspekte, die sich durch Faḍlallāhs geschlechtsspezifische Anweisungen, Ratschläge und Ermahnungen auftun, sind auffallend und dürften auf reale Situationen und Schwierigkeiten von Ehepaaren unter seinen Anhänger*innen hinweisen, die ihm über die Jahrzehnte hin geschildert wurden. Es klingt danach, als hätten sich Männer und Frauen in ihren Ehebeziehungen in einer männerdominierten, patriarchal ausgerichteten Gesellschaft wie im Libanon dabei gegenseitig gekränkt: Selbständige und starke Frauen scheinen durch eine besondere Hervorhebung ihrer Fähigkeiten Männern das Gefühl der Ersetzbarkeit gegeben und sie damit in ihrer Männlichkeit und ihrem Selbstwertgefühl gekränkt zu haben.[246] Männer scheinen ihren Ehefrauen durch einen Ausschluss von der Familienverwaltung das Gefühl vermittelt zu haben, unwichtig für die Verwaltung des Ehelebens und der Familie zu sein. Ersichtlich wird die Tendenz in Faḍlallāhs Ausführungen, dass er wenig Verständnis für ein gekränktes Männlichkeitsgefühl im Fall der Familienverwaltung durch die Frau und kein Verständnis für die Verdinglichung und Entmenschlichung von Frauen im Fall der Familienverwaltung durch den Mann

---

243 Als würde sie nur eine unbedeutende Rolle in der Familie spielen.

244 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 104.

245 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 104.

246 Dass Männer eine mögliche Unfähigkeit, die Familie zu versorgen, als ein Versagen ihrer Männlichkeit auslegen, hat Clarke Anfang des 20. Jhs. im Libanon beobachten können. Das Gefühl von männlichem Versagen in diesem Bereich haben vor allem in der libanesischen Gesellschaft weit verbreitete geschlechtsspezifische Erwartungen – der Mann als Ernährer – und Modalitäten bedingt und verstärkt. »Judges frequently complained that men in this ›masculinist society‹ (mujtama‘ dhukuri) were wrongly interpreting Islam's granting to men certain modes of authority over women in the context of marriage, privileging customary (›Eastern‹, sharqi) understandings of gender roles over the true import of the sharia (which is of course the subject of much debate).« Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 144.

hatte. In beiden Fällen wurde den die Verwaltung Ausführenden ins Gewissen geredet und ihnen zu einem angepassten Umgang geraten. Während er Frauen riet, ihren Ehemännern nicht das Gefühl zu geben, sie seien ihnen unterlegen, riet er Männern, die Familie gemeinsam mit den Ehefrauen zu verwalten.

Bedeutend ist, dass diese Passagen – auch wenn sie im Quellenbestand einmalig sind (womöglich führten sie zu heftiger Kritik und Gegenwehr, weshalb er diesen Ansatz nicht weiterverfolgte oder erneut aufgriff) – in einem seiner herausragendsten Bücher zur Frau im Islam stehen und somit von seiner weiblichen sowie männlichen Anhängerschaft und darüber hinaus gelesen werden konnten und bis heute noch können. Es handelt sich damit nicht um diskret geäußerte Ratschläge für Frauen oder Männer in persönlichen Gesprächen, um bspw. Frauen »heimlich« dazu zu bewegen, das männliche Ego zu schonen und somit einer patriarchalen Auslegung den Vorrang zu lassen. Vielmehr machte Faḍlallāh mit seiner Kritik an maskulinistischen Ansichten und Empfindsamkeiten grassierende Missstände publik. Dabei scheute er sich nicht, Männer mit ihren Einstellungen und ihrem Verhalten zu konfrontieren und auch Frauen darüber aufzuklären, dass es sich eigentlich um ein »krankhaftes« Gefühl ihrer Männer handele. Faḍlallāh legte Missstände offen und konfrontierte die beteiligten Personen mit ihrem Denken, Handeln und Fühlen. Zudem kann der Absatz als Beleg für reale Zustände gelten, denn sonst hätte eine durch eine Frau übernommene *qiwāma* nicht thematisiert werden müssen. Bereits die Überschriften der Kapitel weisen darauf hin, dass Faḍlallāh reale Tatbestände anspricht und auf aktuelle »Probleme und Sorgen« von Eheleuten reagierte – und seine Lehre ihnen anpasste. Hatte er unter dem vorangegangenen Kapitel »Ehemann und Ehefrau: Rechte und Pflichten« noch den theoretischen Bereich des Themas im Kontext der Gesetzgebung behandelt, ging er im Kapitel »Ehemann und Ehefrau: Probleme und Sorgen« auf real existierende Tatbestände, auf die alltägliche Praxis im Eheleben ein und präsentierte Ratschläge und Lösungen.

Der Text bestätigt somit, dass es im realen Leben schon längst Frauen gab, die die *qiwāma* übernommen hatten und darauf Schwierigkeiten zwischen Ehepaaren entstanden, auf die Faḍlallāh nun antwortete. »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« belegt, was zu Beginn der 1990er Jahre in der libanesischen familiären Realität vorherrschte und worauf Faḍlallāh reagierte. Ihm ging es zum einen um die Lösung ganz realer Probleme, zum anderen um die Abmilderung der Diskrepanz zwischen Gesetzgebung und Realität. Beides wurde möglich durch die Einbindung der ethischen Ebene, die auf der Rechtsebene für Flexibilität sorgte. Damit sind die Texte Belege für einen sozialen Wandel in Familien im Libanon – ein Wandel, auf den viele Rechtsgelehrte mit dem Festhalten an einer klassischen Auslegung von *qiwāma* nicht reagiert haben. Faḍlallāh startete mit seinen Ausführungen einen Versuch, auf den Wandel in Ehen und Familien einzugehen. In diesem konkreten Fall unternahm er eine Lehranpassung an die Realität, damit die Gesetzgebung nicht konträr zu dem stand, was es an Tatbeständen gab und auch existenziell oft unumgänglich war. Sein interpretativer Vorstoß und die von ihm offerierten Möglichkeiten der Ausübung von *qiwāma* schafften es, die Diskrepanz zwischen Gesetzgebung und Realität abzumildern und dennoch die Gesetzgebung nicht aufzuheben.

Unabhängig davon, wer die Familienverwaltung übernahm, hob Faḍlallāh – um wieder an den Text anzuknüpfen – schlussendlich allgemeine ethische Verpflichtungen hervor, denen jeder der Eheleute im Umgang mit dem anderen und sogar jede Person in einer Position mit Entscheidungsgewalt und Verantwortung nachkommen müsse. Darunter falle in erster Linie, dass die Menschlichkeit der anderen Personen wahrgenommen werden müsse. Zudem dürfe die Verwaltung selbst nicht als etwas Starres betrachtet werden, das ausschließlich von Gesetzen bestimmt werde, sondern sie müsse sich den Gegebenheiten anpassen, um den Eheleuten zu ermöglichen, flexibel in der Ausübung der Familienverwaltung zu agieren:

> »Es gibt eine grundlegende Sache in jedem Fall der Verwaltung [...], und das ist, dass derjenige, der die Verwaltung übernimmt, die Menschlichkeit der Personen wahrnehmen muss, die mit ihm kooperieren. Wir dürfen die Verwaltung nicht als ein festes Ding betrachten, das von Gesetzesparagraphen oder gesellschaftlichen und religiös-gesetzlichen Anweisungen usw. bestimmt wird, sondern wir müssen die Verwaltung als einen menschlichen Zustand betrachten, der nur erfolgreich sein kann, wenn bei den Personen, die innerhalb dieser Verwaltung agieren, alle Voraussetzungen für die Menschlichkeit vorhanden sind (wie z. B. Respekt, Liebe usw.). Deswegen muss der Mann unbedingt die Menschlichkeit der Frau und die Frau die Menschlichkeit des Mannes fühlen, und sie müssen durch dieses Gefühl agieren, damit die Ehebeziehung ein menschlicher Zustand ist, den beide (er)leben. Und dabei beginnen die Gefühle (*mašāʿir*), Wahrnehmungen (*aḥāsīs*) und Gedanken (*afkār*), sich gegenseitig zu ergänzen (*li-tatakāmal*), bis keiner von beiden den anderen belastet. Und wenn einer der beiden den anderen unter seine Verwaltung bringen möchte, dann muss das in humaner Art und Weise geschehen, nicht brutal und autoritär.«[247]

4.2.6 Ethik und Gesetz

Die starke Betonung der Menschlichkeit und des Fühlens der Menschlichkeit des anderen im vorangegangenen Zitat verweist auf Faḍlallāhs generelle Ansicht über Ethik, denn ethisches Verhalten bedeutete für ihn, andere so zu behandeln, wie man selbst behandelt werden möchte:

> »Du lebst deine Menschlichkeit in der Menschlichkeit des anderen Menschen, und der Andere ist deine Ratio, mit der du denkst, genauso wie deine Ratio seine Ratio ist; und der Andere ist dein Herz, dein Gefühl und die Bewegung deiner Kraft. [...] ›Gehe mit den Menschen so um, wie du willst, dass sie mit dir umgehen.‹«[248]

Diese von Faḍlallāh hier und an vielen anderen Stellen zitierte bekannte Weisheit (»Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinem anderen zu«), findet sich bereits im Vermächtnis (*waṣīya*) von Imam ʿAlī mit dem – bereits oben zitierten – Ausspruch: »Mein Söhnchen, mach dich selber zum Maßstab dessen, was zwischen dir und einem anderen ist. So wünsche dem anderen das, was du für dich wünschst,

247 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 105.
248 Faḍlallāh (2002 [01.03.2002]): al-Aḫlāqīyāt aṭ-ṭibbīya wa-aḫlāqīyāt al-ḥayāt, S. 14.

und verabscheue für ihn, was du für dich verabscheust.«[249] Faḍlallāh war der Ansicht, dass sich ethische Fragen und Probleme auf die gesamte Gesellschaft beziehen und ethisches Verhalten ein wichtiges Element des Gleichgewichts und der Stabilität der Gesellschaft sei.[250] Ganz grundlegend gehe es beim ethischen Verhalten darum, dass ein Mensch für sich selbst und für andere die Verantwortung trage, er sich weder selbst noch anderen Unrecht zufüge sowie wissen solle, was ihm und anderen gehöre, um nicht mehr zu verlangen oder zu nehmen, als was ihm zustehe:[251] »Alles, was Menschen schadet und verletzt, selbst wenn es durch eine Belästigung ihrerseits verursacht wird, ist verboten und widerspricht der islamischen Ethik und den religiösgesetzlichen Grenzen. Daher muss man sich dessen enthalten.«[252]

Ethik wurde von Faḍlallāh als die Grundlage (*qāʿida*) des Islam im Aufbau der besten islamischen Gesellschaft bezeichnet – so zumindest in einem seiner ersten Vorträge vom 16.04.1966 mit dem Titel »ad-Dīn bayna l-aḫlāq wal-qānūn« (»Die Religion zwischen Ethik und Gesetz«), als er noch im Irak lebte. Von dieser Grundlage gehe die islamische Mission aus, und sie verdeutliche die Rolle des Islam und dessen Standpunkt. Zu den Aḥādīṯ, die diese Grundlage aufgreifen, gehört der oben zitierte Prophetenausspruch: »Wahrlich, ich wurde geschickt, um die edlen Eigenschaften bzw. Taten der Ethik (*makārim al-aḫlāq*) zur Vollendung zu bringen (*li-utammim*).«[253] Dieser Ausspruch bedeute laut Faḍlallāh, dass es im Islam um den Aufbau einer besseren Gesellschaft gehe, indem im Individuum ein Gewissen errichtet werde, damit es ein aktiver und (im Herzen) reiner Mensch sein könne, der auf die Gefühle der anderen eingehe und mit ihrem Leiden mitfühle. Deshalb sei es normal, dass sich die gesetzlichen Regelungen des Islam auf diese Grundlage stützen und von ihr ausgehen:[254] »Das ist es, was die islamischen Gesetzesvorschriften zu einer lebendigen Form des vollkommensten Beispiels der islamischen Ethik und zu einem aufrichtigen Spiegel des Lebens macht, das der Islam für die Gesellschaft schaffen möchte.«[255] Der Wert einer sich auf den Islam beziehenden Gesetzgebung (*tašrīʿ*) lasse sich von daher über ihre Nähe oder Ferne zur islamischen Ethik bestimmen, schließlich sei es für eine Gesetzgebung nicht möglich, sich von ihrer Grundlage zu trennen oder zu entfernen.[256] In Faḍlallāhs Beschreibung des Verhältnisses von Ethik und Gesetz wird der Stellenwert deutlich, den er Ersterer zusprach. Das ethische Element stelle nicht lediglich einen Aspekt der Religion oder Gesetzgebung im Islam dar, sondern die Logik (*al-manṭiq*), von der die Gesetzgebung ausgehe. Zudem sei es nicht nur die Grundlage,

249 Zitiert nach Faḍlallāh (2002 [01.03.2002]): al-Aḫlāqīyāt aṭ-ṭibbīya wa-aḫlāqīyāt al-ḥayāt, S. 14.
250 Vgl. Faḍlallāh (1999): al-Islām wa-qudratuhu ʿalā t-tanāfus al-ḥaḍārī, S. 62.
251 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 287; siehe auch Faḍlallāh (2012): Ḫiṭāb – al-ʿaql – war-rūḥ, Bd. 4, S. 30–31.
252 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 610.
253 Faḍlallāh (1966 [16.04.1966]): ad-Dīn bayna l-aḫlāq wal-qānūn, S. 8.
254 Vgl. Faḍlallāh (1966 [16.04.1966]): ad-Dīn bayna l-aḫlāq wal-qānūn, S. 8–9.
255 Faḍlallāh (1966 [16.04.1966]): ad-Dīn bayna l-aḫlāq wal-qānūn, S. 9.
256 Vgl. Faḍlallāh (1966 [16.04.1966]): ad-Dīn bayna l-aḫlāq wal-qānūn, S. 9.

auf die sich Religion und Gesetzgebung stützen, sondern deren Erweiterung,[257] womit Flexibilität möglich wird. Ethik habe eine so große Gewichtigkeit, dass es für einen Menschen, der sich von dieser Ansammlung an Werten und Konzepten, die den Islam oder Religion im Allgemeinen repräsentieren, entferne, unmöglich sei, »Muslim oder religiöser Menschen zu sein, selbst wenn er sich wortwörtlich an die Šarīʿa des Islam hält.«[258] Reine Gesetzesbefolgung mache einen Menschen noch nicht zu einem religiösen Menschen, zu einem Muslim oder einer Muslimin.

Dass der Mann die Verantwortung für die Familie mit der Frau teilen und sich mit ihr beraten solle – um zur ethischen Dimension der Eheverwaltung zurückzukommen –, betonte Faḍlallāh auch bei anderen Gelegenheiten. Platziert wurde eine solche Aufforderung bspw. an prominenter Stelle in seiner Fatwā aus dem Jahr 2007, in der es um die Verteidigung der Frau gegen durch ihren Ehemann erfahrene Gewalt ging,[259] und die als eine Pressemeldung anlässlich des Internationalen Tages zur Bekämpfung der Gewalt gegen Frauen veröffentlicht wurde und nationales und internationales Aufsehen erregte:

> »Mit Sicherheit bedeutet die *qiwāma* des Mannes gegenüber der Frau nicht die Herrschaft (*siyāda*) des Mannes über sie, sondern dass der Mann die Verantwortung der Familienverwaltung trägt, die er aber nicht wie ein Diktator für sich allein haben darf, sondern mit seiner Ehefrau in allen Angelegenheiten, die sie als Eheleute gemeinsam haben, teilen sollte.«[260]

In einem Interview mit einer französischen Journalistin aus dem Jahr 2009 sagte Faḍlallāh:

> »[...] die *qiwāma* im Islam meint die Verwaltung in der Bedeutung, dass der Mann derjenige ist, der verantwortlich für die Ausgaben und die Verwaltung des Ehehauses ist. Aber es ist normal, dass er sich mit der Frau berät *(yatašāwara maʿa l-marʾa)*, weil Gott der Erhabene gesagt hat: ›Und geht mit ihnen in rechtlicher Weise um.‹[261] Und der Umgang in rechter Weise (*al-muʿāšara bil-maʿrūf*) meint den Respekt vor der Menschlichkeit des Partners und den Respekt vor dessen Ratio und dessen Meinung über ihre gemeinsamen Angelegenheiten.«[262]

---

257 Vgl. Faḍlallāh (1966 [16.04.1966]): ad-Dīn bayna l-aḫlāq wal-qānūn, S. 11.

258 Faḍlallāh (1966 [16.04.1966]): ad-Dīn bayna l-aḫlāq wal-qānūn, S. 8. Die Šarīʿa sei außerdem vom Aspekt des Glaubens (*ʿaqīda*) nicht zu trennen, denn der Glaube sei der Ausgangspunkt der religiösen Gesetzgebung (*tašrīr*) und ihrer Grundlage, der sie durch das Dasein unterstütze und durch Energie stärke. Die religiöse Gesetzgebung sei eine Erweiterung des Glaubens, die seine Grenzen schütze und seinen Umfang erweitere. Vgl. Faḍlallāh (1966 [16.04.1966]): ad-Dīn bayna l-aḫlāq wal-qānūn, S. 5. Das Gesetz (*al-qānūn*) selbst stütze sich wiederrum auf die Šarīʿa. Vgl. Faḍlallāh (1966 [16.04.1966]): ad-Dīn bayna l-aḫlāq wal-qānūn, S. 5. Der gesetzliche Rahmen umreiße die Šarīʿa (*iṭār qānūnī yarsum aš-šarīʿa*) und zeichne für sie ihre allgemeinen Grundlagen, die die Entwicklung des Lebens und sein Fortschreiten einbeziehen, um ihm seinen islamischen Weg im großen Umfang des Daseins zu gewährleisten. Vgl. Faḍlallāh (1966 [16.04.1966]): ad-Dīn bayna l-aḫlāq wal-qānūn, S. 4.

259 Siehe dazu das Kapitel »Verteidigung gegen Gewalt«.

260 Faḍlallāh (27.11.2007): Fī bayān šarʿī daʿā fīhi lit-taṣaddī li-kull anwāʿ al-ʿunf allaḏī yastahdif al-marʾa, S. 2.

261 Koranvers 4:19, übers. von Khoury.

262 Rosiniza (25.02.2009): Faḍlallāh, S. 3.

Eine Passage aus dem Sammelband »an-Nadwa« aus dem Jahr 2007 passt ebenfalls gut in diesen Kontext. Sie bezieht sich auf einen Dialog, in dem Faḍlallāh gefragt wurde, ob es der Frau möglich sei, »zum Mann des Hauses« zu werden, wenn sie gebildeter sei und sich ethisch besser verhalte als der Mann oder die Ausgaben des Hauses übernehme. In seiner Antwort nahm Faḍlallāh Bezug auf die Realität, die neben der ethischen Dimension der Verpflichtungen ebenfalls als argumentative Stütze und Möglichkeit dafür herangezogen wurde, dass Frauen, die fähiger für die Familienverwaltung seien, diese auch ausführen können:

> »Der Vers spricht die *qiwāma* über die Richtlinie der Verantwortung (*ḫaṭṭ al-masʾūlīya*) an. So ist der Mann der Verantwortliche für das Haus, ausgehend von einigen Eigenschaften der Stärke (*ʿanāṣir al-quwwa*), die in seiner Persönlichkeit, aber nicht in der der Frau sind, die vielleicht von Schwangerschaft, Stillen und anderem gehindert wird. Basierend darauf, dass er für die Verwaltung der Angelegenheiten des Hauses verantwortlich ist, ist (auch) er derjenige, der für die Ausgaben der Frau und Kinder aufkommen muss, und das muss die Frau nicht (*la yaǧib ʿalā l-marʾa ḏālika*). Aber dennoch – denn diese Sache [die vorherige] stellt die allgemeine Richtlinie (*al-ḫaṭṭ al-ʿāmm*) dar in dem Sinne, dass dies die Richtlinie der Verantwortung ist, die der Mann im Ehehaus trägt – dennoch ist es sehr wohl möglich – aber nicht auf der Grundlage der Gesetzgebung, sondern auf der Grundlage des Verlaufes der Realität (*ḥarakat al-wāqiʿ*) –, dass einige Frauen mehr Ratio (*ʿaql*), mehr Stärke (*quwwa*) und Fähigkeiten bzw. Möglichkeiten (*imkānāt*) für die Verwaltung des Ehehauses und die Ausgaben dafür haben. Deswegen ist diese Frau – aus realistischer Sicht (*min nāḥīya wāqiʿīya*) – der Mensch, der sich der Verwaltung des Hauses bemächtigt (*yamlik*). Aber die *qiwāma* wird dem Mann zuerkannt, als Konsequenz daraus, dass er – meistens – stärker als die Frau und hinsichtlich der finanziellen Seite diesbezüglich fähiger ist. Und dennoch kommt diese Bedeutung (von *qiwāma*) auf der Basis des beiderseitigen Einvernehmens (*tafāhum*) von Mann und Frau zustande.«[263]

Auch wenn Faḍlallāh ein weiteres Mal die Bedeutung der verbindlichen gesetzlichen Ebene der Verpflichtungen in seiner Auslegung von Koranvers 4:34 hervorhob und somit die Gesetzgebung als das primäre Element in der rechtlichen Bestimmung über die Ehe- und Familienverwaltung einstufte, versuchte er deutlich, reale Tatbestände als Begründung für der Gesetzgebung widersprechende Handhabungen anzuführen. Faḍlallāh hatte selbst beobachten können, dass in der Realität manche Frauen – sowohl in intellektueller als auch körperlicher Hinsicht – geeigneter dafür sind, die Ehe- und Familienverwaltung zu übernehmen. Seine erneute Betonung dessen, dass sich seine Auslegung auf die allgemeine Richtline beziehe, also auf mehrheitlich vorkommende Situationen, scheint hier gerade dazu zu dienen, auf die Möglichkeit flexibler Handhabung hinzuweisen, die besondere Situationen im Ehe- und Familienleben von Mann und Frau erforderlich machen können. Sein argumentatives Pendeln zwischen allgemeiner Richtlinie und realer Ausnahme endete außerdem mit dem wichtigen, letzten Hinweis, dass *qiwāma* in ihrem klassischen Verständnis dennoch nur auf der Basis gegenseitigen Einvernehmens der Eheleute möglich sei.[264] Es zeigt sich also bei

263 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 17, S. 439–440.

264 Dass fehlendes gegenseitiges Einverständnis sogar dazu führen könne, dass die *qiwāma* dann sogar nicht mehr gelte, äußerte Faḍlallāh in »al-Masāʾil al-fiqhīya«, vgl. Faḍlallāh

einer Untersuchung von Faḍlallāhs Erklärungen und Interpretationen von *qiwāma* im Verlauf seines Gelehrtendaseins, dass er zwar seine Auslegung des Koranverses 4:34, die sich auf die gesetzliche Ebene der Verpflichtungen beziehe, nicht änderte, aber erstens bezog er in diesem Kontext die ethische Ebene der Verpflichtungen von Ehemann und Ehefrau mit ein und zweitens verwies er auf die Realität, die oft klassischen Ansichten widersprechende Ausgangslagen aufwies. Beides eröffnete Eheleuten eine flexible Handhabung der Ehe- und Familienverwaltung und neue Perspektiven auf deren Ausübung, die eine Umverteilung von Aufgaben je nach Fähigkeiten der Eheleute oder Umständen, die es erforderten, möglich machte.

Die Gewichtigkeit der ethischen Dimension der Verpflichtungen der Eheleute neben der gesetzlichen Ebene hob Faḍlallāh an zahlreichen Stellen hervor, indem er auf oben Gesagtes stetig und an sichtbarer Stelle verwies. Zudem unterstrich er dies mit seiner Auffassung der Ehebeziehung, die auf Liebe und Barmherzigkeit basiere. Die Frage einer Interviewpartnerin von Faḍlallāh am 13.05.2008 belegt, dass die ethische Ebene im Diskurs über die Gleichstellung zwischen Mann und Frau im Islam Anfang der 2000er Jahre bedeutsam war: »Wenn wir die Gleichstellung (*al-musāwāt*) zwischen Mann und Frau realisieren wollen, müssen wir dann nicht die ethischen Seiten betonen und nicht die gesetzlichen?«[265] Sich auf alle möglichen Fälle und entsprechende vom Islam erwirkte Regelungen und nicht auf einen bestimmten Vers beziehend – das korrelative Verhältnis der beiden verpflichtenden Ebenen beschränkte sich nicht auf die *qiwāma* –, antwortete Faḍlallāh, dass die Gesetzesfälle (*al-qaḍāyā l-qānūnīya*) im Islam für die ethischen Fälle (*al-qaḍāyā l-aḫlāqīya*) zugänglich seien,

> »weshalb der Islam in seinen Rechtsfällen und Bestimmungen versucht, den ethischen Teil (*al-ǧānib al-aḫlāqī*) an der Norm des gesetzlichen Teils (*al-ǧānib al-qānūnī*) zu fixieren (*li-ḏālika fa-inna l-islāma fī qaḍāyāhi wa-masāʾilihi yuḥāwilu an yurakkiza l-ǧānība l-aḫlāqīya fī ḫaṭṭi l-ǧānibi l-qānūnī*).«[266]

(2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 263–264.

265 Fischbach (13.05.2008): al-Islām lam yufarriq fī l-qiyami r-rūḥīyati wal-ᶜilmīya bayna l-marʾa war-raǧul, Bd. 3, S. 163.

266 Fischbach (13.05.2008): al-Islām lam yufarriq fī l-qiyami r-rūḥīyati wal-ᶜilmīya bayna l-marʾa war-raǧul, Bd. 3, S. 163. Interessanterweise brachte Faḍlallāh in seiner Antwort Ethik nicht als Grundlage der Gesetzgebung ins Spiel wie in seinem Vortrag vom 16.04.1966 und oben ausgeführt. Ethik und Gesetz wurden von ihm zwar hierarchisch angeordnet, aber eher konträr zu dem von ihm früher entworfenen Bild oder allenfalls auf gleicher Ebene. Auch seine Einbindung der ethischen Verpflichtungen in seine Interpretationsversuche von *qiwāma* sprechen dafür, dass sich seit den 1960er Jahren Faḍlallāhs Verständnis von Ethik und deren Verhältnis zur Gesetzgebung verändert haben. Bereits das erste Dokument, in dem er die Wichtigkeit der ethischen Verpflichtungen im Kontext der Ehe erwähnte, in seinem Vortrag vom 24.11.1978, findet sich die 1966 aufgeworfene Perspektive von Ethik als Grundlage der Gesetzgebung nicht mehr. Er kam in seiner Erklärung von den gesetzlichen Verpflichtungen ausgehend – was eher diese Ebene zu einer Grundlage macht – auf die ethischen Verpflichtungen zu sprechen. Dieser Beobachtung könnte in zukünftigen Arbeiten nachgegangen werden. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit kann das nicht weiterverfolgt werden.

In besonderer Weise wird diese Position von Faḍlallāh – wie oben ausgeführt – in »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« (1992) ersichtlich. Dort ging er nicht nur im Kapitel »Ehemann und Ehefrau: Rechte und Pflichten« auf den Koranvers 4:34 von der gesetzlichen Seite her ein, sondern blickte im Kapitel »Ehemann und Ehefrau: Probleme und Sorgen« auch von der ethischen Seite auf das Thema. Damit erweiterte er den Eheleuten ihre Möglichkeiten zur Organisierung der Ehe- und Familienverwaltung und brachte Flexibilität ins Spiel. In seiner Antwort im Interview vom 13.05.2008 stärkte er – im Anschluss an seine Position zur Verknüpfung der ethischen mit der gesetzlichen Seite – mit einem Zitat des Koranverses 30:21[267] erneut seine Sicht auf das Eheleben, das von Liebe und Barmherzigkeit geprägt und ein Ort der Ruhe und Stabilität für beide Beteiligten sein solle:

> »Und dies [Koranvers 30:21] ist an den Mann und die Frau gemeinsam gerichtet. So meint *as-suknā* das Gefühl der psychischen Stabilität und inneren Ruhe (*aṭ-ṭumaʾnīna*) vom seelischen Aspekt der Beziehung her ›Er hat Liebe und Barmherzigkeit zwischen euch geschaffen‹ (ar-Rūm: 21), da die Ehebeziehung auf gegenseitige Liebe und Barmherzigkeit gegründet ist. Und das, damit der Mann den Situationen der Frau gegenüber nachsichtig ist und ihre Umstände wertschätzt, und damit die Frau gegenüber den Situationen des Mannes nachsichtig ist und seine Umstände wertschätzt.«[268]

Die Ausführungen zu Faḍlallāhs Deutung von *qiwāma* und dem ersten Teil des Koranverses 4:34 veranschaulichen, dass nach seinem Verständnis die Šarīʿa beides beinhalte, Gesetz und Ethik[269] – unabhängig davon, wie er beide Dimensionen gewichtete. Faḍlallāhs Verweise auf Koranverse mit ethischen Verpflichtungen wie 30:21 und 2:187 sind ein Beleg dafür, dass im koranischen Verständnis der islamischen Gelehrtenschaft Frau und Mann auf ethisch-religiöser Ebene als gleich angesehen werden, es aber auf sozio-ökonomischer Ebene zu verschieden gewichteten und (untermauert mit ethischen Begründungen) auch reversiblen Unterschieden kommt,[270] wie anhand

---

267 »Und zu seinen Zeichen gehört, dass er euch aus euch selbst (arabisch *min anfusikum*) Partner (arabisch *azwāǧan*) erschaffen hat, damit ihr bei ihnen (arabisch *ilay-hā*) Ruhe findet.« Koranvers 30:21, übers. von El Omari (2020): Wandel koranischer Interpretationen, S. 104.

268 Fischbach (13.05.2008): al-Islām lam yufarriq fī l-qiyami r-rūḥīyati wal-ʿilmīya bayna l-marʾa war-raǧul, Bd. 3, S. 163.

269 Von Forschungsseite wird dies bspw. hervorgehoben von Hodgson: »Most directly tied to Qur'ān and ḥadīth reports is a general system of ethics, which has included a wide body of law of personal status, of criminal sanctions, and of commerce – never applied exclusively or in its entirety, but always present to the tender conscience.« Hodgson (2005 [1974]): The Venture of Islam, S. 74; siehe auch Hodgson (2005 [1974]): The Venture of Islam, S. 516–517; Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 1–2; Masud et al. (1996): Islamic Legal Interpretation; Asad (2003): Formations of the Secular. Johansen versteht unter *fiqh* ein System aus ethischen, juristischen und theologischen Normen, siehe Johansen (1999): Introduction, S. 1.

270 Vgl. Esposito (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law, S. 132–134. Siehe auch die These von Ahmed, dass die Botschaft des Islam zwei Tendenzen habe: eine auf die Ehe bezogene patriarchale, in der der Mann dominiere, und eine auf die spirituelle Botschaft bezogene ethisch-egalitäre, bei der alle Menschen gleich seien. Vgl. Ahmed (1991): Early Islam and the Position of Women, S. 58.

von Faḍlallāhs Erklärung zu Koranvers 4:34 gezeigt. In seinem Ansatz wird zudem sichtbar, dass im Vergleich zu ethischen Verpflichtungen gesetzliche Verpflichtungen nicht fix verstanden werden.[271] Und ein flexibler Umgang mit gesetzlichen Verpflichtungen wurde gerade durch eine ethische Sichtweise ermöglicht.[272] Mit seiner entschiedenen Betonung der ethischen Verpflichtungen der Eheleute und seiner Aufforderung und Ermahnung, diese umzusetzen, setzte Faḍlallāh auch einen starken Akzent gegen eine Überbetonung der Vorteile für Männer durch *qiwāma*. Diese könne nämlich zu einer Sicherung patriarchaler Macht sowie der Vorstellung von Ehe als Handelsgeschäft beitragen, wie es von Seiten libanesischer Aktivistinnen für Frauenrechte und intellektueller Kreise kritisiert wurde.[273]

Für die Wende zum 21. Jh. wird von Forschungsseite her konstatiert, dass sich islamische Gelehrte – Faḍallāh war kein Einzelfall – vermehrt mit dem Thema Ethik auseinandergesetzt haben.[274] Dass es erst in der Gegenwart einen Anstieg des Interesses der Gelehrtenschaft an der ethischen Dimension der Verpflichtungen gegeben haben und dies von der klassischen Jurisprudenz nicht reflektiert worden sein soll,[275] befremdet, da sich der Koran vorrangig mit allgemeinen ethischen Richtlinien und Prinzipien anstatt mit gesetzlichen Vorschriften beschäftigt.[276] Ebenso in der Prophetentradition sind Gerechtigkeit und Gleichheit wichtige Themen.[277] Barber Johansen, der sich mit Diskursen ḥanafitischer Juristen des 11. bis 19. Jhs. über Recht, Ethik und Religion auseinandergesetzt hat, beschreibt das Verhältnis dieser Felder wie folgt:

> »Das islamische Recht war durch eine Spannung zwischen zwei semantischen Feldern charakterisiert, in denen diese niedere Welt (*dunyā*) mit dem Jenseits (*āḫira*), die äußere Erscheinung (*ẓāhir*) mit dem inneren Motiv und Gewissen (*bāṭin*), die Verfolgung egoistischer Interessen (*kasb ḫabīṯ*) mit der religiösen Lebenspraxis (*diyāna*), die gerichtsverbindliche Norm (*ḥukm*) mit den religiösen Verpflichtungen, die sich aus dem persönlichen Verhältnis zu Gott ergeben (*fīmā baynahu wa-bayna-llāh*), die Anwendung der gerichtsverbindlichen Norm durch das Gericht (*qaḍāʾ*) mit der religiösen und ethischen Interpretation durch den Mufti (*iftāʾ*) konfrontiert wurden.«[278]

---

271 Vgl. Esposito (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law, S. 133.

272 Das konnte auch Clarke in seiner Studie über Rechtssysteme im Libanon aufzeigen. Er hat beobachtet, dass die Flexibilität der Šarīʿa in manchen Umgebungen stärker angewandt wurde als in anderen. Flexibler wurde die Šarīʿa in einer nichtstaatlichen, »ethischen« Umgebung angewandt, starrer hingegen in einer staatlichen Umgebung. Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 2–3.

273 Vgl. Hamadeh (1996): Islamic Family Legislation, S. 331, 339.

274 Eich stellte das bspw. im Kontext der Debatten über Innovationen medizinischer Technologien fest. Siehe Eich (2008): Einleitung, S. 25–26.

275 Vgl. Mashhour (2005): Islamic Law and Gender Equality, S. 576. Ein Rückgang bis hin zu einer Eliminierung der Rolle der ethischen sowie der rituellen Dimension im islamischen Recht wird für die Umwandlung des Rechts zu einem kodifizierten Recht, zu einem Staatsgesetz konstatiert, in dem es nicht um die ethische Verantwortung oder das religiöse Bewusstsein des Individuums geht. Vgl. Johansen (1999): Introduction, S. 71.

276 Vgl. Esposito (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law, S. 3; Mashhour (2005): Islamic Law and Gender Equality, S. 565; Hamadeh (1996): Islamic Family Legislation, S. 331.

277 Vgl. Mashhour (2005): Islamic Law and Gender Equality, S. 576.

278 Johansen (1999): Die sündige, gesunde Amme, S. 187–188.

Anhand seiner Quellenbeispiele hat Johansen gezeigt, wie sich innerhalb der Diskussionen der ḥanafitischen Rechtsschule mittels Differenzierung zwischen gerichtsverbindlichen Normen, Ethik und Religion eine systematischen Zwängen unterliegende, rationale Verallgemeinerung juristischer Prinzipien entwickeln konnte. Aufgrund dieser Prinzipien wurden dann religiöse und ethische Gesichtspunkte in vielen Rechtsfällen nicht oder kaum berücksichtigt.[279]

Johansen kategorisierte seine untersuchten Rechtsfälle bzgl. des Umgangs mit Recht und Ethik in vier Gruppen, von denen zwei zu Faḍlallāhs Auslegungen von Koranvers 4:34 und seiner Einbindung einer ethischen Dimension passen. Das ist zum einen Gruppe drei, in der Ethik unmoralische Folgen gerichtsverbindlicher Normen kompensiert, und zum anderen Gruppe vier, in der Ethik eine Rechtsbestimmungen widersprechende Praxis legitimiert. Ersteres zeigt sich bspw. in Faḍlallāhs Empfehlungen und Ermahnungen, Ehemänner mögen ihre Ehefrau menschlich behandeln und sie in alle Entscheidungen zur Familien- und Eheverwaltung einbeziehen.[280] Letzteres zeigt sich in der Möglichkeit für Frauen, die Ehe- und Familienverwaltung zu übernehmen, was konträr steht zu den gesetzlichen Verpflichtungen, die Faḍlallāh aus Koranvers 4:34 ableitete. Die beiden verbleibenden von Johansen ausgemachten Gruppen treffen nicht auf Faḍlallāhs Vorgehensweisen bzgl. des Beispiels *qiwāma* zu. In Gruppe eins wird Ethik aus der Rechtsprechung verdrängt, in Gruppe zwei wird ein ethischer Anspruch lediglich auf das Jenseits hin ausgerichtet gewahrt, da die im Diesseits stattfindenden gerichtsverbindlichen Normen diesen nicht erfüllen können.[281] Hinsichtlich der Gruppe eins stellte Johansen anhand seines Beispiels der

279 Vgl. Johansen (1999): Die sündige, gesunde Amme, S. 173.

280 Johansen bringt für diese Gruppe ein Beispiel zu Pachtverträgen, in deren Kontext die gerichtsverbindliche Norm eine Entlohnung verwirft, aber das islamische Recht auf einer ethischen Pflicht zur Entlohnung besteht. »Die Zwänge systematischer rationaler Konstruktion und gesellschaftlichen Interesses, die in die gerichtsverbindliche Norm eingehen, führen dazu, daß Personen ökonomische Vorteile erhalten, die unter religiös-moralischen Gesichtspunkten illegitim sind. Die Personen, die von der gerichtsverbindlichen Norm profitiert haben, werden von den Juristen angehalten, durch ihre eigene Lebenspraxis die religiös-moralischen Defizite ›der gerichtsverbindlichen Bestimmungen auszugleichen.« Johansen (1999): Die sündige, gesunde Amme, S. 181–182.

281 Vgl. Johansen (1999): Die sündige, gesunde Amme, S. 174. Ein anschauliches Beispiel für Gruppe zwei und der Verlagerung eines ethischen Anspruches auf das Jenseits liegt mit dem rechtlichen Umgang der Juristen mit dem Gebet als Gottesverehrung und Ausdruck von Glauben vor. Die Juristen waren sich weitgehend einig darüber, dass auf der Ebene einer gerichtsverbindlichen Rechtsbestimmung nur untersucht werden könne, ob formal richtig gebetet werde und die rechtlichen Bedingungen des Gebets eingehalten werden (die Beurteilung dessen wird einer himmlischen Belohnung gegenübergestellt), ob aber den Menschen Glauben zum Gebet bewege und seine Handlung während des Gebetsvollzugs authentisch sei, könne nur im Jenseits beurteilt werden. Vgl. Johansen (1999): Die sündige, gesunde Amme, S. 179–180. Das Verhältnis zu Gott, das durch die Echtheit der inneren Motive des Menschen, seines Glaubens, seines Gewissens usw. bestimmt wird, ist dem Zugriff des Richters also entzogen. Vgl. Johansen (1999): Die sündige, gesunde Amme, S. 185. Die gerichtsverbindliche Rechtsbestimmung stellt damit eine juristische Lösung dar, die unabhängig ist von religiösen und moralischen Motiven der Handelnden und die in

Rechtsprechung die oben angesprochene These auf: Ethik sei in der Rechtsprechung verdrängt worden, um gesellschaftliche Interessen durchzusetzen und zu einer rationalen Verallgemeinerung juristischer Prinzipien zu gelangen, die anschließend systematischen Zwängen unterlegen sei.[282] Faḍlallāh jedoch könnte gerade aufgrund sozio-ökonomischen Wandels (z. B. das Eindringen von Frauen in den Arbeitsbereich) und realer Fälle, Interessen und Probleme von Ehepaaren dazu bewogen worden sein, eine ethische Dimension einzubeziehen, um die auf gesetzlichen Verpflichtungen basierende Auslegung von Koranvers 4:34 aufzubrechen und in ihrer Handhabung flexibel zu machen. Schließlich konnte Johansen auch feststellen, dass die ethische und religiöse Dimension des islamischen Rechts wiederrum an Bedeutung zunehme, »weil sie zu jener letzten Instanz wird, die die moralischen und religiösen Defizite, die in der rationalen Ausarbeitung der gerichtsverbindlichen Normen entstehen, kompensiert.«[283] Damit kann die ethische Ebene Defizite in genau dieser Hinsicht der gesetzlichen bzw. gerichtsverbindlichen Ebene (*ḥukm*) ausgleichen[284] – wie es auch hinsichtlich Faḍlallāhs Auslegung vorkam. Ethische und rechtliche Normen stellen im islamischen Recht also zwei Bewertungsskalen dar, die sowohl weit auseinander liegen, als auch zusammengebracht werden können.[285] Damit wird ersichtlich, dass es ein spannungsreiches, instabiles und reversibles Verhältnis zwischen den Zwängen rationaler und interessenbezogener Konstruktion gerichtsverbindlicher Normen und ethischen Dimensionen des Rechts gibt, sodass sich einerseits unterschiedliche normative Hierarchien herausbilden können und andererseits jede Ebene die andere auf einen sekundären normativen Rang verweisen oder verdrängen kann.[286] Dieses dynamische Verhältnis lässt sich auch für Auslegungsversuche zu Koranvers 4:34 und *qiwāma* von Faḍlallāhs Zeitgenossen sowie aktueller Ansätze feststellen.

Faḍalllāhs Kollege Šams ad-Dīn bspw. hat die ethische Dimension der Verpflichtungen in seine Rechtsfindungen einbezogen. Er sah sich wie Faḍlallāh seit den 1990er Jahren mit internationalen und nationalen Forderungen – besonders durch CEDAW (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women) angestoßen – nach Gleichberechtigung der Geschlechter sowie sozio-ökonomischen und bildungsbezogenen Veränderungen des Status schiitischer Frauen konfrontiert und überdachte seine Lehr- und Rechtsmeinungen in dieser Hinsicht. Z. B. hat er auf das Thema Scheidung bezogen versucht, ethische Verpflichtungen mit einer rechtlich-vertraglichen Dimension in Einklang zu bringen. Besonders durch seine weit gefasste

---

der Form eines Gerichtsurteils im Diesseits entsprechend dem äußeren Anschein (*ẓāhir*) angewandt wird. Damit entspricht sie nicht den Rechten und Pflichten, die sich für den Gläubigen und die Gläubige aus seinem und ihrem Verhältnis zu Gott ergeben. Vgl. Johansen (1999): Die sündige, gesunde Amme, S. 184. Ethische Qualifikationen haben gemäß Johansen im *fiqh* immer einen religiösen Unterton und gehören zur Beziehung zwischen Individuum und Gott. Vgl. Johansen (1999): Introduction, S. 71.

282 Vgl. Johansen (1999): Die sündige, gesunde Amme, S. 173–176.

283 Johansen (1999): Die sündige, gesunde Amme, S. 185.

284 Vgl. Johansen (1999): Die sündige, gesunde Amme, S. 185.

285 Vgl. Johansen (1999): Die sündige, gesunde Amme, S. 172.

286 Vgl. Johansen (1999): Die sündige, gesunde Amme, S. 187.

Definition von »Schaden« konnte er Ehefrauen zu einer beschleunigten Scheidung verhelfen – dies auch ohne Zustimmung des Ehemanns, da er die Autorität des Richters über einen zur Scheidung unwilligen Ehemann erweiterte. Damit brachte er die ethische Dimension der koranischen Bestimmungen einer gerechten Behandlung und eines freundlichen Umgangs ein Stück weit mehr unter den Aspekt des Gesetzes, sodass in diesem Fall auch rechtliche Konsequenzen folgen konnten (siehe dazu auch das Kapitel »Die Bedingungen im Ehevertrag«).[287] Zu *qiwāma* vertrat er die Ansicht, dass es die finanzielle Verantwortung des Ehemannes gegenüber seiner Frau bedeute. Auch Šams ad-Dīn hielt den Mann dazu an, seine Frau gerecht zu behandeln, und riet ihm, nicht immer seine Rechte starr einzufordern.[288]

Auch der Ansatz von Faḍlallāhs sunnitischem Amtskollegen aus Damaskus, al-Būṭī, hatte Ähnlichkeiten mit seiner Auslegung von Koranvers 4:34 und seinem Verständnis von *qiwāma*. Der syrische Großmufti vertrat die Ansicht, dass jeder Haushalt einen führenden Kopf brauche, was die Pflicht des Mannes sei, da dieser physisch stärker sei und eher einer Arbeit außerhalb des Hauses nachgehen könne als die Frau. Da der Mann für alle finanziellen Ausgaben aufkommen müsse, sei er auch verantwortlich für alles, was von ihm finanziert werde. Obwohl die eigentliche Aufgabe der Frau sei, die Kinder zu erziehen, könne sie auch arbeiten, wenn sie es wünsche. Zwar bestätigte al-Būṭī, dass Frauen durchaus geeigneter sein können, die Familienverwaltung zu übernehmen, als Männer, doch richten sich die islamischen Regulierungen nach der Norm und nicht nach den Ausnahmen.[289] Ein anderer Zeitgenosse von Faḍlallāh, der eine konservative Geschlechterideologie einschließlich der Komplementarität der Geschlechter und einer paternalistischen Haltung gegenüber Ehefrauen und Müttern festigte, war Muḥammad Mutawallī aš-Šaʿrāwī (1911–1998). Da nach seinem Verständnis die Rolle einer Frau als Mutter ihren Charakter bestimme – seine Argumentationen drehten sich dabei ganz um die biologischen Funktionen von Schwangerschaft, Geburt und Stillen –, werde sie von Trieben und Emotionen beherrscht. Haupteigenschaften des Mannes dagegen seien Vernunft und Rationalität, weshalb nur er für die Verwaltung von Ehe und Familie in Frage komme.[290] Wieder eine etwas ausgewogenere Ansicht vertrat at-Turābī, der die auf Frauen bezogenen Koranverse weitgehend als Restriktionen für Männer las. Ihm zufolge haben Frauen und Männer gleiche Rechte und Pflichten, wechselseitige Verantwortlichkeiten und müssen alle Angelegenheiten gemeinsam regeln. Frauen dürfen zwar öffentlich aktiv sein, aber der Mann müsse die Familie ökonomisch versorgen. Bei Unfähigkeit von Seiten der

287 Vgl. Berry (2019): The Question of Divorce and the Mandate of the Jurist Over the Unwilling Husband in Lebanese Muslim Shiʿi Jurisprudence, S. 382.

288 Vgl. Berry (2019): The Question of Divorce and the Mandate of the Jurist Over the Unwilling Husband in Lebanese Muslim Shiʿi Jurisprudence, S. 377.

289 Vgl. al-Būṭī (1996): al-Marʾa bayna ṭuġyān an-niẓām al-ġarbī wa-laṭāʾif at-tašrīʿ ar-rabbānī, S. 98–105.

290 Vgl. Abou-Bakr (2015): The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, S. 99–101.

Männer müssen Frauen allerdings die Verantwortung übernehmen,[291] was impliziert, dass er sie als dazu fähig erachtete.

In gegenwärtigen Debatten zu Koranvers 4:34 schlagen Reformist*innen alternative Verständnisse von *qiwāma* bzw. *qawwāmūn* vor und viele von ihnen lehnen ein inhärentes, fortwährendes Autoritätsrecht eines Menschen über einen anderen ab.[292] *Qiwāma* wird bspw. als auf bestimmte Situationen beschränkt, flexibel, mehrdeutig, erworben und veränderlich betrachtet, im Kontext[293] der Gesamtheit der nicht-patriarchalen Ausrichtung des Koran oder ganzer Verseinheiten neu interpretiert, in ein breiteres ethisches Paradigma[294] des Koran eingeordnet oder der Text wird schlichtweg transzendiert.[295] Amina Wadud bspw. begreift den Koran mittlerweile als einen Text, der sich in Bearbeitung befinde und die Gläubigen dazu zwinge, zu einer Phase des »Nachtextes« zu gelangen. Als Inspiration könne die koranische Weltanschauung durchaus bestehen bleiben, aber problematische Aussagen im Koran, die menschlichen Entwicklungen und Verständnissen widersprechen, können abgelehnt werden, ihnen könne widersprochen und sie können widerlegt werden. Waduds Ansicht nach sei es an der Zeit, die Aufmerksamkeit nicht auf eine wörtliche Auslegung, sondern auf die »potenzielle Flugbahn« des Koran zu lenken – eine Flugbahn, die dahinführe,

291 Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. 149.

292 Vgl. Abou-Bakr (2015): The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, S. 103. Siehe bspw. die Ansätze von Wadud (2006): Inside the Gender Jihad; Barlas (2002): »Believing Women« in Islam; al-Faruqi (2000): Women's Self-Identity in the Qur'an and Islamic Law; Abou El Fadl (2001): Speaking in God's Name; Abou El Fadl (2006): The Search for Beauty in Islam; Ali (2006): Sexual Ethics and Islam.

293 Die Strategie der Textkontextualisierung zu 4:34, um das Konzept von *qiwāma* von seinen patriarchalischen Implikationen zu befreien, verfolgen Maysam al-Faruqi und Asma Barlas. Durch eine textuelle Analyse des Kontextes der Verse und ganzer Passagen, in denen sie vorkommen, widerlegen sie vorherrschende Verständnisse der Begrifflichkeiten. Vgl. Abou-Bakr (2015): The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, S. 104.

294 Khaled Abou El Fadl schlägt bspw. für eine Auslegung des Koran die Anwendung einer ganzheitlichen Methode vor, in der Textanalyse, übergreifende ethische Normen und klassische Traditionen kombiniert werden. Vgl. Abou El Fadl (2006): The Search for Beauty in Islam, S. 70–71; siehe auch Abou El Fadl (2001): Speaking in God's Name, S. 428–429. Durch den Text und seine ihm zugrunde liegenden ethischen Prinzipien werde die Möglichkeit offengelassen, eine Bedeutung von *qiwāma* zu konstruieren, die die Korankriterien von Schönheit und Ethik erfülle – seine Reflektionen zu *qawwāmūn* seien letztlich mehrdeutig, das Wort selbst habe keine fixe Bedeutung. Laut El Fadl bedeute *qawwāmūn*, dass Männer Frauen unterstützen, inklusive Dienst und Schutz. Da *qiwāma* jedoch von einer bestimmten Ursache (*'illa*) abhänge – die Fähigkeit, für die Ausgaben des Haushaltes aufzukommen –, könne *qiwāma* entfallen, wenn die Ursache dafür nicht gegeben sei, also wenn bspw. der Mann die Familie nicht unterstützen könne, die Frau einen finanziellen Beitrag leiste oder das gleiche Verdienstpotential aufweise. Vgl. Abou-Bakr (2015): The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, S. 105–107; Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 129–130.

295 Vgl. Abou-Bakr (2015): The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, S. 109–110.

wohin der Koran die Menschheit weisen wolle.[296] Deshalb versteht sie den Koran als »a window to look *through*, a doorway with a threshold to pass *over* toward [...] infinite possibilities.«[297] Dieses Verständnis spiegelt sich auch in ihrer Haltung zu Koranvers 4:34 wider. Hierzu beruft sie sich auf das *tawḥīd*-Prinzip, nach dem sich soziale Interaktionen ausrichten müssen und mit dem die Ungerechtigkeit und Hierarchie von *qiwāma* überwunden werden könne:[298]

> »*Tawhid* also means ›Allah unites‹. That is, Allah in Her ultimate sense causes other aspects of atomic, subatomic cellular and stellar reality to *come together over seemingly irreconcilable differences.* This is significant for the differences perceived between people in all social interactions. Thus *tawhid* can serve as the operating principle of unity above hegemony, the latter resulting in dominance and oppression, while the former requires reciprocity, equality and harmony in all human relationships.«[299]

Unter Einbezug egalitärer Koranverse bzgl. des Geschlechterverhältnisses argumentiert Wadud, dass mit dem Vers 4:34 keine Vorschrift, kein unwiderlegbares und unersetzliches Gebot vorliege, sondern eine Beschreibung, die in der gegenwärtigen Realität nicht mehr effizient und ethisch vertretbar sei.[300] Von intellektueller, modernistischer Seite her wurde gerade wie bspw. von Fazlur Rahman (1919–1988) bzgl. der Unterschiede zwischen Vorschrift und Beschreibung im Koran angemahnt, dass die Verbindung zwischen Theologie, Ethik und Recht immer unbedeutend bleibe, solange die Muslim*innen im Koran und in der Sunna keine Unterscheidungen zwischen dem Wesentlichen und Akzidentiellen, zwischen Vorschrift und Beschreibung treffen.[301] Darauf verweisen auch andere islamische Gelehrte wie der schiitische Geistliche Hassan Yussefi Eshkevari, der in seinem Interpretationsansatz zu Koranvers 4:34 und dem Verständnis von *qawwāmūn* auf den epistemologischen Fehler vieler islamischer Gelehrter im Verlauf der Jahrhunderte der Rechtsentwicklung aufmerksam macht, deskriptive Verse präskriptiv zu verstehen.[302] Ähnlich wie bei Wadud entwickelt sich die Koranexegese von Kecia Ali. Sie vertritt die Ansicht, dass der Korantext selbst von Muslim*innen verlange, manchmal von seinen wörtlichen Bestimmungen abzuweichen, um Gerechtigkeit herzustellen.[303] Der Koran sei zwar eine Quelle göttlicher Führung zu Gerechtigkeit, aber seine Regeln müssen als ein Ausgangspunkt für die ethische Entwicklung des Menschen und die Transformation der menschlichen Gesellschaft angesehen werden.[304] Auch sie schlägt das *tawḥīd*-Prinzip als Ausgangspunkt und Grundlage für Exegese und Ethik vor.[305] Irene Schneider gibt bzgl. beider

296 Vgl. Wadud (2006): Inside the Gender Jihad, S. 197–206.
297 Wadud (2006): Inside the Gender Jihad, S. 197. Zu einer ihrer früheren Auslegung von Koranvers 4:34 siehe Wadud (1999 [1992]): Qurʾan and Woman.
298 Vgl. Wadud (2015): The Ethics of Tawhid over the Ethics of Qiwamah, S. 414, 429.
299 Wadud (2015): The Ethics of Tawhid over the Ethics of Qiwamah, S. 428.
300 Vgl. Wadud (2015): The Ethics of Tawhid over the Ethics of Qiwamah, S. 430.
301 Vgl. Mir-Hosseini (2013): Justice, Equality and Muslim Family Law, S. 20.
302 Vgl. Eshkevari (2013): Rethinking Men's Authority over Women, S. 206.
303 Vgl. Ali (2006): Sexual Ethics and Islam, S. 55.
304 Vgl. Ali (2006): Sexual Ethics and Islam, S. 150.
305 Vgl. Ali (2009): Timeless texts and modern morals, S. 99.

Ansätze zu bedenken, dass Wadud und Ali in den USA leben und dass Exeget*innen aus islamischen Ländern, »die eine modernere und an einer größeren Geschlechtergleichheit orientierte Auslegung der heiligen Texte anstreben, das patriarchalisch und stark konservativ geprägte Gelehrtenestablishment gegenüber«[306] steht – und nicht anders ging es Faḍlallāh, was vielleicht ein Grund war, warum er seine grundsätzliche Auslegung von Koranvers 4:34 und *qiwāma* nicht geändert hat.

Die vermehrte Auseinandersetzung von islamischen Gelehrten mit Ethik bedingte neben einem *ethical turn*[307] und »an emergent new anthropology of ethics«[308] in der Forschung, die ihren Fokus nun vermehrt auf das Studium des ethischen Lebens der Menschen legt,[309] die – von wissenschaftlicher sowie aktivistischer Seite aufgeworfene – Frage, inwiefern Änderungen bzgl. Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern über Recht oder Ethik erfolgen können,[310] da ethische Anordnungen männliche Macht durchaus einschränken können.[311] Akteur*innen, die für Gerechtigkeit zwischen Frauen und Männern kämpfen, betonen, dass es zwar durchaus förderlich sei, im Kontext ehelicher Regelungen – z. B. hinsichtlich Polygynie oder Scheidung – auf die ethische Dimension der Verpflichtungen zu verweisen, um damit die wesentliche Gleichheit der Geschlechter zu bekräftigen. Dies löse jedoch nicht das Problem, dass im Gegensatz zu einem Verstoß gegen gesetzliche Verpflichtungen eine Missachtung ethischer Verpflichtungen (fast) keine rechtlichen Sanktionen nach sich ziehe. Die im Koran und in den Aḥādīṯ enthaltene ethische Dimension der Verpflichtungen schließe selbst keine Argumente dafür ein, sie praktisch im Gesetz umzusetzen.[312]

Auch in Faḍallāhs Auslegungen blieb es bei Ratschlägen und Ermahnungen hinsichtlich seiner Verweise auf Bedeutung und Gewichtigkeit ethischen Verhaltens zwischen den Geschlechtern, aber eben ohne faktische Konsequenzen im Diesseits fürchten zu müssen. Hier kann nur spekuliert werden, ob auf Faḍlallāhs vielfache Verweise auf reale Zustände irgendwann – hätte er sich weiterhin diesem Thema widmen können – eine Revision seiner Interpretation oder von Teilen davon erfolgt wäre. Faḍlallāh war sich dessen bewusst, dass Frauen im Stande waren, die Angelegenheiten von Ehe und Familie zu managen und Geld zu verdienen, was in vielen Situationen wie bspw. im Fall von finanziellen Nöten, Trennung, Scheidung, Witwen-

306 Schneider (2011): Der Islam und die Frauen, S. 65–66.
307 Agrama (2010): Ethics, tradition, authority, S. 2.
308 Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 11.
309 Siehe Deeb (2006): An Enchanted Modern; Asad (1993): Genealogies of religion; Mahmood (2005): Politics of Piety; Hirschkind (2006): The Ethical Soundscape; Hirschkind (2001): The Ethics of Listening; Agrama (2010): Ethics, tradition, authority; teilweise waren diese Arbeiten inspiriert von Foucault (Foucault (1995): Die Sorge um sich) und MacIntyre (MacIntyre (2003 [1981]): After Virtue).
310 Vgl. Mir-Hosseini et al. (2013): Introduction, S. 3.
311 Vgl. Mir-Hosseini (2013): Justice, Equality and Muslim Family Law, S. 10.
312 Vgl. Mir-Hosseini (2019): Islamic law and the question of gender equality, S. 344; Hamadeh (1996): Islamic Family Legislation, S. 335. Dass auf ethische Verstöße von gerichtlicher Seite her keine Konsequenzen erfolgen, könnte seine Ursache darin haben, dass Ethik grundsätzlich mit Freiheit verbunden wird. Vgl. Agrama (2010): Ethics, tradition, authority, S. 2; Foucault (2002): Schriften in vier Bänden, S. 879–880.

schaft, im Ausland arbeitenden oder verschwundenen Ehemännern, Krankheit oder Tod des Ehemannes auch unumgänglich werden konnte. Eine Untersuchung des libanesischen Sozialministeriums aus dem Jahr 1996 hatte ergeben, dass immerhin 14,2 % der Familien im Libanon von Frauen angeführt wurden, was umgerechnet 91.131 Familien betraf.[313] Der im 20. Jh. stattfindende soziale Wandel im Nahen Osten führte generell dazu, dass Frauen weniger in abhängigen sozio-ökonomischen Lagen bzw. auf Schutz und Unterhalt angewiesen waren.[314] Für Ägypten zu Beginn des 21. Jhs. legte Al-Sharmani dar, dass im realen Leben Männer nicht immer die Versorger der Familie sind und Frauen eine immer wichtigere Rolle in der finanziellen Unterstützung des Ehehaushaltes spielen, wodurch sich die Diskrepanz zwischen Familienrecht und sozialer Praxis verstärkt und in zahlreichen Rechtsstreitigkeiten endet.[315]

Mittlerweile gehört es zu den herausforderndsten Fragen der Gegenwart, wie islamische Gesetzgebungen in sich wandelnden Gesellschaften mit einem Konzept wie *qiwāma* – im Sinne eines Mannes als Verwalter von Ehe- und Familienangelegenheiten und Verantwortlichem – umgehen sollen, besonders da in vielen islamischen Gesellschaften Familienhausalte von Frauen geführt werden, die zudem noch häufig erwerbstätig sind.[316] Waren Faḍlallāhs Ausführungen in »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« auch einmalig, so hatte er jedoch generell die Einbindung der Dimension der ethischen Verpflichtungen gelehrt, um so Ehepaaren einen flexiblen Umgang mit *qiwāma* zu ermöglichen, damit sie auf ihre Lebensumstände ohne Sorge vor Widerspruch zu Gottes Geboten reagieren können. Damit passte er seine Auslegung von *qiwāma* aus Koranvers 4:34 realen Zuständen ein Stück weit an und milderte Diskrepanzen zwischen Gesetzgebung und sozialer Praxis ab, um so auch mögliche Rechtsdifferenzen zu reduzieren. Vielleicht hätte er zukünftig versucht, seine Interpretation von *qiwāma* unter Rückbezug auf seinen Ansatz in »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« noch mehr mit realen Zuständen in Einklang zu bringen, sie auf gesetzlich-verpflichtender Ebene revidiert oder sie für einen neuen Interpretationsversuch (Iǧtihād) geöffnet, wie es von aktivistischer Seite gefordert wird.[317] Hinsichtlich des ersten Teils des Koranverses 4:34 ist es zwar nicht so weit gekommen, dass es im Verständnis von Faḍlallāh aber solche Möglichkeiten der Transformation von Lehr- und Rechtsmeinungen gab, zeigen die nächsten Beispiele.

313 Zur Übernahme der Haushaltsführung und Erwerbstätigkeit von Frauen im Libanon in den 1990er Jahren siehe Ismail (1997): Women-Headed Households in Lebanon.

314 Vgl. Esposito (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law, S. 134.

315 Vgl. Al-Sharmani (2013): Qiwāma in Egyptian Family Laws.

316 Siehe Mashhour (2005): Islamic Law and Gender Equality, S. 590.

317 Vgl. Abou-Bakr (2015): The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, S. 110.

4.3 Die Masturbation der Frau

4.3.1 Überprüfung und Änderung einer Beurteilung

Faḍlallāhs Fatāwā zur Masturbation der Frau fielen anders aus als diejenigen zu der des Mannes. Während er bei der Masturbation des Mannes (mit absichtlich herbeigeführtem Ausfluss von Sperma) an der rechtlich primären Bestimmung des Verbots – trotz flexibler Handhabung und Möglichkeiten zur Erlaubnis auf der Ebene rechtlich sekundärer Bestimmungen – festhielt, führte er bzgl. der Masturbation der Frau in seinen Lehr- und Rechtsmeinungen eine Revision durch. Diese hatte zur Folge, dass er ein primäres Verbot auf der Basis neuer Erkenntnisse zu einer primären Erlaubnis abänderte. Ein Vergleich von Faḍlallāhs Fatāwā und Äußerungen dazu zeigt, dass sich ab Mitte der 1990er Jahre in seiner Argumentation ein ganz bestimmter Referenzrahmen zur Stützung seiner neuen Beurteilung durchgesetzt hat – nämlich der Bezug auf medizinisch-biologische Erkenntnisse darüber, dass Frauen kein Sperma haben. Da Masturbation unter der Bedingung des absichtlich herbeigeführten Spermaausflusses verboten sei, könne Frauen – so folgerte es Faḍlallāh – Masturbation primär nicht verboten werden (wie Männern), da Frauen kein Sperma produzieren.[318]

Faḍlallāhs primäre Erlaubnis der Masturbation für Frauen löste heftige Debatten aus. Im Verlauf der Jahre wurde er immer wieder aufgefordert, seine Position diesbezüglich zu erläutern, was anhand der Quellenlage gut rekonstruiert werden kann. In den Jahren 1995 bis 1997 erfolgte eine erste Hochphase der Debatten über die Erlaubnis der Masturbation der Frau, was die Schriften »al-Masāʾil al-fiqhīya« (1995), »Dunyā l-marʾa« (1996), »Fiqh al-ḥayāt« (1997) und der erste Band der Reihe »an-Nadwa« (1997–2009) belegen sowie ein Interview, das sich auf seine Äußerungen in »al-Masāʾil al-fiqhīya« bezog und nach seiner Veröffentlichung am 27.07.1995 in der Tageszeitung »an-Nahār« erneut im Sammelband »Ḥiwārāt fī l-fikr was-siyāsa waliğtimāʿ« (1997) publiziert wurde. Für die Jahre danach liegen nur vereinzelt Quellen vor, in denen es explizit um die Masturbation der Frau und die weiblichen Ge-

318 Der deutsche Begriff Masturbation, unter dem die geschlechtliche Befriedigung der eigenen oder einer anderen Person durch manuelle Reizung der Geschlechtsorgane verstanden wird, impliziert nicht wie der arabische Begriff den Ausfluss von Sperma, weshalb auf Deutsch durchaus von der Masturbation der Frau gesprochen werden kann. Der arabische Begriff *istimnāʾ* hingegen setzt wortimmanent den Ausfluss von Sperma voraus (die Ejakulation *imnāʾ*), weshalb er bzgl. der Frau ungeeignet ist und auf Arabisch von z. B. »die geheime Gewohnheit« (*al-ʿāda as-sirrīya*) gesprochen wird.

schlechtssekrete ging, bevor das Thema in den Jahren vor Faḍlallāhs Tod nochmals eine besondere Aufmerksamkeit erfuhr. Dies suggerieren die Publikationen »Aḥkām aṣ-ṣawm« (2009), der 20. und letzte Band der Reihe »an-Nadwa« (1997–2009) und »al-Masāʾil al-fiqhīya II. al-Muʿāmalāt« (2010). Im Folgenden werden insbesondere die Dokumente aus den Jahren 1995 bis 1997 genauer betrachtet.

4.3.2 Der Revisionsprozess anhand des Materials

Noch in »Dunyā š-šabāb« (1995), wie bereits im Kapitel »Die Masturbation des Mannes« angesprochen, erklärte Faḍlallāh Masturbation – ohne zwischen den Geschlechtern zu differenzieren – als verboten:

> »Die geheime Gewohnheit ist islamisch verboten, weil der Islam will, dass das Sexuelle nur durch die Ehebeziehung befriedigt wird und durch sonst nichts, fernab von allen von der Norm abweichenden Fällen (*al-ḥālāt aš-šāḏḏa*), in denen der Sexualakt bloß einen negativen Zustand (*ḥāla silbīya*) repräsentiert, der einen bestimmten körperlichen Zustand abreagiert ohne irgendeinen seelisch-geistigen Zustand, der sich gegenseitig Ergänzendes zusammenbringt; zusätzlich dazu die negativen Folgen hinsichtlich der Psyche und des Lebens. Deswegen ist die geheime Gewohnheit mit allen Mittel, die es gibt, verboten, selbst durch sexuelle Fantasie, die zur Ejakulation führt.«[319]

Weiter hinten im Buch, an einer eher unscheinbaren, aber rechtlich wiederum bedeutenden Stelle, da es sich um Fatāwā handelte, erfährt das Lesepublikum unter der Kapitelüberschrift »Auswahl rechtlicher Texte, die die Jugendlichen beschäftigen [von ihrem Inhalt her]«, dass sich das Verbot der Masturbation aufgrund von Spermaausfluss ergebe. Damit betonte Faḍlallāh die Kausalität zwischen Spermaausfluss und Verbot der Masturbation, die im vorherigen Zitat noch nicht dargelegt wurde. Diese Bemerkung setzte er aber – wie im folgenden Zitat ersichtlich wird – weder in Bezug zur Frage, ob Frauen Sperma produzieren, noch zur Folgerung darauf, dass ihnen bei fehlendem Sperma Masturbation *nicht* verboten sei:

> »[Frage an Faḍlallāh]: Was ist die Beurteilung der geheimen Gewohnheit?
> [Antwort von Faḍlallāh]: Sie ist für Männer und Frauen verboten, wenn sie Sperma austreten lassen. Wenn nicht, ist sie nicht verboten. Aber sie sollte – in diesem Fall – wegen der negativen Folgen vermieden werden.«[320]

Diese Art der Formulierung überließ es der Leserschaft, über das Gesagte hinauszudenken und eine entsprechende Schlussfolgerung zu ziehen.

Dass Frauen über kein Sperma verfügen, äußerte Faḍlallāh in verschriftlichter Form erstmals unter Bezugnahme auf »Expert*innen« (*ahl al-ḫibra*) in den beiden Fatāwā-Sammelbänden »al-Masāʾil al-fiqhīya« (1995). Im ersten Band antwortete er auf die Frage »Wenn die Frau geschlechtsreif geworden ist und sexuelle Lust (*šahwa*) empfindet, muss sie dann die rituelle Reinigung (*al-ġusl*) vollziehen?«:

---

319 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 83–84.
320 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 260.

> »Nein, sie muss die rituelle Reinigung nicht durchführen, außer wenn von ihr Sperma (*al-manī*) ausgetreten war, das sich von der Flüssigkeit unterscheidet, die zu Beginn des Vorspiels austritt. Wenn (daran) Zweifel besteht, dann ist die Beurteilung (dessen) die rituelle Reinheit, sodass die rituelle Reinigung (*al-ġusl*) nicht notwendig ist, da die Frau gemäß dem Zeugnis einiger Expert*innen (*ahl al-ḫibra*) offensichtlich kein Sperma hat.«[321]

Im zweiten Band von »al-Masāʾil al-fiqhīya« (1995) wurde er konkret nach den Anzeichen für Spermaausstritt beim Menschen gefragt. Unter den Religionsgelehrten herrschten verschiedene Meinungen darüber vor, was die jeweiligen Anzeichen bei Mann und Frau diesbezüglich seien. Nach einer Beschreibung der Anzeichen beim Mann für Spermaausfluss erklärte Faḍlallāh über die Frau:

> »Was die Frau betrifft, so hat sie kein Sperma gemäß dem, was die Expert*innen (*ahl al-ḫibra*) sagen. Genauso wie die rechtsgültigen Aḥādīṯ berichteten, dass sie sich nach der sexuellen Lust (*aš-šahwa*), auf die Lustlosigkeit folgt [nach der Klimax], nicht rituell reinigen (*al-ġasl*) muss. Und das ist die Voraussetzung [der Ausfluss von Sperma] bei uns basierend auf den Überlieferungen, die von der rituellen Reinigung (*al-ġusl*) sprechen.«[322]

Diese Fatāwā legen Faḍlallāhs rechtliche Position in der Debatte über die Frage nach der Pflicht zur rituellen Reinigung nach Spermaausfluss oder der Berührung mit Sperma dar.[323] In ihrem Kontext wurde auch diskutiert, ob die geschlechtlichen Sekrete

---

321 Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 49.

322 Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 2, S. 47.

323 Sperma wird im Islam als rituell verunreinigend betrachtet, weshalb es einer Waschung vor rituellen Handlungen wie des Gebets bedarf. Vgl. Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 50; Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 2, S. 25; Khuri (2001): The Body in Islamic Culture, S. 85. Laut Faḍlallāh verunreinige Sperma den Körper, dies aber auf eine von anderen Körperausscheidungen wie bspw. Urin verschiedene Weise. Während beim Austritt von Urin lediglich die betreffende Stelle zu reinigen sei, die damit in Berührung komme, sei der Mensch beim Ausfluss von Sperma verpflichtet, die große rituelle Waschung (*ġusl*) zu vollziehen, weil bei der Ejakulation – alleine oder mit dem Partner bzw. der Partnerin erlebt – der ganze Körper beteiligt sei, der ganze Körper erschüttert werde (*yahtazz*) – wie es Faḍlallāh umschrieb. Deshalb trete die Unreinheit letztlich aus dem ganzen Körper heraus, weshalb eine große Unreinheit (*ǧanāba*) vorliege. Diese Art von Unreinheit beinhalte eine suggestive Dimension, sie erschöpfe die Seele (*turhiqu r-rūḥ*), wodurch sich der Mensch von Gott entferne. Somit sei der Grund der Reinigung nicht das Empfinden (*iḥsās*) einer Unreinheit der sexuellen Beziehung bzw. des Sexualaktes, von der man sich reinigen müsse. Die beiden Ziele der Reinigung seien laut Faḍlallāh: Erstens befreie sie den Menschen vom Empfinden (*iḥsās*) dieses unnatürlichen Zustandes der Erregung (*al-ḥāla ġayr aṭ-ṭabīʿīya mina l-iṯāra*), den er beim Sexualakt erlebe, so als könne die Unreinheit, die den Körper danach verlasse, dem Sexualakt eine geistig-spirituelle Dimension (*buʿdan rūḥīya*) verleihen, die seine physische (*ǧasadī*) Dimension überrage. Zweitens solle der Mensch zur körperlichen Reinheit motiviert werden, die zu den islamischen gesetzlichen Regelungen gehöre. Damit gehe es bei der Reinigung nicht nur um die Beseitigung von Unreinheit, sondern um das (Wieder-)Anfüllen der Seele (*malʾ ar-rūḥ*) und damit eine Annäherung an Gott. Dieses Verständnis gebe der Reinigung die Bedeutung einer gottesdienstlichen Handlung (*ʿibāda*). Der Islam betrachte gemäß Faḍlallāh die Reinigung sowohl als Sauberkeit als auch als gottesdienstliche Handlung, durch die sich der Mensch Gott nähere, was im Umkehrschluss bedeute, dass Unreinheit ein Ausdruck der Entfernung des

der Frau die gleichen wie die des Mannes seien und sie zur rituellen Reinigung verpflichtet sei, wenn sie die Klimax erreicht habe. Die Frage nach dem Vorhandensein von Sperma bei der Frau bzw. von einer Flüssigkeit, die analog zum männlichen Samen als reproduktives Material, das zur Zeugung eines Kindes notwendig sei, angesehen werden könne, beschäftigte frühere Religionsgelehrte zuvörderst im Kontext der rituellen Waschung. Ihnen war unklar, ob Frauen nach einem ohne Penetration erreichten sexuellen Höhepunkt dazu verpflichtet seien. Zwar wurde von Faḍlallāh in seiner Aussage nicht offenkundig ein kausaler Zusammenhang zwischen dem Ausfluss von Sperma und dem Verbot der Masturbation hergestellt, doch dürfte das allgemein daraus gefolgert worden sein, weshalb es implizit in der Aussage enthalten war. Schließlich hatte sich Faḍlallāh über das Verbot der Masturbation (des Mannes) und die Ausnahmen für ihre Erlaubnis im ersten Band von »al-Masāʾil al-fiqhīya« geäußert (»dass Gott die Masturbation ganz und gar verboten hat«[324]), wie bereits im Kapitel »Die Masturbation des Mannes« dargelegt.[325] Deshalb dürfte die veröffentlichte Positionierung Faḍlallāhs zum fehlenden Sperma der Frau auch zu Debatten über die Beurteilung der Masturbation der Frau geführt haben, denn in den Folgejahren wurde in Gesprächen mit dem Gelehrten über diesen Themenbereich immer wieder auf seine Aussagen aus dem Jahr 1995 (sowie auf Aussagen, die 1996 publiziert wurden) rekurriert.

Ungefähr drei Monate nach der Veröffentlichung der Fatāwā-Sammelbände äußerte sich Faḍlallāh ausführlich in einem Interview dazu, das am 27.07.1995 in der Tageszeitung »an-Nahār« abgedruckt wurde. In einer besonders umfangreichen Art und Weise (in der späteren Druckausgabe von 1997 wird das Thema auf knapp zwei Seiten von insgesamt 16,5 Seiten dargelegt) ging er auf die von ihm in »al-Masāʾil al-fiqhīya« nur kurz erwähnten »Expert*innen« (*ahl al-ḫibra*) ein. Mit diesem Interview liegt auch das erste Dokument im Rahmen der Studie vor, in dem Faḍlallāh die Frage nach dem Verbot der Masturbation und die Bedingung dafür (Ausfluss von Sperma) explizit im Kontext »Frau« und der Frage nach ihren geschlechtlichen Sekreten diskutierte. Der Titel des Zeitungsartikels, der Faḍlallāhs Ausspruch »Ich habe in vielen Themen dem Bekannten [*al-mašhūr*, meint: im Rechtsbereich anerkannten, akzeptierten] widersprochen und die Expert*innen (*ḫubarāʾ*) um Hilfe gebeten«, zitierte, weist bereits auf die thematische Ausrichtung des Interviews hin, die auch vom Journalisten in der Einleitung angesprochen wurde:

> »In dieser Abhandlung [gemeint sind die Fatāwā-Sammelbände ›al-Masāʾil al-fiqhīya‹] widersprach er [Faḍlallāh] den bekannten und akzeptierten Iǧtihādāt und Fatāwā anderer, die unter den Schiit*innen unantastbar waren (*ṯawābit lā yamass*), von Themen wie der

Menschen von Gott sei. Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 235–236. Siehe auch Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 214–215. Aufgrund der Verunreinigung durch Sperma war es einer Ehefrau auch verboten es zu schlucken, z. B. beim sexuellen Vorspiel. Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 439.

324 Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 324.

325 Siehe Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 187–188, 324–325.

Bartrasur über die geheime Gewohnheit der Frauen, den Beginn des Neumonds im Ramadan bis hin zu Kartenspielen und Schach.«[326]

Die hier interessierende Textpassage des Interviews über die »geheime Gewohnheit« der Frau erhielt in der späteren Veröffentlichung von 1997 die Überschrift »Die Frau und ihre Flüssigkeit«[327]. Faḍlallāh leitete sie mit Bemerkungen über den seit Jahrhunderten geführten Streit unter Religionsgelehrten ein, dessen Beilegung seiner Ansicht nach den Rückgriff auf Expert*innen (*ḫubarāʾ*) benötige. Bei diesem Streit, so erklärte es Faḍlallāh ausführlich (in »al-Masāʾil al-fiqhīya« erläuterte er das, wie im obigen Zitat ersichtlich wird, nicht), gehe es um die Ansicht, dass der Mann die rituelle Reinigung vollziehen müsse, wenn Sperma aus ihm herausfließe, und ihm aus diesem Grund die Masturbation (*istmnāʾ*) nicht erlaubt sei, womit aber *die* Praxis der Selbstbefriedigung gemeint sei, bei der es beabsichtigt zum Ausfluss von Sperma komme. Bezogen auf den Mann gebe es bei beiden Themen und ihrer Beurteilung keine Zweifel, bezogen auf die Frau allerdings doch, weshalb Faḍlallāh die grundlegende Frage aufwarf, ob die Beurteilung (Pflicht zur rituellen Reinigung, Verbot der Masturbation) für die Frau die gleiche wie für den Mann sei. Für die Religionsgelehrten sei es unklar, ob sich die Frau rituell reinigen müsse, wenn sie die Klimax auch ohne komplett vollzogenen Sexualverkehr und ohne Penetration erreiche. Ebenso sei unklar, ob der Frau die geheime Gewohnheit – auch ohne negative Auswirkungen, die eine Untersagung bedingt hätten – verboten sei. Die Religionsgelehrten vergangener Jahrhunderte haben laut Faḍlallāh keine eindeutige Antwort auf die Frage gefunden, ob die Frau Sperma habe und wie ihr geschlechtliches Sekret zu Beginn, während und zum Zeitpunkt der Klimax der sexuellen Lust zu erklären und zu werten sei. Die Mehrheit sei jedoch der Ansicht gewesen, die Frau habe die gleiche Flüssigkeit wie der Mann, weshalb sie wie er die rituelle Waschung vollziehen müsse und ihr die Masturbation verboten sei.[328] Um die Meinungsdifferenzen unter den Gelehrten zu beenden, wandte sich Faḍlallāh mit seinen Fragen an gegenwärtige Medizinexpert*innen:

»Ich habe versucht, mich an die Expert*innen (*ahl al-ḫibra*) in diesem Bereich zu wenden, weil wir [die Religionsgelehrten], deren Sache [nur] mit der religiös-gesetzgebenden Seite zusammenhängt, nicht die Mittel besitzen, mit denen wir diesen Streit um die Frage, ob die Frau Sperma hat oder nicht, beenden können. Deshalb habe ich einige Spezialisten (*muḫtaṣīn*) von unseren Freunden in Amerika gefragt, damit sie sie [die Fragen] denjenigen vorlegen, die über die meisten Kompetenzen verfügen (*ahl al-iḫtiṣāṣ*). Ich habe eine Frage zum früheren Dekan der medizinischen Fakultät an der Amerikanischen Universität geschickt, Doktor ʿAdnān Marwa, und das Ergebnis war, dass die Frau kein Sperma hat, und

326 Bayram (2001 [27.07.1995]): Ḫālaftu l-mašhūra fī kaṯīr mina l-mawḍūʿāti wa-istaʿnatu l-ḫubarāʾ, S. 546. Um diesem noch eine Besonderheit hinzuzufügen: Faḍlallāh hatte auch Filme oder Bilder vom Propheten Muḥammad und seinen Gefährt*innen erlaubt, was unter vielen Gelehrten verpönt ist. Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 253.

327 Es ist unbekannt, ob dieser Absatz auch im an-Nahār-Artikel derart tituliert war oder die Überschrift auf einen redaktionellen Vorgang zurückgeht, der später im Rahmen der Buchpublikation erfolgte.

328 Vgl. Bayram (2001 [27.07.1995]): Ḫālaftu l-mašhūra fī kaṯīr mina l-mawḍūʿāti wa-istaʿnatu l-ḫubarāʾ, S. 553.

> dass die Flüssigkeit, die am Anfang der sexuellen Lust austritt, gleichwertig zum Prozess der Erektion beim Mann ist. Denn das ist die äußere Erscheinung der sexuellen Lust, aber nicht ihr Ende, wobei es kein Sperma ist. Was das Erreichen der Klimax der Frau betrifft, so tritt von ihr (dabei) nichts aus, da es keine Drüse gibt, die Flüssigkeit absondert.«[329]

Da diese medizinisch-biologische Erkenntnis zu den Selbstverständlichkeiten der Mediziner gehöre, habe sich Faḍlallāh für die Erteilung einer Fatwā entschieden, dass keine rituelle Unreinheit bei der Frau vorliege, wenn es zu keinem vollständigen Sexualakt komme (mit Ejakulation in der Vagina) oder sie die Klimax erreiche, weshalb die rituelle Reinigung nicht vollzogen werden müsse. Die Feuchtigkeit der Frau selbst, also die Scheidensekrete, bezeichnete Faḍlallāh als »rein«[330]. So sei der Frau die geheime Gewohnheit nicht verboten, weil diese nur mit dem Vorhandensein von Sperma verboten sei. In diesem Kontext verwies Faḍlallāh auf seinen Mentor und Lehrer aus dem Irak, Sayyid al-Ḫūʾī, der in seinen Rechtsgutachten erklärt habe, dass Masturbation unter der Bedingung der Ejakulation von Sperma verboten sei. Wenn aber kein Sperma (*manī*) vorhanden sei, so Faḍlallāh, könne es auch keine Ejakulation (*imnāʾ*) geben. Abschließend betonte er allerdings, dass er nicht zu dieser Praxis ermutigen würde, da sie psychische und physische Schäden zur Folge haben könne, vielleicht das zukünftige sexuelle Leben der Frau beeinflussen, zu psychischen Krisen oder zu Sucht führen könne.[331]

In »Dunyā l-marʾa« (1996) verwies Faḍlallāh erneut auf bestimmte Aussagen über das Fehlen von Sperma bei der Frau. Obwohl er diese aber weder explizit zur Grundlage seiner Argumentation machte noch genauer darauf einging, wird dieser Text hier dennoch behandelt, weil es sich damit um eines der herausragenden und bis heute stark rezipierten Werke von ihm über die Rolle der Frau im Islam, ihre Beziehung zum Mann und ihre Realität handelt. Sihām Ḥamīya, die Faḍlallāh für dieses Buch interviewt hat, konfrontierte ihn mit den Fragen, ob die geheime Gewohnheit in dem Fall, es könne nicht geheiratet werden, ein Ersatz für die Ehe sein könne, was die Haltung des Islam gegenüber der geheimen Gewohnheit sei und ob diese Haltung hinsichtlich der beiden Geschlechter gleich sei.[332] Möglicherweise hat die Fragestellerin die vielen unterschiedlichen Fragen, die an Faḍlallāh zu diesem Thema herangetragen wurden, zu diesen Frageperspektiven gebündelt und ihm vorgelegt, sodass er sie möglichst umfassend an einer Stelle beantworten konnte und nicht separat in mehreren im Buch zerstreuten Passagen darauf eingehen musste.

---

329 Bayram (2001 [27.07.1995]): Ḫālaftu l-mašhūra fī kaṯīr mina l-mawḍūʿāti wa-istaʿnatu l-ḫubarāʾ, S. 554.

330 Faḍlallāh (2009): Aḥkām aṣ-ṣawm, S. 59; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 366. Aufgrund der Reinheit der Scheidensekrete könne der Mann diese sogar – da sie ihm keinen Schaden verursachen – trinken, wohingegen es der Frau verboten sei, Sperma zu trinken, da dieses zu den Unreinheiten gezählt werde. Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 295; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 439.

331 Vgl. Bayram (2001 [27.07.1995]): Ḫālaftu l-mašhūra fī kaṯīr mina l-mawḍūʿāti wa-istaʿnatu l-ḫubarāʾ, S. 554.

332 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 329.

Faḍlallāhs Antwort fiel umfangreich und ausführlich aus, sie umfasst zwei Buchseiten. Bevor er auf die Fragen einging, sprach er über die allgemeine Bedeutung der Ehe, ihre positiven Einflüsse auf das Leben der Menschen und über die Befriedigung des Sexualtriebes im Rahmen der Ehe. Nach islamischem Konzept übernehmen in der Ehe, der »primären gesellschaftlichen Zelle bzw. Einheit (*al-ḫalīya al-iǧtimāʿīya al-ūlā*)«, Mann und Frau die Verantwortung für den jeweils anderen und umsorgen und integrieren ihn in körperlicher (*ǧasadīyan*), geistiger (*fikrīyan*), gefühlvoller (*šuʿūrīyan*) und in auf das gesamte Leben bezogener (*ḥayātīyan*) Hinsicht. Dadurch entstehe eine Atmosphäre der Intimität, die mit Liebe und Barmherzigkeit erfüllt sei. Die Befriedigung des Sexualtriebes wurde innerhalb der Ehebeziehung positioniert, wodurch körperliche Stabilität garantiert werde und der Sexualakt keine bloße Befriedigung eines Notstandes bleibe.[333] Anhand eines Beispiels, in dem es um die Nahrungsaufnahme im Restaurant und zu Hause ging, wobei nur Letzteres Stabilität und seelische Ruhe (*sakīna*) garantieren könne, versuchte Faḍlallāh zu verdeutlichen, dass er Sexualität als Trieb betrachtete und mit grundlegenden Bedürfnissen des Menschen, wie dem der Nahrungsaufnahme, gleichsetzte.[334] Anschließend erklärte er, dass der Islam die geheime Gewohnheit für Männer verbiete, da es sich dabei um einen Entleerungsprozess von Kraft (*ṭāqa*) handele, eine Energieverschwendung ohne Nutzen, die nur den natürlichen Antrieb zur Ehe und den Aufbau einer Familie verhindere. Schließlich sei für den Jungen, wenn er an Ehe denke, gerade der Sexualakt der Antrieb dazu. So sei es aber auch beim Mädchen, hielt Faḍlallāh fest, wodurch er beiden Geschlechtern – wie bereits ausgeführt – einen Sexualtrieb zugestand,[335] »denn der Sexualakt ist der Antrieb (*ḥāfiz*), der den *Menschen*[336] mit Kraft in das Eheleben hineinzieht.«[337] Dann widmete sich Faḍlallāh der Frage nach dem Sperma der Frau:

> »Was die Frau betrifft, so unterscheidet sich der auf Iǧtihād beruhende Standpunkt je nach der Aussage darüber, ob bei ihr Sperma vorhanden ist oder nicht. Denn die Aussage über das Vorhandensein von Sperma bei der Frau, und das nehmen einige andere Rechtsgelehrte und Religionsgelehrte an, lässt die Beurteilung der Frau gleich der Beurteilung des Mannes in diesem Bereich sein. Was die Aussage betrifft, dass die Frau kein Sperma hat wegen einer fehlenden Drüse bei ihr, die es absondert, und weil es nicht notwendig für sie ist, da ihre Fruchtbarkeit und ihre Fähigkeit zur Reproduktion nicht davon abhängen – im Gegensatz zum Mann, dessen Fruchtbarkeit und Fähigkeit zur Reproduktion von dem vorhandenen Samen (*al-ḥayawānāt al-manawīya*) abhängig sind –, urteilt der religiös-rechtliche Standpunkt nach der Meinung einiger mit ihrem (der Masturbation) Nicht-Verbot für die Frau, weil die geheime Gewohnheit bloß unter dem Titel ›Masturbation‹ (*istimnāʾ*) verboten ist. Und solange die Frau kein Sperma hat, solange hat die Praxis der geheimen Gewohnheit nicht die Bedeutung ›Masturbation‹, was die Entleerung der Kraft nach außen meint.«[338]

333 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 329.
334 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 329.
335 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 329.
336 Hervorhebung der Autorin.
337 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 329.
338 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 330.

Die von Faḍlallāh gewählten Formulierungen wie »was die Aussage betrifft, dass die Frau kein Sperma hat« und »urteilt der religiös-rechtliche Standpunkt nach der Meinung einiger mit ihrem (der Masturbation) Nicht-Verbot für die Frau«[339] ließen offen, von wem diese Aussagen getroffen wurden, ob das Dargelegte zu den Grundannahmen gehörte, auf denen er seine Argumentation aufbaute, er selbst davon überzeugt war und es vertrat. Dennoch hielt er fest, dass nach dem religiös-rechtlichen Standpunkt die geheime Gewohnheit nicht für die Frau verboten sei, da diese nur in der Bedeutung »Masturbation« im Sinne eines (selbst verursachten) Ausflusses von Sperma verboten sei. Diese Sichtweise bedingte die sprachliche Differenzierung zwischen Masturbation (*istmnāʾ*) und geheimer Gewohnheit (*al-ʿāda as-sirrīya*), die sich durch seine Ausführungen hindurch zog. Bzgl. der Frau sprach er von »geheimer Gewohnheit«, bzgl. des Mannes von »Masturbation«, denn solange die Frau kein Sperma habe, trage die Praxis der geheimen Gewohnheit nicht die Bedeutung von Masturbation.[340] Faḍlallāh verwies aber auch auf gegenteilige Meinungen, da sich der Iǧtihād in dieser Angelegenheit der – im Kollektiv und ohne Namen genannten – Rechtsgelehrten unterscheide und es solche gebe, die davon ausgingen, die Frau habe Sperma, und sie deshalb hinsichtlich der Masturbation gleich dem Mann beurteilen.[341] Der Hinweis auf den auf Iǧtihād beruhenden Standpunkt der Gelehrten bezeugte überdies Faḍlallāhs Verständnis von Iǧtihād, den er stets als offen für eine Revision und Änderung im Spiegel neuer Erkenntnisse betrachtete, wie bereits im Kapitel »Die Masturbation des Mannes« erläutert.

Des Weiteren ging er, um den Einwand vorwegzunehmen, die Ausübung der geheimen Gewohnheit könne negative Auswirkungen auf die Frau haben, genau darauf ein und erklärte, dass die Frau im Vergleich zum Mann weniger den Gefahren negativer Einflüsse ausgesetzt sei und sie trotz der Praxis der geheimen Gewohnheit der Ehe gegenüber aufgeschlossen bliebe, da sie dadurch nicht die gleiche Genugtuung (*iktifāʾ*) erfahren könne wie der Mann. Faḍlallāh wertete also den Grad der Befriedigung durch Masturbation bei beiden Geschlechtern als unterschiedlich stark.[342] Das dürfte mit ein Grund dafür gewesen sein, warum er Mann und Frau unterschiedlich intensiv und mit unterschiedlichen Argumenten vor der Selbstbefriedigung warnte. Anschließend erklärte er, dass selbst im Fall eines Verbotes der geheimen Gewohnheit für die Frau (wegen negativer Auswirkungen) sie jedoch nach der Heirat erlaubt sei, sollte die Frau nicht die gleiche sexuelle Genugtuung beim Geschlechtsverkehr erfahren wie ihr Mann, wenn sie z. B. später als er die Klimax erreiche. Denn Frauen seien darin – wie Faḍallāh es annahm und es bereits im Kapitel »Sexualitätsverständ-

339 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 330.

340 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 330.

341 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 330.

342 Unklar bleibt bei dieser Einschätzung jedoch, ob sich Faḍlallāh mit dem Begriff »Genugtuung« ausschließlich auf die Befriedigung des sexuellen Triebes der Frau im Rahmen eines Geschlechtsaktes bezog oder auf ihre beim Geschlechtsakt – wie von ihm angenommen – grundlegenden seelischen Bedürfnisse nach einem zwischenmenschlichen Zustand von Intimität und Sicherheit abzielte.

nis« erwähnt wurde – langsamer.[343] Solch ein Fall mache die geheime Gewohnheit dann zu einem Mittel – schlechthin zu einer Garantie – für die Erlangung sexueller Befriedigung bzw. des Orgasmus.[344] Abschließend war es Faḍlallāh wichtig zu betonen, dass die geheime Gewohnheit lediglich eine Art von Abreaktion physischer sexueller Lust sei, eine bloße mechanische Handlung, was er mit dem Aufschneiden eines Geschwürs verglich, das nur den Druck des Schmerzes erleichtere. Sexuelle Geborgenheit und Ruhe, das, wonach jeder Mensch für gewöhnlich bei der Ausübung des Sexualaktes strebe, realisiere sie nicht.[345] In seinem Korankommentar umschrieb Faḍlallāh das wie folgt:

> »Bedenkt man, dass ihm [dem Menschen] der eigene Sexualakt (*al-ǧins aḏ-ḏātī*), bspw. bei der geheimen Gewohnheit, zwar durch die selbsterwirkte Entladung der Energie (*ṭāqa*) ein sexuelles Lustgefühl (*al-iḥsās biš-šahwa*) bereitet, führt es ihn doch nicht zur sexuellen Ohnmacht (*al-ġaybūba al-ǧinsīya*) wie bei der doppelten Lust (*laḏḏa*), in der sich die interagierenden menschlichen Gefühle im gemeinsamen Verlangen (*lahfa*) mittels physischen Empfindens treffen, das sich in der Musik der Vergnügungsaktivität (*ḥarakat al-laḏḏa*) im Körper bewegt.«[346]

Es ist auffällig, dass sich Faḍlallāh im an-Nahār-Artikel vom 27.07.1995, der auf seine Aussage in »al-Masāʾil al-fiqhīya« (1995) rekurrierte, deutlicher als in »Dunyā l-marʾa« mit der Haltung des Nicht-Verbotes der Selbstbefriedigung für die Frau und der Ansicht der Mediziner, dass die Frau kein Sperma habe, identifizierte, obwohl letztgenanntes Buch im Jahr 1996, also ein Jahr später, erschienen war. Diese inhaltliche Diskrepanz könnte bedeuten, dass die Gespräche, die in »Dunyā l-marʾa« publiziert wurden, vor 1995 stattgefunden hatten und aufgrund von Etappen wie der Verschriftlichung von Audiomaterial und dessen Edition erst 1996 veröffentlicht wurden. Da er in »Dunyā l-marʾa« nicht auf die Konsultation von Expert*innen zu sprechen kam, müssten die Gespräche für diesen Band Faḍlallāhs Befragung der Expert*innen vorausgegangen sein. Weil weder eine Expert*innenbefragung noch eine darauffolgende (von Faḍlallāh durchgeführte) Revision der Bestimmung erfolgt waren, positionierte sich Faḍlallāh in »Dunyā l-marʾa« auch nicht eindeutig, sondern verwies lediglich auf die unterschiedlichen Meinungen über den Sachverhalt. Die Gespräche zu »Dunyā l-marʾa« dürften damit vor dem Jahr 1995 stattgefunden haben und die Konsultation der Expert*innen spätestens im ersten Drittel des Jahres 1995, aber noch vor der Publikation von »al-Masāʾil al-fiqhīya« ungefähr Ende April. Denn durch das Interview, das am 27.07.1995 in »an-Nahār« veröffentlicht wurde und damit exakt datiert werden kann, ist auch das Publikationsdatum von »al-Masāʾil al-fiqhīya« bekannt.[347] Dies grenzt den Zeitraum ein, bis zu dem Faḍlallāh die Revision

343 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 330.

344 Zum Recht der Frau auf sexuelle Befriedigung siehe das Kapitel »Das Recht auf sexuelle Befriedigung«.

345 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 330–331.

346 Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 3, S. 52.

347 Das Beispiel verdeutlicht, dass sich die Aussagen Faḍlallāhs nur bis zu einem gewissen Grad in eine genaue zeitliche Abfolge bringen lassen, da es i.d.R. unbekannt ist, wann die in Sam-

seiner Beurteilung abgeschlossen haben dürfte. Nach und anhand der Befragung der Expert*innen revidierte er seine Beurteilung und traf neue Schlussfolgerungen bzgl. der Masturbation der Frau, die er in die Form eines Rechtsgutachtens brachte: »Und nachdem ich dieses Ergebnis erlangt hatte, von dem ich verstanden habe, dass es zu den Selbstverständlichkeiten bei den Medizinern gehört, habe ich entschieden, die Fatwā zu erteilen, dass [...]«[348], »Die Haltung, die wir in diesem Thema deutlich machen wollen ist, [...]«[349] sowie »Ich habe ein Rechtsgutachten abgegeben über [...]. So habe ich gesagt, [...].«[350]

Dass die Debatten über seine Fatwā nicht abrissen, belegen in besonderer Weise zwei Publikationen aus dem Jahr 1997, »Fiqh al-ḥayāt« und der erste Band der Reihe »an-Nadwa«. Dass Faḍlallāh hierbei nicht nur erneut mit abermaligen Erklärungen reagierte, sondern sogar Dokumente in der Form von medizinischen Gutachten im Anhang seiner Publikationen führte, spricht deutlich dafür, dass sich Faḍlallāh auch zwei Jahre nach Erteilung der Fatwā noch dafür rechtfertigen und Belege für seine Aussagen vorlegen musste.

Im Sammelband »Fiqh al-ḥayāt« geht es im Umfang von ca. vier Buchseiten an mehreren Stellen um das Thema Masturbation. Die erste Stelle findet sich im ersten Kapitel »Die Nachahmung ist Bildung« (*at-taqlīd ṭaqāfa*), in dem es um Fragen zur »Nachahmung«, das Problem der »Erstarrung« der religiös-rechtlichen Entwicklungen sowie die Rolle und Aufgaben des Marǧaʿ geht.[351] In diesem Kapitel vermittelte Faḍlallāh bspw., dass eine Rechtsmeinung, die verbreitet war oder von bedeutenden Persönlichkeiten vertreten wurde, nicht unantastbar oder richtig sein müsse. Deshalb widersprach Faḍlallāh Fatāwā gegebenenfalls, da er sie nicht als unfehlbar oder als Ende einer religiös-rechtlichen Meinungsbildung betrachtete (Iǧtihād ist revidierbar). Im Unterkapitel »Widerspruch des Bekannten und Akzeptierten« (*muḫālafat al-mašhūr*) wurde Faḍlallāh eine Frage nach seinen »neuen Fatāwā« (*fatāwākum al-ǧadīda*) gestellt, die unter islamischen Gelehrten besonders umstritten waren. In deren Kontext sprach er neben seinen Fatāwā über die rituelle Reinheit jedes Menschen (*ṭahāra*)[352] und die Nachahmung eines verstorbenen Marǧaʿ auch über Masturbation. Fischbach, die Faḍlallāh in den 2000er Jahren interviewte, hielt diesbezüglich fest:

---

melbänden veröffentlichten Äußerungen von Faḍlallāh getätigt, verschriftlich, redigiert und in Druck gegeben wurden.

348 Bayram (2001 [27.07.1995]): Ḫālaftu l-mašhūra fī kaṯīr mina l-mawḍūʿāti wa-istaʿnatu l-ḫubarāʾ, S. 554.

349 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 210.

350 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 766.

351 Zum Thema »Nachahmung« und Marǧaʿīya siehe das Kapitel »Höhepunkt des Aufstiegs: Die Marǧaʿīya (1990–1999)«.

352 Insbesondere aufgrund dieser Fatwā sei er – in besonderer Weise von seinen Anhänger*innen in Europa und Nord-Amerika – als progressiv eingestuft worden. Kritisiert wurde seine Fatwā deshalb, weil es eigentlich Konsens unter den Gelehrten war, dass nur Muslim*innen rituell rein seien (*ṭāhir*). Faḍlallāhs Lehrer und Onkel Ayatollah Muḥsin al-Ḥakīm hatte diesbezüglich bereits die Fatwā erteilt, dass sich die rituelle Reinheit auch auf die *ahl al-kitāb* (was sich i.d.R. auf die Anhänger*innen von Judentum und Christentum bezieht) erstrecke. Faḍlallāh weitete dies dann auf alle Menschen unabhängig von ihrer Religion aus. Vgl. Aziz

> »Seine theologische Haltung ging dem konservativen Establishment gegen den Strich. Konzepte wie die Zeitehe, die Erklärung, dass alle Menschen – nicht nur Muslime – grundsätzlich rein seien sowie die Heranziehung medizinischer Gutachten zur Urteilsfindung lösten bei den Traditionalisten Empörung aus.«[353]

Dies scheint jedoch gerade ein geschickter Schachzug von Faḍlallāh Mitte der 1990er Jahre gewesen zu sein, als auch die Frage seiner Marǧaʿīya den Höhepunkt der Auseinandersetzung und Anfechtung erreicht hatte, nimmt man Thomas Bauers Annahme ernst, dass derjenige, der etwas gelten wolle, zu einigen Rechtsfragen eine Rechtsmeinung vertreten müsse, die der etablierten Meinung widerspreche.[354] Diese »neuen Fatāwā« griffen jedoch auch etwas auf, was bereits von früheren Religions- und Rechtsgelehrten geäußert wurde, weshalb Faḍlallāh gebeten wurde, diese inhaltliche Nähe zu erläutern:

> »Was den Fall der Erlaubnis der geheimen Gewohnheit (*al-ʿāda as-sirrīya*) der Frau betrifft, so stimmen wir darin mit der Meinung aller Rechtsgelehrten überein, die das Verbot für den Mann und die Frau mit der Masturbation (*istimnāʾ*) verbinden, die durch den Spermaausfluss (*iḫrāǧ al-manī*) bei der geheimen Gewohnheit verursacht wird. Das ist es, was as-Sayyid al-Ḫūʾī erklärt hat – in seinem Buch ›Munyat as-Sāʾil‹ –, als er auf die Frage nach dem Verbot der geheimen Gewohnheit der Frau geantwortet hat: ›Es ist verboten aufgrund des Vorgangs der Ejakulation (*ḥuṣūl al-imnāʾ*).‹ Das (führe ich) zusammen mit der Feststellung, dass die Expert*innen (*ahl al-ḫibra*) von den Medizinern sagen, dass die Frau kein Sperma hat [in einer Fußnote wird auf einen Anhang dazu im Buch verwiesen].«[355]

Mit dieser Antwort und der semantischen Differenzierung der Begrifflichkeiten *al-ʿāda as-sirrīya* und *istimnāʾ* brachte Faḍlallāh seine Rechtsmeinung auf den Punkt. Zudem wird mit dem erneuten Verweis auf al-Ḫūʾī deutlich, auf welche Fatāwā von al-Ḫūʾī sich Faḍlallāh bezog, wie er sie in seine eigene Argumentation und Schlussfolgerung für die Erlaubnis der geheimen Gewohnheit für die Frau ein- und darauf aufbaute. al-Ḫūʾī hatte erklärt, dass Masturbation aufgrund des Vorgangs der Ejakulation verboten sei, Faḍlallāh hat auf Basis medizinischer Gutachten hinzugefügt, dass Frauen kein Sperma haben. Beide Erklärungen aufeinander bezogen ließen Faḍlallāh daraus ableiten und ausformulieren – wie es al-Ḫūʾī nicht tat –, dass Frauen die geheime Gewohnheit nicht verboten sei.

Ausführlicher ging Faḍlallāh an späterer Stelle in »Fiqh al-ḥayāt« auf das Thema Masturbation der Frau ein unter dem eigens dafür vorgesehen Unterkapitel »Die Masturbation der Frau« (*istimnāʾ al-marʾa*) im Kapitel »Jurisprudenz über das Geschlecht« (*fiqh al-ǧins*), in dem es bspw. um Geschlechtsumwandlung, den Blick auf die Vulva

---

(2001): Fadlallah and the Remaking of the Marja'iya, S. 213; Decker (07.11.2019): Gespräch über die Lehr- und Rechtsmeinungen von Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Neben Faḍlallāh haben allerdings auch andere Gelehrte die Ansicht von der Reinheit aller Menschen vertreten wie Muḥammad Ibrāhīm Ǧanāti (geb. 1933). Vgl. Clarke (2016): After the Ayatollah, S. 170–171.

353 Fischbach (2008): Der diskrete Charme des Ayatollahs, S. 32. Siehe auch Aziz (2001): Fadlallah and the Remaking of the Marja'iya, S. 213.

354 Vgl. Bauer (2011): Die Kultur der Ambiguität, S. 210.

355 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 33–34.

der Frau, das Hymen, Beschneidung des weiblichen Genitals und die Mutʿa ging. Hier stechen einige Punkte in Faḍlallāhs Ausführungen zum Thema heraus:

In einer Frage an Faḍlallāh wurden die damaligen Reaktionen auf Faḍlallāhs Fatwā in »al-Masāʾil al-fiqhīya« (1995) als »heftiger Aufruhr in der Öffentlichkeit« beschrieben:

> »Eure Meinung darüber, dass die Frau kein Sperma und keine Masturbation [meint: Spermaausfluss] hat, führte zu heftigem Aufruhr[356] in der Öffentlichkeit. Könntet ihr uns die Einzelheiten dieser Beurteilung (*ḥukm*), ihre Hintergründe (*al-mulābasāt al-muḥīṭa*) und die Gründe (*ʿilal*) und Herleitungen (*asānīd*) erläutern, auf die ihr euch in dieser eurer Meinung beruft?«[357]

Dass die Fatwā Auslöser für eine große und lange Debatte über die Frage des Spermas der Frau und damit ihrer Masturbation war, bezeugt auch die besonders intensive Behandlung des Themas plus der Beilage medizinischer Gutachten in »Fiqh al-ḥayāt«. Mit dem Rekurs wurde Faḍlallāh erneut die Gelegenheit gegeben, seine Position darzulegen und verständlich zu machen. Explizit wurde nach Einzelheiten der Beurteilung, den (Hinter)Gründen und der Herleitung seiner Meinung gefragt, da diese wohl nicht nur nicht verstanden, sondern auch »verdreht bzw. verfälscht« wiedergegeben wurde, wie es der Gelehrte an anderer Stelle berichtete.[358] Ausführlich entfaltete er seine Argumentation in »Fiqh al-ḥayāt«, indem er zuvörderst an die Frage nach der Pflicht zur rituellen Waschung für die Frau nach Erreichen des sexuellen Höhepunktes anknüpfte und auf einen im Buch geführten Anhang verwies, der ihm und seinem Lesepublikum als Beleg dafür dienen sollte, dass die Frau kein Sperma produziere: der medizinische Bericht von Doktor ʿAdnān Marwa, der Dekan der medizinischen Fakultät der Amerikanischen Universität in Beirut (AUB) war, und die Antwort von Doktor Karim Karim, dem Präsidenten der Abteilung Frauenchirurgie der AUB und Präsidenten des Ärzteverbandes der Frauenchirurgie in London.[359] An mindestens einen der beiden Mediziner, denn ʿAdnān Marwa wurde bereits zwei Jahre zuvor im an-Nahār-Artikel genannt, hatte sich Faḍlallāh spätestens in der ersten Hälfte des Jahres 1995 gewandt, um Antworten auf seine Fragen über die biologischen Grundlagen der Frau zu erhalten.

Die medizinischen Gutachten erläutern – neben anderen Themen wie z. B. dem Alter der Frau bei Beginn der Menstruation und des Klimakteriums – Beschaffenheit und Funktion des Sekrets der Frau und gehen auf physiologische Veränderungen während der Klimax ein (z. B. Muskelkontraktion, Herzklopfen, Erröten der Haut und Hitze). Ein interessanter Hinweis wird von ʿAdnān Marwa auf die Studie des amerikanischen Sexualforschers Alfred Charles Kinsey (1894–1956) gegeben:

---

356 Mehrfach wird bzgl. des Themas »Nicht-Verbot der Masturbation der Frau« von »Aufruhr« gesprochen, siehe auch Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 211.

357 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 210.

358 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 766.

359 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 281–285.

> »Es gibt einen großen Unterschied zwischen Mann und Frau hinsichtlich des Erreichens des Zitterns [Klimax], denn der Mann betrachtet sein sexuelles Verlangen nur als erfüllt, wenn er Sperma abgeworfen hat, während die Frau mit der Phase der Erregung zufrieden ist, ohne dass für sie unbedingt ein Zittern damit einherging. Die Anzahl der Frauen, die trotz eines glücklichen und langen Ehelebens nicht wissen, was ein Zittern ist, weist eine Studie von Kinsey über das sexuelle Verhalten von Mann und Frau in Amerika nach, die im Jahr 1952 durchgeführt wurde: 90 Prozent der Frauen erreichen während des Geschlechtsverkehrs das Zittern nur, wenn der Geschlechtsverkehr mit der geheimen Gewohnheit verbunden wird, sodass die Erregung der Frau durch das Anfassen bestimmter Stellen an ihrem Körper zustande kommt.«[360]

Die Ausführungen von Karim Karim im Anschluss sind in medizinisch-fachwissenschaftlicher Sprache verfasst, greifen auch Begriffe auf Englisch wie »Ejaculate«, »Transudate« oder »Orgasm« auf und behandeln vorrangig die Beschaffenheit, Funktion und Unterschiede zwischen den Sexualsekreten von Mann und Frau, die während der unterschiedlichen Phasen des Geschlechtsverkehrs ausgeschieden werden.[361]

Diese an Faḍlallāh gerichteten Erläuterungen gab er auch in eigenen Worten in Gesprächen wieder, wenn er auf seine Fatāwā angesprochen wurde:

> »Wir haben bereits mehr als ein wissenschaftliches Zeugnis von den Expert*innen (*ahl al-ḫibra*) der Professoren der Medizin erhalten, dass die Frau kein Sperma hat und dass die Flüssigkeit, die beim Vorspiel austritt, zur Erleichterung des Geschlechtsverkehrs und – in Übereinstimmung (mit den Expert*innen) – kein Sperma ist. Was das Erreichung der Wollust (*laḏḏa*) betrifft, so ändert sich nichts bei ihr hinsichtlich der Flüssigkeit, sondern es bleibt Scheidensekretion, das in schwacher Weise seit dem Beginn anhält, so gibt es nichts Neues [hinsichtlich der Flüssigkeit], außer Reizung der Geschlechtsorgane und ihre Anspannung.«[362]

Eine weitere Besonderheit in »Fiqh al-ḥayāt« ist, dass es Faḍlallāh wichtig schien zu versichern, dass sich das Verbot der Masturbation nicht auf die sexuelle Lust des Menschen beziehe:

> »Denn die Grundlage des Verbots der Masturbation ist nicht die Erregung der sexuellen Lust (*iṯārat aš-šahwa*), sondern ›das Hinterlegen des Spermas an eine andere als seine [vorgesehene] Stelle [womit die Vagina gemeint ist]‹, wie es in einigen Überlieferungen berichtet wurde.«[363]

Und dazu an anderer Stelle in »an-Nadwa« (1997):

> »Denn Masturbation (*istimnāʾ*) ist das Verursachen des Spermaausflusses – und das ist es, worauf überlieferte Aḥādīṯ über die Begründung des Verbotes der Masturbation für den Mann damit hinweisen, dass sich seine Flüssigkeit [Sperma] an einen anderen Ort, als was offenbart wurde, ablegt –, sodass die Grundlage für das Verbot der Spermaausfluss ist und

360 ʿAdnān Marwa zitiert nach Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 281–282.

361 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 285.

362 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 767.

363 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 210.

> nichts anderes, und (auch) nicht die Erregung der sexuellen Lust oder das erregende Spiel mit dem Geschlechtsorgan.«[364]

Die Formulierung einer weiteren Frage an ihn lässt auf eine ganz bestimmte Kritik an seiner Fatwā schließen. Anscheindend wurde deren »praktische Notwendigkeit«[365] angezweifelt und es wurde befürchtet, sie trage eher zur »Lasterhaftigkeit und moralischen Abweichung« der Frau bei, sollten Frauen sie annehmen und umsetzen. Faḍlallāh wurde in diesem Kontext gefragt, ob es denn nicht angebrachter sei, eine Fatwā zu erteilen, die vor der Masturbation warne, und warum dieses Thema überhaupt diese Aufregung verdiene.[366] Seine Antwort zeigt, dass sich Faḍlallāh weder von diesen Befürchtungen und Zweifeln über die Notwendigkeit seiner Fatwā beirren ließ noch sich in seiner Argumentation für die Erlaubnis der Masturbation der Frau auf das Argument des Nicht-Vorhandenseins von Sperma beschränkte. Sich an seine Kritiker wendend insistierte er:

> »Die paar (Religionsgelehrten), die sich so äußern, erleben nicht die heftigen Probleme, die es in der Realität der Frauen gibt, (wenn sie) vor einigen dringlichen, harten Situationen (stehen), die die Frau zur Kenntnis der religiös-rechtlichen Beurteilung drängen, durch die sich anhand religiös-rechtlicher Hinweise (*al-adilla aš-šarʿīya*) eine Lösung für diese Probleme finden ließe.«[367]

4.3.3 Die Bedeutsamkeit der Lebenswelt

Hier eröffnete Faḍlallāh erstmalig einen weiteren Referenzrahmen zur Argumentation für die Erlaubnis der Masturbation der Frau neben biologischen Faktoren: »die Lebenswelt der Frauen« (*al-wāqiʿ an-nisāʾī*), wie er es anhand der Schilderung einiger konkreter Fälle verdeutlichte und was den starken Realitätsbezug seiner Fatwā-Praxis, wie im Kapitel »Die Masturbation des Mannes« aufgezeigt, unterstreicht.[368] In den von ihm geschilderten Fällen ging es etwa darum, dass ein Ehepaar aufgrund z. B. finanzieller Gründe nicht zusammenleben könne oder der Ehemann einer Frau im Gefängnis, für eine längere Zeit abwesend oder verschwunden sei. Diese »dringlichen, harten Situationen«, wie er die Lebenssituationen von solchen Frauen beschrieb, führen für sie zu »erstickenden sexuellen Problemen,«[369] wenn ein Rechtsgelehrter keine passable Lösung für sie finde. Diese drastischen Beschreibungen belegen, dass Faḍlallāh eine praktische Notwendigkeit zur Erlaubnis der Masturbation für die Frau geradezu als absolut gegeben ansah; er betrachtete es deshalb als Pflicht des Rechts-

364 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 766.
365 Zum Thema »Notwendigkeit« siehe das Kapitel »Die Masturbation des Mannes«.
366 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 211.
367 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 211–212.
368 Zum Merkmal der »Realitätsbezogenheit« von Faḍlallāhs Fatwā-Praxis siehe auch Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 83–84.
369 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 212.

gelehrten, für diese Probleme eine Lösung – mit für Frauen positiven Ergebnissen (!) – zu finden:[370]

> »Diese Fälle, die sich in erstickende sexuelle Probleme wandeln, machen dem Rechtsgelehrten zur Pflicht, über eine Lösung nachzudenken, wenn er gemäß der religiös-gesetzlichen Hinweise (*al-adilla aš-šarʿīya*) etwas hat, was zu positiven Ergebnissen (meint: praktischen Lösungen) führt.«[371]

Seine Ausführungen in diesem Kontext weisen auch darauf hin, dass er von vielen seiner Anhängerinnen aufgesucht wurde, die ihm offen von ihren Lebensumständen berichteten, wodurch er sowohl tiefe Einblicke in die Probleme der Frauen als auch in ihr Sexualleben erhielt.[372] Faḍlallāh drückte das so aus, dass er die Realität der Frauen studiert habe, die sich mit ihren persönlichen Problemen an ihn gewandt und um Rechtsgutachten gebeten haben. Dies wird auch durch eine Aussage einer der Ärzte ersichtlich, an die sich Faḍlallāh wegen der Frage nach dem Sperma der Frau gewandt hatte, und mit dem der Anthropologe Morgan Clarke – wie er selbst erklärte – zufällig im Rahmen seiner Studie zur Reproduktionstechnologie und Šarīʿa im Libanon sprechen konnte:

> »Fadlallah is a friend, he calls and asks questions. Once he rang about the woman's orgasm. A woman, who had lost her husband, and didn't want to commit adultery, had asked if masturbation renders the fast void, like for men. That is, does it produce *janābah* [major ritual pollution] – woman have this in menstruation, but what about vaginal sexual secretion? I told him no, it's like sweating, a transudate, it has no gamete. It's like an erection – otherwise men would have *janābah* all the time!«[373]

Auch Faḍlallāhs Weggefährte und Leiter seiner Bibliothek, Šafīq Muḥammad al-Mūsawī, erklärte mir, dass sich Faḍlallāh mit dem Thema Masturbation der Frau beschäftigt habe, weil viele und – wie er meinte – hauptsächlich irakische Frauen ohne Ehemann leben, der Ehemann im Gefängnis sitze, verschwunden oder gestorben sei, was Faḍlallāh zur Erlaubnis der Masturbation veranlasst habe.[374] Das dürfte auf einen Aspekt der Fatwā-Praxis hinweisen, den auch Deeb und Harb anhand ihrer ethnographischen Studie über schiitische Jugendliche festgestellt haben, nämlich dass ein Religionsgelehrter aufgrund zunehmender Fragen zu einem Thema es neu überdenkt: »Because jurisprudence is often produced in direct response to questions, young people may prompt flexibility, direct a marja's attention to specific matters, or indirectly suggest that something should be reconsidered.«[375] Die Schilderungen der Frauen,

---

370 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 212.

371 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 212.

372 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 212.

373 Arzt zitiert nach Clarke (2011): Islam and New Kinship, S. 147.

374 Das Gespräch mit Šafīq Muḥammad al-Mūsawī führte ich 07.11.2019 in Beirut, vgl. Decker (07.11.2019): Gespräch über die Lehr- und Rechtsmeinungen von Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

375 Deeb und Harb (2013): Choosing Both Faith and Fun, S. 9. Deeb und Harb stellten fest, dass Faḍlallāh seine Meinung zwischen den Jahren 2008 und 2009 zum Thema Nagellack und ritueller Reinheit für das Gebet mehrfach änderte. Während er im Sommer 2008 noch er-

so Faḍlallāh selbst, haben ihn dazu bewogen, die Angelegenheiten und Probleme der Frauen ernst zu nehmen und sie verantwortungsbewusst auf religiös-rechtliche Weise zu erforschen. Da er auf diesem Weg keine Lösung gefunden und sich höchstens vor der Ratlosigkeit seiner Gelehrtenvorgänger früherer Jahrhunderte wiedergefunden habe, habe er sich an die Expert*innen aus dem medizinischen Bereich gewandt, die er als dafür zuständig und kompetent eingestuft habe, um die bestehenden Unklarheiten zu beseitigen.[376] Dieser Realitätsbezug lässt genauso wie bzgl. der eingangs im Kapitel »Die Masturbation des Mannes« dargelegten Fatwā ein besonderes Merkmal von Fatāwā offenkundig werden. Die Erteilung einer Fatwā weist sich hier als ein in einer bestimmten Situation stattfindender, ethischer Prozess aus, als eine Technik, die die Tugendhaftigkeit des Menschen sicherstellen soll, indem der Rechtsgelehrte auf religiöse Dilemmata der moralisch verunsicherten Person reagiert und ihr hilft, rechtschaffen zu bleiben.[377] Aber obwohl Faḍlallāh Masturbation erlaubte, war er der Ansicht, dass es dadurch auch zu Problemen kommen könne. Doch sein oberstes Ziel, den Menschen bei der Lösung ihrer Probleme zu helfen, bewegte ihn mittels Abwägens von Vor- und Nachteilen, von Nutzen und Schaden zu dieser Rechtsprechung:

> »Und es ist normal, dass die geheime Gewohnheit ihre Schwierigkeiten hat. Aber bleiben Probleme durch das Verbot oder die religiös-rechtliche Vernachlässigung, beeinflussen sie am meisten das Leben der Frau, besonders das der verheirateten (Frau), die keine religiös-rechtliche Möglichkeit für die Lösung (des Problems) hinsichtlich der sexuellen Seite hat. Dies sind die Dinge, die mich zur Erforschung des Problems auf religiös-rechtliche und verantwortliche Art und Weise veranlasst haben.«[378]

4.3.4 Medizinisch-biologische Erkenntnisse

Wenige Jahre vor Faḍlallāhs Tod scheint das Thema nochmals verstärkt Aufmerksamkeit bekommen zu haben. Ab 2009 wurde es wieder vermehrt in Publikationen aufgegriffen, bevor es an Umfang bzgl. Fragen- und Seitenanzahl in »al-Masāʾil al-fiqhīya« (2010) den Höhepunkt erreichte mit sechs Buchseiten und 18 Fragen zur Masturbation, wovon es in dreien davon ausschließlich um die Masturbation der Frau ging. Faḍlallāh erhielt damit erneut die Gelegenheit detailliert seine Position zu erklären:

> »Da die Frau kein Sperma hat, wie es die Expert*innen (*ahl al-ḫibra*) bestätigen, und da das Verbot auf dem Spermaausfluss basiert, betrifft sie [die Frau] – im Gegensatz zum Mann – das Verbot, das in diesem Fall erwähnt wurde, nicht. Das ist es, was uns das Nicht-Verbot

klärte, dass es als rituelle Reinigung vor dem Gebet genügen würde, einen Finger an jeder Hand vom Nagellack zu befreien und nicht den ganzen Lack zu entfernen, bestätigte im April 2009 das Büro von Faḍlallāh, dass Nagellack – an allen Fingern oder auch Zehen getragen – die rituelle Reinigung für das Gebet nicht beeinträchtige und nicht entfernt werden müsse. Vgl. Deeb und Harb (2013): Choosing Both Faith and Fun, S. 9.

376 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 211–212.

377 Vgl. Agrama (2010): Ethics, tradition, authority; siehe auch Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 264.

378 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 212.

> der geheimen Gewohnheit der Frau aussprechen lässt, weil bei ihr diese Sache [der Spermaausfluss] nicht passiert. Denn das, was verboten ist, ist das Ausfließen des Spermas mit Hilfe der Hand und Ähnlichem durch das Vorspiel mit dem Geschlechtsteil, und nicht lediglich das Vorspiel. Denn das Vorspiel der Frau mit ihrem Geschlechtsteil ist nicht wie das Verlangen nach dem Ausfließen des Spermas, selbst wenn sie durch diese Handlung sexuelle Lust bekommt. Es gibt nämlich keinen Hinweis (*dalīl*) auf ein Verbot wie etwas wie das [diese Handlung], wenn es nicht zur Schädigung des Mädchens führt oder zu etwas anderem an rechtlich sekundären Bestimmungen (*al-ʿanāwīn aṭ-ṭānawīya*), die vielleicht zum Verbot verpflichten. Und wir, obwohl wir kein Rechtsgutachten über ein Verbot dieser Handlung abgeben, raten den Mädchen dennoch, besonders den Jungfrauen[379] unter ihnen, jenes nicht zu praktizieren, weil es vielleicht einige negative Dinge bewirkt und weil Enthaltsamkeit, die zu den löblichen, moralisch-ethischen Werten gehört, angemessener ist.«[380]

Anhand dieser und der oben zitierten Aussagen wird offenkundig, dass es für Faḍlallāhs Ausführungen bzgl. der Masturbation der Frau charakteristisch ist, dass nicht der Koran oder die islamischen Überlieferungen, auf die er bezüglich der Masturbation des Mannes immer wieder verwies, im argumentativen Vordergrund standen und als Referenzrahmen genannt wurden. Lediglich indirekt verwies er darauf in seiner Erklärung, dass es in den islamischen Überlieferungen keine Hinweise auf ein Verbot der Masturbation der Frau gebe.[381] In den Erklärungen des Gelehrten ging es vielmehr um den menschlichen Körper, seine Funktionen und grundlegenden Bedürfnisse. Der seine Argumentationen für die Erlaubnis der Masturbation der Frau besonders unterstützende Part des Referenzrahmens waren wissenschaftliche Zeugnisse von medizinischen Expert*innen, die bestätigten, dass die Frau kein Sperma produziere, weil ihr die dafür notwendige Drüse fehle; eine Frage, die die islamischen Gelehrten der vergangenen Jahrhunderte nicht eindeutig beantworten haben können. Aufgrund dessen sprach sich Faḍlallāh für das Urteil der Erlaubnis der Masturbation der Frau aus, weil diese nur verboten sei, wenn es zu einem beabsichtigten Ausfluss von Sperma komme. Diese sich in seinen Äußerungen ab Mitte der 1990er Jahre verstetigende,

---

379 Diesem sich hier ergebenden neuen Aspekt kann nicht weiter nachgegangen werden, weil sich durch ihn eine weitere gesellschaftsspezifische Bedeutungsdimension im Kontext des Themas ergibt, die hier nicht tiefgehend diskutiert werden kann, nämlich die der Wertung der Jungfräulichkeit in der Gesellschaft des Libanon insbesondere hinsichtlich der Möglichkeit einer Eheschließung. Vgl. Khalaf (2006): Living With Dissonant Sexual Codes, S. 25. Während im Islam – laut Faḍlallāh – Jungfräulichkeit keine Bedingung für eine Eheschließung sei, gebe es in der libanesischen Gesellschaft diesbezüglich eine andere, dominierende Erwartungshaltung. Eine von Faḍlallāh gegebene Antwort einige Absätze weiter unten weist auf diese Schwierigkeit junger Frauen hin: »[Frage an Faḍlallāh:] Was ist die Beurteilung darüber, wenn sie ihre Jungfräulichkeit während der Ausführung der geheimen Gewohnheit verliert? [Antwort von Faḍlallāh:] Das ist keine Sünde (*iṯm*) für sie. Aber sie hat dann damit bereits meistens ihr Guthaben (*raṣīd*) verloren, das Wichtigste für die Realisierung ihres Traumes von der Ehe. Das Beste für das gläubige Mädchen ist, von der geheimen Gewohnheit abzulassen, mit Rücksicht auf die Tugend der Enthaltung, die zu den löblichen, moralischen Werten gehört, auch wenn es nicht zum Verlust der Jungfräulichkeit führt.« Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 367.

380 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 365–366.

381 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 365.

erweiternde und verstärkende Art der Argumentation und die Bezugnahme auf zeitgemäße medizinisch-biologische Erkenntnisse, die ihm als Beweisgrundlage dienten, ist eine Vorgehensweise, die aber keineswegs neu ist.

Berichte über islamische Gelehrte aus vergangen Jahrhunderten belegen, dass Religionsgelehrte Konzepte über Körper und Natur von Philosophen und Ärzten wie von Hippokrates (um 460–370), Aristoteles (384–322) und Galen (129–216) mit spezifischen rechtlichen Regulierungen zusammengedacht haben.[382] Wie es Faḍlallāh erläutert hatte, dominierte unter den islamischen Gelehrten vergangener Jahrhunderte die Meinung, Männer und Frauen haben beide Sperma, wofür sie sich hauptsächlich auf Hippokrates beriefen.[383] So waren Ibn Sīnā und der Theologe Ibn Qayyim al-Ǧauzīya (1292–1350) bspw. der Ansicht gewesen, dass Frauen über Samen wie Männer verfügen. Für Ibn Sīnā jedoch unterschied sich der Samen der Frau von dem des Mannes und glich dem Menstruationsblut. Ibn Qayyim berief sich für seine Ansicht, dass Frauen Samen wie Männer haben und dass sich der Fötus aus dem weiblichen und dem männlichen Samen forme, auf den Koran und Aḥādīṯ, die er mit Beweisen aus unabhängigen Quellen wie Hippokrates, Aristoteles, Galen und anderen unterstützte und dabei die Beziehung zwischen Offenbarung und Wissenschaft betonte.[384] Ibn Qayyims Ansicht soll bereits der Prophet vertreten haben, wie es in Überlieferungen heißt: »›From what is man created?‹ The Prophet answered, ›He is created of both, the semen of the man and the semen of the woman. The man's semen is thick and forms the bones and tendons. The woman's semen is fine and forms the flesh and blood.‹«[385] Im Kapitel zur Masturbation des Mannes wurde bereits erwähnt, dass es ḥanbalitische Rechtsgelehrte gab, die Frauen ohne Ehemann die geheime Gewohnheit erlaubten.[386] Zudem überlieferte Ibn Qayyim, dass einige der Rechtsgelehrten Frauen gestatten, sich etwas wiederholt in die Vagina einzuführen, wenn sie befürchteten, sie könnten sonst *zinā* begehen.[387] Auch Faḍlallāh wurde nach dieser Möglichkeit der Selbstbefriedigung gefragt (»Ist es der Frau erlaubt, sich etwas in ihre Vulva hineinzuführen, wenn ihr Ehemann einige Monate abwesend ist?«[388]). Zwar erklärte Faḍlallāh, dass es angemessener (*al-aǧdar*) für die Frau sei, dies zu unterlassen, weil es sich nicht auf das konzentriere, worauf es sich eigentlich konzentrieren solle (*al-aǧdar bihā tark ḏālika li-kawnihi ḫilāf al-murtakaz aš-šarʿī*), fügte aber hinzu, dass ihr die Selbstbefriedigung mit der eigenen Hand und ähnlichem nicht verboten sei.[389]

Ganz in der Tradition seiner historischen Gelehrtenvorgänger stehend, präsentierte auch Faḍlallāh – sogar in schriftlicher Form – Antworten und Erklärungen von

382 Vgl. Musallam (1983): Sex and Society in Islam, S. 37.
383 Vgl. Musallam (1983): Sex and Society in Islam, S. 37.
384 Vgl. Musallam (1983): Sex and Society in Islam, S. 43–52.
385 Eine Überlieferung bei aṭ-Ṭabarī, zitiert nach Musallam (1983): Sex and Society in Islam, S. 36.
386 Vgl. Musallam (1983): Sex and Society in Islam, S. 33–34.
387 Vgl. Nabielek (1991): Zur Wertung der Selbstbefriedigung im arabisch-islamischen Mittelalter, S. 53.
388 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 366.
389 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 366.

Medizinern, um seine Beurteilung der Erlaubnis der Selbstbefriedigung der Frau zu begründen. Damit sind die gegenwärtigen islamischen Rechtsdiskurse nicht weniger als bereits die vormodernen von geschlechtsspezifischen Annahmen – in unserem Fall bzgl. der Sexualsekrete des Menschen – geprägt.[390] Darüber hinaus verhielt sich Faḍlallāh damit analog zum Vorgehen des islamischen Propheten Muḥammad, der sich bei Fragen der Entscheidungsfindung, wie es in der islamischen Historiographie geschildert wird, an in der jeweiligen Angelegenheit erfahrene Personen gewandt haben soll, um sich mit ihnen zu beraten.[391] Anhand seiner Vorgehensweise wird ersichtlich, dass Rechtsfindung prozessual gesehen werden muss und nicht ausschließlich in den Zuständigkeitsbereich religiös-juristischer Akteur*innen fällt, sondern »the product of engagement and negotiation between legal texts, legal actors, and non-legal actors«[392] ist.

Im Vergleich zur Masturbation des Mannes verdrehen sich im Rechtfindungsverfahren Faḍlallāhs rechtlich primäre und sekundäre Bestimmungen. Ist die Masturbation dem Mann primär verboten und können höchstens durch rechtlich sekundäre Bestimmungen Ausnahmen gemacht werden, ist das bei der Frau umgekehrt. Die Masturbation ist der Frau primär nicht verboten und könnte höchstens durch rechtlich sekundäre Bestimmungen wie Schädigung verboten werden.[393] Aber einen *möglichen* Schaden (*aḍrār*) sah Faḍlallāh nicht als ausreichend dafür an, um sich für ein primäres Verbot der Masturbation der Frau auszusprechen.[394] Zudem wurde ein solches mögliches Verbot auch an keiner Stelle von Faḍlallāh genannt. Er riet, entweder von der Ausübung der Masturbation Abstand zu nehmen und sich auf die Tugend der Enthaltsamkeit (*ʿiffa*) zu besinnen, die zu den »lobenswerten und moralischen Werten« zähle,[395] oder erklärte, dazu nicht zu ermutigen, da die Praxis zu psychischen oder nicht-psychischen Schäden führen könne.[396] Faḍlallāh befürchtete, dass Selbstbefriedigung das sexuelle Leben der Frau beeinflussen und zu psychischen Krisen führen oder die Beziehung zum Mann belasten könne.[397] Habe eine Frau jedoch Angst davor,

390 Vgl. Yacoob (2018): Islamic Law and Gender, S. 76.

391 Als klassisches Beispiel hierfür werden die Geschehnisse um die sogenannte Grabenschlacht (*ġazwat al-ḫandaq*) genannt, als sich der Prophet vor militärisch-strategischen Problemen befand und diese mit diesbezüglich erfahrenen Personen besprach, wie in der Prophetenbiographie (»Kitāb sīrat rasūli llāh«) von Ibn Isḥāq (vorliegend in der Tradition von Ibn Hišām) oder im »Buch der Feldzüge« (»Kitāb al-maġāzī«) von al-Wāqidī beschrieben. Siehe Ibn Hishām, Abū Muḥammad ʿAbd al-Malik (1858–1860): Kitāb sīrat rasūli llāh; Wāqidī (1966): The Kitāb al-maghāzi of al-Wāqidi.

392 Yacoob (2018): Islamic Law and Gender, S. 80.

393 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 365.

394 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 212.

395 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 365, 367.

396 Vgl. Bayram (2001 [27.07.1995]): Ḫālaftu l-mašhūra fī kaṯīr mina l-mawḍūʿāti wa-istaʿnatu l-ḫubarāʾ, S. 554.

397 Vgl. Bayram (2001 [27.07.1995]): Ḫālaftu l-mašhūra fī kaṯīr mina l-mawḍūʿāti wa-istaʿnatu l-ḫubarāʾ, S. 554; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 330.

im Fall sexueller Enthaltsamkeit etwas Verbotenes zu tun, dann könne sie dies mit dem Mittel der Masturbation abwehren.[398]

4.3.5 Ausführlichkeit und Erkenntnisoffenheit

Mit den Fatāwā-Beispielen zur Masturbation der Frau kristallisieren sich weitere Merkmale von Faḍlallāhs Fatwā-Praxis zusätzlich zu den bereits im Kapitel »Die Masturbation des Mannes« genannten heraus. Als Erstes ist »Ausführlichkeit« zu nennen, was meint, dass Faḍlallāh auf an ihn herangetragene Fragen oft sehr ausführlich geantwortet hat. Dies war ihm ein besonderes Anliegen in seiner Verantwortung als Rechtsgelehrter gegenüber den Ratsuchenden.[399] Denn er strebte danach, die Menschen religiös-rechtlich zu bilden, und gab deshalb ausführliche und differenzierte Antworten und Erklärungen, anstatt kurze Antworten zu geben, die auf einen ja-/nein-Modus zur Erlaubnis oder dem Verbot reduziert sein können.[400] Ein Beispiel sei hier gegeben, in dem Faḍlallāh detailliert auf der Basis biologischer Grundlagen über die Sexualsekrete des Menschen und die Funktionen seiner Geschlechtsorgane erklärte, was der Unterschied zwischen Mann und Frau bezüglich der Masturbation sei:

> »Was ist Masturbation? Sie ist der Ausfluss von Sperma, aber die Frau hat kein Sperma. Was die Flüssigkeit betrifft, die bei der ersten Erregung der sexuellen Lust und beim Erreichen des Höhepunkts während der Lust aus der Frau austritt, so ist sie lediglich für die Erleichterung des Sexualaktes und zur Befeuchtung des Ortes. Einige Mediziner sagen: ›Die Frau hat keine Drüse, die Sperma absondert.‹ Ferner gibt es einen Punkt, den ihr verstehen müsst: Das Sperma enthält Spermium, und das Spermium ist der Tropfen, durch den das Ei befruchtet wird, damit das Kind daraus entsteht – aber die Frau hat kein Spermium. Denn das Kind kommt nicht nur durch den Tropfen (des Mannes bei) der Frau, sondern (auch) durch das Ei (der Frau). Und das Sperma spielt insgesamt keine Rolle hinsichtlich der Frau. Vielmehr gibt es bei der Frau eine Drüse, von der während der Erregung der sexuellen Lust, also vor dem Erreichen des Höhepunktes, Flüssigkeit abgesondert wird. Dann steigt sie [die Lust] an, um den Höhepunkt der Lust zu erreichen. Aber die Frau hat kein Sperma, und somit gibt es (bei ihr) nichts, was Masturbation heißt.«[401]

Zum einen belegen diese Ausführungen sowie viele der Zitate davor sehr anschaulich, dass Faḍlallāh ein religiöser Gelehrter war, der offen und ausführlich über Sexualität und die geschlechtliche Beschaffenheit des Menschen gesprochen hat, womit er die

398 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 366.

399 Siehe dazu die Einleitung der Herausgeber von »Fiqh al-ḥayāt« und Faḍlallāhs eigene Erklärungen, Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 10–13.

400 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 10. Bei Entscheidungsfragen kann es beim Fatwā-Erteilen durchaus genügen, ein »ja« oder »nein« als Antwort zu geben. In der Regel fallen Antworten von Gelehrten aber eher ausführlich aus und enthalten Zitate aus dem Koran oder den Überlieferungen. Vgl. Ebert/Heilen (2016): Islamisches Recht, S. 89. Dies ist somit charakteristisch für die Fatwā-Praxis vieler Gelehrter und Faḍlallāh ist keine Ausnahme.

401 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 20, S. 516.

sexuelle Bildung seiner Anhänger*innen förderte und damit unter den religiösen Gelehrten im Libanon – christlichen wie islamischen – eine Ausnahme gewesen zu sein scheint.[402] Zum anderen zeigt sich anhand solcher ausführlicher Erklärungen auch, dass ein Thema mit der Erteilung einer Fatwā nicht erschöpft war – insbesondere wenn sie umstritten war wie die Fatwā zur Masturbation der Frau. Faḍlallāh wurde immer wieder in Gesprächen mit den von ihm erteilten und von der Kollegenschaft als kontrovers beurteilten Fatāwā konfrontiert, weshalb er wiederholt an bestimmte Thematiken anknüpfte und zu erklären versuchte, worum es ihm ging und was er gemeint hatte. Das unterstreicht auch das obige Zitat aus Band 20 von »an-Nadwa« aus dem Jahr 2009, also fast 15 Jahre nach Erteilung der Fatāwā zur Masturbation der Frau aus dem Jahr 1995.[403] Das führte zur Entstehung regelrechter Fatāwā-Diskurse, wenn immer wieder auf eine bestimmte Fatwā – wie in den dargelegten Beispielen – rekurriert wurde und der Gelehrte erneut und oft detaillierter seine Position darlegte. Dies ergab sich insbesondere bezüglich Themen, über die es keine einstimmige Meinung und Beurteilung gab. Gerade die Frage nach der Beschaffenheit der Sexualsekrete der Frau war, wie oben dargelegt, ein seit Jahrhunderten umstrittenes und vieldiskutiertes Thema unter der islamischen Gelehrtenschaft. Den Streit darüber konnte aber auch Faḍlallāh trotz seines ambitionierten Vorgehens, seiner zahlreichen ausführlichen Erklärungen und dem Vorweisen medizinischer Gutachten nicht beilegen.

Hier sollen drei Beispiele genügen, um zu zeigen, wie vielfältig das Thema weiterhin behandelt wurde: Der angesehene iranische Marǧaʿ Nāṣir Makārim aš-Šīrāzī (geb. 1927) enthielt sich bspw. in seinem Buch »al-Muškila al-ǧinsīya liš-šabāb« (2004) einer Erörterung der Frage nach dem Sperma der Frau. Zum Thema Masturbation wies er medizinische Belege vor, die darüber informierten, dass Masturbation Jugendlichen schade.[404] Das Beispiel zeigt, dass das Einholen medizinischer Auskünfte und Zeugnisse eine gängige Praxis ist, um rechtliche Bestimmungen zu stützen, gleich ob sie eine Erlaubnis oder ein Verbot rechtfertigen.[405] Auf die Frage, ob einer Frau die geheime Gewohnheit erlaubt sei, da Ärzte die Ansicht vertreten, die Frau habe kein Sperma, antwortete der bedeutende irakische Marǧaʿ Muḥammad Saʿīd al-Ḥakīm (1934–2021), dass es dem Mann und der Frau nicht erlaubt sei, sich durch Anfassen zu erfreuen,

402 Vgl. Hankir (20.10.2007): Sex in the classroom.

403 Siehe zu dieser Thematik auch das Kapitel »Verteidigung gegen Gewalt«.

404 Vgl. Makārim aš-Šīrāzī (2004): al-Muškila al-ǧinsīya liš-šabāb. Im Iran diskutierten bereits in den 1980er Jahren Religionsgelehrte das Thema Masturbation kontrovers und viele unter ihnen betrachten diese Handlung als schwere Sünde, die Schaden verursache. Vgl. Sadjadpour (2012): The Ayatollah under the Bed(sheets), S. 74. Dass das nicht allgemeiner Konsens unter islamischen Gelehrten zu dieser Zeit war, weist Sonbol in ihrer Untersuchung von Fatāwā aus dem Oman nach, in denen Masturbation als normal und akzeptiert erscheine. Vgl. El-Azhary Sonbol (2010): Shari' Court Records and Fiqh as Sources of Women's History, S. 243.

405 Im Kontext der Debatten über Reproduktionstechnologien bspw. wandten sich Religionsgelehrte vermehrt an Medizinwissenschaftler*innen, wie es z. B. von ʿAli Ḫāmeneʾi berichtet wird, der iranische Ärzte konsultiert habe. Vgl. Clarke und Inhorn (2011): Mutuality and Immediacy Between Marjaʿ and Muqallid, S. 423.

selbst wenn es nicht (!) zum Samenerguss komme.[406] An anderer Stelle erklärte er, dass aus der Frau – mit und ohne Geschlechtsverkehr – vielleicht Sperma (*manī*) austrete, wenn sie einen Orgasmus erreiche.[407] Für das Verbot der Masturbation berief er sich auf Überlieferungen, die bis auf den Propheten zurückgingen.[408] Im Libanon äußerte auch Faḍlallāhs Gegner und Kritiker Ǧaʿfar Murtaḍā al-ʿĀmilī seine Meinung zum Thema. Er erlaubte Jugendlichen, Jungen wie Mädchen, Masturbation vorübergehend zur Entladung sexueller Energie auszuführen, weil sich in den Überlieferungen kein explizites Verbot finde. Er warnte aber eindringlich vor den negativen körperlichen und seelischen Auswirkungen und betonte, dass er das Ausführen dieser Praxis keinesfalls für klug halte. Die Probleme mit der Sexualität ließen sich dadurch nicht lösen, sondern die sexuelle Lust werde nur gesteigert, was Lasterhaftigkeit (*fasād*) und Abweichung (*inḥirāf*) zur Folge habe.[409]

Ein weiteres Merkmal von Faḍlallāhs Fatwā-Praxis, das auf der Grundlage der besprochenen Fatāwā offenkundig wird, ist das der »Erkenntnisoffenheit«. Damit ist seine Offenheit gegenüber und Zugänglichkeit zu anderen als religiösen oder religiös-rechtlichen Erkenntnissen und Wissenskonzepten gemeint – etwas, das bereits islamische Gelehrte früherer Jahrhunderte und der Prophet Muḥammad selbst praktizierten, wie oben erwähnt, was aber nicht unumstritten war. Denn das Heranziehen medizinischer Gutachten zur Urteilsfindung stieß in traditionellen Gelehrtenkreisen nicht immer auf Anerkennung.[410] Faḍlallāh jedoch sah es nicht als problematisch an, sich im Fall von religiös-rechtlichen Unklarheiten an zeitgenössischen Erkenntnissen anderer Wissensbereiche wie der Medizin zu orientieren und medizinische bzw. biologische Erklärungsmodelle als Referenzrahmen und Grundlage für seine Argumentation heranzuziehen. Wie sehr der Islam für seine Gesetzgebungen die Medizin brauche, unterstrich Faḍlallāh eindrücklich in einem Vortrag[411] am 21.09.1995, also wenige Monate nach der Veröffentlichung der umstrittenen Fatāwā zum Sexualsekret der Frau und ihrer Masturbation, den er auf Einladung der Direktion im Krankenhaus »aš-Šarq al-Awsaṭ« in der Stadt Iaat bei Baalbek hielt. Darin erklärte er, dass

406 Vgl. al-Ḥakīm (2004): al-Fatāwā, S. 163.
407 Vgl. al-Ḥakīm (2004): al-Fatāwā, S. 30.
408 Vgl. al-Ḥakīm (2004): al-Fatāwā, S. 162.
409 Vgl. Murtaḍā (2002): Zawāǧ al-mutʿa, Bd. 1, S. 24–26.
410 Zu den Gelehrten, die moderner Forschung gegenüber offen waren, gehörte bspw. Mawdūdī, der die Ansichten von früheren Gelehrten nicht für endgültig hielt, sondern anhand moderner Forschung für überarbeitbar. Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. 26. Ein Stück weiter ging Ḥasan at-Turābī, der auch Expert*innen wie Mediziner*innen, Ingenieur*innen usw. für Religionsgelehrte (*ʿulamāʾ*) gehalten hat, da alles Wissen göttlich sei. Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. 145. Auch die Debatten um das Mindestalter für eine Ehe im Iran in post-revolutionärer Zeit belegen, inwiefern modernes medizinisches Wissen in die Argumentation einbezogen wurde. Vgl. Esposito (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law, S. 98–99.
411 Dieser Vortrag wurde (mit Kürzungen) im Jahr 1996 in der Publikation »Lil-insān wal-ḥayāt« (vgl. Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 158–161) sowie abermals im Jahr 2012 in der Reihe »Ḫiṭāb – al-ʿaql – war-rūḥ« publiziert (vgl. Faḍlallāh (21.09.1995): aṭ-Ṭibb wad-dīn, Bd. 3, S. 31–44).

der Islam bei seiner religiös-rechtlichen Urteilsfindung auf die Medizin angewiesen und sie bzgl. vieler Themen sogar *die* Quelle schlechthin für die Religion sei. Die Beziehung zwischen Medizin und Religion bzgl. religiös-rechtlicher Fälle mit Wissenschaftsbezug nannte er »organisch« (*ʿalāqa ʿuḍwīya*), was die beiden Bereiche als Einheit darstellte.[412]

> »Wenn wir über Medizin und Religion sprechen, erscheint es vielleicht im ersten Moment so, als würden wir über zwei Dinge sprechen, zwischen denen es fast keine Beziehung gebe. Aber (dieser falsche Eindruck klärt sich auf,) wenn wir verstehen, dass die Religion gekommen ist, um dem Menschen zu dienen, und dass die Medizin die Wissenschaft ist, die sich für den Menschen einsetzt. (Und die Dinge werden auch klarer,) wenn wir verstehen, dass die Religion nicht nur ein seelischer Zustand ist, der sich gegenüber dem Transzendenten (*al-ġayb*) öffnet [...]. Die Religion verleugnet den Körper nicht, denn der Körper ist eine Tatsache (*al-ḥaqīqa*).«[413]

Nach seiner Ansicht über die Beziehung zwischen Medizin und Religion gefragt antwortete Faḍlallāh, dass Religion und Medizin die gleiche Aufgabe im Leben haben: »Die Aufgabe (*risāla*) des Islam ist die Aufgabe der Medizin, nämlich der Schutz des menschlichen Lebens.«[414] Auch einige Jahre später beschäftigte ihn das Verhältnis von Medizin und Religion, diesmal im Kontext Ethik. In dem 56 Seiten umfassenden Bändchen »al-Aḫlāqīyāt aṭ-ṭibbīya wa-aḫlāqīyāt al-ḥayāt« (2002, »Medizin- und Lebensethik«), das einen Vortrag von Faḍlallāh vom 01.03.2002 und die darauf von den Zuhörer*innen gestellten Fragen und seine Antworten enthält, vertrat er die Ansicht, dass sich die Medizinethik nicht von der Ethik des religiösen Bereichs trennen lasse, da es nur eine Ethik gebe, die beständig und unteilbar sei.[415] So beschrieb er die Beziehung von Religion und Medizin als zwei für den Schutz des Menschen lebenswichtige Wissenschaften, wie es bereits die islamischen Gelehrten früherer Jahrhunderte verstanden hätten:

> »[...] die Beziehung zwischen Religion und Medizin, diese Beziehung, für die sich die islamischen Religionsgelehrten interessierten, als sie in ihrem Wissensbereich darüber sprachen und sagten: Das Wissen besteht aus zwei Wissenschaften (*ʿilmān*), der Religionswissenschaft und der Körperwissenschaft. Als wollten sie sagen, dass wir Wissenschaft betreiben müssen, um die Materie im Körper und den Lebensgeist (*ar-rūḥ*) im Menschen zu schützen. Davon ausgehend haben sie [die Religionsgelehrten] also die materielle Seite [der Wissenschaft, die Körperwissenschaft bzw. Medizin] nicht abgelehnt, die den Schutz des Menschen vor allem verkörpert, was sein Leben zerstört oder ihm schadet. Genauso haben sie den Menschen dazu aufgerufen, seinen Lebensgeist durch die Religion auszuleben.«[416]

---

412 Vgl. Faḍlallāh (21.09.1995): aṭ-Ṭibb wad-dīn, Bd. 3, S. 34.

413 Faḍlallāh (21.09.1995): aṭ-Ṭibb wad-dīn, Bd. 3, S. 31. Dazu, dass Faḍlallāh die Ansicht vertrat, dass die Religion kam, um dem Menschen zu dienen, und nicht umgekehrt der Mensch kam, um der Religion zu dienen, siehe auch Marwa (1995 [01.11.1994]): Interview durch den Fernsehsender al-Mušriq mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh zu seinem Buch »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa«, S. 76; Sakarīya (2012 [2007]): ʿAn sanawāt wa-muwāqif wa-šaḫṣīyāt, S. 45.

414 Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 158.

415 Vgl. Faḍlallāh (2002 [01.03.2002]): al-Aḫlāqīyāt aṭ-ṭibbīya wa-aḫlāqīyāt al-ḥayāt, S. 15–16.

416 Faḍlallāh (2002 [01.03.2002]): al-Aḫlāqīyāt aṭ-ṭibbīya wa-aḫlāqīyāt al-ḥayāt, S. 11.

Hier wird auf das besondere Verhältnis von Religion und Medizin hingewiesen – beiden Bereichen gehe es um die Heilung von Körper und Seele –, für das es in historischer Perspektive in vielen Zeiten und Regionen zahlreiche Beispiele gibt. Ein weiterer wichtiger Punkt war für Faḍlallāh, dass die Medizin wie die Religion da sei, um dem Menschen zu dienen, nicht andersherum:

> »Und so – liebe Freunde – ist die Medizin auch da, um dem Menschen zu dienen. Und derjenige, der die Medizin erlernt, studiert und ausübt, tut dies für den Menschen, indem er ihn vor Schmerzen und dem vorzeitigen Tod bewahrt. [...] ›Alle Geschöpfe sind Kinder Gottes, die er ernährt, und unter ihnen ist derjenige der Liebste bei Gott, der unter ihnen seinen Kindern am nützlichsten ist.‹ Dass du mit Gott lebst bedeutet, dass du mit dem Menschen lebst, seine Menschlichkeit bzw. sein Menschsein empfindest und dass du die Verantwortung gegenüber dem Menschen trägst.«[417]

Mit solchen Einordnungen der Bedeutung der Medizin für die islamische Rechtsfindung legitimierte Faḍlallāh seine eigene Vorgehensweise bei der Ausarbeitung und Erteilung von Rechtsgutachten, bei denen medizinische Erkenntnisse eine Rolle in der Argumentation spielten. Die zeitliche Nähe zwischen der Veröffentlichung der Fatwā zur Masturbation der Frau im April 1995 und dem Vortrag über das Verhältnis von Medizin und Religion am 21.09.1995 sowie die betonte Herausstellung der Wichtigkeit der Medizin für die religiöse Rechtsprechung suggerieren, dass diese Art der Legitimation seiner Vorgehensweise wohl im Gefecht der im Hintergrund laufenden kritischen Debatten über seine Rechtsgutachten zur Masturbation der Frau notwendig war. Dass Faḍlallāh zwischen Medizin und Religion aber auch klare Grenzen zog und die beiden Wissen generierenden Bereiche in ihre eigenen Felder verwies, wird ebenfalls im Vortrag vom 21.09.1995 ersichtlich. Denn einerseits wies Faḍlallāh darauf hin, dass es dem Rechtsgelehrten nicht erlaubt sei, Fatāwā über Themen zu erteilen, hinsichtlich derer er keine Erfahrung besäße. In derartigen Fällen sollten die Expert*innen für das jeweilige Themenfeld befragt werden. Andererseits – so betonte er – sollten auch Mediziner nicht über etwas urteilen, worin sie nicht erfahren seien.[418] Mit solchen Aussagen verwies er die Medizin in ihre Grenzen und unterstrich den Anspruch der Religionsgelehrten, Expert*innen für ihren Bereich zu sein, also der religiösen Rechtsauslegung (*fiqh*), der Erforschung des göttlichen Willens (*šarīʿa*). Faḍlallāh differenzierte also zwischen den Bereichen Religion und Medizin und verwies beide Bereiche in ihr jeweiliges, eigenes Feld. Nur dort sollte jeder Bereich Wissen anhand der eigenen Expertise, der eigenen Methoden und Quellen generieren. Das erworbene Wissen konnte jedoch fächerübergreifend angewandt werden, wovon Faḍlallāh anhand des Beispiels der Masturbation der Frau ein anschauliches Exempel gab.

---

417 Faḍlallāh (2002 [01.03.2002]): al-Aḫlāqīyāt aṭ-ṭibbīya wa-aḫlāqīyāt al-ḥayāt, S. 13.

418 Vgl. Faḍlallāh (21.09.1995): aṭ-Ṭibb wad-dīn, Bd. 3, S. 34. Dazu, dass – gemäß Faḍlallāh – Rechtsgelehrte nicht die absolute Entscheidungsmacht besäßen, sondern sich an Expert*innen wenden müssen, siehe auch al-Muṣṭafī (2013): al-Manhağ al-fikrī waṭ-ṭaqāfī ʿinda l-Marğaʿ Faḍlallāh.

4.3.6 Religion und Medizin: Ein ambivalentes Verhältnis

Fraglich diesbezüglich bleibt allerdings, ob sich Faḍlallāh auch an Mediziner gewandt hätte, wären sich die Religionsgelehrten über die Frage nach dem Sexualsekret der Frau bereits einig gewesen. Denn es wird anhand des vorliegenden Beispiels lediglich ersichtlich, dass er für seine Rechtsfindung im Fall der eigenen Unzulänglichkeit, ein Problem zu lösen, Expert*innen anderer Wissensbereiche heranzog. Faḍlallāhs Erkenntnisoffenheit hatte jedoch Grenzen und es kam auch bspw. dazu, dass er medizinisch-technische Optionen abgelehnt hat wie im Fall der Wartefrist (*ʿidda*), bis eine geschiedene Frau wieder heiraten dürfe und es sicher sei, dass sie nicht schwanger sei (i.d.R. drei Menstruationszyklen). Auf medizinisch-technische Möglichkeiten des Nachweises von Schwangerschaften durch einen Schwangerschaftstest angesprochen, sodass eine Frau keinen Zeitraum bis zur Wiederheirat abwarten müsse, erklärte Faḍlallāh, dass es sich bei der Wartefrist um ein feststehendes, allgemeines Urteil handele. Es sei eine zu bewahrende Norm der Gesetzgebung, in der Lebensweisheit liege und die als Schutz auch für die Vorkommnisse diene, in denen keine Schwangerschaft vorliege.[419] Faḍlallāh verwies in diesem Zusammenhang auf den Koranvers 2:228.[420] Die Wartefrist, die damit als unabdingbar betrachtet wurde, kann nicht durch einen Schwangerschaftstest abgekürzt werden. Faḍlallāh erklärte, auf die Wartefrist angesprochen, selbst, dass er sich nicht immer auf wissenschaftliche Tatsachen stütze:

> »Ich habe nicht gesagt, dass ich mich bei jeder Herleitung (*istinbāṭ*) auf wissenschaftliche Tatsachen (*al-ḥaqāʾiq al-ʿilmīya*) stütze. Aber wir sagen, dass einige Dinge von der Wissenschaft abhängen. Das bedeutet, dass wir auf das zurückgreifen, das wir durch die Wissenschaft kennen, wie beim Problem des Spermas der Frau.«[421]

Faḍlallāhs Verhältnis zur Medizin weist sich damit als ambivalent aus. Einerseits stellte er, weil er die enge Beziehung zwischen Medizin und Religion betonte und sagte, dass die Religion auf die Medizin angewiesen sei, das Verhältnis zwischen Religion und Medizin nicht nur kooperativ dar, sondern sogar in ein Abhängigkeitsverhältnis. Andererseits verwies er die Medizin, indem er medizinische Erkenntnisse außen vor ließ, auf einen hinteren Rang und grenzte sich von ihr ab, was auf Konkurrenz verweist. Im Angesicht der im Libanon umkämpften Diskurse über Sexualerziehung und Sexualkunde an Schulen (wie im Kapitel »Die Masturbation des Mannes« dargelegt) muss es eine Gratwanderung für Faḍlallāh gewesen sein zwischen der Aufnahme von Erkenntnissen anderer Wissensbereiche und der Sicherstellung eigener Deutung, Bedeutung und Einflussnahme. Die Diskurse im Libanon legen ein beispielhaftes Zeugnis davon ab, dass zahlreiche Akteur*innen unterschiedlicher Wissensbereiche um Deutung und Einflussnahme auf gesellschaftspolitische Entscheidungen rangen und dass deren Wissensproduktion über die diversen Sachverhalte und Problematiken

419 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 772.
420 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 297.
421 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 771–772.

von Sexualerziehung und Sexualkunde (wie z. B. Kontrazeptiva, Masturbation, Hymenrekonstruktion) immer auch Ausdruck vorherrschender Machtverhältnisse ist, gerade bzgl. Geschlecht und Sexualität.[422]

Demnach könnte im Fall der Masturbation der Frau der Eindruck entstehen, Faḍlallāh habe einer nicht-religiösen Argumentation den Vorrang vor einer religiösen gegeben und damit Deutungsmacht – unter der Annahme, dass die Rechtfertigung selbst der eigentliche Ort der Macht ist[423] – an die Medizin abgegeben. Doch Faḍlallāh ersetzte mit seiner Vorgehensweise nicht eine religiöse Argumentation durch eine nicht-religiöse, da er lediglich eine Frage durch Mediziner klären ließ, die er als für die Urteilsfindung notwendig erachtete und die die Religionsgelehrten nicht klären konnten. Medizinische Erkenntnisse machten nur einen Teil seiner Argumentation aus und die Beurteilung selbst – Verbot oder Erlaubnis – blieb religiös begründet, da ihre Grundlagen weiterhin Koran und Ḥadiṯ waren. Damit gab Faḍlallāh keinesfalls Deutungsmacht an einen anderen Wissensbereich ab, wenn er ihm auch eine wichtige Rolle zugestand. Indem Faḍlallāh die Bedeutung der Medizin für die Religion betonte, ihr aber keine führende Rolle in seiner Urteilsfindung zugestand, passte er die neue Norm an seinen Kontext an, ordnete sie diesem aber unter. Damit sicherte er seiner Rechtsprechung die normgebende Funktion und Stellung und erschien gleichsam als offen für Erkenntnisse anderer Wissensbereiche. Aber die letzte normgebende Instanz war die islamische Rechtsprechung, nicht die Medizin. Faḍlallāh holte für die eigene Rechtsprechung Erkenntnisse von Medizinexpert*innen ins religiöse Feld, womit er sich als offen für zeitgenössische Erkenntnisse nicht-religiöser Wissensbereiche auswies. Gleichzeitig behauptete er damit die eigene Deutungshoheit, indem er zwischen den wissensgenerierenden Bereichen Religion und Medizin differierte, beide in ihre Felder bzw. Kompetenzen verwies und nur die Erkenntnisse die Grenzen der Felder überschreiten ließ. Die Mediziner lud er dabei nicht ein, zu neuen Akteur*innen im religiösen Feld zu werden, indem er sie nach ihrer medizinisch-biologisch begründeten Meinung zu einem Verbot oder einer Erlaubnis von Masturbation befragte. Dieses Vorgehen verhinderte das Entstehen eines neuen Konkurrenzverhältnisses im religiösen Feld.[424]

Doch dessen ungeachtet haben die medizinisch-biologischen Erkenntnisse über das Fehlen von Sperma bei der Frau zu einer Positionsänderung bei Faḍlallāh und sogar zur Revision einer religiös-rechtlichen Beurteilung geführt: Er hob das Verbot der Masturbation für die Frau auf und bekräftigte das anhand von Fatāwā. Ein vorheriges Verbot wurde also zu einer Erlaubnis transformiert, wodurch die Einbindung medizinischer Erkenntnisse – und damit die Medizin – enorme Auswirkungen auf die religiöse Rechtsprechung über das Sexualleben sowie eine mögliche rituelle Unreinheit von Frauen hatten. Denn auf der Basis dieser wissenschaftlichen Begründung versetzte eine nächtliche Absonderung von Sexualsekret Frauen nicht mehr wie Männer in den Status großer ritueller Unreinheit, die einer besonderen Reinigung

422 Vgl. Foucault (2003 [1977 (franz.)]): Der Wille zum Wissen, S. 113–138.
423 Vgl. Forst (2015): Normativität und Macht, S. 58–81.
424 Vgl. Bourdieu (2011): Religion, S. 243–249.

bedarf.[425] Damit hatte die Revision der Beurteilung der Masturbation der Frau große Auswirkungen auf die täglichen rituellen Praktiken von Frauen.

Es wird somit in der Zusammenschau des bisher Gesagten ersichtlich, dass die Fatāwā zum Sexualsekret der Frau und zu ihrer Masturbation anschauliche Zeugnisse dafür sind, dass die islamische Rechtsfindung in einem Spannungsfeld von tradierter Rechtsfindung, neuen gesellschaftlichen Problemen aber auch Erkenntnissen und »alten, ungelösten islamrechtlichen Sachverhalten« steht und »zwischen interpretativer Innovationskraft und geltendem religiösen Recht«[426] balanciert. Faḍlallāhs Vorgehensweise, eine bestehende Fatwā von seinem Mentor und Lehrer al-Ḫūʾī aufzugreifen, in seine Argumentation einzubauen und unter Einbezug medizinischer Gutachten zu einer eigenen, modifizierten rechtlichen Beurteilung zu kommen, belegt das Folgende: Das islamische Recht ist trotz Nachahmung (*taqlīd*) und Konformität, indem ältere Fatāwā wiederverwendet wurden, an und für sich keine feste Größe, sondern eine dynamische und entwicklungsfähige Konstruktion, ein Aushandlungsprozess, »an dem verschiedene Akteure mit unterschiedlichen Perspektiven und Interessen beteiligt sind«,[427] so die Arabistin und Islamwissenschaftlerin Irene Schneider.[428] Diese Dynamik wird besonders durch Positionen aufgeschlossener Gelehrter wie Faḍlallāh ersichtlich, die sich nicht ausnahmslos an ältere Fatāwā halten, sondern Fragestellungen und Sachlagen neu bewerten. Weiterhin sind bezüglich des Beispiels Masturbation – auf die Frau sowie auf den Mann bezogen – weder deren Verbot noch deren Nichtverbot bzw. Erlaubnis kategorisch zu sehen, denn Faḍlallāh behielt sich die Möglichkeit für Ausnahmen in beiden Fällen vor. Dafür wog er mit dem Blick auf individuelle Fälle Nutzen und Schaden, Vorteil und Nachteil sorgfältig ab und hob je nach Fall rechtlich primäre Bestimmungen durch sekundäre auf. Damit waren eine Anpassung oder Änderung einer in einer Fatwā geäußerten Meinung an neue Realitäten[429] und somit eine Transformation des islamischen Rechts in der Form einer religiös-rechtlichen Beurteilung möglich.[430]

---

425 Vgl. Clarke (2018): Making a Centre in the Periphery, S. 16.

426 Abdel-Hady (2016): Das islamische Genre der themenspezifischen Rechtsliteratur, S. 135.

427 Schneider (2008): Islamisches Recht zwischen göttlicher Satzung und temporaler Ordnung?, S. 183.

428 Schneider unterstreicht in diesem Kontext, dass für eine Analyse der Rechtslage in islamischen Ländern die Feststellung und Untersuchung der engen Verflechtung von Gesellschaft, Religion und Recht sowie von der Gesetzgebung und den politisch-sozialen Diskursen unabdingbar sei, vgl. Schneider (2008): Islamisches Recht zwischen göttlicher Satzung und temporaler Ordnung?, S. 174.

429 Harald Motzki erkennt in der »Anpassung an neue Realitäten« ein frühes Charakteristikum der Fatwā-Praxis seit Beginn des Islam und wertet die Erteilung von Fatāwā generell als einen bedeutenden Faktor der Weiterentwicklung des islamischen Rechts. Siehe Motzki (1994): Religiöse Ratgebung im Islam, S. 14.

430 Siehe zur Thematik der Rechtstransformation die Forschungsarbeit von Serena Tolino, die anhand des Themas Homosexualität Fatāwā als ergiebige Quelle beurteilt, um Transformationen des islamischen Rechts zu beobachten. Siehe Tolino (2016): The Approach to Homosexuality in Contemporary Fatāwā, S. 147.

4.4 Frauen im Richteramt

Auch hinsichtlich der Frage, ob Frauen das Amt eines Richters ausführen dürfen, hat im Verlauf der Zeit ein Umdenken bei Faḍlallāh stattgefunden. In seinen frühesten Aussagen darüber berief er sich noch auf die Meinungen anderer Rechtsgelehrter, dass dies mit Vorsichtsmaßnahmen zur Bewahrung der Gerechtigkeit zu tun habe. Er tendierte dahin, davon abzuraten mit der Begründung, die Frau könne aufgrund ihres starken Mitgefühls weniger objektiv bei Strafhandlungen urteilen und sich von Mitleid leiten lassen. In späteren Aussagen gab er das Thema wieder zur Diskussion bzw. zur selbstständigen Meinungsbildung (*iǧtihād*) und damit rechtlichen Neubeurteilung frei. Er argumentierte u. a. damit, dass sich die heutigen Situationen an Gerichten von denen früherer Jahrhunderte unterscheiden, als es noch andere oder keine Kontrollmechanismen gegeben habe. Auch das Thema des Mitgefühls der Frau beurteilte er mit der Zeit anders, denn Mitgefühl sei nicht unveränderlich, sondern könne erzogen, gestärkt und beherrscht werden. Die Übernahme des Richteramtes sei zudem – was die Qualifikation der in Frage kommenden Person anbelange – im Kontext Wissen (*ʿilm*) und Gottesfurcht (*taqwā*) zu sehen und damit geschlechtsunabhängig.[431] Am Ende von Faḍlallāhs Schaffenstätigkeit kam es dann zu einer rechtlichen Beurteilung in Form einer Fatwā zu diesem Thema, wie noch zu sehen sein wird.

Dieser Prozess von Reflexionen über die Übernahme des Richteramts durch Frauen und ihre Beurteilung, der hier nachgezeichnet werden soll, ist insofern eine Besonderheit, da Faḍlallāh aus seiner Perspektive als islamischer Religionsgelehrter im Bereich der Erwerbstätigkeit fast keine Beschränkungen für Frauen und Männer sah, abgesehen von bestimmten moralisch bedingten Beschränkungen bzgl. bestimmter Berufsbranchen – bspw. Prostitution – und hinsichtlich des Umgangs der Geschlechter untereinander. Faḍlallāh vertrat bspw. die Ansicht, dass Frauen der Zugang zur Marǧaʿīya nicht versperrt sein solle, was unter schiitischen Gelehrten höchst umstritten ist und von der Mehrheit nicht erlaubt wird[432] – dies häufig, weil das männliche

---

431 Vgl. Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa; al-Ḥāǧǧ (30.05.1993): al-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh lil-Ḥussām ʿani l-marʾa; Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag); *ad-Diyār* (21.08.1999): Lā budd min munāqaša qaḍīya tawullī al-marʾa lil-qaḍāʾ al-lātī lā yaqbal bi-hā farīq mina l-fuqahāʾ; *al-Kalima al-Faṣīla* (19.07.2005): Qaḍāyā l-marʾa fī l-iǧtihād al-islāmī al-muʿāṣir fī ḥiwār maʿa s-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

432 Vgl. Makhlouf (2017): Zur Mitwirkung von Frauen an den Fiqh-Institutionen, S. 138. Im Iran vertritt die Mehrheit der Religionsgelehrten die Ansicht, dass eine Frau nicht Marǧaʿ werden könne. Vgl. Kalinock (2007): Religious Practices, S. 339.

Geschlecht zu den Bedingungen der Marǧaʿīya gezählt wird wie bspw. von Khomeini.[433] Neben ihm waren und sind viele der hochrangigen schiitischen Gelehrten wie as-Sīstānī und Ḫāmeneʾi dagegen, dass Frauen den Rang eines Marǧaʿ at-Taqlīd erringen können.[434] Ebenso können laut Faḍlallāh Frauen Muǧtahida werden und Iǧtihād praktizieren sowie Rechtsgutachten erteilen,[435] was viele Gelehrte – schiitische Gelehrte eher weniger, unter sunnitischen Gelehrten gibt es einen Konsens darüber[436] – unterstützen wie bspw. al-Būṭī. Für die Iǧtihād-Praxis wird in allgemein anerkannter Weise das männliche Geschlecht auch nicht vorausgesetzt.[437] Im Bereich Politik verstand es Faḍlallāh als Recht der Frau, alle politischen Arbeiten zu verrichten wie ein Minister*innenamt zu übernehmen, zu wählen und sich wählen zu lassen sowie die höchste Position in einer Nation wie die einer Präsidentschaft zu ergreifen, insofern sie die dafür notwendige Qualifikation und Erfahrung mitbringe. Auch im Bildungsbereich sah er Frauen keine Position verwehrt. Bildung nahm in Faḍlallāhs Vorstellung ohnehin eine besonders wichtige Rolle ein, da Wissen ein Wert sei, der die Menschlichkeit des Menschen festige.[438] Der Mensch werde im Islam deshalb dazu angehalten, nach Wissen zu suchen und dabei bis zum höchsten Niveau zu streben, wie es Koranvers 20:114 bestätige, in dem es heißt »Mein Herr, gib mir mehr Wissen«[439], womit Männer wie Frauen gemeint seien. Dies sind aussagekräftige Beispiele, die zeigen, dass es für Faḍlallāh keine Frage war, dass Frauen Zugang zu allen moralisch vertretbaren beruflichen Tätigkeitsfeldern haben sollen. Was das Richteramt betrifft, finden sich im Verlauf seiner Gelehrtenkarriere jedoch unterschiedliche Haltungen, die in den einzelnen Jahrzehnten, in denen er die Möglichkeit für Frauen, als Richterinnen zu fungieren, diskutierte, variierten, womit ebenfalls ein Beispiel für die Revision von Beurteilungen vorliegt.

---

433 Vgl. Makhlouf (2017): Zur Mitwirkung von Frauen an den Fiqh-Institutionen, S. 139.

434 Vgl. Ḥamīya (2004): al-Marʾa fī l-fikr al-falsafī al-iǧtimāʿī al-islāmī, S. 121.

435 Faḍlallāh vertrat auch die Ansicht, dass Frauen Frauenthemen viel besser erforschen können als Männer, weil sie sich eher in die Lage von Frauen hineinversetzen und deren Probleme erkennen und damit lösen können. Zudem könnten sie die von anderen (Männern) angebotenen Lösungen für ihre eigenen Probleme besser bewerten und Vor- und Nachteile abschätzen. Bspw. könne gerade eine Frau die negativen Gefühle besser begreifen, die Frauen durch die Gesellschaft erfahren, indem diese von oben auf Frauen herabschaue und ihre Menschlichkeit unterdrücke. Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 26.

436 Vgl. Makhlouf (2017): Zur Mitwirkung von Frauen an den Fiqh-Institutionen, S. 144. Zum Unterschied zwischen der Ausübung des Iǧtihād und dem Erteilen einer Fatwā. Siehe Makhlouf (2017): Zur Mitwirkung von Frauen an den Fiqh-Institutionen, S. 139.

437 Vgl. Makhlouf (2017): Zur Mitwirkung von Frauen an den Fiqh-Institutionen, S. 136–137. Zu den Voraussetzungen für das Erteilen von Rechtsgutachten gehörten bspw. – so mehrheitlich von den Rechtsschulen vertreten – Zugehörigkeit zum Islam, Volljährigkeit, geistige Gesundheit und Verstandesreife, Rechtschaffenheit und Fähigkeit zum Iǧtihād. Vgl. Makhlouf (2017): Zur Mitwirkung von Frauen an den Fiqh-Institutionen, S. 138.

438 Vgl. Rosiniza (25.02.2009): Faḍlallāh.

439 Koranvers 20:114, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

4.4.1 Theorie und Praxis

Das Thema der Übernahme des Richteramts durch Frauen ist bis in die Gegenwart unter islamischen Gelehrten umstritten und auch in der Praxis ist der Zugang von Frauen zum Richteramt in vielen Ländern, in denen bestimmte Rechtsbereiche der Šarīʿa unterstehen, keine Selbstverständlichkeit. Hier klingt bereits der rechtliche Pluralismus auf den Ebenen von Gesetzgebung und Rechtsprechung an, der heute in islamischen Ländern vorherrscht.[440] Im 19. Jh. wurde die Zuständigkeit der Šarīʿa-Gerichte weitgehend auf Fälle des Personenstands und des Familien- und Erbrechts beschränkt.[441] Betrachtet man heute die Situation von Frauen im Richteramt in einzelnen Ländern, ist von daher die Frage entscheidend, an welchen Gerichten und auf welchen Ebenen Frauen Richterinnen sind. Das stellen Studien nicht immer differenziert dar wie bspw. die von Sonneveld und Lindbekk »Women Judges in the Muslim World. A Comparative Study of Discourse and Practice« (2017), die sich für ihren Sammelband sogar dafür entschieden haben, keinen Unterschied zwischen der Ernennung von Frauen an Zivilgerichten (bspw. nach europäischem Zivilrechtsmodell oder angelsächsischem Common-Law-System) und Religionsgerichten zu machen.[442] Doch nicht nur diese Unterscheidung ist durchaus relevant, sondern auch ein Blick auf die Statusebenen innerhalb von Gerichten, an denen Frauen als Richterinnen tätig sind. Während es Länder gibt, in denen es völlig abgelehnt wird, dass Frauen juristische Autorität über Männer haben (wie in Saudi-Arabien[443] oder Iran), unabhängig davon, ob sie an religiösen oder weltlichen Gerichten als Richterinnen tätig sind, verlief die Ernennung von Frauen an weltlichen Gerichten in anderen Ländern oft mit nur geringem Widerstand von Gesellschaft und Justiz ab. Anders wiederum sieht es bzgl. der religiös geführten Gerichte (meistens Personenstand- und Familiengerichten) aus, wo geschlechtsspezifische Änderungen in der Personalstruktur auf Widerstand aus verschiedenen Bildungsschichten wie Richtern und Religionsgelehrten stießen. Malaysia ist ein passendes Beispiel dafür, da dort Frauen zwar seit den 1960er Jahren als Richterinnen an den unteren Zivilgerichten tätig sind, es aber bis 2010 dauerte, dass sie Richterinnen an den religiös geführten Familiengerichten werden konnten.[444] Auch im Westjordanland und in Gaza waren Frauen bereits Richterinnen an Zivilgerichten, während sie erst in den Jahren 2009 und 2010 zu Richterinnen an Religionsgerichten ernannt wurden.[445] In Indonesien sind Frauen zwar auf allen Ebenen der Bundesgerichte vertreten und machten 2012 35,5 % der Richter*innen insgesamt aus,

---

440 Vgl. Schneider (2007): Qāḍī und Qāḍī-Justiz im vormodernen und modernen islamischen Recht, S. 78.

441 Vgl. Schneider (2007): Qāḍī und Qāḍī-Justiz im vormodernen und modernen islamischen Recht, S. 75.

442 Vgl. Sonneveld/Lindbekk (2017): Introduction, S. 6.

443 Vgl. Moghadam (2017): Foreword, S. XIII.

444 Vgl. Sonneveld/Lindbekk (2017): Introduction, S. 6–7.

445 Vgl. Sonneveld/Lindbekk (2017): Introduction, S. 14. Zu den Entwicklungen im Westjordanland und Gaza. Siehe auch Cardinal (2010): Why Aren't Women Sharīʿa Court Judges?, S. 210.

unter den Šarīʿa-Richter*innen stellten sie aber nur 3,7 % aller Richter*innen.[446] Zudem gestaltet sich der regionale Einsatz von Frauen als Richterinnen unterschiedlich, was Einfluss auf ihre Sichtbarkeit, Wirkmacht und Karriere hat. Während in manchen Ländern wie Ägypten, Marokko und Tunesien Frauen oft an Gerichten in großen städtischen Zentren arbeiten (in Tunis stellen sie sogar eine Mehrheit im Familiengericht dar), wurden in Ländern wie Pakistan neu ernannte Richterinnen eher in ländliche Gebiete geschickt.[447] Überdies haben Frauen zwar das Amt des Richters erobert, doch in den meisten Ländern beschränkt sich ihre Tätigkeit auf untere Zivil- und Familiengerichte, und nur in wenigen Ländern werden sie an die höchsten Gerichte berufen.[448]

In der MENA-Region wurden die ersten Richterinnen in den 1950er bis 1970er Jahren im Irak (1959), in Marokko[449] (1961), Libanon (1966), Tunesien[450] (1968), Afghanistan (1969) und Iran (1976) ernannt, was auch durch die neuen unabhängigen oder sich modernisierenden Staaten gefördert wurde.[451] Im letzten Teil der 1970er Jahre setzte in der MENA-Region ein politischer und kultureller Wandel von einer liberalen zu einer konservativeren und sogar fundamentalistischen Ära ein. Die Rolle von Frauen in Entscheidungspositionen und in der Justiz wurde von Islamist*innen und anderen konservativen Kräften beschränkt. So wurde die erste 1976 im Iran ernannte Richterin nach der Islamischen Revolution 1979 wieder ihres Amtes enthoben.[452] Unter Khomeini wurde es Frauen verboten, Jura zu studieren oder als Richterin ernannt zu werden.[453] Gegenwärtig können Frau im Iran zwar nicht Richterinnen sein, aber als Beisitzerinnen fungieren.[454] Um die Wende zum 21. Jh. traten erneut Veränderungen ein, als Religionsgelehrte begannen, das islamische Recht neu zu interpretieren, um sich den Bedürfnissen der Zeit anpassen zu können.[455] 2003 wurde durch die US-Behörde eine erste Richterin in Najaf ernannt. Die Entscheidung stieß jedoch auf breite Empörung – hochrangige schiitische Gelehrte erteilten Fatāwā dagegen und es kam zu Demonstrationen –, weshalb die Ernennung der Richterin auf unbestimmte Zeit verschoben wurde. 2006 waren Frauen im kurdischen Norden und in säkulareren

446 Vgl. Sonneveld/Lindbekk (2017): Introduction, S. 9.
447 Vgl. Sonneveld/Lindbekk (2017): Introduction, S. 14.
448 Vgl. Moghadam (2017): Foreword, S. XI.
449 Gegenwärtig machen in Marokko Richterinnen fast 25 % aller Richter aus. Vgl. Sonneveld/Lindbekk (2017): Introduction, S. 8.
450 1994 hatte Tunesien 23 % Richterinnen. Vgl. Schneider (2007): Qāḍī und Qāḍī-Justiz im vormodernen und modernen islamischen Recht, S. 78–79.
451 Vgl. Moghadam (2017): Foreword, S. XIV; Sonneveld und Tawfik (2015): Gender, Islam and Judgeship in Egypt, S. 342; Sonneveld/Lindbekk (2017): Introduction, S. 10; ESCWA (2018): Women in the Judiciary in Lebanon, S. 3.
452 Vgl. Moghadam (2017): Foreword, S. XIV. Ein gängiges Argument gegen die Besetzung von Justizpositionen mit Frauen war deren vermeintliche Emotionalität, wie es bspw. Ayatollah Morteza Motahhari (1919–1979) vertrat. Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. 110.
453 Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. 91.
454 Vgl. Tellenbach (2020): Richter und Gerichtsbarkeit im Strafprozess der islamischen Republik Iran, S. 173.
455 Vgl. Sonneveld und Tawfik (2015): Gender, Islam and Judgeship in Egypt, S. 342.

Teilen Bagdads als Richterinnen anerkannt.[456] In Syrien stellen Anfang des 21. Jhs. Frauen 14 % der Justiz, deren Mitgliederzahl fast 200 beträgt. Sie arbeiten auf allen Gerichtsebenen als Richterinnen und Staatsanwältinnen sowohl im Zivil- als auch im Strafrecht, jedoch nicht in den Personenstandsgerichten, die kodifiziertes Religionsrecht anwenden – dies weder an den muslimischen, christlichen noch drusischen Gerichten.[457] In Syrien ist es Absolventinnen der Rechtswissenschaften gesetzlich untersagt, als Richterin an Gerichten zu arbeiten, die sich mit Personenstand- und Familienrechtsangelegenheiten befassen.[458] Manche Regierungen erhöhten zu Beginn des 21. Jhs. die Zahl der Richterinnen erheblich wie in Pakistan 2009, wo der Anteil der Richterinnen nach Massenernennungen auf 35 % stieg,[459] in Algerien 2010, wo der Anteil der Richterinnen auf über ein Drittel stieg[460] und in Jordanien, wo die Zahl der Richterinnen nach der ersten Frau im Jahr 1995 allmählich auf 7 % stieg. Andere Regierungen ernannten zum ersten Mal Frauen als Richterinnen wie Ägypten 2003, Bahrain 2006, VAE 2008, Kuwait 2010 und Mauretanien 2013.[461] Vor diesem Hintergrund werten Sonneveld und Lindbekk die Entwicklungen der ersten fünfzehn Jahre des 21. Jhs. hinsichtlich der Ernennung von Richterinnen in Ländern mit muslimischer Mehrheit als einen Höhenflug.[462]

Die Ernennung von Frauen zu Richterinnen in der MENA-Region in den unterschlichen Jahrzehnten des 20. und 21. Jhs. lösten in den meisten Ländern heftige Debatten sowohl unter Religionsgelehrten als auch in der breiten Öffentlichkeit aus, weil es von verschiedener Seite her u. a. als Verstoß gegen das islamische Gesetz gewertet wurde. Parallelen finden sich hier zur Frage der Herrschaft von Frauen. Auch Antritte von Staatsämtern durch Frauen wie Indira Gandhi (1966–1977 und 1980–1984) in Indien sowie Benazir Bhutto (1988–1990 und 1993–1996) in Pakistan lösten innerislamische Debatten aus. So wurde auch Faḍlallāh mit der Tatsache konfrontiert, dass, obwohl es bereits Richterinnen gibt, immer noch Ungleichheiten in der islamischen Rechtsprechung hinsichtlich Männer und Frauen vorherrschen. Hieran zeigt sich das korrelative Verhältnis von Praxis und Theorie. Die Rechtstheorie der Jurisprudenz ist oft reaktiv, d. h. sie reagiert auf politische, ökonomische und ideologische Kräfte und den Erfahrungen sowie Erwartungen von Menschen. Ein Wandel auf theoretisch-recht-

456 Vgl. Coleman (2006): Women, Islam, and the New Iraq, S. 35.

457 Vgl. Cardinal (2010): Why Aren't Women Sharīᶜa Court Judges?, S. 186.

458 Vgl. Sonneveld/Lindbekk (2017): Introduction, S. 11.

459 2013 wurde die erste Frau an das Šarīᶜa-Bundesgericht von Pakistan berufen, eine Institution, die damit beauftragt ist, zu prüfen, ob die Gesetze des Landes Šarīᶜa-konform sind. Vgl. Sonneveld/Lindbekk (2017): Introduction, S. 14. In Pakistan schreibt das Familiengerichtsgesetz von 1964 vor, dass mindestens ein Familiengericht in jedem Distrikt von einer Richterin geleitet wird. Vgl. Sonneveld/Lindbekk (2017): Introduction, S. 12. Gegenwärtig stellen in Pakistan Frauen etwa ein Drittel der Richter*innen des Landes. Vgl. Moghadam (2017): Foreword, S. XVII.

460 Vgl. Sonneveld/Lindbekk (2017): Introduction, S. 1–2. In Algerien sollen 1998 ungefähr ein Fünftel der Richter*innen weiblich gewesen sein. Vgl. Schneider (2007): Qāḍī und Qāḍī-Justiz im vormodernen und modernen islamischen Recht, S. 61.

461 Vgl. Sonneveld/Lindbekk (2017): Introduction, S. 14.

462 Vgl. Sonneveld/Lindbekk (2017): Introduction, S. 1.

licher Ebene findet oft erst statt, wenn ein Wandel sozialer Praktiken vorausgegangen war: »most often law follows or reflects practice.«[463] Oft kommt es erst zu einer Auseinandersetzung, wenn Differenzen zwischen gelebter Praxis und Theorie zunehmen und sichtbarer werden. Dies führte auch im Libanon Frauen dazu, Widersprüche zwischen der Realität, in der sie lebten, und religiös-rechtlichen Bestimmungen zum Thema Geschlecht, die ihnen Chancen verwehrten und ihr Leben verkomplizierten, zu hinterfragen.[464] Immerhin hatte der Libanon von 1980 bis 2010 gravierende Änderungen hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses im Rechtssystem hervorgebracht: waren es 1980 nur 2,5 % weibliche Richter,[465] stieg der Prozentsatz bis 1993 auf 15 % und bis 2003 auf 29 % an.[466] Eine der Grundlagen für diesen Wandel legten bereits die aktivistischen Frauen der 1960er und 1970er Jahre, die am öffentlichen Leben teilnahmen und als Mitglieder liberaler, feministischer, sozialistischer und kommunistischer Gruppen nach sozial-politischer Transformation strebten. Schriftstellerinnen bspw. wie Leila Ba'albacki sensibilisierten mit ihren Romanen die Gesellschaft hinsichtlich weiblicher Handlungsfähigkeit und sozialer Zwänge, denen Frauen ausgesetzt waren.[467] Berry hält für die sich anschließenden Jahrzehnte fest: »The era of feminism yielded its results in the years following its cultural florescence in Lebanon, mainly in the '80s and '90s, signaled by full participation of women in public life as well as in political office.«[468]

Die Besetzung von Richterämtern durch Frauen war besonders nach dem Bürgerkrieg, zu Beginn der 1990er Jahre und im Zuge der aufkeimenden Gender-Debatten ein großes Thema im Libanon und es wurde bemängelt, dass die Zahl der aktiven Richterinnen nicht signifikant sei und es bisher noch keine prominente Richterin gegeben habe. Außerdem gaben viele Anwältinnen nach einer Heirat den Beruf auf, was auf das Unverständnis des Ehemannes gegenüber der Berufstätigkeit seiner Frau hindeuten könnte oder darauf, dass sich Familie und Beruf nicht vereinbaren lassen. Ein einschneidendes, dem für die 1970er Jahre zu verzeichnenden Anstieg von Richterinnen ein jähes Ende setzendes Ereignis war der Bürgerkrieg, der es Richterinnen auch erschwerte, beruflich zu pendeln, wenn sie in der frühen Phase ihrer Richterlaufbahn an stadtferne Orte berufen wurden.[469] Die Debatten führten dazu, dass die Justiz im Libanon Anfang der 1990er Jahre eine »qualitative Renaissance« aus Geschlechterperspektive erlebte, als aufgrund einer Verpflichtung zur Förderung von Frauen durch den Obersten Richterrat und das Justizministerium sensible und leitende Positionen, die vorher Männern vorbehalten waren, erstmals an Frauen vergeben wurden.[470] Zu dieser Zeit waren bereits ein Drittel der Studierenden am Richter-Institut weiblich.[471]

---

463 Mir-Hosseini (2009): Classical fiqh, contemporary ethics and gender justice, S. 88.
464 Vgl. Berry (2006): Gender Debates in Lebanon, S. 134.
465 Vgl. ESCWA (2018): Women in the Judiciary in Lebanon, S. 2.
466 Vgl. ESCWA (2018): Women in the Judiciary in Lebanon, S. 6.
467 Vgl. Berry (2006): Gender Debates in Lebanon, S. 133.
468 Berry (2006): Gender Debates in Lebanon, S. 134.
469 Vgl. Unbekannt (1990): Participation of Women in the Profession of Judges in Lebanon, S. 7.
470 Vgl. ESCWA (2018): Women in the Judiciary in Lebanon, S. 24.
471 Vgl. Unbekannt (1990): Participation of Women in the Profession of Judges in Lebanon, S. 7.

Im Jahr 2010 hatte der Libanon mit 42 % eine der höchsten Quoten an weiblichen Richtern in der arabischen Welt.[472] Laut einer UN-Studie stand die Quote im Jahr 2018 bereits bei 47,5 %, wobei Frauen sowohl im Zivil- als auch im Strafrecht als Richterinnen tätig waren (im Verhältnis 62 % (168 Frauen von 268 Richter*innen insgesamt) zu 37 % (117 Frauen von 317 Richter*innen insgesamt) Frauenanteil im Jahr 2017).[473] Allerdings bleiben bestimmte Positionen in der Justiz, insbesondere auf der oberen Ebene, ausschließlich Männern vorbehalten, während weniger wünschenswerte, angesehene oder herausragende Positionen Frauen überlassen werden. In den beiden juristischen Institutionen auf oberster Ebene bspw., dem Obersten Richterrat und dem Verfassungsrat mit jeweils zehn Mitgliedern, gab es 2018 nur eine Frau im Obersten Richterrat.[474] In den Bereichen Militär- und Strafjustiz sowie in ländlichen Gebieten sind Frauen nach wie vor unterrepräsentiert, wenn sie auch höhere Positionen erreichen können wie Helena Iskandar, Präsidentin des Strafgerichts in Beirut, Rola Jadayel, Leiterin des Strafgerichts im Südlibanon und in Sidon, oder Najat Abou Chakra, Ermittlungsrichterin am Militärgericht, die häufig mit Fällen von Terrorismus beauftragt wurde und wird.[475] Zu Religionsgerichten, die für Fragen des Personenstands und Familien- und Erbangelegenheiten zuständig sind und somit einen erheblichen Einfluss auf das Leben von Frauen und Männern haben, haben Richterinnen bislang keinen Zugang.[476] Frauen sei es aufgrund religiöser Bestimmungen untersagt, solche Positionen zu bekleiden, und der libanesische Staat könne von den Religionsgemeinschaften nicht verlangen, dass sie internationale Konventionen wie CEDAW einhalten, die die Diskriminierung von Frauen verbieten.[477]

Zu den von Frauen in Richterpositionen aufgeführten vielfältigen Schwierigkeiten, denen sie im Umgang mit den am Prozess beteiligten Parteien begegnen, wird bspw. gezählt, dass ihnen hauptsächlich männliche Prozessparteien aufgrund traditioneller und konservativer Vorstellungen von Frauen im Allgemeinen und Richterinnen im Besonderen mit Vorbehalten begegnen. In einem UN-Report von 2018 wird berichtet, dass Frauen die psychische Fähigkeit abgesprochen werde, bestimmte Rechtsfälle zu händeln:

> »Compared to magistrates in fields such as the civil, commercial or administrative law, female judges active in criminal law have faced stronger stereotypical views regarding their ability to handle certain types of cases. For instance, while women are deemed able to

472 Vgl. Salameh (2014): Gender politics in Lebanon and the limits of legal reformism, S. 17.

473 Vgl. ESCWA (2018): Women in the Judiciary in Lebanon, S. 11, 18.

474 Vgl. ESCWA (2018): Women in the Judiciary in Lebanon, S. 10.

475 Vgl. ESCWA (2018): Women in the Judiciary in Lebanon, S. 18; Middle East Eye (19.05.2016): Lebanese court sentences 106 to death over clashes with army; Nader (14.09.2015): Why some Lebanese say arrest of Assir was not enough.

476 Vgl. ESCWA (2018): Women in the Judiciary in Lebanon, S. V.

477 Um in dieser Hinsicht Verbesserungen zu erreichen, empfehlen die UN in Dialog mit den zuständigen religiösen Autoritäten über die Möglichkeiten zur Erhöhung der Präsenz von Frauen in Personenstandsgerichten zu treten und mit den bisherigen Erfolgen von Frauen in der libanesischen Justiz zu argumentieren. Vgl. ESCWA (2018): Women in the Judiciary in Lebanon, S. 27.

> handle financial and commercial crimes, terrorism or crimes of a sexual nature are believed to exceed their psychological capacity to prosecute, investigate and adjudicate. Some officials have pressed for women's exclusion from these fields, exploiting the discretionary powers of the SJC [der Oberste Richterrat]. This reasoning sheds light on the standards or ›ideal image‹ which female judges must abide by and are propagated by the male-controlled political and justice system. According to such standards, female criminal judges should not investigate ›obscene‹ cases of homosexuality, prostitution or other sexual practices that could offend their modesty and purity. On the contrary, it is preferred to assign female judges to juvenile courts because the judge is ›ultimately a mother, and therefore more understanding of the needs of infants and children‹. In practice, such beliefs have historically led to an unfair distribution of court cases between male and female judges.«[478]

Die »Natur« von Frauen scheint ein dominantes Thema bzgl. der Frage ihrer Fähigkeit als Richterinnen zu sein. Fast alle der im Kontext der UN-Studie befragten juristischen Berufsgruppen teilten die Überzeugung, dass weibliche Richter von Natur aus mitfühlend seien, was wiederum ihren Urteilen – positiv gewertet – eine »menschliche Note« und den Gerichten ein »menschliches Gesicht« verleihe. Weibliche Richter hören besser zu als männliche und reagieren sensibler auf die Bedürfnisse marginalisierter Gruppen. Andererseits hieß es, die emotionale und mitfühlende Natur einer Frau sei ein zweischneidiges Schwert, da in der juristischen und gerichtlichen Arbeit vordergründig Objektivität und rationale Argumente und Entscheidungen notwendig seien. Sogar Richterinnen selbst spekulieren über einen möglichen negativen Einfluss der »psychischen Konfiguration von Frauen« bei einem von Stress belasteten Beruf: »She argued that hormonal fluctuations might make her more emotional, which affects the quality of her work. She wondered whether this is a personal difficulty or a common problem for all female judges.«[479] Weiterhin wurde vermutet, dass die ansteigende Zahl von Richterinnen die Wahrscheinlichkeit von Korruption innerhalb des Justizapparates verringere, da es bspw. weniger vorkommen dürfte, dass Frauen mit Männern hinter verschlossenen Türen Sitzungen abhalten, da dies gesellschaftlich inakzeptabel sei. Zudem zielen männliche Richter stärker darauf ab, Beziehungen zu Politiker*innen aufzubauen, während Frauen sich eher für die Unabhängigkeit der Justiz einsetzen.[480] Mit solchen Ansichten und Vermutungen sind bestimmte Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit verbunden, die konkrete Auswirkungen in der und auf die juristische Praxis haben.

Richterinnen im Libanon beklagen verschiedene Probleme: Diskriminierung gehe bspw. von männlichen Kollegen aus, die sich ablehnend über die Anwesenheit von Frauen im Richteramt äußern und den Kolleginnen unterstellen, aufgrund ihres Geschlechts inkompetent für diesen Beruf zu sein, wobei bei Befragungen von männlichen Richtern interessanterweise Gegenteiliges geäußert wurde.[481] Auf der Ebene von Prozessen sei die Haltung von manchen Parteien gegenüber Richterinnen patriarchal und einige weigern sich, ihre Angelegenheit vor einer Richterin verhandeln

478 ESCWA (2018): Women in the Judiciary in Lebanon, S. 9.
479 ESCWA (2018): Women in the Judiciary in Lebanon, S. 26.
480 Vgl. ESCWA (2018): Women in the Judiciary in Lebanon, S. 25.
481 Vgl. ESCWA (2018): Women in the Judiciary in Lebanon, S. 22.

zu lassen. Während Prozessen äußerten Parteien, dass Frauen nicht berechtigt seien, über Gerichtsfälle zu entscheiden. Bspw. kam es zu dem Fall, dass sich ein Angeklagter, ein religiöser Führer (!), weigerte, vor der Richterin zu erscheinen, weil nach seiner religiösen Überzeugung eine Frau keine Richterin sein könne. In einem anderen Fall weigerte sich ein männlicher Angeklagter während der Anhörung, die Richterin aufgrund ihres Geschlechts anzusehen. Eine andere Richterin berichtete, dass Angeklagte auf sie in der Funktion einer Untersuchungsrichterin bereits überrascht reagiert und sich die Herausforderung für sie noch gesteigert habe, als sie eine leitende Position in der Strafjustiz übernommen habe.[482] Positiv wurde hingegen über die Anwesenheit von Richterinnen bemerkt, »that some litigants might feel better in the presence of a female judge, particularly in the cases of female survivors of gender-based violence, who may feel more comfortable being heard by another woman.«[483] Frauen nutzen nach der Einschätzung einer der befragten Richterinnen eher den vollen Umfang an gesetzlichen Bestimmungen zum Schutz und zur Befreiung von Frauen aus einer missbräuchlichen Beziehung aus als ihre männlichen Kollegen, die stattdessen auf eine Versöhnung der Eheleute hinarbeiten.[484]

Obwohl in vielen islamischen Ländern Frauen zu Richterinnen ernannt wurden und in den unterschiedlichen Rechtssystemen und auf den verschiedenen Rechtsebenen Gerichten in dieser Funktion vorsitzen, nehmen die Diskussionen unter den islamischen Religionsgelehrten darüber, ob das legitim sei, nicht ab und lassen die Angelegenheit in Ländern, in denen religiöse Urteile die Norm sind, höchst umstritten sein.[485] Dies hat seinen Grund u. a. darin, dass die Überlegungen der heutigen Gelehrten an diejenigen der klassischen Gelehrten anknüpfen, die darüber ebenfalls keineswegs einer Meinung waren und mehrheitlich die Ernennung von Frauen zu Richtern – häufig aufgrund vermeintlicher Mängel an Religiosität und Intellekt – ablehnten.[486] Unter diese Mehrheit fallen hauptsächlich Gelehrte der mālikītischen, šāfiʿītischen und ḥanbalītischen Rechtsschulen.[487] Auch in der imāmītischen Rechtsschule lehnten die meisten klassischen Gelehrten das Richteramt für die Frau ab wie Abū Ǧaʿfar aṭ-Ṭūsī. Er argumentierte mit einer sozialen Hierarchie, die es zwischen Männern und Frauen gebe, und der Gefahr, dass Frauen in einer Richterposition Männer in sexuelle Versuchungen bringen können.[488] Eine Ausnahme unter den Imāmīten war Aḥmad al-Ardabīlī (gest. 1585). Er erlaubte Frauen, in den Fällen zu urteilen, in denen sie bereits Autorität ausüben, und berief sich dafür auf den Mangel an Konsens unter den

482 Vgl. ESCWA (2018): Women in the Judiciary in Lebanon, S. 23.
483 ESCWA (2018): Women in the Judiciary in Lebanon, S. 23.
484 Vgl. ESCWA (2018): Women in the Judiciary in Lebanon, S. 25.
485 Vgl. Sonneveld/Lindbekk (2017): Introduction, S. 11.
486 Vgl. Muneeza (2014): Appointment of Female Judges in Muslim Countries, S. 317–318.
487 Vgl. Schneider (2007): Qāḍī und Qāḍī-Justiz im vormodernen und modernen islamischen Recht, S. 60–61; Bauer (2010): Debates on Women's Status as Judges and Witnesses in Post-Formative Islamic Law, S. 3; Makhlouf (2017): Zur Mitwirkung von Frauen an den Fiqh-Institutionen, S. 139–140.
488 Vgl. Bauer (2010): Debates on Women's Status as Judges and Witnesses in Post-Formative Islamic Law, S. 7–9.

Rechtsgelehrten, der darüber vorherrsche. Unterstützer von Frauen als Richterinnen kamen aus den Reihen der Ḥanafiten – die größte Schule, die diese Doktrin unterstützte –, Ẓāhirīten und Ǧarīrīten.[489] Abū Ḥanīfa (699–767) bspw. erlaubte Frauen das Richteramt mit Ausnahme von Urteilsverkündungen im islamischen Strafrecht wie in *ḥadd*- (wie *zinā*) und *qiṣāṣ*-Fällen (wie Mord). [490] Damit war eine Gleichsetzung der Urteilssprechung durch Frauen mit ihrer Möglichkeit zur Zeugenaussage gegeben, und Frauen konnten nur in Fällen urteilen, in denen sie auch als Zeuginnen aussagen konnten.[491] Ḥanafiten richteten sich i.d.R. nach dieser Einstellung wie bspw. der Ḥanafite as-Simnānī (gest. 1100).[492] Ohne Ausnahmen, also in allen Rechtsfällen, erlaubten einzelne Gelehrte wie der Ẓāhirīte Ibn Ḥazm der Frau das Richteramt, ebenso der Ḥanafite Muḥammad ibn al-Ḥasan (749–805), der Mālikīte Ibn al-Qāsim (750–806), Muḥammad ibn Ǧarīr aṭ-Ṭabarī sowie der Šāfiʿīte Abū al-Farağ ibn Ṭarār (916–1000).[493] Ibn Ḥazm begründete mit dem Koranvers 4:58, dass Frauen Richterinnen sein können:[494] »Gott befiehlt euch, anvertraute Güter ihren Eigentümern zurückzugeben und, wenn ihr unter den Menschen urteilt, nach Gerechtigkeit zu urteilen.«[495] aṭ-Ṭabarī argumentierte, dass, wenn Fatāwā von Frauen in allen Gesetzesbereichen legitim seien, ihre Entscheidungen als Richterin erst recht gültig sein müssen.[496]

Wie gewichtig bis in die Gegenwart die Ansichten klassischer Gelehrter sind, belegen bspw. die Entwicklungen im Westjordanland, wo 2009 zwei Richterinnen durch Präsidentschaftsdekret an die Šarīʿa-Gerichte von Ramallah und al-Kahlil ernannt wurden. An den ordentlichen Gerichten waren Frauen bereits als Richterinnen vertreten. Der oberste Richter des Islamischen Gerichts und Vorsitzende des Obersten Islamischen Justizrats, Šayḫ Taysīr Rağab at-Tamīmī, unterstützte die Ernennung u. a. mit dem Argument, dass sie nicht gegen das islamische Recht verstoße. Zur Untermauerung seiner Ansicht zitierte er geschichtliche Ereignisse sowie islamische Rechtsgutachten und verwies auf die Meinung der Gelehrten Abū Ḥanīfa, aṭ-Ṭabarī

489 Vgl. Bauer (2010): Debates on Women's Status as Judges and Witnesses in Post-Formative Islamic Law, S. 3, 16.

490 Vgl. Bauer (2010): Debates on Women's Status as Judges and Witnesses in Post-Formative Islamic Law, S. 4; Makhlouf (2017): Zur Mitwirkung von Frauen an den Fiqh-Institutionen, S. 139–140.

491 Vgl. Fadel (1997): Two Women, One Man: Knowledge, Power, and Gender in Medieval Sunni Legal Thought, S. 196; Bauer (2010): Debates on Women's Status as Judges and Witnesses in Post-Formative Islamic Law, S. 3.

492 Vgl. Schneider (2007): Qāḍī und Qāḍī-Justiz im vormodernen und modernen islamischen Recht, S. 60; Sonneveld und Tawfik (2015): Gender, Islam and Judgeship in Egypt, S. 344.

493 Vgl. Schneider (2007): Qāḍī und Qāḍī-Justiz im vormodernen und modernen islamischen Recht, S. 60–61; Bauer (2010): Debates on Women's Status as Judges and Witnesses in Post-Formative Islamic Law, S. 4; Sonneveld und Tawfik (2015): Gender, Islam and Judgeship in Egypt, S. 344; Makhlouf (2017): Zur Mitwirkung von Frauen an den Fiqh-Institutionen, S. 139–140.

494 Vgl. Muneeza (2014): Appointment of Female Judges in Muslim Countries, S. 325.

495 Koranvers 4:58, zitiert nach Khoury (2004): Der Koran.

496 Vgl. Fadel (1997): Two Women, One Man: Knowledge, Power, and Gender in Medieval Sunni Legal Thought, S. 196.

und Ibn Ḥazm. Als Professor an den Fakultäten für Rechtswissenschaften und Šarīʿa habe er zudem beobachtet, dass die akademischen Leistungen von Frauen höher seien als die von Männern. Entgegengesetzt der Meinung vieler syrischer Richter und Staatsanwälte, dass eine Richterin möglicherweise nicht objektiv bleiben könne, hielt er Frauen gerade aufgrund ihrer Erfahrungen im Familienleben für die beste Besetzung dieser Ämter.[497] Es ist also gleich ein ganzes Bündel an Argumenten, das at-Tamīmī anführte, um seine Ansicht zu rechtfertigen – dies wohl aufgrund bereits erwarteter Einsprüche.

Eines der Hindernisse für die Erlaubnis der Übernahme des Richteramts durch Frauen stellte die Eignungsvoraussetzung der Männlichkeit dar. Ließen Gelehrte dieses Kriterium aus der Liste der Qualifikationen für das Richteramt heraus, wie Abū al-Qāsim al-Ḫiraqī im 10. Jh.,[498] war eine gute Basis für eine Argumentation zur Erlaubnis des Richteramts für Frauen gegeben. Eignungsvoraussetzungen von Richtern bspw. nach dem Šāfiʿīten al-Māwardi (972–1058) waren körperliche Unversehrtheit, männliches Geschlecht, Kenntnisse in den Rechtsfällen (*aḥkām aš-šarʿ*) und Rechtsprinzipien (*uṣūl aš-šarʿ*). Als Kriterien für das Richteramt wurden generell hinzugezählt oder diskutiert: Zugehörigkeit zum Islam, Freiheit, Rechtsfähigkeit, Iǧtihād, Integrität, Seh- und Hörkraft, männliches Geschlecht.[499] Im 11. Jh. florierte die Debatte über die Frage nach der Frau als Richterin, und im Kern der Diskussion ging es um das Thema »Autorität« und die Frage, wie viel Autorität Frauen erlaubt sei. al-Māwardi bspw. war der Ansicht, dass eine Erlaubnis für Frauen auf das Richteramt ihnen Autorität zusprechen würde, auf die sie keinen Anspruch hätten. In diesem Kontext argumentierte er u. a. mit dem Koranvers 4:34, der die Autorität von Männern über Frauen bestätige.[500] Nach Faḍlallāhs bereits dargelegtem Verständnis dieses Verses (nach ihm beziehe er sich ausschließlich auf die Ehe) dürfte er nicht zu seinen Argumenten hinsichtlich der Übernahme des Richteramts durch Frauen gehört haben, was im Folgenden erörtert wird.

4.4.2 Faḍlallāhs Umdenken

Im Vergleich zu anderen Themen wie die Verwaltung von Ehe und Familie, Koranvers 4:34 oder auch Masturbation, wie es in den vorherigen Kapiteln dargelegt wurde, war die Übernahme des Richteramts durch die Frau kein Thema, das Faḍlallāh häufig aufgegriffen hat. Das Quellenmaterial ist somit übersichtlich und umfasst im Materialrahmen der vorliegenden Studie 14 Quellen (benannt mit den Abkürzen R1 bis R14,

497 Vgl. Cardinal (2010): Why Aren't Women Sharīʿa Court Judges?, S. 210.

498 Vgl. Bauer (2010): Debates on Women's Status as Judges and Witnesses in Post-Formative Islamic Law, S. 3.

499 Vgl. Schneider (2007): Qāḍī und Qāḍī-Justiz im vormodernen und modernen islamischen Recht, S. 60; Makhlouf (2017): Zur Mitwirkung von Frauen an den Fiqh-Institutionen, S. 139.

500 Vgl. Bauer (2010): Debates on Women's Status as Judges and Witnesses in Post-Formative Islamic Law, S. 4–6.

siehe die folgende Tabelle) in der Form von Aussagen von Faḍlallāh in Gesprächen[501], fünf Interviews[502], vier Dialogen[503], zwei Fatāwā[504] und einem Vortrag[505], von denen einige allerdings mehrfach in unterschiedlichen Publikationsformaten veröffentlicht wurden, worüber die untenstehende Auflistung Auskunft gibt. Dialogveranstaltungen oder von Zeitschriften durchgeführte Interviews mit Faḍlallāh wurden später in seinen eigens kompilierten und herausgegebenen Sammelbänden abgedruckt und dadurch deren Verbreitungs- und Bekanntheitsgrad seiner Lehr- und Rechtsmeinungen erhöht. Es lassen sich insgesamt 24 Lokalitäten der Veröffentlichungen zählen: zehn Sammelbände, drei Zeitschriften, fünf Veranstaltungen in den Formen Vortrag und bzw. oder Dialog, eine Fernsehausstrahlung, eine CD-Rom, eine Zeitung und zwei Monographien. Unter die beiden Monographien fällt ein besonderes Dokument, das außer der Reihe in die Betrachtung einbezogen wurde: die von dem schiitischen Religionsgelehrten Ḥusayn al-Ḫašan verfasste Monographie »Fiqh al-qaḍāʾ«, die von Faḍlallāh autorisiert, aber nicht geschrieben wurde.[506]

Auffallend ist, dass die Dokumente in der Mehrheit darauf hindeuten, dass Faḍlallāh i.d.R. auf das Thema angesprochen wurde und er sich ihm weniger aus Eigeninitiative gewidmet hat. Für die wohl unter seiner Leitung konzipierten Sammelbände auf der Grundlage von geplanten und durchgeführten Gesprächen mit bzw. Befragungen von seinem Mitarbeiter*innen-Stab – sicherlich unter Einbezug der vielen sein Büro er-

501 Mit »Gespräch« wird die Herausgabe vorangegangener Vorarbeiten für Faḍlallāhs Sammelband »Dunyā š-šabāb« bezeichnet. Der Band basiert auf mehreren regelmäßig stattgefundenen Gesprächen bzw. Befragungen von Faḍlallāh durch seinen Mitarbeiter*innen-Stab. Da die »Gespräche« in der Form von Fragen an Faḍlallāh und seinen Antworten ausfallen, hätte zwar hier auch eine Benennung mit »Befragung« oder »Interview« gepasst, aber diese Form der Gesprächsführung hätte sich dann nicht von z. B. durch Zeitschriften durchgeführten Interviews abgegrenzt, die von ihrer Fragestellung und ihrem Ablauf her anders ausfallen. Siehe Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 169.

502 Siehe al-Ḥāǧǧ (30.05.1993): al-ᶜAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh lil-Ḥussām ᶜani l-marʾa; *aṯ-Ṯaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maᶜa Ayatollah al-ᶜAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām; Ibn Ǧadū (02.01.1995): »Marāyā l-aḥdāṯ«; *ad-Diyār* (21.08.1999): Lā budd min munāqaša qaḍīya tawullī al-marʾa lil-qaḍāʾ al-lātī lā yaqbal bi-hā farīq mina l-fuqahāʾ; *al-Kalima al-Faṣīla* (19.07.2005): Qaḍāyā l-marʾa fī l-iǧtihād al-islāmī al-muᶜāṣir fī ḥiwār maᶜa s-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

503 »Dialog« meint, dass Faḍlallāh an Dialogveranstaltungen teilnahm und dort nach seinen Lehr- und Rechtsmeinungen befragt wurde. Diese Dialogveranstaltungen wurden aufgenommen und das Audiomaterial später transkribiert und in Sammelbänden publiziert. Es ist nicht in allen solchen Sammelbänden dokumentiert, wo, wann und mit wem eine Dialogveranstaltung stattgefunden hat. Siehe Ǧumᶜa (1995 [28.11.1994]): Nadwa ḥiwārīya maᶜa Samāḥa Ayatollah as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag); Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 10, S. 735; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 15, S. 614.

504 Siehe Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 2, S. 395; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 561.

505 Siehe Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul.

506 Siehe Faḍlallāh (2004): Fiqh al-qaḍāʾ, Bd. 1, S. 119–133.

reichenden Fragen seiner weltweiten Anhänger*innen – kann allerdings kaum nachgewiesen werden, ob das Interesse am Thema an ihn »von außen« herangetragen wurde oder er es von sich aus in den zu besprechenden Themenkanon aufgenommen hat. Hinsichtlich der 14 Quellen kann nur für zwei davon nachgewiesen werden, dass Faḍlallāh eigenmächtig die Übernahme des Richteramts durch die Frau ansprach. Davon ausgehend und seinen allgemeinen Umgang mit dem Thema berücksichtigend – wie es unten ersichtlich wird – scheint es so, als habe Faḍlallāh dieses Thema eher meiden wollen. Seine manchmal uneindeutigen Aussagen und seine Zurückhaltung, eine festgelegte eindeutige Meinung zu äußern, unterstreichen diese Vermutung.

Eine weitere Auffälligkeit ist die Zeitspanne, in die die Quellen fallen. Die untersuchten Aussagen tätigte Faḍlallāh zwischen 1993 und ca. 2010, d. h. es liegen keine Dokumente über das Thema aus den Jahrzehnten vor den 1990er Jahren vor. Die Mehrheit der Quellen, nämlich 9, sind für die 1990er Jahre dokumentiert, fünf Quellen für die 2000er Jahre. Eine Revision von Faḍlallāh bzgl. der Beurteilung von Frauen im Richteramt lässt sich für die Mitte des Jahres 1995 nachweisen (siehe die stärkere Zeilenlinie in der tabellarischen Übersicht der Quellen zwischen R6 und R7). Damit teilen sich die Quellen von ihrer Anzahl her ungefähr in der Hälfte mit sechs Quellen vor Mitte 1995 und acht Quellen danach. Durch diese recht exakte zeitliche Eingrenzung der Revision können die Quellen in zwei Beurteilungsphasen der Übernahme des Richteramts durch die Frau eingeordnet werden. In beiden Phasen kulminieren gewisse Erklärungen, Argumentationen und Beurteilungen von Faḍlallāh. Im Folgenden werden die Quellen anhand dieser beiden Beurteilungsphasen dargelegt und ihre jeweiligen Besonderen herausgearbeitet.

Tab. 2: Übersicht Quellenmaterial

Originäre Quellen		Interviewende bzw. fragende Person	Veröffentlichung(en)	Titel / Name	Datum
Erste Beurteilungsphase					
R1	Interview	Hanāʾ al-Ḥāǧǧ	Zeitschrift	al-Ḥussām	30.05.1993
R2	Dialog	Zaynab Ǧumʿa (Autorin und Feministin), Zentrum für Arbeitsangelegenheiten von Frauen	Veranstaltung	Nadwa ḥiwārīya maʿa Samāḥa Ayatollah as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh	28.11.1994
			Sammelband	al-Marʾa bayna wāqiʿihā wa-ḥaqqihā	1995
R3	Interview	o. A.	Zeitschrift	aṭ-Ṭaqāfa al-Islāmīya	11/12.1994
R4	Gespräch	Aḥmad Aḥmad, ʿĀdil al-Qāḍī	Sammelband	Dunyā š-šabāb	1995; Vorwort 01.01.1995

Tab. 2: Übersicht Quellenmaterial

Originäre Quellen		Interviewende bzw. fragende Person	Veröffentlichung(en)	Titel / Name	Datum
R5	Interview	Ġassān Ibn Ǧadū, Beirut	Fernsehen	Sender al-Manār	02.01.1995
			Sammelband	Ḥiwārāt fī l-fikr wa-siyāsa wal-iǧtimāᶜ	1997
R6	Fatwā	o. A.	Sammelband	al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 2	(hrsg. Ende April) 1995
Zweite Beurteilungsphase					
R7	Dialog	Dalāl ᶜAbbās, Sawsan ᶜAwwād und Ǧamāl al-Ḥusaynī, Kulturzentrum der Islamischen Republik Iran, Beirut	Veranstaltung	Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī	13.11.1995
			Sammelband	Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī	1996
			Sammelband	Dunyā l-marʾa	1996
R8	Vortrag	Amerikanische Universität von Beirut	Vortrag	at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul	27.05.1998
			CD-Rom	al-Marʾa fī l-islām (Untertitel)	o. A.
R9	Interview	Yāsir Ḥarīrī	Zeitung	ad-Diyār	21.08.1999
			Sammelband	Ittiǧāhāt wa-iᶜlām	2002
R10	Dialog	o. A.	Veranstaltung	unbekannt	o. A.
			Sammelband	an-Nadwa, Bd. 10	2002
R11	Monographie von Ḥusayn al-Ḫašan, autorisiert von Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh			Fiqh al-qaḍāʾ	2004
R12	Dialog	o. A.	Veranstaltung	unbekannt	o. A.
			Sammelband	an-Nadwa, Bd. 15	2005
R13	Interview	o. A.	Zeitschrift	al-Kalima al-Faṣīla	19.07.2005
			Monographie mit Gesprächen und Interviews	al-Iǧtihād bayna asr al-māḍī wa-āfāq al-mustaqbal	2009
R14	Fatwā	o. A.	Sammelband	al-Masāʾil al-fiqhīya II.	2010

4.4.3 Beurteilungsphase 1: Weibliches Mitgefühl und Vorbehalt

In der ersten Beurteilungsphase zwischen 1993 und April 1995 standen für Faḍlallāh zwei Themen im Vordergrund: Der Vorbehalt (*taḥaffuẓ*) gegenüber Frauen im Richteramt bzw. die Vorsichtsmaßnahme diesbezüglich zur Bewahrung von Gerechtigkeit (*iḥtiyāṭ lil-ʿadāla*) und das starke Mitgefühl (*ʿāṭifa*) von Frauen als Begründung für Ersteres. Insgesamt gestalten sich in den Quellen R1 bis R6 Faḍlallāhs direkt auf die Übernahme des Richteramts durch Frauen bezogene Aussagen formal und inhaltlich kurz. Die Textlängen dazu in den Transkripten bewegen sich zwischen drei und 10 Zeilen (Letzteres umfasst etwa ein Drittel einer Seite) einer einspaltig bedruckten DIN-A4-Seite in arabischer Schrift, wobei in der Quelle R2 (sechs Zeilen) das Richteramt vorrangig im Kontext der Herrschaft bezogen auf die Ansichten von Rāšid al-Ġannūšī über die Staatsführung durch die Frau behandelt und nur marginal erwähnt wurde. Das Thema wurde entweder separat (R6) als auch mit Fragen nach der Ämterbesetzung durch Frauen im Rechtsbereich allgemein (z. B. als Muǧtahida) behandelt (R3) oder fügte sich in einen größeren Themenkomplex ein, der sich inhaltlich zusammensetzt aus Fragen zu möglichen Arbeitsbereichen von Frauen und nach ihrer Teilhabe am öffentlichen Leben (R1), der Zeugenschaft der Frau (R5), der führenden Rolle der Frau als Herrscherin bzw. Staatsoberhaupt (R2) und ihrer Ergreifung politischer Ämter (R4). Diese Themen wurden verbunden mit der Frage, ob aus islamischer Sicht der Frau solche Aufgaben untersagt werden, weshalb die Meinung vorherrsche, der Islam unterdrücke die Frau (R4). Vier der sieben Quellen, R1 und R3 bis R6, sind inhaltlich ähnlich, R2 weicht von ihnen ab.

Exemplarisch für Faḍlallāhs Sichtweise auf das Thema in dieser Beurteilungsphase steht das folgende Zitat aus »Dunyā š-šabāb« (1995) (R4):

> »[Überschrift:] Die Frau und die politische Arbeit:
> [Frage an Faḍlallāh:] Was ist eure Meinung über denjenigen, der sagt: Der Islam unterdrückt die Frau im politischen Bereich, da er ihr das Richteramt, die Staatsführung und andere politische Aktivitäten verbietet?
> [Antwort von Faḍlallāh:] Wir denken, dass der Islam der Frau das Recht auf viele politische Positionen gegeben hat. Und als der Islam vorgeschrieben hat, der Frau das Richteramt zu verbieten (*šarraʿa l-islāmu manʿa l-marʾati mina l-qaḍā*[507]), ging das nicht von einer Beeinträchtigung des Rechts der Frau in diesem Bereich aus, sondern es ist eine Vorsichtsmaßnahme, um Gerechtigkeit zu wahren (*iḥtiyāṭan lil-ʿadāla*) angesichts der mitfühlenden Seite der Frau, durch die sich ihre Weiblichkeit auszeichnet und die ihre Mütterlichkeit bedarf. (Denn) vielleicht mischt sie sich in die richterlichen Beurteilungen ein [...]. So ist es [das

507 Arab. *qaḍāʾ* »Urteil, (richterliche) Entscheidung, Anordnung; Rechtswesen, Justiz; Recht; Gerichtsbarkeit; Richteramt; Urteilsfällung; Verurteilung; uvm.« (Wehr). *Qaḍāʾ* wird im Kontext des Kapitels vorrangig mit »Richteramt« übersetzt, um klar zu machen, dass es sich um das Amt des Richters bzw. der Richterin handelt. Eine Übersetzung mit »Rechtsprechung« wäre zu kurz gegriffen, weil diese nicht nur Urteile von Richter*innen beinhaltet, sondern auch von einem Muǧtahid oder einer Muǧtahida gegebene Fatāwā. Dass eine Frau Muǧtahida werden kann, wurde von Faḍlallāh nicht in Frage gestellt.

> Verbot] eine Vorsichtsmaßnahme, um Gerechtigkeit zu wahren, und keine Beeinträchtigung der Würde der Frau.«[508]

Besonders auffällig ist, dass Faḍlallāh nicht erklärte, woraus geschlussfolgert wird, dass der Islam der Frau das Richteramt verbiete. Zwar erklärte er, dass es sich dabei wegen des starken Mitgefühls der Frau um eine Vorsichtsmaßnahme handele, um ein gerechtes Gerichtsverfahren zu garantieren, aber klassische Quellen der islamischen Rechtsfindung, aus denen das abgeleitet wird, nannte er nicht. Außerdem weist die Quelle die Besonderheit auf, dass explizit von einem Verbot (*manᶜ*) gesprochen wird. Damit stand Faḍlallāhs ganz in der Linie seines Lehrers al-Ḫūʾī, der die Ansicht vertrat, dass eine Frau nicht das Amt einer Richterin übernehmen dürfe.[509] Im Vergleich mit den anderen Quellen dieser Phase begründete Faḍlallāh die Beurteilung zwar mit dem Prinzip der »Vorsicht(smaßnahme)« (*iḥtiyāṭ*[510]), nannte die eigentliche Beurteilung (hier »verboten«) aber nicht. Da *iḥtiyāṭ* ein Prinzip ist, das unter die Handlungsprinzipien (*uṣūl ᶜamalīya*) in der islamischen Rechtsprechung fällt[511] und eintreten kann, wenn Gelehrte nicht nach den vier Rechtsquellen (Koran, Sunna, Konsens, *ᶜaql*) urteilen können und Zweifel über die Beurteilung einer Handlung vorliegen – womit in unserem Fall die Beurteilung der Übernahme des Richteramts durch die Frau also Zweifel impliziert –, wäre es zu erwarten gewesen, dass nicht explizit von »Verbot« gesprochen wird, wie es Faḍlallāh auch für die übrigen Quellen vorgezogen hat. Das könnte seinen Grund in der Quellengattung selbst und ihrer Zielsetzung haben, denn auch in den Kapiteln zur Masturbation hat sich gezeigt, dass Faḍlallāh in »Dunyā š-šabāb« Beurteilungen aufgeführt, deren Herleitung aber weder erläutert noch rechtliche Diskussionen darüber entfaltet hat.

Direkt im Anschluss an seine Antwort erfolgte die Nachfrage, ob der Islam der Frau demzufolge Ämter wie die Staatsführung oder das des Ministerpräsidenten verbiete. Interessanterweise erwiderte Faḍlallāh darauf, dass *dieses* Thema vielleicht einer erneuten Erforschung (*baḥṯ ǧadīd*) bedürfe. Denn Aḥādīṯ wie »ein Volk ist nicht erfolgreich, wenn eine Frau über sie herrscht«[512] von al-Buḫārī, die herangezogen werden, um dies zu beurteilen, stehen im Kontext vergangener Jahrhunderte und beziehen sich auf die Herrschaftsmethode (*ṭarīqat al-ḥukm*) jener Zeit, nämlich die eines absoluten, uneingeschränkt agierenden Herrschers (*ḥākim*). Aber, so erklärte Faḍlallāh, es gebe auch eingeschränkte Formen von Herrschaft, die Kontrolle beinhalten, damit sich ein Herrscher – in der Antwort wird ausnahmslos der Begriff *ḥākim* (Herrscher)

---

508 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 169.

509 Vgl. Aziz (2001): Fadlallah and the Remaking of the Marja'iya, S. 208–209.

510 Arab. *iḥtiyāṭ* »Behutsamkeit; Vorsorge, Vorsicht; Vorbeugung; Reserve; Pl. *iḥtiyāṭāt* Vorsichtsmaßnahmen« (Wehr).

511 Vgl. Berry (2004): The Right of Women to Occupy Positions of Judge or State Leadership in Islamic Shi'i Imami Law, S. 700. Zu diesen Prinzipien gehören zudem *iḫtiyār* (das Prinzip der Auswahl), *istishāb* (das Prinzip der Fortgeltung) und *barāʾa* (das Prinzip des Freiseins). Vgl. Berry (2006): Gender Debates in Lebanon, S. 139.

512 Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 170.

verwendet und nicht *qāḍī* (Richter)[513] – nicht gegen das vorherrschende Gesetz und das Wohl der Menschen wende. Dies könne durch Expert*innen, Berater*innen usw. garantiert werden. So sei nicht klar, ob die Aḥādīṯ über die Rolle der Frau in solch einer Position sprechen, sodass ihr die Position untersagt werde, oder über die Beschaffenheit der Position – also ob es um eine uneingeschränkte oder eingeschränkte Herrschaft gehe.[514] Faḍlallāh hat sich also vorerst nur hinsichtlich der Übernahme von Ämtern durch Frauen wie der Staatsführung für eine neue Erforschung zu deren Beurteilung ausgesprochen.[515] Die Argumentationen diesbezüglich wurden allerdings dann von ihm später zur Revision der Beurteilung der Übernahme des Richteramts durch Frauen aufgegriffen.

Die oben im Zitat erwähnte Vorsichtsmaßnahme, um Gerechtigkeit zu wahren, und die starke mitfühlende Seite der Frau waren der Haupttenor in Faḍlallāhs Erklärungen, warum es unter den Rechtsgelehrten Vorbehalte gegenüber der Übernahme des Richteramts durch Frauen gebe, wie es sich auch anhand der anderen Quellen belegen lässt:

> »Was das Richteramt betrifft, ist der Mensch vielleicht prinzipiell vorsichtig (*fa-qad yataḥaffaz*). Aber wenn es zu einem Konsens (*iǧmāʿ*) oder einer rechtlichen Notwendigkeit kommt, dass die Frau nicht das Richteramt übernimmt – und dies wird aus einigen Aḥādīṯ gefolgert –, unterliegt die Angelegenheit vielleicht der Sache der ›Vorsichtsmaßnahme zur Bewahrung der Gerechtigkeit‹ angesichts dessen, dass die mitfühlende Seite vielleicht die Oberhand über die Frau gewinnt, sodass sie (die mitfühlende Seite) sich in ihre (der Frau) Rechtsprechung als Richterin einmischt [...].«[516]

Und da sich der Islam nach der allgemeinen Norm (*ḥaṭṭan ʿāmman*) ausrichte, ändere es auch nichts daran, so Faḍlallāh, dass es in einigen Gesellschaften Frauen gebe, die härter sein können als Männer, denn das seien im Gegensatz zur geschlechtlichen natürlichen Veranlagung des Menschen (*aṭ-ṭabīʿa an-nawʿīya lil-insān*) nur eine begrenzte Anzahl an Fällen (*al-ḥālāt al-muḥdūda*), also Ausnahmen.[517] Sogar ein durch zwei Frauen ausgeübtes Richteramt könne nicht akzeptiert werden, da auch dieses die Vorsichtsmaßnahme wegen des Mitgefühls der Frau nicht aufhebe, wie er es in »al-Masāʾil al-fiqhīya« (1995) (R6), also in einer Fatwā, erklärte.[518]

Ein weiterer bemerkenswerter Punkt ist, wie Faḍlallāh in Fragestellungen mit Differenzen zwischen Bestimmungen der islamischen Rechtsprechung und realen Be-

---

513 Zwar kann der Begriff *ḥākim* auch mit Richter übersetzt werden, dürfte aber im zeitlichen Kontext von Faḍlallāh nicht den Begriff *qāḍī* ersetzt haben.

514 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb, S. 170.

515 Vgl. dazu auch Ǧumʿa (1995 [28.11.1994]): Nadwa ḥiwārīya maʿa Samāḥa Ayatollah as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 44.

516 *aṯ-Ṯaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maʿa Ayatollah al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām, S. 69; vgl. auch Ibn Ǧadū (02.01.1995): »Marāyā l-aḥdāṯ«, S. 22; al-Ḥāǧǧ (30.05.1993): al-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh lil-Ḥussām ʿani l-marʾa, 47.

517 Vgl. *aṯ-Ṯaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maʿa Ayatollah al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām, S. 69.

518 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 2, S. 395.

gebenheiten konfrontiert wurde. Im Fernsehinterview vom 02.01.1995 (R5) wurde Faḍlallāh gefragt, was er zu den innerislamischen Aufrufen zur Innovation (*taǧdīd*) rechtlicher Beurteilungen hinsichtlich der Frau meine. Der Moderator bestätigte, dass nicht bezweifelt werde, dass eine Frau eine Frau sei, doch dass sich die Realität von Frauen heute von der Realität von Frauen früherer Zeiten unterscheide, weshalb sich doch Bestimmungen nach den jeweiligen Umständen ausrichten müssen. Wie passe es zusammen, dass die Frau, obwohl sie (der Moderator sprach von »wir«) zugestimmt haben, dass sie in allen Berufen arbeiten dürfe und es deshalb Richterinnen, Anwältinnen, Universitätsprofessorinnen, Ministerinnen usw. gebe, immer noch in manchen rechtlichen Bestimmungen wie der Zeugenschaft, Erbschaft und Scheidung benachteiligt werde?[519] Faḍlallāh hatte seine grundlegende Rechtsmeinung zu diesen drei genannten Themen im Verlauf seiner Gelehrtentätigkeit zwar nicht geändert, aber seine Ansicht zur Übernahme des Richteramts durch Frauen hat er revidiert, indem er Argumentationen wie jene in solchen Fragestellungen selbst aufgegriffen hat. Deshalb könnte Faḍlallāhs Umdenken durchaus durch an ihn herangetragene Fragen und Argumentationen inspiriert, wenn nicht sogar bedingt worden sein.

Auffällig ist, und das wird sich besonders anhand einer Kontrastierung der frühen Quellen mit den Quellen ab November 1995 herausstellen, dass Faḍlallāh in der ersten Beurteilungsphase des Themas fast gar nicht auf islamische Rechtsquellen wie Koran, Sunna, Konsens und *ʿaql* zur Urteilsfindung einging und diese sowie die vorherrschende Meinung unter Rechtsgelehrten, auf die er sich berief, nicht hinterfragte oder zur Diskussion stellte. In dieser frühen Phase entwickelte er noch keine eigene Rechtsmeinung zum Thema auf der Basis der Quellen der islamischen Rechtsprechung und wies lediglich auf die vorherrschende Meinung unter den Rechtsgelehrten sowie vereinzelt mit der Hinzufügung eines »vielleicht« darauf hin, dass die Begründungen möglich, aber nicht unumstritten seien. Es entsteht der Eindruck, dass sich Faḍlallāh noch am Anfang eines Prozesses der Auseinandersetzung mit diesen Thematiken befand und verschiedene Erklärungen, Argumente und Themen eher unsystematisch aufeinander bezog. Es kristallisieren sich aber bereits erste Gedankengänge heraus, an die er ab November 1995 anknüpfte und auf deren Basis es zu einer Revision der Beurteilungen zur Übernahme des Richteramts durch die Frau kam.

4.4.4 Beurteilungsphase 2: Zeitliche Bedingtheit und Re-Diskussion

In der zweiten Beurteilungsphase ab November 1995 fand ein Wandel in Faḍlallāhs Art statt, über das Thema zu sprechen und seine Überlegungen dazu darzulegen: Er verwarf bisherige Beurteilungen, inklusive der seines Lehrers al-Ḫūʾī, und öffnete es aufgrund fehlender Quellengrundlage, zeitlicher Bedingtheit von Ämtern und ihren qualitativen Bedingungen sowie einer neuen Perspektive auf die mitfühlende Seite

519 Vgl. Ibn Ǧadū (02.01.1995): »Marāyā l-aḥdāṯ«, S. 21.

der Frau für den Iǧtihād. Die die Phase einleitende Quelle R7 (Dialogveranstaltung) sprengt mit zwei Transskriptseiten (pro Seite ca. 32 Zeilen) den Umfang aller vorhergehenden Äußerungen von Faḍlallāh zur Übernahme des Richteramts durch die Frau.[520]

Am 13.11.1995 hielt Faḍlallāh im vom Iran unterhaltenen Kulturzentrum der Islamischen Republik Iran in Beirut den Vortrag »Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī« (»Eine neue Lesart des Rechtsdenkens über die Frau bzgl. der (ihrer) Rechte«), auf den ein Dialog mit drei Gesprächspartnerinnen folgte: Doktorin Dalāl ʿAbbās,[521] die den Dialog mit einer Wortmeldung, auf die Faḍlallāh antwortete, einleitete, die Journalistin Sawsan ʿAwwād, die ebenfalls die Gelegenheit einer Wortmeldung bekam, und Ǧamāl al-Ḥusaynī,[522] die im Wechsel mit Sawsan ʿAwwād Faḍlallāh Fragen stellte.[523] Anlass der Veranstaltung war der Geburtstag der Tochter des Propheten, Fāṭima, der auch den Internationalen Frauentag markierte.[524] Die drei schiitischen Frauen, die ein breites Spektrum ideologischer Zugehörigkeiten von religiös-engagiert bis säkular-liberal abdeckten, waren seit den 1980er Jahren führend am Geschlechterdiskurs im Libanon beteiligt. Obwohl sie ihre Anmerkungen und Forderungen in einem islamischen Rahmen formulierten, können in ihnen nicht einfach Frauen gesehen werden, die ihren Glauben verteidigten. Vielmehr verlangten sie nach Erklärungen – die ihnen selbst fehlten – für geschlechtsspezifische Entscheidungen und Ungerechtigkeiten zwischen den Geschlechtern, indem sie bestehende religiöse Einrichtungen zum Dialog und zu einer Stellungnahme aufforderten.[525] Im Anschluss an die Fragen der Aktivistinnen bekamen die Zuhörer*innen die Möglichkeit, dem Gelehrten Fragen zu stellen. Das auf einer Audioaufnahme basierende 35-seitige Transkript der Veranstaltung enthält den Vortrag von Faḍlallāh, der sich über zehn Seiten erstreckt, von denen es auf zwei Seiten um das Richteramt (und die Herrschaftsfrage) geht, sowie die Wortmeldungen, Fragen und Antworten auf weiteren 15 Seiten, in denen das Thema erneut in einer Frage aus der Zuhörerschaft aufgegriffen wurde und mit Faḍlallāhs Antwort nochmals eine halbe Seite umfasst. Im Jahr 1996 wurde die komplette Veranstaltung im gleichnamigen Sammelband »Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa

520 Der Umfang der weiteren Quellen in Beurteilungsphase zwei, R8 bis R 14, pendelt in Zeilen gefasst zwischen einer Zeile und ca. 20 Zeilen gemessen an einer einspaltig bedruckten DIN-A4-Seite in arabischer Schrift – mit der Ausnahme von R11, die sich über 14,5 Seiten erstreckt.

521 Dalāl ʿAbbās war später Professorin für Arabische und Persische Sprache.

522 Ǧamāl al-Ḥusaynī, Mitglied des Zentrums für Frauenangelegenheiten, war die Leiterin und Moderatorin der Veranstaltung.

523 Faḍlallāh wurde mehrfach von in Gender-Debatten führenden Aktivistinnen zu Dialogen eingeladen, so bereits am 21.12.1994 vom »ar-Rābiṭa al-Lubnānīya aṯ-Ṯaqāfīya« (»Libanesischen Kulturverein«), wo er von Journalistinnen wie Mahā Luṭf, Zaynab Ḥammūd (eine bekannte Dichterin), Fāṭima al-ʿAbdallāh und Zaynab al-Zayn befragt wurde. Siehe Luṭf (1996): Ḥurrīya al-marʾa wat-taḥaddī al-ḥaḍārī, das ebenfalls publiziert wurde in Markaz šuʾūn al-ʿamal an-niswī (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī.

524 Vgl. Berry (2006): Gender Debates in Lebanon, S. 134.

525 Vgl. Berry (2006): Gender Debates in Lebanon, S. 136.

al-ḥuqūqī«[526] und ausschließlich der Vortrag in »Dunyā l-marʾa«[527] in Printformat veröffentlicht. In beiden Publikationen sind die Überschriften zu den Absätzen zur Übernahme des Richteramts durch Frauen bezeichnend für Faḍlallāhs revidierte Meinung. Im Band »Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī« lautet die Überschrift «Die Übernahme des Richteramts... ist eine unverschlossene Tür«, in »Dunyā l-marʾa« lautet sie »Das Recht der Frau, das Richteramt zu übernehmen«.

In seinem Vortrag behandelte Faḍlallāh das Thema des Richteramts neben der Frage nach der Möglichkeit der Frau auf Herrschaftsausübung. Seine Ausführungen zu beidem verliefen aber im Vergleich zu den vorhergehenden Quellen sowohl umfangreicher und ausführlicher als auch bestimmter – sie endeten mit einer klaren Haltung:

> »Und das Fazit des Gedankens ist, dass das Thema der Übernahme des Richteramts durch die Frau – in der islamischen Rechtsprechung – nicht zu den Rechtsfällen gehört, die auf den Ebenen von Schlussfolgerung und Fatwā mit ›nein‹ beschlossen werden, was die Tür – auf die Rechtsprechung bezogen – für eine andere Meinung aufmacht.«[528]

Was ging im Vortrag diesem Fazit voraus? Wie hat Faḍlallāh seinen Gedankengang entfaltet? Faḍlallāh eröffnete das Thema, indem er über die Frage nach der Herrschaftsausübung durch die Frau und das bereits zitierte Ḥadīṯ von al-Buḫārī sprach. Dieses Ḥadīṯ und seine Varianten, so war es ihm zuvörderst wichtig zu betonen, gebe es in den Büchern der Imāmīya, also in den Überlieferungen der Zwölferschiit*innen, nicht.[529] Es sei zudem das einzige Ḥadīṯ, das es bzgl. des Themas gebe und das zur Beurteilung der Herrschaft einer Frau herangezogen werde. Faḍlallāh erklärte den Zuhörer*innen anschließend den historischen Kontext, auf den es sich beziehe. Der Prophet habe diesen Satz gesagt, nachdem er erfahren habe, dass ein Volk aus der Region der Sassaniden eine Frau als Herrscherin bestimmt habe. Damit wollte Faḍlallāh verdeutlichen, dass es unter bestimmten historischen Umständen vom Propheten geäußert worden sei (*hiya kalimatun qīlatun fī ẓurūfihā l-ḫāṣṣa*). Dessen ungeachtet werde es jedoch von Rechtsgelehrten als Begründung herangezogen, dass eine Frau nicht zur Herrschaft geeignet sei. Mittlerweile haben wiederum andere Rechtsgelehrte begonnen, diese Beurteilung in Frage zu stellen und genau darauf hinzuweisen, dass sich das Ḥadīṯ auf etwas beziehe, was in bestimmten Umständen stattgefunden habe, die eigentlich unbekannt seien, und dass sich die Art der damaligen Herrschaft von der heutigen unterscheide. Die absolute Befehlsgewalt des Herrschers vergangener Zeiten gebe es heute nicht mehr, da Herrschaft Gesetzen unterstehe und ein Herrscher zur Rechenschaft gezogen werde, wenn er sein Amt missbrauche. Das, was das Ḥadīṯ meine, so Faḍlallāh, beziehe sich deshalb auf die Art der Herrschaft in vergan-

526 Siehe Markaz šuʾūn al-ʿamal an-niswī (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī, S. 29–33.

527 Siehe Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 122–123.

528 Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 9.

529 Die Werke von al-Buḫārī werden im Allgemeinen dem sunnitischen Überlieferungskanon zugezählt.

genen Zeiten, die sich von gegenwärtiger Herrschaftsausübung unterscheide.[530] Jetzt entschied sich Faḍlallāh also dazu, dieser Argumentation – und nicht der, dass es um die Rolle der Frau in solch einer Position gehe – den Vorrang zu geben und seine Ausführungen dazu weder interrogativ noch mit einem »vielleicht« zu formulieren. Mit dieser Argumentation zweifelte Faḍlallāh auch nicht die Echtheit der Prophetenaussage an, begrenzte aber anhand einer historischen Kontextualisierung ihren rechtlichen Wirkungsbereich.

Nach diesem Abschnitt ging er – ohne Namen zu nennen – auf Rechtsgelehrte ein, die aus dem Ḥadīṯ ableiten, dass Frauen aufgrund ihrer mangelnden Ratio nicht zur Herrschaft geeignet seien, und hielt ihnen entgegen, dass diese Schlussfolgerung dem koranischen Bild der Königin von Saba und damit dem Koran selbst widerspreche. Der Koran stelle die Königin nämlich als eine Frau dar, deren Verstand ruhiger und rationaler als der der Männer sei und die viel besser als sie planen könne (*imraʾan akṯaru hudūʾan fī l-ʿaqli, wa-akṯaru quwatan fī t-taḫṭīṭi, wa-akṯaru ʿaqlānīyatan mina r-riǧāl*).[531] Faḍlallāh widmete sich der Geschichte der Königin von Saba ausführlich mit Zitationen einiger Koranverse wie den Folgenden:

> »Sie sagte: ›O ihr Vornehmen, gebt mir Auskunft über meine Angelegenheit. Ich entscheide ja keine Angelegenheit, es sei denn in eurer Gegenwart.‹ Sie sagten: ›Wir besitzen eine Streitmacht und besitzen eine starke Schlagkraft. Aber dir gehört es, zu befehlen. So sieh zu, was du befehlen willst.‹ Sie sagte: ›Wenn Könige eine Stadt betreten, stürzen sie sie ins Unheil und machen die Mächtigen unter ihren Bewohnern zu gedemütigten (Menschen). Ja, so handeln sie. Ich werde (Leute) zu ihnen schicken mit einem Geschenk, und dann werde ich abwarten, was die Boten (für eine Antwort) zurückbringen.‹«[532]

In der koranischen Erzählung der Königin von Saba spiegelt sich biblisches und außerbiblisches jüdisches Überlieferungsgut über König Salomon, im Koran Sulaymān, der der Königin von Saba ein Sendschreiben hat zukommen lassen und sie von seinem Glauben überzeugen wollte.[533] Faḍlallāh wertete das Verhalten der Königin, die – obwohl ihre Position das nicht erforderte – Beratung und Austausch ersuchte, um zu einer vernünftigen und zur besten Entscheidung zu gelangen, und die versuchte, die Persönlichkeit Sulaymāns zu ergründen, indem sie darüber reflektierte, dass sich Könige ungerecht verhielten, als besonnen und klug.[534] Laut Faḍlallāh habe sie damit Überlegungen angestellt und sich etwa gefragt: »Ist er ein König, der kommt, um alles dem Erdboden gleich zu machen, oder ist er ein Prophet, der kommt, um die Wahrheit zu verkünden?«[535] Hier könnte Faḍlallāh auf den Korankommentar von aṭ-Ṭabarī Bezug genommen haben, der auf der Basis von Überlieferungen ähnliche Interpretationen zum Vers aufweist.[536] Die Männer in der Erzählung haben hingegen nur auf ihre

530 Vgl. Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 8.
531 Vgl. Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 8.
532 Koranvers 27:32–35, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
533 Vgl. Maier (2001): Koran-Lexikon, S. 144. Die Geschichte Salomos und der Königin von Saba befindet sich im Tanach, 1 Könige 10,1–13.
534 Vgl. Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 8.
535 Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 8.
536 Vgl. aṭ-Ṭabarī, Abū Ǧaʿfar ibn Ǧarīr (2001): Tafsīr aṭ-Ṭabarī, Bd. 18, S. 52–55.

Muskelkraft verwiesen, wobei die Königin doch ihre geistigen Muskeln (*ʿaḍalātahumu l-fikrīya*) gewollt habe, wie Faḍlallāh bemerkte und damit im Kontext der Geschehnisse der Erzählung die geistige Leistungskraft eines Menschen als wichtiger als die körperliche einstufte.[537] Zum Abschluss seiner Ausführungen zur Erzählung über das Verhalten der Königin von Saba stellte Faḍlallāh die entscheidende Frage:

> »Wenn der Koran uns dieses Bild präsentiert, wie kann dann die islamische Vorstellung von diesem Ḥadīṯ auf dem rechten Weg sein? Ist es eine Vorstellung, in der die Frau gemäß ihrer natürlichen Veranlagung als unfähig betrachtet wird zu herrschen oder wegen ihrer Ratio Verantwortung zu übernehmen? Wir haben Vorbehalte gegenüber dieser Begutachtung, die jene Rechtsgelehrte erteilt haben, weil wir der Meinung sind, dass das Ḥadīṯ keinen Hinweis darauf enthält, und dass der Koran uns etwas anderes offenbart.«[538]

Faḍlallāh wies also die Belegkraft des Ḥadīṯ dafür, dass eine Frau keine Herrschaftsfunktion übernehmen solle, mit zwei Argumenten zurück: der zeitlichen Bedingtheit der Überlieferung und des Konzepts von Herrschaft sowie koranischen Berichten über die weibliche Verstandeskraft einer Frau als Herrscherin. Anschließend wechselte er vom Thema der Herrschaftsausübung von Frauen zum Thema Richteramt über, weshalb seine Überlegungen zur Zeitgebundenheit des obigen Ḥadīṯ wieder einmal nur im Kontext Herrschaft stattfanden und sich nicht auf das Richteramt bezogen. Seine Ausführungen zum Richteramt beginnend, griff er ein bisher noch nicht genanntes Ḥadīṯ auf, in dem es heißt: »Und die Frau bekommt nicht das Richteramt übertragen.«[539] Dieses Ḥadīṯ verwarf er jedoch als Rechtsquelle mit der Begründung, dass es »schwach« (*ḍaʿīf*) sei. Doch weder erläuterte Faḍlallāh, wie er zu seiner Klassifizierung der Glaubwürdigkeit der Überlieferung kam, noch nannte er eine Quelle für den Ausspruch.[540] Auch nur kurz erwähnte er daraufhin, dass sich einige Rechtsgelehrte für eine Beurteilung an der Zeugenschaft der Frau orientieren, da es die Zeugenaussagen von zwei Frauen gegenüber der eines Mannes bedürfe. Dies verwarf er mit dem kurzen Hinweis, dass das von einer Besonderheit ausgehe und etwas anderes betreffe, und verwies auf das von ihm im Vortrag bereits dazu Gesagte.[541]

In den letzten beiden längeren Absätzen, bevor er mit seinem Fazit schloss, konkretisierte Faḍlallāh seine Haltung und widmete sich den Ansichten schiitischer und sunnitischer Gelehrter, womit er sein Wissen über die Ansichten anderer Gelehrter und seine Aufgeschlossenheit ihnen gegenüber nachwies. Zuvörderst erklärte er, dass gegenwärtig zu beobachten sei, dass Religionsgelehrte aufgrund der unklaren Quellenlage einen Reflexionsprozess über das Thema gestartet haben – hier ist er selbst dazuzurechnen, denn das lässt sich auch für ihn nachweisen. Faḍlallāh hob von

---

537 Vgl. Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 8.

538 Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 9.

539 Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 9.

540 Das Ḥadīṯ soll bis auf den Propheten zurückgehen. Vgl. Faḍlallāh (2004): Fiqh al-qaḍāʾ, Bd. 1, S. 128. An anderer Stelle bemerkte er, dass die Tradentenkette des Ḥadīṯ nicht glaubwürdig sei. Vgl. *ad-Diyār* (21.08.1999): Lā budd min munāqaša qaḍīya tawullī al-marʾa lil-qaḍāʾ allātī lā yaqbal bi-hā farīq mina l-fuqahāʾ, S. 18.

541 Zu seiner Haltung gegenüber der Zeugenaussage der Frau siehe Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 6–7.

ihnen ʿAbd al-Karīm al-Mūsawī al-Ardabīlī (1926–2016) hervor, der in seinem Buch »Fiqh al-qaḍā«[542] der Diskussionen über die Vorstellungen zum Thema mit dem Argument Raum schaffte, dass über die durch Iǧtihād gewonnenen Hinweise (*al-adilla al-iǧtihādīya*), die die Rechtsgelehrten über das Thema aus dem Koran, der Sunna und dem Konsens vorgelegt haben, diskutiert werden können. Faḍlallāh hielt darauf basierend fest:

> »Gebe es keine auf eine Praxis [des Richteramts] bezogene Grundlage für eine Unrechtmäßigkeit ihres Richteramts ohne oder mit Allgemeingültigkeit, die darauf [auf die Unrechtmäßigkeit] hinweist, müssten Frauen einbezogen werden (*lawlā iqtiḍāʾa al-aṣli l-ʿamalī ʿadama šarʿīyati qaḍāʾihā fī ġiyābi iṭlāqin aw ʿumūmin yadullu ʿalā ḏālika min ḥayṯu š-šamūli lilmarʾa*) [meint: wenn nichts dagegenspricht, müssen sie einbezogen werden bzw. können sie Richterin werden]. Deshalb [weil es keine Grundlage für die Feststellung einer Unrechtmäßigkeit gibt] ist die Methode des Iǧtihād keineswegs blockiert, weil die Aḥādīṯ, die in diesem Bereich überliefert wurden, schwach sind.«[543]

Außerdem liegen Hinweise darauf vor, dass als Bedingungen für die Übernahme des Richteramts Wissen (*ʿilm*) und Gottesfurcht (*taqwā*) entscheidend seien. Wenn Wissen und Gottesfurcht in einer Frau zusammenkommen, könne sie das Richteramt übernehmen, abgesehen von anderen Vorsichtsmaßnahmen (die oben aufgezählten Kriterien), wie es Faḍlallāh hinzufügte.[544] Deutlich wird jedenfalls, dass Faḍlallāh das Geschlecht eines Menschen nicht zum Entscheidungskriterium für die Besetzung eines Richteramts erhob. Doch eine Fatwā erteilte er diesbezüglich nicht, wie er nachschob:

> »Das Wichtige ist, dass die Sache jetzt keine Fatwā ist. Aber wir sagen: Der Fall ist nicht von den Fällen, die nicht diskutiert werden können, denn es ist möglich, diesbezüglich Iǧtihād zu praktizieren auf eine bejahende Weise (*bi-ṭarīqa īǧābīya*), in der einen oder anderen Art.«[545]

Mit seinen Ausführungen lag damit zwar keine Fatwā vor, aber dennoch gab er mit der Formulierung »auf eine bejahende Weise« indirekt die Tendenz seiner Ansicht zu einer von ihm in Betracht kommenden Beurteilung ab. Den möglichen Gründen, warum es aber nicht dazu kam, wird weiter unten nachgegangen. Der letzte Absatz vor dem Fazit bezeugt seine Kenntnisse über die Haltungen sunnitischer Religionsgelehrter vergangener Jahrhunderte, und Faḍlallāh zählte die Meinungen zum Thema von Aḥmad ibn Ḥanbal, Mālik ibn Anas, aš-Šāfiʿī, Abū Ḥanīfa und aṭ-Ṭabarī auf, von denen mit einigen wenigen Ausnahmen die Mehrheit das Richteramt für Frauen für nicht rechtsgültig hielt.[546]

Im Anschluss an seinen Vortrag und den Dialog wurde Faḍlallāh auch von einer Person aus der Zuhörerschaft der Veranstaltung nach einer aktuellen Fatwā der šāfiʿītischen Rechtsschule gefragt, nach der Frauen das Richteramt untersagt werde: »Was ist eure Meinung dazu, besonders da sie sich darauf berufen, dass die Frau

---

542 Siehe al-Mūsawī al-Ardabīlī (1988): Fiqh al-qaḍāʾ.
543 Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 9.
544 Vgl. Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 9.
545 Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 9.
546 Vgl. Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 9.

ein schwaches Geschöpf ist und ihr Mitgefühl nicht beherrschen kann?«[547] Damit bekam Faḍlallāh die Gelegenheit, über das Argument des starken Mitgefühls der Frau zu sprechen. Im Vergleich zu seinen bisherigen Äußerungen dazu im Kontext des Richteramts vertrat er hier eine andere Meinung. Mit einem Verweis auf Koranvers 4:28 »[...] denn der Mensch ist schwach erschaffen«[548], erläuterte er, dass der Mensch insgesamt Schwächen habe, weshalb es sich dabei nicht um eine geschlechtsspezifische Eigenschaft handele. Bezogen auf das Mitgefühl der Frau sagte er:

> »Was ihre Unfähigkeit der Kontrolle ihres Mitgefühls betrifft, so steht das nicht absolut fest, denn die Frau kann, wie der Mann, das Mitgefühl erziehen, es stärken und es mit Verstandeskraft durch vermehrte Praxis und starkem Willen auf eine vernünftige Ebene bringen.«[549]

Die mitfühlende Seite der Frau hielt Faḍlallāh also für kein Argument mehr gegen die Übernahme des Richteramts durch Frauen, weil diese nicht als fix zu verstehen, sondern durch Erziehung veränderbar und beherrschbar sei und zum Positiven geführt werden könne. Auch nach einer weiteren Frage zu der Thematik blieb er auf dieser Argumentationslinie und betonte, dass Frauen – wie es die Realität bestätige – in vielen Fällen rationaler (*akṯar ʿaqlan*) seien als Männer, und diese sogar an Wissen überragen können. Schließlich sei Schwäche ein menschliches und kein geschlechtsspezifisches Phänomen. Die Ratio des Menschen unterliege zudem der Erfahrung, Beobachtung und dem Studium des Lebens.[550]

In den anderen Quellen in dieser Beurteilungsphase lassen sich weitere Besonderheiten ausmachen wie z. B., dass Faḍlallāh zu den bereits genannten Bedingungen für die Übernahme des Richteramts, Wissen und Gottesfurcht, in einem Interview vom 21.08.1999 »Intellekt« und »Glaubwürdigkeit« als wichtige Seiten des Richteramts (*ǧānibu l-qaḍāʾi huwa ǧānibun yattaṣilu bil-imkānīyāti l-fikrīyati waṣ-ṣadaqīya*) zusätzlich zur Gerechtigkeit nannte, wobei auffällig ist, dass er davon sprach, dass dies »gesagt wird«. Er verwendete hier das personenlose Passiv und spricht nicht in der ersten Person, womit er eine Meinung wiedergab, mit der er sich nicht direkt identifizierte. So fuhr er auch in seinen Aussagen fort und vermied es, das Gesagte als seine eigene Überzeugung auszugeben:[551]

> »Deshalb wird vielleicht gesagt, dass es kein Hindernis gibt [für die Übernahme des Richteramts durch die Frau], wenn bei uns [das Ḥadīṯ] ›Und die Frau bekommt nicht das Richteramt übertragen‹ nicht [als authentisch] bestätigt ist. Denn dann ist es möglich, dass die

---

547 Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 26. Daran anschließend wurde er zu einem bestimmten Aufgabenfeld von Richter*innen befragt, der Ermittlung (*muhimma at-taḥqīq*) im Rahmen von Gerichtsfällen. Auch dabei sah er kein Hindernis für eine Frau, diese Aufgabe auszuführen. Vgl. Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 26.

548 Koranvers 4:28, übers. von Bobzin

549 Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 26.

550 Vgl. Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), 29.

551 Vgl. *ad-Diyār* (21.08.1999): Lā budd min munāqaša qaḍīya tawullī al-marʾa lil-qaḍāʾ al-lātī lā yaqbal bi-hā farīq mina l-fuqahāʾ, S. 18.

Allgemeingültigkeit angenommen wird (*yaʾḥuḍ bil-iṭlāqāt*), die als Grundlage des Richteramts verwendet wird (*allatī yastafādu minhā anna l-asāsa fī l-qaḍāʾ*), und das ist – unter Berücksichtigung von Regelungen – der Richterspruch mit Gerechtigkeit (*al-ḥukm fī l-ʿadal*). Und dies kann auf die Frau und den Mann angewandt werden.«[552]

Er eröffnete hiermit Interpretationsmöglichkeiten, gab das aber weder als seine eigene Meinung aus, noch erteilte er eine Fatwā dazu, wie er ebenfalls betonte. Überdies kam er nach einer weiteren Nachfrage erneut auf das Mitgefühl der Frau zu sprechen, das er hier wieder als stärker als beim Mann und als Gefahr für ein gerechtes Urteil einstufte. Bei einem Richter müssten nämlich Rationalität und Härte in der Rechtsprechung vorherrschen, doch könne das bei einer Frau fehlen. Diese Bemerkungen zeichnen sich zwar auch nicht als seine eigene Überzeugung aus, sondern werden als Erklärung für die Vorbehalte von Rechtsgelehrten (*taḥaffuẓ al-fuqahāʾ*) bzgl. des Richteramts der Frau angeführt, aber er verzichtete hier dennoch darauf hinzuweisen – wie er es in der Dialogveranstaltung vom 13.11.1995 getan hatte –, dass Mitgefühl kontrollierbar sei.[553]

Teile des Interviews vom 21.08.1999, die in der Zeitung »ad-Diyār« veröffentlicht wurden, wurden erneut im Sammelband »Ittiğārāt fikrīya fi šuʾūn al-marğaʿīya walḥaraka al-islāmīya« im Jahr 2002 publiziert. Im Vorwort des Bandes erfahren wir, dass darin Interviews mit Faḍlallāh enthalten sind, die in den letzten Jahren in »ad-Diyār« gedruckt wurden. Das Interview vom 21.08.1999 war also nicht das einzige, das Yāsir Ḥarīrī mit Faḍlallāh geführt hat. Selbiger hat auch den Sammelband (co-)ediert. Hinsichtlich des am 21.08.1999 besprochenen Themas des Richteramts der Frau wurde etwas weniger als die Hälfte erneut im Sammelband abgedruckt, und zwar der den oben erwähnten Aussagen folgende Teil, der das Interview abschloss; also nicht die oben bereits besprochenen Teile. Darin wurde Faḍlallāh von seinem Gesprächspartner nach Aḥādīṯ wie dem bereits erwähnten von al-Buḫārī und deren Bedeutung für die Beurteilung möglicher Aufgabenübernahmen von Frauen mit dem Hinweis auf den gesellschaftlichen Wandel zwischen der zeitlichen Phase des Ḥadīṯ und der gegenwärtigen modernen Gesellschaft gefragt. In der Frage wurde das Argument aufgegriffen, dass sich frühere Gesellschaften, in denen Frauen ausschließlich »traditionellen Aufgaben« (*al-waẓīfa at-taqlīdīya*) nachgekommen seien, von heutigen Gesellschaften, in denen sie zu starken Konkurrentinnen für Männer geworden seien, unterscheiden, weshalb es neben »traditionellen Aufgaben« noch andere Aufgaben für Frauen geben müsse.[554]

Auf diese Frage hin thematisierte Faḍlallāh das Richteramt in Bezug auf bestimmte menschliche Eigenschaften, indem er auf die Auffassung verwies, der Frau werde eine Führungsrolle oder das Richteramt untersagt, weil diese Ämter eine Persönlich-

552 *ad-Diyār* (21.08.1999): Lā budd min munāqaša qaḍīya tawullī al-marʾa lil-qaḍāʾ al-lātī lā yaqbal bi-hā farīq mina l-fuqahāʾ, S. 18–19.

553 Vgl. *ad-Diyār* (21.08.1999): Lā budd min munāqaša qaḍīya tawullī al-marʾa lil-qaḍāʾ al-lātī lā yaqbal bi-hā farīq mina l-fuqahāʾ, S. 19.

554 Vgl. Faḍlallāh (2002): Ittiğāhāt wa-iʿlām, S. 44; *ad-Diyār* (21.08.1999): Lā budd min munāqaša qaḍīya tawullī al-marʾa lil-qaḍāʾ al-lātī lā yaqbal bi-hā farīq mina l-fuqahāʾ, S. 20.

keit mit Härte in ihren Ansichten und rationalem Vorgehen bei Beurteilungen erforderten. Dass Frauen allerdings sehr wohl solche Eigenschaften aufweisen können, wiesen Berichte wie bspw. über die Königin von Saba nach. Dem stehe aber wiederum das obige Ḥadīṯ gegenüber, das Faḍlallāh hier als einen »allgemeinen Hinweis« (*dalīl ʿāmm*) im Rahmen der islamischen Rechtsquellen »ohne Fehler« (was Inhalt und Form betrifft) wertete, weshalb ihm gefolgt werden müsse. Diesen Erklärungen fügte er seine Überlegung hinzu, dass das Ḥadīṯ »vielleicht« in seiner Stellung als Bericht seiner Zeit betrachtet werden müsse und aufgrund seines zeitlichen Kontexts in einer Weise überliefert worden sei, die die Art der Herrschaft zu jener Zeit berücksichtige. In gegenwärtiger Zeit jedoch unterliege ein Herrscher mehr als einer Regel und damit der Kontrolle – wobei Faḍlallāh mit diesen abschließenden Gedanken wiederum nur einen Bezug zur Herrschaft (*al-ḥukm*) und nicht zum Richteramt (*al-qaḍāʾ*) zog.[555] Im Vergleich zur Dialogveranstaltung vom 13.11.1995 bezeugen diese Gedankengänge wieder verstärkt eine Unsicherheit bei Faḍlallāh, ob er dem Ḥadīṯ seine rechtliche Bedeutung für die Beurteilung gegenwärtiger Fälle absprechen solle. In diesem Interview beschränkte sich Faḍlallāh darauf, verschiedene Betrachtungsweisen des Themas zu offerieren und nebeneinander bestehen zu lassen.

Die an Faḍlallāh herangetragenen Fragen und seine Äußerungen haben sich zwar auf das Richteramt generell bezogen und nicht zwischen den verschiedenen Gerichten, die es im Libanon gibt, differenziert. Es kann aber davon ausgegangen werden, dass sich Faḍlallāh in seinen Antworten immer auf bestimmte Rechtsbereiche bezog, wie das an den religiösen Gerichten verhandelte Personenstands-, Erb- und Familienrecht und das im Libanon von staatlicher Seite her verwaltete Strafrecht. Denn hinsichtlich des Zivilgerichts scheint er keinerlei Bedenken gegenüber der Übernahme des Richteramts durch Frauen gehabt zu haben. Im Jahr 2002 wurde ihm explizit die Frage gestellt, ob Frauen als Richterinnen an Zivilgerichten tätig sein dürfen, worauf er geantwortet hat:

> »Was das Angenommene in der Frage betrifft [ob es die Gesetzgebung Gottes der Frau verbietet, Richterin an einem Zivilgericht (*al-maḥkama al-madanīya*) zu sein], so unterscheidet sich die Sache gemäß den unterschiedlichen Gerichten hinsichtlich ihrer verwaltenden (*idārīya*) oder strafenden (*ǧazāʾī*) Ausrichtung [je nachdem ob es sich um ein Gericht im Verwaltungsbereich oder Strafrecht handelt]. In dieser Hinsicht ist die Beurteilung über sie [die Frau] die gleiche wie die über den Mann.«[556]

Das bedeutet, dass es einer Frau genauso wie es einem Mann erlaubt ist, an einem Zivilgericht Richterin zu sein, insofern strafrechtliche Fälle ausgeschlossen sind, was hinsichtlich der Šarīʿa *ḥadd*- und *qiṣāṣ*-Fälle bedeutet. Rechtsbereiche, die von religiösen Gerichten geregelt werden wie Personenstands-, Familien- und Erbrecht und die damit im Kontext des libanesischen Rechtssystems nicht dem in der Frage angesprochenen Zivilrecht zugehörig sind, sind sowohl in der Frage als auch in der Antwort nicht Gegenstand der Erörterung. Faḍlallāh bestätigte damit, dass es aus islamischer

555 Vgl. Faḍlallāh (2002): Ittiǧāhāt wa-iʿlām, S. 44–45; *ad-Diyār* (21.08.1999): Lā budd min munāqaša qaḍīya tawullī al-marʾa lil-qaḍāʾ al-lātī lā yaqbal bi-hā farīq mina l-fuqahāʾ, S. 20.

556 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 10, S. 735.

Perspektive kein Hindernis für die bereits bestehende Praxis im Libanon gebe, dass Frauen im libanesischen Rechtssystem im Zivilrecht tätig seien. Die Praxis von Richterinnen an Strafgerichten hingegen beurteilte er als nicht religiös legitim.

Im Jahr 2004 wurde der Band »Fiqh al-qaḍāʾ« veröffentlicht, den Faḍlallāh zwar autorisierte, weshalb er auch unter seinem Namen geführt wird, der aber von Ḥusayn al-Ḫašan (geb. 1966) verfasst wurde, einem schiitischen Religionsgelehrten und Mitarbeiter von Faḍlallāh, der ein Beiratsmitglied seiner Institutionen war. al-Ḫašan hat sich auf mehr als 14 Seiten mit der Frage nach der Übernahme des Richteramts durch Frauen im Kontext der umstrittenen Bedingung der Männlichkeit für das Richteramt auseinandergesetzt. In seiner Abhandlung diskutierte er diesbezüglich herangezogene Koranverse (2:282, 33:32–33, 4:34), diverse Überlieferungen (u. a. die bereits genannten), Gelehrtenmeinungen sowie die Frage nach einem möglichen Konsens dazu. Sein Fazit lautete:

> »Das Thema der fehlenden Rechtsgültigkeit (*ʿadam ṣiḥḥa*) der Übernahme der Frauen des Richteramts und der fehlenden Einflussnahme (*ʿadam nufūḏ*) ihrer Rechtsprechung ist Gegenstand wissenschaftlicher Vorbehalte (*taḥaffuẓ ʿilmī*) und wird durch keinen Hinweis (*ad-dalīl*) gestützt. Das Thema gehört auf keinen Fall zu den religiös-rechtlichen Grundwahrheiten und Notwendigkeiten (*mina l-musallamāti waḍ-ḍarūrāti al-fiqhīyati awi d-dīnīya*), und deshalb haben einige der Rechtsgelehrten der Muslime diesbezüglich Vorbehalte.«[557]

In manchen Teilen von al-Ḫašans Ausführungen finden sich Faḍlallāhs Argumentationen in einer Art, als habe der Gelehrte die Zeilen selbst verfasst: z. B. bzgl. des sich auf das Eheleben beziehenden Koranverses 4:34, der Vorbehalte gegenüber einigen Aḥādīṯ aufgrund ihrer mangelnden Glaubwürdigkeit sowie des Zugriffs auf die koranische Erzählung über die Königin von Saba, anhand der sich belegen lasse, dass Frauen über Verstandeskraft verfügen und ihre Emotionen beherrschen können. Hier wurde ganz im Duktus von Faḍlallāh erklärt, dass die Rückständigkeit der Frau Resultat ihrer Isolierung von den Gebieten des Wissens und der Kreativität sei, weshalb eine vermeintliche Intelligenzschwäche keine inhärente, geschlechtsspezifische Eigenschaft sei. Können Frauen hingegen Wissen erwerben, überragen sie Männer in vielen Bereichen.[558] Bezeichnend für die Erläuterungen ist aber, dass weder erwähnt wurde, dass das Thema für den Iǧtihād offen sei und darüber erneut nachgedacht werden müsse, noch dass Ämter selbst geschichtsbedingt seien und gegenwärtig gewissen Kontrollen unterliegen, wie es Faḍlallāh z. B. bzgl. Herrschaftsfunktionen erklärt hatte, weshalb sich al-Ḫašans Ausführungen in diesen Punkten von früheren Äußerungen von Faḍlallāh unterschieden.

Dass auch das Richteramt zeitlichen Bedingtheiten unterliegt – und das sticht in der Betrachtung der Quellen zum Richteramt der Frau in dieser Beurteilungsphase hervor –, erklärte Faḍlallāh erst in einem Interview am 19.07.2005. Ein Analogieschluss, ausgehend vom Konzept von Herrschaft in früheren und gegenwärtigen Zeiten zum Richteramt hin, schien Faḍlallāh nicht leicht gefallen zu sein. Im Gespräch mit der Zeitschrift »al-Kalima al-Faṣīla« machte er es aber deutlich, dass er nun

---

557 Faḍlallāh (2004): Fiqh al-qaḍāʾ, Bd. 1, S. 133.

558 Vgl. Faḍlallāh (2004): Fiqh al-qaḍāʾ, Bd. 1, S. 122.

genau davon ausging. Ähnlich wie bzgl. der Herrschaft argumentierte er, dass das Richteramt heute Grenzen unterliege, nicht als alleinige Instanz ein Rechtsverfahren und seine Beweisführung bestimme und somit nicht willkürlich verlaufe. Neue, ein Gerichtsverfahren begleitende und leitende Konventionen wirken auf die Rechtsprechung der Richter*innen ein und garantieren damit mehr Genauigkeit.[559] Damit sprach er sich also dafür aus, dass die zeitlichen Umstände von Gesellschaften und ihren Rechtssystemen bei einer Beurteilung des Richteramts einbezogen werden müssen. Er vermutete, dass sich einige Rechtsgelehrte darin zurückhielten, die Rechtsprechung als historisch bedingt einzustufen – wie er es selbst getan habe –, weil das die Verneinung des Falls gemäß früherer Aḥādīṯ zu seiner Bejahung hin verändere (*mā qad yağʿalu as-salbu fī l-masʾalati bi-ḥasbi l-aḥādīṯa s-sābiqati yaḫtalifu ʿani l-īğābi fī hāḏā l-maǧāl*).[560] Wer sich also für die Ansicht der historischen Bedingtheit des Richteramts aussprach, konnte das Ḥadīṯ schwerlich als Argument für ein Verbot dessen nutzen. Das Interview wurde 2009 erneut in Faḍlallāhs Buch »al-Iğtihād bayna asr al-māḍī wa-āfāq al-mustaqbal« (»Der Iğtihād zwischen der Gefangennahme durch die Vergangenheit und den Perspektiven der Zukunft«) publiziert, dessen Titel zur revidierten Haltung von Faḍlallāh bzgl. der Beurteilung der Übernahme des Richteramts durch die Frau passte und die Entwicklung seines Denkens spiegelte.[561]

Doch trotz der Öffnung des Themas für den Iğtihād erteilte Faḍlallāh dazu keine Fatwā und legte sich nicht auf eine bestimmte Beurteilung fest, wie er es bereits am 21.08.1999 erklärt hatte:

> »[Frage an Faḍlallāh nach einigen seiner Erklärungen zum Richteramt der Frau:] Verstehen wir darunter, dass es kein Hindernis gibt, dass die Frau das Richteramt übernimmt? [Antwort Faḍlallāhs:] Wir können diese Idee diskutieren, aber die Herausgabe einer Fatwā zu diesem Thema kollidiert (*yaṣṭadim bi-*) vielleicht mit einigen religiös-rechtlichen Vorbehalten (*at-taḥaffuẓāt al-fiqhīya*).«[562]

Es scheint so, als schien es ihm nicht egal gewesen zu sein, dass eine Fatwā Vorbehalten anderer Rechtsgelehrter eventuell widersprochen hätte. Anstatt sich also festzulegen, verwies er eher auf die kontroversen Diskussionen unter den Religionsgelehrten und deren unterschiedliche Meinungen dazu, die vom Verbot bis hin zur Erlaubnis reichten, und die verbleibenden Unklarheiten, die es zum Thema gab.[563] Vereinzelt ordnete er sich jenen Gelehrten zu, die Vorbehalte gegenüber den zu diesem Thema

559 Irene Schneier hält 2007 fest, dass islamische Richter*innen in ein Instanzensystem eingebettet sind, was sie als »die zentrale Charakteristik des ›modernen‹ qāḍī« beschreibt. Vgl. Schneider (2007): Qāḍī und Qāḍī-Justiz im vormodernen und modernen islamischen Recht, S. 83.

560 Vgl. *al-Kalima al-Faṣīla* (19.07.2005): Qaḍāyā l-marʾa fī l-iğtihād al-islāmī al-muʿāṣir fī ḥiwār maʿa s-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

561 Siehe Faḍlallāh (2009): al-Iğtihād bayna asr al-māḍī wa-āfāq al-mustaqbal.

562 *ad-Diyār* (21.08.1999): Lā budd min munāqaša qaḍīya tawullī al-marʾa lil-qaḍāʾ al-lātī lā yaqbal bi-hā farīq mina l-fuqahāʾ, S. 19.

563 Vgl. Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 15, S. 614.

herangezogenen Aḥādīṯ haben,[564] und vermittelte zumindest den Eindruck, dass er aufgrund seiner vorgebrachten Erläuterungen und Argumentationen zur Erlaubnis tendiere: »[...] sodass sie dazu tendieren, der Frau die Übernahme dieses Amtes zu erlauben, aber sie sind nicht zu einem endgültigen Ergebnis gekommen.«[565] Was könnte seine Zurückhaltung bedingt haben, zu einem eindeutigen Ergebnis – vielleicht in Form einer Fatwā mit einer Erlaubnis – vorzustoßen?

In der Publikation »Dunyā l-marʾa« (1996), in der der Vortrag, den Faḍlallāh auf der Dialogveranstaltung vom 13.11.1995 gehalten hatte, erneut abgedruckt wurde, sprach er über die Wichtigkeit des unermüdlichen Nachdenkens über Themen. Als ihm die beiden Fragen gestellt wurden, ob er erstens das, was er über das Thema Frau bis heute dargelegt habe, als ausreichend betrachte, sodass es dabei bleiben könne, und zweitens, ob er andere zur Fortführung der Forschung und der Bewertung dessen ermutige, was frühere Forschungen erbracht haben, antwortete er:

> »Ich glaube, dass der Mensch bildungsmäßig nicht auf einer bestimmten Stufe stagnieren darf. Deshalb weiß ich, dass ich das Nachdenken fortführen muss, über das, was ich geschrieben habe, und über auftretende Probleme und Herausforderungen und anderes. Somit akzeptiere ich weder für mich selbst eine Stagnation auf der Stufe meiner intellektuellen Versuche über die Frau noch für irgendwelche anderen Intellektuellen in dem, was sie bisher dargelegt haben und noch darlegen werden. Vielmehr müssen sie nach dem Neuen in den kritischen Bemerkungen eines Intellektuellen forschen, egal welcher es war, nach der Entdeckung neuer Themen für das Denken und nach Lösungen für Probleme. Ich ermutige dazu und rufe jeden Intellektuellen – egal wie alt er ist – auf, nicht vor den anderen die Tür des Nachdenkens über das Thema zu verschließen, über das er begonnen hat nachzudenken oder über das er nachgedacht hat.«[566]

Diese Einstellung veranschaulicht sich in seinem Umgang mit dem hier besprochenen Thema – zumindest bis hierher. Seine revidierte Haltung, das Thema für den Iǧtihād zu öffnen, erfüllte – intendiert oder unbeabsichtigt – Forderungen von intellektuell-feministischer Seite, die in den 1990er Jahren im Libanon erhoben wurden. Religionsgelehrte wurden gerade dafür kritisiert, dass sie meinten, die Tür zum Iǧtihād verschlossenen halten zu können, damit alles so bleibe, wie es sei.[567] Seine Empfehlungen an die Kollegenschaft (»nach dem Neuen in den kritischen Bemerkungen eines Intellektuellen forschen«, »nicht vor den anderen die Tür des Nachdenkens über das Thema zu verschließen«) könnten zudem Hinweise darauf sein, dass mit ihm – besonders in Bezug auf die Fragen der Übernahme des Richteramts durch die Frau – gegensätzlich umgegangen wurde.

564 Vgl. Faḍlallāh (2009): al-Iǧtihād bayna asr al-māḍī wa-āfāq al-mustaqbal, S. 378.
565 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 10, S. 735.
566 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 27.
567 Vgl. Hamadeh (1996): Islamic Family Legislation, S. 331–332.

4.4.5 Eine abschließende Beurteilung?

Kam es auch zu keiner weiteren derartig umfangreichen Entfaltung des Themas durch Faḍlallāh wie in seinem Vortrag auf der Dialogveranstaltung vom 13.11.1995, behielt er seine revidierte Haltung dennoch die gesamte Beurteilungsphase bei, wie es auch die Publikation »al-Iǧtihād bayna asr al-māḍī wa-āfāq al-mustaqbal« aus dem Jahr 2009 belegt, die letzte Quelle zu seiner Ansicht, dass das Thema zur Diskussion stünde. Die letzte Quelle insgesamt zum Thema der Übernahme des Richteramts durch Frauen, R14, enthält nun eine ganz bestimmte Beurteilung von Faḍlallāh, wodurch sie eine Ausnahme im Rahmen der Quellen der vorliegenden Untersuchung bildet. Hierbei handelt es sich nämlich um die seit Langem gewünschte Fatwā, allerdings mit einer anderen als vielleicht vermuteten Beurteilung.

In »al-Masāʾil al-fiqhīya« aus dem Jahr 2010, dem Todesjahr von Faḍlallāh, wurde eine Fatwā von ihm veröffentlicht, in der er das Folgende empfahl:

> »[Frage an Faḍlallāh:] Ist der Frau die Besetzung des Richteramts erlaubt?
> [Antwort von Faḍlallāh:] Am sichersten ist es, es als Pflicht zu betrachten, dass die Frau nicht das Richteramt übernimmt (*al-aḥwaṭu wuǧūban*[568] *ʿadmu tuwallī al-marʾati manṣiba l-qaḍāʾ*).«[569]

Diese Fatwā steht im Kontrast zu seinen vorherigen Äußerungen, nicht nur denen aus der zweiten Beurteilungsphase, denn derartige Formulierungen finden sich auch nicht in der ersten. Vermutlich wurde sie in den 2000er Jahren erteilt, da sie nicht in der Vorgängerversion der Neuauflage von »al-Masāʾil al-fiqhīya« aus dem Jahr 1995 enthalten ist, die das letzte Mal im Jahr 2001 aufgelegt wurde. Im Vorwort des Bandes aus dem Jahr 2010 findet sich der Hinweis, dass es sich mit den Fatāwā in der neuen Edition um Faḍlallāhs letzte Fatāwā vor seinem Tod handele.[570] Es sieht so aus, als habe Faḍlallāh tatsächlich kurz vor seinem Tod seine Meinung zum Thema – ohne eine Begründung abzugeben – erneut revidiert und diesmal in der rechtlichen Form einer Fatwā festgelegt. Dadurch, dass die Fatwā jeglicher Erklärung und Begründung entbehrt, können hier nur Vermutungen angestellt werden. Vielleicht besann er sich in diesem besonderen Thema zum Ende seines Lebend hin doch unter dem Druck gegensätzlicher Meinungen anders und auf die Tradition (?) – schließlich bemerkte er selbst, dass es eine Art von schiitischem Konsens (*šibh iǧmāʿ*)[571] gebe, dass die Frau das Richteramt nicht übernehme – und sprach sich zwar nicht für ein »Verbot«, so doch zumindest für eine »Empfehlung« aus, es als »Verpflichtung« (*wuǧūb*) anzusehen, dass Frauen nicht das Richteramt übernehmen. Warum, bleibt unerklärt. Faḍlallāh hat sich also letztlich in die Reihen der Skeptiker und Gegner der Übernahme des Richteramts durch Frauen eingereiht und sich entschieden, dem Prinzip der Vorsicht (*iḥtiyāṭ*) den Vorrang zu geben. Damit hat er auf spekulative Möglichkeiten verzichtet

---

568 Arab. *wuǧūb* »Notwendigkeit, Verpflichtung« (Wehr).

569 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 561.

570 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 5.

571 Vgl. *ad-Diyār* (21.08.1999): Lā budd min munāqaša qaḍīya tawullī al-marʾa lil-qaḍāʾ al-lātī lā yaqbal bi-hā farīq mina l-fuqahāʾ, S. 18.

und zugunsten der traditionellen Auslegung (des Sicheren, auf dessen Wege am ehesten Fehler vermieden werden können, *yaqīn*) geurteilt.[572]

Wie ist die Fatwā nun im Spiegel der vorherigen Überlegungen von Faḍlallāh zu werten? Hebt sie diese auf? Oder bedeutet die Fatwā, dass davon abgesehen werden sollte, solange bis eine eindeutige Beurteilung gefunden wurde? Ist es jetzt noch zutreffend, davon zu sprechen, wie Makhlouf (2017), dass Faḍlallāh der Ansicht war, eine Entscheidung über die Zulässigkeit des Richteramts für Frauen bedürfe der Überprüfung,[573] oder muss das unter Berücksichtigung der Fatwā aus dem Jahr 2010 korrigiert werden? Schließlich enthielten doch gerade die letzten von Faḍlallāh herausgegebenen Fatāwā-Bände seine aktuellsten und wichtigsten Fatāwā, wie es mir ein Mitarbeiter des Verlages »Dār al-Malāk«, in dem die Neuedition von »al-Masāʾil al-fiqhīya« publiziert wurde, in einem Gespräch bestätigte. Mein bekundetes Interesse, ältere Ausgaben von Faḍlallāhs Publikationen zu erwerben (die ich mit den Neueren vergleichen wollte) stieß von daher bei ihm auf wenig Verständnis. Hätte ich tatsächlich ausschließlich die Neuedition gelesen, wäre mir die Dynamik in seinen Überlegungen und seine Revisionen des Themas jedoch verschlossen geblieben.[574]

4.4.6 Auslöser der Revision und Hemmfaktoren

Ist die mit der Fatwā transportierte Beurteilung ein überraschendes und unerwartetes Ende seiner rechtlichen Überlegungen zum Richteramt der Frau oder kündigte sie sich bereits in seiner oft geäußerten Vorsicht und Unentschlossenheit, eine Fatwā auszusprechen, an? Die Nachzeichnung von Faḍlallāhs Haltungen in den beiden Beurteilungsphasen lassen viele Fragen aufkommen. Hätte er bspw. nicht einfach mit dem Koranvers 9:71 argumentieren können, um der Frau das Richteramt zu erlauben? Dieser Vers wird in vielerlei Hinsicht herangezogen, um für die Gleichberechtigung von Mann und Frau hinsichtlich gesellschaftlicher Aufgaben zu argumentieren[575] – so

572 Derart argumentieren auch Gegner der Übernahme von Führungspositionen durch Frauen. Ein klassisches Beispiel für *yaqīn* ist das folgende: Liegt der Fall vor, dass einem Imam Tee angeboten wird, er sich aber weigert zu trinken, könnte das Trinken von Tee entweder nicht erlaubt sein oder der Imam könnte Tee nicht mögen. Da beide Optionen spekulativ sind und nicht belegt werden können, ist keine von ihnen erlaubt, da sie nicht mit Gewissheit nachzuweisen ist. Es könne höchstens geschlussfolgert werden, dass Tee abgelehnt werden darf. Vgl. Berry (2004): The Right of Women to Occupy Positions of Judge or State Leadership in Islamic Shi'i Imami Law, S. 701.

573 Vgl. Makhlouf (2017): Zur Mitwirkung von Frauen an den Fiqh-Institutionen, S. 140.

574 Clarke berichtet davon, dass an den Seminaren in Qom Erstausgaben von Faḍlallāhs Werken zu einem hohen Preis gehandelt würden – sie seien gerade deshalb so begehrt, weil anhand ihnen verfolgt werden könne, wie er seine Meinungen im Laufe der Jahre geändert habe. Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 260. Die Initiative zum Druck von Neueditionen ging in manchen Fällen anscheinend auch direkt auf Faḍlallāhs Meinungsänderungen zurück, wie es Clarke an einem Beispiel zur Übertragbarkeit von ritueller Unreinheit verdeutlicht, siehe Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 274–275.

575 Vgl. Makhlouf (2017): Zur Mitwirkung von Frauen an den Fiqh-Institutionen, S. 141.

auch von Faḍlallāh, wie bereits im Kapitel »Geschlechterkonzeptionen« gezeigt. Was waren die Auslöser seiner Überlegungen zum Thema und seiner revidierten Haltung, was könnte der Grund dafür sein, dass es zu keiner Erlaubnis kam?

Erst einmal ist festzuhalten, dass die Zunahme und Förderung von Richterinnen im Libanon seit Beginn der 1990er Jahre zu einem gesellschaftlichen Wandel geführt hatte, dessen Sichtbarkeit Widersprüche zur islamischen Rechtsprechung aufzeigte, mit denen Faḍlallāh konfrontiert wurde. Soziale Realitäten und ein starker Diskussions- und Klärungsbedarf bzgl. Frauenfragen bedingten eine Auseinandersetzung der Religionsgelehrten mit dem Thema und eine Öffnung für den Iǧtihād. Faḍlallāh kam nicht umhin, sich im Zuge der in den 1990er Jahren aufkeimenden Gender-Debatten auch mit der Frage nach der Übernahme des Richteramts durch Frauen zu befassen. Er wurde – wie es die Beispiele zeigten – von führenden Sprecherinnen in den Geschlechterdebatten geradezu in die Debatten hineingezogen und zur Stellungnahme von religiöser Seite her sowie zum Dialog aufgefordert. Die Aktivistinnen verlangten von den Religions- und Rechtsgelehrten für die rechtlichen Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern Erklärungen. Beispielhaft hierfür stehen die den Dialog vom 13.11.1995 einführenden Worte von Ǧamāl al-Ḥusaynī:

> »Im öffentlichen islamischen Diskurs wird viel über die Ehrung der Frau durch den Islam geredet, aber wenig gehandelt. Die muslimische Frau wird in Familie, Gesellschaft, Institutionen und politischen islamistischen Bewegungen immer noch minderwertig behandelt. [...] Wir hören und lesen viel über die Befreiung der Frau durch den Islam, seine Festigung ihres Rechts auf Bildung und Arbeit zum Beispiel. Aber wie passt dieses Recht zu einer von vielen Rechtsgelehrten herausgegebenen Fatwā, die der Frau verbietet, ihre Wohnung ohne Zustimmung ihres Ehemannes zu verlassen? [...] Was ist mit der Marǧaʿīya, dem Richteramt, der Erbschaft, der Zeugenschaft, dem Blutgeld[576] und anderem? Diese Themen sind verbotene und verschlossene Bereiche. Gibt es eine Möglichkeit, auf sie zuzugreifen und eine ernsthafte wissenschaftliche Befragung durchzuführen? Haben wir dann genug Mut und Freiheit, unsere Ergebnisse öffentlich zu bekunden, ohne auf Norm, Gewohnheitsrecht und Konsens zurückzugreifen?«[577]

Ihre letzte Bemerkung weist darauf hin, dass es nicht unproblematisch und mit gewissen Risiken verbunden war, gewisse Themen aufzugreifen, sie abseits etablierter und dominierend vertretener Ansichten zu revidieren und über neue Herangehens- und Denkweisen offen zu sprechen – somit vielleicht auch ein Grund, bei gewissen Themen Vorsicht walten zu lassen. Die Marǧaʿīya, die Faḍlallāh seit Mitte der 1990er Jahre bekleidete, war in dieser Hinsicht Segen und Fluch zur gleichen Zeit. Zum einen ermöglichten ihm sein ansteigender Ruf als Religionsgelehrter, die Zunahme seiner Anhänger*innen weltweit und seine besondere Stellung als Marǧaʿa at-Taqlīd, sich mit allen Lehr- und Rechtsmeinungen im Islam zu befassen, flexibel mit rechtlichen Bestimmungen umzugehen und nach einer Überprüfung zu neuen Rechtsauslegungen zu gelangen.[578] Zum anderen dürfte sich dadurch auch ein gewisser Druck auf ihn ergeben haben, mitgetragen von einer Erwartungshaltung seiner Anhänger*innen –

---

576 Gemeint ist eine Schadenersatzzahlung bei Körperverletzung.

577 Markaz šuʾūn al-ʿamal an-niswī (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī, S. 13–15.

578 Vgl. Bourdieu (2011): Religion, S. 10.

in besonderer Weise von deren weiblichem Teil –, dass er dem in dieser herausragenden Position eines Religionsgelehrten auch nachkomme, egal wie sensibel ein Thema sei. Ein weiterer Zwang, gewisse Themen zu behandeln, war sicherlich auch das Vordringen von Kollegen und Konkurrenten in komplexe Rechtsthematiken wie etwa von Šams ad-Dīn, der Frauen das Recht zugesprochen hat, ein richterliches Amt zu übernehmen. Er hat das Thema, das er als sekundär und damit für den Iǧtihād offen eingestuft hat, bezogen auf die Frage nach der Männlichkeit als Bedingung, um Richter oder Staatsführer zu sein, untersucht.[579] Die oben bereits genannten und auch von Faḍlallāh diskutierten Aḥādīṯ sowie weitere, die diesbezüglich herangezogen wurden, hat er als schwach in der Überlieferungskette eingestuft oder deren komplettes Fehlen kritisiert und argumentiert, dass sich, selbst wenn sie als rechtliche Beweise genutzt werden, kein Verbot daraus ableiten lasse. Zudem gebe es laut Šams ad-Dīn in den frühen Fatāwā-Sammlungen der Imame keine Hinweise auf Männlichkeit als Voraussetzung für die Übernahme eines Richteramts durch Frauen.[580] Wie Faḍlallāh versuchte auch Šams ad-Dīn die Behauptungen zu widerlegen, Frauen seien emotionaler und Männer rationaler, indem er sich auf Beobachtungen und reale Erfahrungen berief, die Gegenteiliges lehrten. Lediglich im Zusammenhang mit der Mutterschaft erkannte er Unterschiede zwischen den Geschlechtern an, was aber kein Grund sei, Frauen irgendwelche Positionen zu untersagen. Außerdem stellte er das Postulat auf, dass niemand die Autorität oder Rechtsbefugnis über jemanden anderen habe mit Verweis auf u. a. die Koranverse 33:6 und 33:36. Daraus könne geschlussfolgert werden, dass im Koran der Beweis enthalten sei, dass sowohl Männer als auch Frauen das Recht haben, Justiz- und Führungspositionen zu übernehmen. Aus all diesen Gründen hielt es Šams ad-Dīn für unbegründet, Frauen vom Richteramt auszuschließen.[581]

Dass es von Faḍlallāhs Seite aus nicht zu einer Fatwā mit der Erlaubnis zur Übernahme des Richteramts durch Frauen kam, scheint – im wahrsten Sinne des Wortes – aus einer gewissen Vorsicht heraus resultiert zu haben, von der nicht ganz klar ist, worauf sie sich bezieht. Vielleicht zögerte Faḍlallāh diesbezüglich, weil es in der Riege der Religions- und Rechtsgelehrten zu viele Vorbehalte und Gegenstimmen gab, gegen die er sich damit ausgesprochen hätte, was er selbst einmal zu bedenken gab (»[...] die Herausgabe einer Fatwā zu diesem Thema kollidiert vielleicht mit einigen religiös-rechtlichen Vorbehalten.«[582]). Im Iran war das oberste Establishment seit der Islamischen Revolution gegen den Zugang von Frauen zum Richteramt und es wurde bereits die komplizierte Beziehung zwischen Faḍlallāh und der iranischen Kollegen-

579 Vgl. Berry (2004): The Right of Women to Occupy Positions of Judge or State Leadership in Islamic Shi'i Imami Law, S. 694, 703–704.

580 Vgl. Berry (2004): The Right of Women to Occupy Positions of Judge or State Leadership in Islamic Shi'i Imami Law, S. 696–699.

581 Vgl. Berry (2004): The Right of Women to Occupy Positions of Judge or State Leadership in Islamic Shi'i Imami Law, S. 700–704.

582 *ad-Diyār* (21.08.1999): Lā budd min munāqaša qaḍīya tawullī al-marʾa lil-qaḍāʾ al-lātī lā yaqbal bi-hā farīq mina l-fuqahāʾ, S. 19.

schaft – mit Khomeini an vorderster Front – angesprochen, die aufgrund seines Anspruchs auf die Marǧaʿīya und anderer seiner rechtlichen Vorstöße belastet war.[583]

Daneben wirkten sich sicherlich auch breite gesellschaftliche Vorbehalte bzgl. Frauen in Führungspositionen, vielleicht sogar im engsten Umfeld von Faḍlallāh, gegen einen Zuspruch, Frauen in derartige Ämter zu befördern, aus. Erfolge von Frauen im Arbeitsbereich wurden zwar durchaus anerkannt, aber die »Natur der Frau« wurde als nicht geeignet für bspw. die politische Arbeit eingestuft, was laut Umfragen im Libanon Anfang der 2000er Jahre 40 % der Befragten vertraten.[584] ʿAlī Mirʿī, Richter an Faḍlallāhs Gericht, erklärte mir Ende 2019 bspw., dass auf einer Amtsstelle wie der seinen von gesellschaftlicher Seite her keine Frau geduldet werde und ihre Urteile mit hoher Wahrscheinlichkeit von (männlichen) Prozessparteien nicht ernst genommen werden würden. Berry vermutet auf ihre Untersuchungen gestützt, dass aufgrund solcher Befürchtungen Gelehrte oft davor zurückschreckten, mit einer Thematisierung und Neubewertung von Regelungen gegen soziokulturelle Tradition zu verstoßen. Diejenigen, die das wagten, würden sich durch die ihrem Urteil hinzugefügte Bemerkung »man müsse vorsichtig sein«, schützen, wie es sich auch für Faḍlallāh beobachten lässt. Solche Aussagen machen laut Berry ein Urteil letztlich unanwendbar.[585]

Möglicherweise war Faḍlallāh auch zurückhaltend, weil es unklar war, was auf eine Fatwā mit einer Erlaubnis hätte folgen können. Wenn Fatāwā mit der Erlaubnis zur Masturbation – primär für Frauen sowie sekundär für Männer – bereits jahrelange gesellschaftliche Debatten, Anfeindungen und Verleumdungen seiner Person als religiöser Gelehrter auslösten, was wären die Folgen einer Fatwā mit der Erlaubnis zum Richteramt für Frauen gewesen? In Ägypten konnte Faḍlallāh das Wechselspiel zwischen Diskurs und Praxis seit den späten 1990er Jahren beobachten. Dort etablierte sich ebenfalls in der zweiten Hälfte des 20. Jhs. unter Religionsgelehrten die Meinung, dass die Rechtsquellen keine schlüssige Antwort auf die Frage zuließen, ob Frauen Richterinnen sein können.[586] Auf Debatten innerhalb der al-Azhar Universität und des ägyptischen Fatwā-Amts Ende der 1990er Jahre, (mit)initiiert vom Apell von

583 Wobei sich für den Iran auch Beispiele unter Rechtsgelehrten finden, die seit den 1990er Jahren für die Rechtsprechung durch Frauen waren, wie Mustafa Mohaghegh Damad (geb. 1945), der die Ansicht vertrat, dass sich Gesetze an die Veränderungen der Zeit und des Ortes anpassen müssen, wenn es für die Gesellschaft sinnvoll und nützlich sei. Bei Widerspruch von zwei Lehrmeinungen müsse gemäß der Fatwā gehandelt werden, die die Verhältnisse der Zeit, in der die Menschen lebten, besser widerspiegelt, was dem methodischen Vorgehen des Iǧtihād entspreche. Vgl. Amirpur (1998): Die zeitgenössische Diskussion um die marǧaʿīya weiblicher Rechtsgelehrter in Iran, S. 409–410.

584 Vgl. Bayḍūn (2007): ar-Ruǧūla wa-taġyīr aḥwāl an-nisāʾ, S. 240.

585 Vgl. Berry (2006): Gender Debates in Lebanon, S. 137–138.

586 Vgl. Sonneveld und Tawfik (2015): Gender, Islam and Judgeship in Egypt, S. 346. Muḥammad al-Ġazālī (1917–1996) bspw., prominenter Gelehrter der al-Azhar Universität, sah kein Hindernis darin, dass eine Frau Richterin oder Präsidentin wird. Er versuchte, den Islam und den Koran in einem modernen Licht zu interpretieren und praktizierte dafür Iǧtihād. Er argumentierte, dass der Islam die vollständige Gleichstellung der Geschlechter anordne, und berief sich auf Beispiele von Frauen, deren politische Handlungen zur Verbesserung ihrer Länder geführt hätten, wie Indira Gandhi, Golda Meir und Königin Victoria, womit er

Suʿād Ṣāliḥ[587], es solle eine offiziell zuständige Ratgeberin in Frauenfragen im Fatwā-Amt ernannt und erlaubt werden, dass Frauen Richterinnen sowie Staatsführerinnen werden können,[588] folgte 2002 eine auf einen offiziellen Antrag des Justizministers herausgegebene Fatwā von Muḥammad Ṭanṭāwī (Šayḫ der al-Azahr von 1996–2010) und Aḥmad aṭ-Ṭayyib (Mufti von Ägypten von 2002–2003) zur Ernennung von Richterinnen. Diese Fatwā lieferte die religiöse Rechtfertigung, um im Januar 2003 Ägyptens erste weibliche Richterin zu ernennen. Weitere Fatāwā in den Jahren 2006[589] und 2007 führten zur Ernennung der ersten Gruppe von Richterinnen an den allgemeinen Gerichten in den Jahren 2007 und 2008.[590] Die Ernennungen von Richterinnen lösten Kontroversen aus und wurden in der Presse und im Fernsehen breit diskutiert. In diesen Debatten kristallisierte sich interessanterweise heraus, dass zwar die Mehrheit der Religionsgelehrten der al-Azhar Universität den Zugang von Frauen zum Richteramt – zumindest öffentlich – befürworteten, die Mitglieder der Justiz selbst in dieser Frage aber gespalten waren und viele von ihnen einen konservativen Ansatz verfolgten.[591] Eine Umfrage unter ägyptischen Richtern 2005 ergab, dass 85 % weder die Ernennung von Frauen zu Zivil- noch zu anderen Gerichten und 97 % keine Frauen als Strafrichterinnen akzeptierten.[592] Die Debatte in Ägypten hat gezeigt, dass im Gegensatz zu den Religionsgelehrten, die Interpretationstechniken verwendeten, um die Rechtsauslegung an die Anforderungen der Neuzeit anzupassen, säkular ausgebildete Richter häufig auf Lehren der vier Rechtsschulen zurückgriffen, die es Frauen

---

sich zur Unterstützung seiner Ansicht an der sozialen Realität orientierte. Vgl. Sonneveld und Tawfik (2015): Gender, Islam and Judgeship in Egypt, S. 346.

587 Sie war damals Dekanin der Fakultät für Islamische Studien für Frauen an der al-Azhar Universität und Professorin für Vergleichende Rechtswissenschaft.

588 Vgl. Makhlouf (2017): Zur Mitwirkung von Frauen an den Fiqh-Institutionen, S. 149–150.

589 Der ägyptische Großmufti ʿAlī Ǧumʿa (im Amt von 2003–2013) erklärte in seiner Fatwā von Juni 2006, dass Frauen das Recht haben, in Autoritätspositionen wie Staatsoberhäupter und Richter zu arbeiten. Er berief sich dafür auf aṭ-Ṭabarī, womit er eindeutig einer Minderheitsmeinung gefolgt war. Er rechtfertigte dies damit, dass seine Fatwā auf mehr als dreißig Jahren sorgfältiger Studien beruhe. Vgl. Sonneveld und Tawfik (2015): Gender, Islam and Judgeship in Egypt, S. 352.

590 Vgl. Sonneveld und Tawfik (2015): Gender, Islam and Judgeship in Egypt, S. 346. Der Ernennung von Richterinnen gingen tiefgreifende Veränderungen im ägyptischen Personenstandsrecht voraus, in deren Kontext diese auch gesehen werden müssen: ab Anfang der 2000er Jahre wurde Frauen u. a. das Recht auf einseitige Scheidung ohne Angabe von Gründen durch das *ḫulʿ*-Verfahren gegeben, sie konnten ohne Zustimmung des Ehemannes reisen, besondere Bestimmungen in den Ehevertrag aufnehmen (z. B. die Bedingung der Monogamie) und ihre Staatsangehörigkeit an ihre Kinder weitergeben. Vgl. Sonneveld und Tawfik (2015): Gender, Islam and Judgeship in Egypt, S. 355.

591 Vgl. Sonneveld und Tawfik (2015): Gender, Islam and Judgeship in Egypt, S. 352–353.

592 Vgl. Sonneveld und Tawfik (2015): Gender, Islam and Judgeship in Egypt, S. 356. Der Vorsitzende des Richterclubs des Staatsrates sah in der Ernennung von Frauen als Richterinnen einen Verstoß gegen die Šarīʿa und die ägyptische Verfassung, was ein Vizepräsident des ägyptischen Kassationsgerichts mit der Begründung unterstützte, dass dies von den meisten klassischen Gelehrten ablehnt werde.

nicht erlauben, Richterinnen zu sein.[593] Das sind bereits wichtige Hinweise darauf, dass sich Veränderungen von Erwerbstätigkeiten von Frauen wie auch ihre Rolle in der Justiz und als Richterinnen in islamischen Ländern einfachen Erklärungen entziehen und nicht auf den Islam reduziert werden können.[594]

Weiterhin kam bei Faḍlallāh vielleicht die Unsicherheit darüber dazu, welche Auswirkungen mit der Ernennung von Frauen als Richterinnen für die islamische Rechtsprechung hätten einhergehen können. Schließlich hätte es zu richterlichen Urteilen kommen können, die aktuellen Rechtsprechungen widersprechen. Ein Gerichtsurteil hat eine andere Gewichtigkeit als eine Fatwā, und Richterinnen an religiösen Gerichten hätten mit Urteilen im Personenstand-, Familien und Erbrecht auf praktischer Ebene vielleicht für gravierende Veränderungen in der Rechtsprechung gesorgt, die weitreichende Konsequenzen auf die Rechte und Pflichten von Frauen und Männern gehabt und umstrittene Themen berührt hätten, die von aktivistischer Seite als Ungerechtigkeiten auf rechtlicher Ebene zwischen den Geschlechtern angeprangert wurden. Richterinnen an einem religiösen Gericht hätten möglicherweise aufgrund ihrer geschlechtsspezifischen Perspektive und ihrer besonderen Einblicke in und Kenntnisse von dem Leben von Frauen und ihren Schwierigkeiten eine Lawine mit von Religions- und Rechtsgelehrten unerwünschten Folgen in der konkreten Lebenspraxis der Schiit*innen ins Rollen gebracht, die die theoretische Ebene noch stärker zum Beben gebracht hätte. Wie erwähnt, weisen Studien nach, dass Frauen in Rechtsberufen anscheinend anders als Männer urteilen und ein anderes Gerechtigkeitsempfinden haben, das mehr von ethischen Erwägungen und Fürsorge geprägt sei. In Fällen von häuslicher Gewalt, sexuellem Missbrauch, Scheidung und Sorgerecht für Kinder könnten Richterinnen mit höherer Wahrscheinlichkeit mit Klägerinnen sympathisieren.[595] Gerade die geringe Zahl weiblicher Protagonisten im islamischen Rechtsbereich wird oft als Grund für die mangelhaften Rechte von Frauen in vielen Bereichen wie Ehe, Scheidung, Erbschaft und anderen Rechten benannt.[596]

Während die 1990er Jahre durchaus wie von Berry als Wendepunkt in den Debatten über Geschlecht, Islam und Recht innerhalb schiitischer Gelehrtenkreise bezeichnet werden können, da schiitische Religionsgelehrte ihre Lehr- und Rechtsmeinungen zu überdenken begannen und einige ihrer rechtlichen Geschlechterregelungen in verschiedenen Bereichen des islamischen Rechts revidierten,[597] zeigen sich am hier dargestellten Thema der Übernahme des Richteramts durch Frauen auch die Grenzen auf, an die Revisionen stoßen konnten. Es scheint so, als müsste die judikativ-praktische Ebene eher unter der Kontrolle männlicher Richter bleiben, als die

593 Vgl. Sonneveld und Tawfik (2015): Gender, Islam and Judgeship in Egypt, S. 356–357. Dazu, dass die Justiz von gesellschaftlichen Vorurteilen in Bezug auf die Frau durchdrungen ist, siehe El Sayed (2006–2007): Female Judges in Egypt, S. 147.

594 Vgl. Dennerlein (2016): Geschlechterverhältnisse in muslimischen Gesellschaften, S. 465.

595 Vgl. Moghadam (2017): Foreword, S. XI.

596 Vgl. Alwani (2013): Muslim Women as Religious Scholars, S. 55. Siehe auch aṣ-Ṣarrāf (2008): Aḥkām al-marʾa bayna l-iǧtihād wat-taqlīd.

597 Vgl. Berry (2004): The Right of Women to Occupy Positions of Judge or State Leadership in Islamic Shi'i Imami Law, S. 693.

legislativ-theoretische, auf der unterschiedliche Meinungen leichter akzeptiert werden konnten, da sie anfechtbar waren und es zu keinen gerichtlichen Präzedenzfällen kam, die als *ḥukm* verbindlich wären. Da sich Faḍlallāh bspw. nicht gegen Richterinnen am libanesischen Zivilgericht ausgesprochen hat, scheinen sich seine Vorbehalte hinsichtlich weiblicher Richterinnen auf bestimmte Rechtsbereiche bezogen zu haben, neben dem Strafrecht auf das Personenstands-, Familien- und Erbrecht, das von religiösen Gerichten verhandelt wurde und wohl in männlicher Hand bleiben sollte.

4.5 Verteidigung gegen Gewalt

Ende November 2007 erregte eine Fatwā von Faḍlallāh, die er anlässlich des Internationalen Tages gegen Gewalt an Frauen herausgab, großes Aufsehen unter islamischen Religions- und Rechtsgelehrten sowie Muslim*innen weltweit: Er erklärte in der Fatwā, dass eine von ihrem Ehemann geschlagene Frau diesen in gleicher Weise zurückschlagen dürfe, und vertrat damit eine Auffassung, die laut der libanesischen Philosophieprofessorin Najla Hamadeh konträr stand zu der Meinung von manchen islamischen Gelehrten, die Frau müsse die Gewalt des Ehemannes ertragen.[598] Die Beurteilung der Selbstverteidigung einer von ihrem Mann geschlagenen Frau als Recht der Frau schien eine neue Beurteilung innerhalb seiner Rechts- und Lehrmeinungen im Sinne einer erstmaligen, vorher nicht da gewesenen Beurteilung eines Falles zu sein. Neben ihrer inhaltlichen Besonderheit – u. a. der neuen Beurteilung eines Rechtsfalles – ist die Fatwā ein anschauliches Beispiel für Faḍlallāhs Publikationsstrategien und Öffentlichkeitsarbeit, für das Aufkommen und den Verlauf weltweit geführter Debatten über seine Lehr- und Rechtsmeinungen, sein Verständnis von Geschlecht und Sexualität, dies auch im Zusammenhang mit dem islamischen Recht, sowie seine Positionierung des Islam bzgl. Fragen und Problemen in diesem Kontext.

4.5.1 Medienarten, Aufbau und Inhalt der Fatwā

Am 27.11.2007 gab das Pressebüro von Faḍlallāh eine Presseerklärung mit einer Fatwā von ihm heraus, womit die Fatwā einen formellen Weg direkt an die Öffentlichkeit nahm. Nach Skovgaard-Petersen liegt damit eine Öffentlichkeitsfatwā vor, bei der es nicht um individuelle Umstände, sondern um ein islamisches Dogma geht.[599] Diese Modalität der Erteilung machte die Fatwā zu einem allgemeinen, offiziellen Statement von autoritativer Seite her und zu einer »broadcast message(s) for a mass audience«[600].

In der Einleitung der Fatwā hieß es, dass Faḍlallāh den Internationalen Tag gegen Gewalt an Frauen, der jedes Jahr am 25. November stattfindet,[601] zum Anlass ge-

598 Vgl. Hamadeh (1996): Islamic Family Legislation, S. 337–338.
599 Vgl. Skovgaard-Petersen (2015): A Typology of Fatwas, S. 282.
600 Messick (1996 [1993]): The Calligraphic State, S. 320.
601 Der Internationale Tag gegen Gewalt an Frauen wurde im Jahr 1999 offiziell von den Vereinten Nationen für den 25. November ausgerufen.

nommen habe, Bitten um Rechtsgutachten nachzukommen und auf Anfragen zu reagieren. Möglicherweise kulminierten diese um den 25. November herum, sodass der Gelehrte zwei Tage nach dem Internationalen Tag gegen Gewalt an Frauen darauf reagierte. Da die Herausgaben von Fatāwā oft der »Logik politischer Medienereignisse« folgen,[602] könnte der Veröffentlichung auch eine gewisse Planung vorausgegangen sein und Faḍlallāh den Zeitpunkt strategisch ausgewählt haben, um eine höhere Aufmerksamkeit für seine Fatwā zu erreichen, da das Thema aufgrund des Gedenktages bereits verstärkt in der Presse kursiert sein dürfte. Es ist aber durchaus denkbar, dass an den Gelehrten gestellte Fragen das Erteilen des Rechtsgutachtens initiiert haben – wie es auch in der Fatwā selbst erklärt wurde. Ferner wurde im Libanon von Juni bis Juli 2007 eine landesweite Kampagne gegen häusliche Gewalt und Gewalt durch Beziehungspartner*innen durchgeführt,[603] die ebenfalls dazu beigetragen haben könnte, dass sich Faḍlallāh mit dem Thema auseinandergesetzt und mit einer an die Öffentlichkeit gerichteten Fatwā von islamischer Seite aus reagiert hat.

Das Schriftstück der Fatwā ist mit der Nummer 038895 digital archiviert und kann auf Anfrage über die Internetseite *Bayynat* erhalten werden. Zwei Berichte auf der Internetseite, datiert auf den 27.11.2007, präsentieren die Fatwā ebenfalls und sind mit Ausnahme der Überschriften fast identisch (»Religiös-gesetzliche Erklärung hinsichtlich des Internationalen Tages zur Bekämpfung der Gewalt gegen Frauen«; »Der Marǧaʿ Faḍlallāh: Es ist der Frau erlaubt, sich gegen die Gewalt des Mannes zu verteidigen«). In Printform liegt die Fatwā in zwei Publikationen vor: Nach ihrer ersten Veröffentlichung im Jahr 2007 wurde sie in der sechsbändigen Sammelbandreihe »Išrāqat al-ʿaql« (»Das Aufstrahlen des Verstandes«) aus den Jahren 2008 und 2009 publiziert. Dort befindet sie sich in Band 3 mit einer Zusammenstellung von zahlreichen Reaktionen auf sie aus den Jahren 2007 und 2008: Zeitungsartikel, Antworten von Religions- und Rechtsgelehrten weltweit sowie wiederum Faḍlallāhs Antworten auf diese Reaktionen. Diese Kompilation von Dokumenten ist ein hervorragender Ausgangspunkt für eine Rekonstruktion der weltweiten Debatte, die auf die Herausgabe der Fatwā erfolgte. Im Jahr 2013 wurde ein eigens zur Fatwā erstellter Sammelband veröffentlicht, der bereits im gleichen Jahr seine 3. Ausgabe erreichte. Es handelt sich um den Sammelband »Munāhaḍat al-ʿunf ḍidd al-marʾa« (»Die Bekämpfung der Gewalt gegen Frauen«, herausgegeben von Šafīq Muḥammad al-Mūsawī), der die Fatwā, ein Vorwort des Herausgebers sowie zahlreiche Reaktionen auf die Fatwā enthält, die bereits in Band 3 der Reihe »Išrāqat al-ʿaql« veröffentlicht wurden. Die Besonderheit hier war jedoch, dass sich das Buch exklusiv dem Thema Gewalt gegen Frauen widmete, wie der Titel hervorhebt. Beide Sammelbände stehen mittlerweile auch in digitalisierter Form als PDF-Dokumente auf der Homepage von Faḍlallāh zum Download bereit.[604]

602 Vgl. Gräf (2013): Fatwā, modern media.

603 Siehe UN Women (2007): National Campaign against Domestic Violence.

604 Siehe http://arabic.bayynat.org/BookPage.aspx?id=25214, letzter Zugriff am 22.01.2019 und http://arabic.bayynat.org.lb/BookPage.aspx?id=25190, letzter Zugriff am 22.01.2019.

Der sich über drei Seiten erstreckende Text der Fatwā baut sich aus einigen wenigen einleitenden Absätzen und der Fatwā selbst auf, die wiederum aus zwei Teilen besteht.[605] Der Beginn der Einleitung bezeugt den formellen Charakter der Fatwā. Genannt werden nach der Basmala[606] das Datum der Veröffentlichung nach dem gregorianischen sowie dem islamischen Kalender und die herausgebende Stelle, das Pressebüro von Faḍlallāh. In der Überschrift »In einer religiös-gesetzlichen Erklärung hat er aufgerufen, sich jeder Form von Gewalt entgegenzustellen, die auf die Frau abzielt. Faḍlallāh: Der Frau ist Selbstverteidigung gegen die Gewalt des Mannes erlaubt«[607] wurde das im Mittelpunkt stehende Thema benannt. In der Fatwā selbst ging es auch um weitere Thematiken, auf die Faḍlallāh in den zwei folgenden Absätzen der Einleitung kurz und zusammenfassend einging. Im ersten Absatz griff er erneut das Thema Gewalt gegen Frauen auf und erklärte, dass »die Frau immer noch weltweit ein Opfer von Gewalt ist«[608], die in unterschiedlichen Formen verübt werde, sei es in körperlicher, gesellschaftlicher oder psychischer Form. Im zweiten Absatz sprach er kurz Themen wie die *qiwāma* des Mannes gegenüber der Frau und das Recht der Frau auf Arbeit an, beides Themen, die er ebenfalls in der Fatwā aufgriff. Anschließend wurde zur eigentlichen Fatwā übergeleitet:

> »Anlässlich des Internationalen Tages zur Bekämpfung der Gewalt gegen die Frau antwortete seine Eminenz auf eine Menge an Bitten um Rechtsgutachten und Anfragen, die ihm genannt wurden, mit einer religiös-rechtlichen Erklärung, in der es heißt: [...].«[609]

Im nun folgenden ersten Teil der Fatwā, der sich aus acht Absätzen zusammensetzt, beschrieb und kritisierte Faḍlallāh die gegenwärtige Situation von Frauen hinsichtlich gewaltgeprägter Beziehungen. Er stellte fest, dass Frauen trotz der Verbesserung ihrer Situation zum Beispiel im Berufsleben, wo sie bis zu den obersten sozialen und politischen Rängen aufsteigen können, immer noch Gewalt und der Beherrschung und Kontrolle durch Männer ausgesetzt seien. Dies – so konstatierte er – sei zudem kein Phänomen einer bestimmten Gesellschaft in einer bestimmten Region, sondern finde sich weltweit. Entschieden rief er zum Ende der Gewalt auf, die er differenziert vorstellte: Er unterschied körperliche, gesellschaftliche, psychische, existenzielle und erzieherische Gewalt sowie Gewalt im Arbeitsbereich. Für jede dieser Formen nannte er Beispiele: Zwangsehe oder sogenannte Ehrenmorde bspw. fielen unter gesellschaftliche Gewalt. Existentielle Gewalt liege vor, wenn sich der Ehemann weigere, die finanzielle Verantwortung gegenüber seiner Ehefrau zu übernehmen. Unter

---

605 Vgl. Faḍlallāh (27.11.2007): Fī bayān šarʿī daʿā fīhi lit-taṣaddī li-kull anwāʿ al-ʿunf allaḏī yastahdif al-marʾa, S. 1–3

606 Mit arab. *basmala* ist die Anrufungsform »Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes« gemeint, mit der – mit einer Ausnahme – jede Sure im Koran beginnt.

607 Faḍlallāh (27.11.2007): Fī bayān šarʿī daʿā fīhi lit-taṣaddī li-kull anwāʿ al-ʿunf allaḏī yastahdif al-marʾa, S. 1.

608 Faḍlallāh (27.11.2007): Fī bayān šarʿī daʿā fīhi lit-taṣaddī li-kull anwāʿ al-ʿunf allaḏī yastahdif al-marʾa, S. 1.

609 Faḍlallāh (27.11.2007): Fī bayān šarʿī daʿā fīhi lit-taṣaddī li-kull anwāʿ al-ʿunf allaḏī yastahdif al-marʾa, S. 1.

Gewalt im Arbeitsbereich zählte Faḍlallāh ungleiche Vergütung zwischen Mann und Frau bei gleicher Arbeit auf. Als härteste Form der körperlichen Gewalt gegenüber Frauen nannte er Vergewaltigung (*iġtiṣāb*), die bis zum Tod einer Frau führen könne.

Insbesondere im Kontext der erzieherischen Gewalt kristallisierte sich zum einen die Logik heraus, mit der Faḍlallāh argumentierte, sowie zum anderen der fatale Kreislauf, in dem sich Frauen befinden können. Erzieherische Gewalt erkannte er darin, worauf bereits im Kapitel »Eine geschlechtsspezifisch bedingte Realität?« hingewiesen wurde, dass der Frau Bildung vorenthalten, sie selbst aber für die Folgen dessen verantwortlich gemacht werde, wenn ihr im Gegenzug ihre daraus resultierende Unbildung vorgeworfen werde:

> »Über die ›erzieherische Gewalt‹, bei der der Frau ihr Recht auf Bildung und der Aufstieg in wissenschaftliche Spezialgebiete verwehrt werden [...]. So bleibt sie im Sog der Unwissenheit und Rückständigkeit. Dann wird (aber) sie für ihre Fehler verantwortlich gemacht, die das Ergebnis geringer Erfahrung und Praxis sind, was ihr die (erzieherische) Gewalt aufzwingt.«[610]

Im zweiten Teil der Fatwā listete Faḍlallāh zehn Punkte auf – numerisch benannt, wodurch die Fatwā Struktur erhielt –, die er im Kontext seiner bisherigen Feststellung formulierte und die thematisch über das Thema Gewalt gegen Frauen hinausgingen: Zuvörderst erklärte er Güte zum zentralen Prinzip im Islam, das den Vorrang vor Gewalt verdiene, die nur in Ausnahmefällen ausgeübt werden dürfe. Er begründete das mit dem Ausspruch des Propheten: »Güte macht eine Sache immer zu etwas Schönem, und keine Güte macht eine Sache immer zu etwas Hässlichem.«[611] Dies, so erklärte er, sei sogar allgemeingültig für alle menschlichen Beziehungen, ohne Unterschied zwischen Mann und Frau oder Jung und Alt. Die *qiwāma* des Mannes, die er in den Punkten zwei und acht aufgriff, definierte er – wie bereits im Kapitel »Die Verwaltung von Ehe und Familie« dargelegt – als Verantwortung des Mannes für die Familienleitung, die er gemeinsam mit seiner Ehefrau teilen müsse. Keinesfalls meine sie die Herrschaft des Mannes über die Frau. Der Islam betone, dass es keinen Vormund für eine Frau gebe, die ihre Angelegenheiten unabhängig verwalten könne und körperlich und geistig reif sei; zudem dürfe sie nicht zur Ehe gezwungen werden. Die Ehefrau werde als ein vom Ehemann finanziell unabhängiges Wesen betrachtet (Punkt fünf). Der Mann müsse die Opfer der Frau, die sie hinsichtlich der Betreuung der Familie aufbringe, wertschätzen (Punkt drei). In Punkt vier ging Faḍlallāh auf die Beziehung zwischen Mann und Frau ein, die Regeln, die Gott für sie im Koran erlassen habe, und auf die Möglichkeit, die Ehe zu beenden, wenn sie sich gegen jene Regeln entwickele. Um dies mit Belegen zu unterstützen, zitierte Faḍlallāh die Koranverse

---

610 Faḍlallāh (27.11.2007): Fī bayān šarʿī daʿā fīhi lit-taṣaddī li-kull anwāʿ al-ʿunf allaḏī yastahdif al-marʾa, S. 2.

611 Faḍlallāh (27.11.2007): Fī bayān šarʿī daʿā fīhi lit-taṣaddī li-kull anwāʿ al-ʿunf allaḏī yastahdif al-marʾa, S. 2; der Ausspruch des Propheten ist im »Kitāb al-Kāfī« von al-Kulaynī (879–941), einer schiitischen Ḥadīṯ-Sammlung, enthalten.

4:19 »Und geht mit ihnen in rechtlicher Weise (*bil-maʿrūf*[612]) um«[613] und 2:229 »Dann müssen sie entweder in rechtlicher Weise behalten oder im Guten freigegeben werden.«[614] In Punkt sechs erklärte Faḍlallāh, dass der Islam dem Mann jegliche Form von Gewalt gegenüber der Frau verbiete, worunter selbst Beleidigungen fielen. Im Fall der Gewaltanwendung durch den Mann dürfe sich die Frau mit der gleichen Gewalt verteidigen (Punkt sieben). Daneben betonte Faḍlallāh in Punkt neun die Wichtigkeit des Schutzes der Familie, was auch in den Arbeitsgesetzen beachtet werden solle, zum Beispiel in Form von Rücksicht auf die Frau als Mutter und Erzieherin. Denn: Werde die Familie gestört, übe die Gesellschaft gegen sich selbst Gewalt aus. Eine dezidiert menschliche Dimension verlieh er in Punkt zehn der Familie durch das Eheleben, das auf der Grundlage von Liebe und Barmherzigkeit errichtet werden solle. Mit der Umsetzung dieses Konzepts werden alle Menschen spirituellen Reichtum, seelische Ausgeglichenheit und geistigen und kulturellen Aufstieg erlangen.

In der sich an der Fatwā entzündenden öffentlichen Debatte wird ersichtlich, dass in besonderer Weise der siebte Punkt der Fatwā Aufsehen erregt hat:

> »Wenn der Mann körperliche Gewalt gegen die Frau ausübt und sie sich nur dadurch verteidigen kann, dass sie seiner Gewalt mit gleicher Gewalt begegnet, ist ihr das zur Selbstverteidigung erlaubt. So ist es auch, wenn der Mann rechtliche Gewalt gegen sie ausübt, indem er ihr eheliche Rechte verweigert, wie Geld für häusliche Ausgaben oder Sex (*ǧins*). Dann hat sie automatisch das Recht, ihm die Rechte zu verwehren, die ihr durch den (Ehe) Vertrag auferlegt wurden.«[615]

In diesem Absatz ging es einmal um körperliche Gewalt, die durch den Mann gegen die Frau ausgeübt werde. Faḍlallāh vertrat hier die Meinung, dass sich die Frau in solch einem Fall mit der gleichen Gewalt, wie sie ihr vom Mann angetan wurde, verteidigen dürfe. Er sprach ihr das Recht auf *Verteidigung gegen körperliche Gewalt mittels körperlicher Gewalt* zu. Zum anderen ging es um rechtliche Gewalt, die durch den Mann gegen die Frau verübt werde. Faḍlallāh vertrat hier die Meinung, dass die Frau in solch einem Fall ebenfalls rechtliche Gewalt gegen den Mann verüben dürfe. Damit sprach er ihr das Recht auf *Verteidigung gegen rechtliche Gewalt mittels rechtlicher Gewalt* zu. Rechtliche Gewalt verübe ein Ehemensch zum Beispiel gegenüber dem anderen, wenn er seinen ehelichen Pflichten nicht nachkomme und dem anderen somit seine ehelichen Rechte verweigere. Die ehelichen Pflichten des Mannes seien bspw. die

---

612 Khoury erläutert »in rechtlicher Weise« (*bil-maʿrūf*) wie folgt: »Gebt ihnen, was ihnen nach den anerkannten Regeln der Gesellschaft zusteht, und zwar in Bezug auf eine gerechte Ausstattung in der Wohnung und im Haushalt sowie auf die gute Behandlung in Wort und Tat. Vielleicht ist das Zusammenleben mit ihnen für euch doch die Quelle des Guten, wie sie euch Kinder schenken und dadurch eure Zuneigung erlangen, oder weil ihr diese Situation mit Geduld ertragt und damit das Lob der Menschen in Diesseits und den Lohn Gottes im Jenseits verdient.« Khoury (2004): Der Koran, S. 154–155. Mit *al-maʿrūf* ist im Bereich des Rechts das Bekannte, das Gewohnte, das, was die Gesellschaft als üblich ansieht, gemeint.

613 Koranvers 4:19, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

614 Koranvers 2:229, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

615 Faḍlallāh (27.11.2007): Fī bayān šarʿī daʿā fīhi lit-taṣaddī li-kull anwāʿ al-ʿunf allaḏī yastahdif al-marʾa, S. 3.

finanzielle Verantwortung für den Haushalt und die sexuelle Beziehung mit seiner Frau, wie es in der Fatwā erläutert wurde. Komme der Ehemann einer dieser Pflichten nicht nach, dürfe ihm die Ehefrau im Gegenzug seine Rechte verwehren. Verweigere der Ehemann seiner Frau z. B. ihr eheliches Recht auf Unterhaltszahlung, dürfe sie ihm sein eheliches Recht auf Sex verweigern, was allerdings so detailliert und deutlich nicht in der Fatwā erwähnt wurde; dort heißt es, sie dürfe ihm das verwehren, was ihr durch den Ehevertrag auferlegt worden sei.

In der Zusammenschau der beiden Teile der Fatwā zeigt sich, dass Faḍlallāh Gewalt als ein gesamtgesellschaftliches, globales Phänomen unabhängig von Religion betrachtet hat, das er unterschiedlich begründete. Gewalt sei bspw. dem Herrschaftsdrang des Mannes, seinem Logikverlust oder seiner Schwäche geschuldet. Sie gehe zurück auf unfaire Arbeitgeber, die keine Rücksicht auf die spezifischen Belange von Frauen wie Mutterschaft oder Kindererziehung nehmen und die die Arbeitnehmerinnen mittels Druckausübung ausnutzen.[616] Oder sie sei ungerechten Ehemännern geschuldet, die mit dem Aufbau einer Drohkulisse die Psyche ihrer Ehefrau zerstören. Zudem sei Gewalt der familiären Mentalität oder der des Stammes geschuldet, wodurch sie aus vorherrschenden Traditionen herrühre. Dem stellte Faḍlallāh ein Konzept von Islam gegenüber, das durch seine Verordnungen und spezifische Sichtweise auf Mann und Frau, Individuum und Gesellschaft, auf die Menschen insgesamt ein Ende der Gewalt gegen Frauen fördere und eine Art Lösung für das weltweite Problem biete. Immerhin habe – so Faḍlallāh – der Islam bereits die Stellung der Frau an der Seite des Mannes hinsichtlich Menschlichkeit, Ratio und Verantwortung bestätigt und das Eheleben auf der Grundlage von Liebe und Barmherzigkeit errichtet, was der Familie eine menschliche Dimension verleihe. Dahingegen seien gesetzliche und rechtliche Fachbegriffe, wie er es ausdrückte, seelisch und emotional gleichgültig und trocken. Die besondere Bedeutung und Rolle des Islam für die Menschheit nicht nur hinsichtlich der Bekämpfung von Gewalt kulminierte in seinem die Fatwā abschließenden Satz:

> »Und dies ist es, was allen Menschen spirituellen Reichtum, seelische Ausgeglichenheit sowie intellektuellen und kulturellen Aufstieg verleiht, sei es Mann oder Frau, sei es ein Individuum oder die Gesellschaft.«[617]

4.5.2 Die Debatte über die Fatwā

Nachdem das Pressebüro von Faḍlallāh die Fatwā herausgegeben hatte, veröffentlichte noch am selben Tag die bahrainische Tageszeitung »al-Wasaṭ« den Text der Fatwā in einer Printversion. Ebenfalls am gleichen Tag berichteten die iranische Nachrich-

---

616 Mit dieser Bemerkung könnte er auf das im Libanon grassierende Problem sexueller Belästigung am Arbeitsplatz anspielen, worauf die explizite Verwendung des Verbes »ausnutzen« hinweist, das in den Debatten darüber der dies implizierende Begriff ist.

617 Faḍlallāh (27.11.2007): Fī bayān šarʿī daʿā fīhi lit-taṣaddī li-kull anwāʿ al-ʿunf allaḏī yastahdif al-marʾa, S. 3.

tenagentur »al-Alam« und die libanesische Nachrichtenagentur »The Associate Press (AP)« in digitaler Form darüber. Der englische Bericht von AP hob besonders die Erlaubnis für Frauen hervor, bei Schlägen vom Ehemann jenen zurückzuschlagen, und erwähnte schon im Titel, dass es sich um die Fatwā eines schiitischen Geistlichen handele: »Lebanon's top Shiite cleric says Muslim woman may hit back if beaten by husband.« In ihrer kompletten Form und ohne Kommentar zitierte auch die libanesische Onlinezeitung »NOW« die Fatwā einen Tag später am 28. November. In den nun folgenden Tagen explodierte das mediale Interesse an der Fatwā geradezu.[618] Die Überschriften der Artikel der unterschiedlichen Medien deuten bereits darauf hin, welcher inhaltliche Teil der Fatwā besonders großes Aufsehen erregte bzw. als Aufmerksamkeit erregende Headline erachtet wurde. Bei der Mehrheit der Artikel wurde in den Überschriften darauf hingewiesen, dass die Fatwā von Faḍlallāh Frauen das Recht einräume, sich gegen die Gewalt ihrer Ehemänner zur Wehr zu setzen. Einige Artikel hoben bereits an dieser Stelle hervor, dass laut Faḍlallāh eine Frau das Recht habe, ihren Ehemann im Bett zu meiden. Vereinzelt wurde die *qiwāma* des Mannes gegenüber der Frau genannt und als ungerechtfertigt bezeichnet oder Faḍlallāh mit der Feststellung zitiert, dass eine Frau Verstand und Stärke besitze wie ein Mann. Die Mehrheit der Überschriften enthielt keine Informationen darüber, dass es sich bei der Fatwā um die eines schiitischen Gelehrten handelte. Der Modus der Berichterstattung des ersten Tages war insgesamt informierend und objektiv.

Am 28. November gab Faḍlallāh »al-Arabiya Net«, einer Onlinezeitung aus den Vereinten Arabischen Emiraten (VAE), ein Interview. Darin erklärte er, dass die Fatwā nicht nur für die Schia sei, sondern »die islamische Angelegenheit in ihrer menschlichen Dimension« behandele, was bedeutet, dass es aus seiner Sicht universale Rechte für den Menschen gebe, die nicht an eine Religion geknüpft seien. Der Artikel gab einen Teil der Fatwā wieder und zitierte die gegenläufige Haltung eines Mitglieds der islamischen Rechtsakademie in Saudi-Arabien. Der saudische Gelehrte war der Meinung, dass eine Frau nicht das Recht habe, zurückzuschlagen, wenn ihr Mann sie aus erzieherischen Gründen schlage, und sie dürfe sich ihm nur verweigern, wenn er Sex gewaltsam ausüben wolle. Anschließend wurde Faḍlallāh zitiert, der seine Fatwā damit begründete, dass jede*r ein Recht auf Selbstverteidigung habe. Faḍlallāh ging zudem auf das Recht der Frau auf Sex ein, das ihr ihr Ehemann nicht verweigern dürfe.[619] Ab dem folgenden Tag, dem 29. November, nahmen Artikel in europäischen Sprachen zu. In der deutschen Onlinepresse zitierte ein TAZ-Artikel Frauenrechtlerinnen, die die Fatwā begrüßten, und auch die »Deutsche Welle« berichtete digital über die Fatwā. Gegenpositionen wurden an diesem Tag in der kuwaitischen Zeitung »ar-Ray« veröffentlicht mit dem Titel: »Religiöse kuwaitische Gelehrte: Die Fatwā von Faḍlallāh ist anormal... sie zerstört die Familien und verwandelt sie in Kampfplätze.«[620] Drei Gelehrte nahmen Stellung zur Fatwā und griffen ein Thema auf, das Faḍlallāh in sei-

618 Ausführlich dazu siehe Decker (2020): Medialisierung von Religion in Geschlechterdiskursen.

619 Vgl. Faḍlallāh (2011 [2008–2009]): Išrāqat al-ʿaql, Bd. 3, S. 12–16.

620 Faḍlallāh (2011 [2008–2009]): Išrāqat al-ʿaql, Bd. 3, S. 17.

ner Fatwā außer Acht gelassen hatte, nämlich den zweiten Teil des Koranverses 4:34, der – so häufig interpretiert – das Schlagen der Frau durch den Ehemann bei »Widerspenstigkeit« (*nušūz*[621]) erlaube: »Ermahnt diejenigen, von denen ihr Widerspenstigkeit befürchtet, und entfernt euch von ihnen in den Schlafgemächern und schlagt sie.«[622]

Für den 30. November stachen positive Reaktionen in Zeitungen hervor. Der »Nationalrat für das libanesische Kind« nannte die Fatwā einen »reformatorischen Aufruf« und auch die libanesische Organisation »Kafa« (siehe unten), die gegen Gewalt an Frauen kämpft, lobte sie. Die kuwaitische Presse verschärfte allerdings die Debatte an diesem Tag in der Tageszeitung »al-Waṭan« mit der Zitation weiterer Gegenpositionen und provozierte damit eine direkte Reaktion des Pressebüros von Faḍlallāh sowie von dessen Sohn Ǧaʿfar. Am 1. Dezember veröffentlichte Ǧaʿfar Faḍlallāh auf der Internetseite »Bayynat« eine Antwort auf die Reaktionen aus Kuwait, in der er die Methode des Iǧtihād seines Vaters hervorhob, um die Legitimität der Fatwā zu stützen. Die libanesische Tageszeitung »an-Nahār« schloss sich den Befürwortungen an und erklärte, dass die Fatwā gegen religiöse Rückschrittlichkeit sei und verhindere, dass Gewalt an Frauen zu einem weiteren Tabu-Thema im Libanon werde. Auffällig ist, dass Fürsprachen bezüglich der Fatwā – nach den gesichteten Dokumenten zu urteilen – zumeist von nicht-religiöser Seite kamen, Gegenpositionen hingegen meistens von religiöser (sunnitischer) Seite.

Ab dem 6. Dezember veränderten die Schlagzeilen der Artikel ihren Duktus insofern, dass sie nunmehr von einem »Streit« unter Gelehrten berichteten. Der Artikel einer saudi-arabischen Zeitschrift mit dem Titel »Die Fatwā verursacht Aufruhr inmitten des Gesetzes« hob hervor, dass die Fatwā von einem schiitischem Marǧaʿ war, und Teile der Fatwā wurden von saudischen Gelehrten kommentiert. Die Tageszeitung »Die Welt« fragte »Streit unter Islamgelehrten: Darf die muslimische Ehefrau zurückschlagen?« und berichtete über die Diskussionen ägyptischer Gelehrter. Auch Artikel der Folgetage aus den VAE, Iran und England mit Titeln wie »Rechtsstreit über die Fatwā, dass die Ehefrau auf den Angriff des Ehemannes antworten darf«, »Eine Fatwā über die Erlaubnis, dass die Ehefrau auf den Angriff des Ehemannes antworten darf, entzündet einen Streit« und »Fatwā oder Fitna[623]«griffen die Meinungsverschiedenheiten unter den Gelehrten auf. Ganz vorne wieder dabei kuwaitische Artikel mit Titeln wie »Azhariten kritisieren die Fatwā des schiitischen Marǧaʿ Faḍlallāh« und »Rechtfertigt die Fatwā Faḍlallāhs diesen ganzen Lärm?« Andere Artikel grenz-

621 Der arabische Ausdruck, der hier kurz mit »Widerspenstigkeit« wiedergegeben wird, ist *nušūz*, mit dem im religiösen Kontext das Folgende gemeint ist: »Verletzung der ehelichen Pflichten seitens eines Ehegatten, insbes. Widerspenstigkeit der Frau gegen ihren Mann und rohe Behandlung der Frau seitens des Mannes« (Wehr). Es finden sich in der Forschungsliteratur Übersetzungen von *nušūz* u. a. von Schneider mit »Aufsässigkeit«, vgl. Schneider (2011): Der Islam und die Frauen, S. 110, und Jones-Pauly mit »rebellion«, die ihn allgemein als eheliche Störung versteht, vgl. Jones-Pauly (2014): Gender Relations, S. 146.

622 Koranvers 4:34, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

623 Arab. *fitna* »Intrige; Aufruhr, Zwietracht, Bürgerkrieg; *al-fitna* (hist.) die Kämpfe um das Kalifat im Frühislam (zwischen ʿAlī und Muʿāwiya)« (Wehr).

ten sich wiederum von der Hervorhebung eines Gelehrtenstreits ab, wie z. B. eine bahrainische Zeitung, in der die Fatwā aus einer nicht-religiösen Perspektive kritisiert wurde, nämlich insofern, dass Faḍlallāh nicht so weit gegangen war, das Schlagen durch den Mann rechtlich unter Strafe zu stellen, weshalb die Taten des Gewalttäters weiterhin ohne rechtliche Konsequenzen blieben. Hier wurde also nicht die von ihm geäußerte Meinung in Form eines Rechtsgutachtens kritisiert, sondern sein Versäumnis, das Ganze auf eine legislativ-judikative Ebene zu bringen. Dass die Fatwā aber dennoch begrüßt wurde und zwar von Frauen selbst, berichtete bspw. eine irakische Onlinezeitung mit dem Titel »Die Frauen begrüßen die Fatwā des schiitischen Marǧaʿ Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, dass die Frau ihren Ehemann schlagen darf.« Ebenfalls stach ein Artikel der Zeitschrift »al-Quds« heraus, der wiederum explizit die religiöse Dimension der Diskussionen und auch die spezifisch islamische Richtung Faḍlallāhs betonte: »Die Fatwā von Faḍlallāh über das Recht der Frau, ihren Ehemann zu schlagen, entzündet eine religiöse und schiitische Diskussion.« Die Formulierung »schiitisch« ist hierbei insofern beachtenswert, da die im Rahmen der vorliegenden Studie betrachteten Dokumente von sunnitischen und nicht von schiitischen Gegenstimmen berichten. Dafür, dass sich eine rein »schiitische Diskussion« entwickelt haben soll, gibt es im Rahmen des betrachteten Materials keine Anhaltspunkte.

Am 18. und 24. Dezember kam es wieder zu Antworten von Faḍlallāh sowie dessen Sohn Ǧaʿfar auf die vielen Zeitungsartikel. Ǧaʿfar Faḍlallāh wurde von der Onlinezeitung »NOW« interviewt und unterstützte abermalig die Haltung seines Vaters. Faḍlallāh gab der libanesischen Zeitschrift »aš-Širāʿ« ein ausführliches Interview, in dem er erneut seine Ansichten erklärte und auf die Reaktionen anderer Gelehrter Bezug nahm.[624] In diesem Interview ging er zum ersten Mal im Kontext der Debatte auch auf das – als Gegenargument gebrauchte – Thema ein, dass es dem Ehemann erlaubt sei, die Frau bei »Widerspenstigkeit« zu schlagen. Faḍlallāh betonte, dass es sich hierbei nur um leichte Schläge handele, die der Frau weder Schmerzen noch Verletzungen bereiten, und auch nur in einem einzigen Fall und wenn andere Maßnahmen keinen Erfolg haben, ausgeübt werden dürfen. Nur in dem Fall, dass die Ehefrau die sexuellen Annäherungen ihres Ehemannes kontinuierlich ohne irgendeine Begründung oder Entschuldigung ablehne, dürfe der Mann sie ermahnen, im Ehebett meiden und als letzte Maßnahme leicht schlagen, doch nur so, dass sie nicht verletzt werde. Die Gelehrten, die seine Fatwā kritisierten, hätten allerdings nicht verstanden,

624 Das Interview von Halā Bullūṭ von der Zeitschrift »aš-Širāʾ« ist insofern ein interessantes Dokument, weil es beispielhaft für Faḍlallāhs agile Öffentlichkeitsarbeit und die seines Mitarbeiter*innen-Stabs ist. Es wurde nicht nur in der Zeitschrift selbst abgedruckt, sondern auch im dritten Band von »Išrāqat al-ʿaql«, siehe Bullūṭ (2011 [24.12.2007]): »aš-Širāʿ« al-lubnānīya, zweimal auf Faḍlallāhs Homepage unter unterschiedlichen Titeln, um Trefferquote und Sichtbarkeit zu erhöhen: »Die Frau ist ein unabhängiges Wesen und hat das Recht auf Selbstverteidigung«, siehe Bullūṭ (24.12.2007): al-Marʾa kāʾin mustaqill wamin ḥaqqihā d-difāʿ ʿan nafsihā, und »Das Recht der Frau, den Boxkampf zu lernen und Waffen zu nutzen«, siehe Bullūṭ (24.12.2007): Min ḥaqq al-marʾa an tataʿallam al-mulākama wa-istiʿmāl as-silāḥ, sowie in der Publikation »Munāhaḍa al-ʿunf ḍidd al-marʾa«, siehe Faḍlallāh (2013): Munāhaḍa al-ʿunf ḍidd al-marʾa, S. 72–78.

dass er nicht von den Fällen der Widerspenstigkeit einer Frau gesprochen habe, von denen er einsehe, dass dann – als letzte Maßnahme – leichte Schläge angebracht seien. Zudem erklärte er, die Unabhängigkeit der körperlich und geistig reifen Frau sei keine ausschließlich schiitische, sondern eine »natürliche Angelegenheit« (*masʾala ṭabīʿīya*) und begründete das mit Koranvers 4:6.[625] Um das Recht der Frau auf Selbstverteidigung zu untermauern, beschrieb Faḍlallāh eine drastische häusliche Situation, in der es der Frau unmöglich gewesen sei, das Haus zu verlassen, um ein Gericht aufzusuchen und sich Hilfe zu suchen. Männer, so erklärte er, leben manchmal im Zustand des »männlichen Wahnsinns« (*al-ǧunūn aḏ-ḏukūrī*) oder der »gewalthaften Männlichkeit« (*al-ʿunfawān ar-ruǧūlī*). Hier argumentierte er mit den Koranversen 2:194 »Wer sich gegen euch vergeht, gegen den dürft ihr euch ähnlich vergehen, wie er sich gegen euch vergeht«[626] und 16:126 »Und wenn ihr bestraft, so bestraft im gleichen Maße, wie ihr bestraft wurdet.«[627] Beide Verse rechtfertigen die Selbstverteidigung eines jeden Menschen mit den gleichen Mitteln, wie sie gegen ihn verwendet wurden. Die Interviewerin wies darauf hin, dass er bereits vor 15 Jahren Mädchen in seinen Predigten dazu aufgerufen habe, Sportkampfkünste zu erlernen wie zum Beispiel den Boxkampf.[628] Ähnlich rief er an anderer Stelle – auf einer Iftār-Feier im Jahr 2009 in der Organisation Mabarrāt im Kreise seiner weiblichen Anhängerschaft – Frauen u. a. dazu auf, sportliche Disziplinen[629] zur Verteidigung zu erlernen, da es ihr Recht sei, neben ihrem Verstand genauso ihren Körper zu stärken.[630]

> »Die Frau hat das Recht, stark zu werden, und es gibt kein religiös-gesetzliches Problem damit, dass die Frau verschiedene sportliche Disziplinen erlernt. Andere schwächen vielleicht die Frau, und handeln dann gewalttätig gegen sie. Von daher muss sie stark werden, um ihre Kraft mit der Kraft der Männer ins Gleichgewicht zu bringen. Viele Frauen sind Gewalttätigkeiten ausgesetzt in der Art von Schlägen, Tötung, Verletzung oder Vergewaltigung, was die Frau dazu verpflichtet, dass sie ihren Körper stärkt – dies aber unter Bewahrung einer ethischen und menschlichen Einstellung, denn die Stärke meint nicht Aggression, sondern Verantwortung.«[631]

Das Zitat lässt gut erkennen, dass Faḍlallāh die vielgestaltige Gewalt gegen Frauen sowie deren Probleme und schwierige Lebenslagen nicht nur wahrgenommen, sondern immer wieder und in breitem Maße – nicht nur anhand seiner Fatwā, wie noch zu sehen sein wird – auf sie aufmerksam gemacht sowie anhand seiner Rechtsmeinungen versucht hat, positive Veränderung zu erwirken.[632] Zudem warnte Faḍlallāh davor, dass Männer manchmal die körperliche Schwäche von Frauen ausnutzen – aber auch

625 Vgl. Bullūṭ (2011 [24.12.2007]): »aš-Širāʿ« al-lubnānīya, S. 114–126
626 Koranvers 2:194, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
627 Koranvers 16:126, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
628 Vgl. Bullūṭ (2011 [24.12.2007]): »aš-Širāʿ« al-lubnānīya, S. 122.
629 Bspw. nannte er Judo und Karate. Vgl. Rosiniza (25.02.2009): Faḍlallāh, S. 4.
630 Vgl. Faḍlallāh (10.09.2008): Fī ḥafl iftār al-mabarrāt an-nisāʾī, S. 2.
631 Faḍlallāh (10.09.2008): Fī ḥafl iftār al-mabarrāt an-nisāʾī, S. 2.
632 Hierzu siehe auch Bullūṭ (2011 [24.12.2007]): »aš-Širāʿ« al-lubnānīya, S. 123; Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«, S. 2–3.

ihre Unwissenheit, weshalb sie in gleichem Maße den Verstand stärken müssen[633] – oder es sich zum Vorteil machen, dass Frauen oft die Mittel fehlen, einen körperlichen Angriff abzuwehren.[634] Wenn dies passiere, habe die Frau das Recht,

> »dass sie ihm mit dem Gleichen entgegentritt, um sich zu verteidigen und sich vor seiner Gewalttätigkeit zu schützen, denn der Mann lebt vielleicht die Vollkraft der Männlichkeit und Potenz aus (*ʿunfawān aḍ-ḍukūra wal-fuḥūla*).«[635]

Mit dieser Ansicht meinte er allerdings nicht, dass die Frau aus dem Haus einen Kampfplatz machen solle, wie es ihm von einigen Gelehrten im Rahmen der Debatte um die Fatwā vom November 2007 unterstellt wurde. Auf den Einwand, dass seine Aufforderung der Atmosphäre des Familienlebens schade, entgegnete er, dass diese Frage doch in diesem Fall – im Fall der Gewalt des Mannes gegen die Frau – an den Mann und nicht an die Frau gerichtet werden müsse. Im Gegenzug kritisierte er die Situation der Frauen in Kuwait, die (damals) weder das Recht hatten sich zu einer Wahl aufstellen und wählen zu lassen, noch selbst das Wahlrecht innehatten.[636] Auch in späteren Interviews ging er auf derartige Vorwürfe von anderen Gelehrten ihm gegenüber ein:

> »Bedauerlicherweise erheben einige Männer der Religion gegen uns Einspruch bzgl. dieser Fatwā. Sie sagen, dass sie zur Erschütterung des Familien- und Ehelebens führt. Wir aber sagen zu ihnen, derjenige, der zu dieser Erschütterung führt, ist der gewalttätige Mann.«[637]

Obwohl das mediale Interesse spätestens zu Beginn des Jahres 2008 merklich abnahm, finden sich auch Mitte des Jahres 2008 noch Stellungnahmen durch Faḍlallāh zu seiner Fatwā, bspw. in einem Fernsehinterview vom 14. Juni im libanesischen Sender »al-Ǧadīd«, das zudem von der US-amerikanisch-israelischen Onlineplattform »Memri TV« aufgegriffen wurde. Außerdem ging er in einem ausführlichen Interview mit der libanesischen Frauenzeitschrift »Lahā« am 16.07.2008 abermals auf die Positionen der Gegner der Fatwā ein und erklärte, dass der Mann die Frau nur in einem einzigen Fall schlagen dürfe, nämlich aufgrund ihrer »Widerspenstigkeit«.[638] Ungefähr ein Jahr nach der Veröffentlichung der Fatwā – der mediale Diskurs darüber war bereits abgeklungen – wurde berichtet, dass nun auch andere Gelehrte die Meinung vertraten, eine von ihrem Ehemann geschlagene Frau dürfe diesen zurückschlagen. So berichtete die Onlinezeitung »The National« (VAE) am 28.10.2008, dass Gelehrte der al-Azhar Universität in Ägypten und Gelehrte aus Saudi-Arabien und der Türkei die Frau zur Selbstverteidigung aufgefordert hätten, wie es bereits ein Jahr zuvor Faḍlallāh getan habe.

Warum Faḍlallāhs Fatwā überhaupt weltweit kontroverse Reaktionen ausgelöst hat, wenn sie doch lediglich für seine Anhänger*innen bindend ist (es wurde be-

---

633 Vgl. auch Faḍlallāh (10.09.2008): Fī ḥafl ifṭār al-mabarrāt an-nisāʾī, S. 2–3.
634 Vgl. Rosiniza (25.02.2009): Faḍlallāh, S. 3.
635 Rosiniza (25.02.2009): Faḍlallāh.
636 Vgl. Bullūṭ (2011 [24.12.2007]): »aš-Širāʿ« al-lubnānīya, S. 119–126.
637 Rosiniza (25.02.2009): Faḍlallāh, S. 3.
638 Vgl. Faḍlallāh (2011 [2008–2009]): Išrāqat al-ʿaql, Bd. 2, S. 109–122.

reits ersichtlich, dass der normative Radius einer Fatwā begrenzt ist), lässt sich möglicherweise mit seiner bis 2007 fest etablierten Marǧaʿīya erklären. Denn Aussagen von Marāǧiʿ haben deshalb so großes Gewicht, weil das, was sie sagen, als »Gesetz« verstanden werden kann.[639] Laut Abisaab spiegele eine Fatwā von einem Marǧaʿ die Dialektik von Macht wider, die die Marǧaʿīya zu »a public post of authoritative dimensions«[640] mache.

4.5.3 Geschlechterkonzepte und Islamverständnis

Komprimiert auf den wenigen Seiten der Fatwā kristallisierten sich bestimmte Geschlechterkonzepte und -rollen, Vorstellungen von Geschlechterbeziehungen sowie geschlechtsspezifische Rechte und Pflichten heraus. Diese beschrieb Faḍlallāh zum einen unabhängig von Religion, womit sie – ausgehend von seiner Vorstellungswelt – universale Gültigkeit erlangten, und zum anderen im Kontext Religion bzw. dem Islam, wodurch sich zusätzliche Charakteristika ergaben.

Faḍlallāh unterteilte die Menschen – wie er es allgemein handhabte und es bereits im Kapitel »Geschlechterkonzeptionen« dargelegt wurde – geschlechtlich in Mann und Frau. Seine Äußerungen über die beiden Geschlechter enthielten in konzentrierter Art Hinweise auf sein Frauen- und Männerbild bis zum Jahr 2007: Frauen sprach er ebenso wie Männern die Fähigkeit zu, höchste Ämter zu übernehmen, Kampfbewegungen beizutreten, sich zu bilden und in der Wissenschaft Karriere zu machen. In all diesen Bereichen könne die Frau den Mann sogar überragen. Wende der Mann psychische Gewalt gegen die Frau an, wie zum Beispiel indem er mit Scheidung drohe, könne das die Frau aus ihrem psychischen Gleichgewicht bringen. Ähnliches sagte Faḍlallāh zwar für den Mann nicht, erklärte aber, dass der Mann an Logikverlust leide, wenn er körperliche Gewalt anwende, womit die Vorstellung erweckt wurde, dass ein starker Geist den Körper beherrschen könne. Dies stelle den Mann auf die niedrigste Stufe der Menschlichkeit und deute auf seine Schwäche hin; denn, so fügte Faḍlallāh hinzu, unterdrücke schließlich gerade der Schwache andere, um sich selbst aufzuwerten.

Der Islam, so erklärte Faḍlallāh, halte Frauen und Männer für gleich hinsichtlich ihrer Menschlichkeit, ihrer Ratio und Verantwortung. Eine Vormundschaft über eine geistig und körperlich reife Frau gebe es nicht. In einer Ehe – wie bereits im Kapitel »Die Verwaltung von Ehe und Familie« thematisiert – tragen beide gemeinsam die Verantwortung der Familienführung. Finanziell sei die Frau von ihrem Mann unabhängig und er dürfe sich ihres Vermögens nicht bemächtigen. Die Frau brin-

639 Vgl. Clarke (2010): Neo-Calligraphy, S. 365. Und selbst wenn es nicht als »Gesetz« verstanden würde, so doch zumindest als eine Fatwā. Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 259–260.

640 Abisaab (2009): Lebanese Shi'ites and the Marja'iyya, S. 218.

ge aufgrund »ihrer Menschlichkeit und ihres Mitgefühls«[641] eine besondere Opferbereitschaft dafür auf, sich um die Familie zu kümmern, was der Mann wertschätzen müsse. Diese Arbeit (Haushalt und Kinder) werde allerdings ihr alleine zugesprochen, wenn sie auch nicht als »Pflicht« verstanden werde. Der Mann sei im Gegenzug für die Finanzierung des Haushaltes verantwortlich, was eine »Pflicht« sei. Zudem dürfe er in seiner Beziehung zur Frau nicht willkürlich und gewaltsam sein, worunter auch harte Worte und Beleidigungen fielen. Über die Frau wurde Selbiges nicht gesagt und durch Frauen verübte Gewalt nicht angesprochen. Unterschiede zwischen Mann und Frau wurden in der Fatwā einmal biologisch begründet mit dem Verweis auf Schwangerschaft und Geburt, worauf die Erziehung der Kinder erfolge, und das, »was darüber hinaus speziell die Frau betrifft«, womit Faḍlallāh u. a. die Menstruation gemeint haben dürfte. In seinen damit vorliegenden tendenziell essentialistischen Vorstellungen von Geschlecht, die sich zum Beispiel darin zeigen, dass er der Frau eine besondere Menschlichkeit und ein besonderes Mitgefühl zusprach, traten aber auch neue Aspekte auf, da er ebenso von der Schwäche oder dem Logikverlust des Mannes sprach. Schließlich könne die Psyche beider Geschlechter, so Faḍlallāh, in bestimmten Situationen labil werden. Außerdem wurden z. B. Bildungsdefizite von Frauen – wie bereits im Kapitel »Eine geschlechtsspezifisch bedingte Realität?« dargelegt – auf »erzieherische Gewalt«[642] zurückgeführt.

Mit der Fatwā stellte Faḍlallāh die Frau und ihr Recht auf psychische und physische Unversehrtheit ins Zentrum der Betrachtung, wobei in besonderer Weise der Körper der Frau in den Fokus gerückt wurde. Betrachtet man den Körper mit Foucault als Gegenstand einer souveränen Machtbeziehung und der Generierung von Wahrheit,[643] da sich darüber gesellschaftliche Macht und Kontrolle vollziehen, können die Schläge auf den Körper der Frau als Manifestation der Macht des Mannes gesehen werden. Diese versuchte Faḍlallāh mit der Fatwā einzuschränken bzw. sie wird im Fall der Selbstverteidigung durch die Frau abgewehrt und damit durchbrochen. Damit geht gleichsam Macht vom Mann auf die Frau über. Denn schlägt die Frau ihren Mann zurück, bedeuten ihre Schläge auf den Körper ihres Mannes eine Manifestation der Macht der Frau. Zusätzlich wurde die Souveränität der Frau über ihren Körper in der Hinsicht erweitert, dass sie sich dem Ehemann sexuell verweigern könne, wenn er seine ehelichen Pflichten vernachlässige oder ihnen nicht nachkomme. Da in der Fatwā sehr unspezifisch von »die Rechte [...], die ihr durch den (Ehe)Vertrag obliegen«[644] gesprochen wurde, wird hier deutlich, dass die Aushandlung der Eherechte (teilweise) durch die Seiten beider Eheparteien erfolgt. Nicht alle Eherechte und -pflichten sind durch den Koran oder die Sunna festgelegt, sondern können individuell ausgehan-

641 Faḍlallāh (27.11.2007): Fī bayān šarʿī daʿā fīhi lit-taṣaddī li-kull anwāʿ al-ʿunf allaḏī yastahdif al-marʾa, S. 2.

642 Faḍlallāh (27.11.2007): Fī bayān šarʿī daʿā fīhi lit-taṣaddī li-kull anwāʿ al-ʿunf allaḏī yastahdif al-marʾa, S. 2.

643 Zu Foucaults Körperkonzept siehe Hubrich (2013): Körperbegriff und Körperpraxis.

644 Faḍlallāh (27.11.2007): Fī bayān šarʿī daʿā fīhi lit-taṣaddī li-kull anwāʿ al-ʿunf allaḏī yastahdif al-marʾa, S. 3.

delt werden (siehe das Kapitel »Die Bedingungen im Ehevertrag«). Aufgrund dieser Formulierung kann gefolgert werden, dass es sich hierbei um ein Zugeständnis einer konsensuellen Aushandlung handelte – allerdings auf die Ehe beschränkt –, das zu den Kennzeichen der »sexuellen Moderne« gezählt und auch »Moral des Konsenses« genannt wird.[645] Dadurch ergaben sich für die Eheleute ganz eigene, individuelle Interpretations- sowie Handlungsspielräume und ggf. eröffnete sich damit auch Handlungsmacht (*agency*).

In besonderer Weise hatte das erklärte Recht auf Selbstverteidigung Auswirkungen auf den Handlungsrahmen von Faḍlallāhs Anhänger*innen, der auf den ersten Blick vor allem die Handlungsmacht Einzelner bezüglich Geschlechterrollen und -beziehungen zu betreffen schien. Mit dem Recht auf Selbstverteidigung wurde die Handlungsmacht der Frauen erweitert, die der Männer durch das Verbot von jeglicher Form von Gewalt eingeschränkt. Ebenso wurde die Handlungsmacht der Frauen mit ihrem Recht auf Verweigerung der Pflichterfüllung erweitert, was Männer unter Druck setzte, ihren Pflichten nachzukommen. Durch diese Ermächtigung von Frauen in den dargelegten Punkten wurden die Rechte der Geschlechter einander angenähert. Hierin ist auch eine Erweiterung der Selbstbestimmung von Frauen über ihre Körper und ihr Sexualleben zu erkennen, allerdings beschränkt auf den ehelichen Rahmen und andere rechtliche Aspekte. Überdies wurden auch keine rechtlichen Konsequenzen für den Mann bei Missachtung der Unversehrtheit der Frau eingeführt.

Den Islam präsentierte Faḍlallāh in der Fatwā sowie in späteren Antworten auf diverse Reaktionen auf die Fatwā als ein Instrument zur Ermächtigung und Befreiung der Frau und ihrer Gleichstellung mit dem Mann. Der Diskurs über das Problem der von Männern gegenüber Frauen ausgeübten Gewalt diente ihm als Mittel zur Positionierung des Islam, der in Bezugsetzung zur gesamten Menschheit zu einem Werkzeug wurde, das schlechthin der Lösung und Eliminierung aller gesellschaftlichen Probleme diente – eine Ansicht, die sich wie eine rote Linie durch seine Hauptwerke zog.[646] Eine Brücke zur gesamten Menschheit wurde dabei mit dem Konzept der Güte geschlagen, denn dieses Konzept begriff Faḍlallāh als ein universales Prinzip, das der Islam nicht für sich alleine in Anspruch nahm. Doch auch wenn der Gelehrte im Kontext der Fatwā nicht von »Muslim*innen« sprach, wodurch er vordergründig Menschen nicht in Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen unterteilte, distanzierte er sich dennoch mit seiner religiösen Positionierung und Eigendarstellung von dem Teil der Weltbevölkerung, der sich nicht am islamischen Prinzip der Güte orientierte und deshalb der Frau Gewalt antat. Hier warb er klar für das islamische Konzept, das über die Unversehrtheit der Familie einerseits das Kollektiv schützte, und andererseits den Individuen Rechte einräumte. Dabei näherte er die Rechte von Frau und Mann zwar an, differenzierte die Geschlechter jedoch insbesondere hinsichtlich der Frage der Kindererziehung und der Haushaltsführung.

---

645 Vgl. Schmidt (2014): Das neue Der Die Das; Giddens (1993 [1992]): Wandel der Intimität.
646 Vgl. Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 104.

Auf der einen Seite stand also die Ermächtigung des Individuums, dem keine Gewalt angetan werden und das sich verteidigen dürfe, was ein durchaus emanzipatorischer Ansatz war. Auf der anderen Seite wurde eine Unterordnung des Individuums unter die Familie – als Kern der Gesellschaft – erwartet, sodass deren Unversehrtheit gewährleistet werden könne. In der Familie, in der Individuum und Kollektiv im kleinsten möglichen Raum aufeinandertreffen, entscheide sich nämlich gemäß Faḍlallāh, inwieweit die Menschen intellektuell und kulturell aufsteigen sowie spirituell reich und seelisch ausgeglichen blieben. Sein Islamkonzept präsentierte der Gelehrte somit als eine Art allumfassendes Lebenskonzept, das eine ganz bestimmte Sicht auf das Individuum, die Familie und die Gesellschaft vermittelte.

Auch wenn in Gegenpositionen erwähnt wurde, dass es sich bei Faḍlallāh um einen Schiiten handelte – was unterstreichen sollte, dass die rechtliche Gültigkeit der Fatwā eigentlich als auf die Schia begrenzt zu betrachten war –, hielt er dagegen, dass er sich als islamischen und nicht als schiitischen Marǧaʿ verstand:[647]

> »Ich spreche als islamischer Marǧaʿ und nicht als schiitischer Marǧaʿ, weil ich bzgl. der religiösen Gerichte nicht unterscheide zwischen dem, über das sich die Schia ein Urteil bildet, und dem, über das sich die Sunna ein Urteil bildet, weil wir gemeinsame Grundlagen haben: der Koran und die Sunna. Deshalb müssen die Fatāwā akzeptiert werden, selbst wenn sich das gesellschaftliche Umfeld unterscheidet.«[648]

Überdies weist die Betonung von Faḍlallāh, dass es sich hinsichtlich der Unabhängigkeit einer körperlich und geistig reifen Frau um eine »natürliche« und nicht um eine »schiitische, also religiöse Angelegenheit« handele, darauf hin, dass er den Menschen in erster Linie als Menschen betrachtete und ihn unabhängig seiner Religion ansprach. Mit dem Religionswissenschaftler Hartmut Zinser gedacht, könnte diesbezüglich auch eine geschickte »Vermarktung« der Schia vorliegen, da hier versucht wurde, eine überzeugende Antwort auf ein universelles Problem anzubieten.[649] Als schiitisch zeichnete sich der von Faḍlallāh propagierte Islam in seiner Fatwā jedenfalls nur an einer einzigen Stelle aus, nämlich durch die Nennung eines Ḥadīṯ, das in einer schiitischen Ḥadīṯ-Sammlung enthalten ist. Ansonsten grenzte sich Faḍlallāh in keiner Weise von anderen islamischen Richtungen ab, differenzierte also nicht innerislamisch, was bereits ein Charakteristikum seiner Arbeiten in den 1970er und 1980er Jahren war.[650] Er überlud die Fatwā auch nicht theologisch mit der Zitation von Koranversen und Ḥadīṯauszügen, denn es finden sich nur zwei kurze Abschnitte aus Koran und Ḥadīṯ. Trotz des deutlichen und auf den Islam bezogenen Abschlusses und der Betonung einer fortschrittlichen Sicht des Islam auf die Frau war die Fatwā damit aufgrund ihrer Bezugnahme auf die gesamte Menschheit, inklusive ihrer uni-

---

647 Vgl. Bullūṭ (2011 [24.12.2007]): »aš-Širāʿ« al-lubnānīya, S. 114–126.

648 Lahā (2011 [16.07.2008]): Muškila alaḍīna nāhaḍū ḥaqq al-marʾa fī ḍarab zawǧihā difāʿan ʿan nafsihā annahum lā yaʿtarifūna bi-insānīya al-marʾa, S. 116.

649 Vgl. Zinser (1997): Der Markt der Religionen; siehe auch Einstein (2008): Brands of Faith und Clark (2007): Religion, Media, and the Marketplace, die beide im Rahmen ihrer Studien eine zunehmende Verschmelzung von Marketing und Religion feststellen.

650 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 103.

versalen Probleme wie der Gewalt gegen Frauen unabhängig von Religion, nicht islamisch überladen. Dadurch konnten sich theoretisch alle Menschen unabhängig von ihrer religiösen Ausrichtung angesprochen fühlen, weil es um Themen ging, die die gesamte Menschheit betreffen; und dennoch wurde ein spezifisches Verständnis von Faḍlallāhs Islamkonzept vermittelt.

Für eine maximale Reichweite der Wahrnehmung seiner religiösen Positionierung war Faḍlallāh strategisch geschickt vorgegangen: Zum einen nutzte er eine besondere Gegebenheit, indem er die Fatwā zwei Tage nach dem Internationalen Tag gegen Gewalt an Frauen veröffentlichte und damit einen Beitrag leistete zu einem durch die mediale Verbreitung mittlerweile global geführten Geschlechterdiskurs. Dieser Diskurs diente ihm gleichzeitig zur religiösen Positionierung und Eigendarstellung. Vordergründig erfolgte die Mediennutzung also dafür, einen Beitrag zum globalen Geschlechterdiskurs zu leisten, sich gegen Gewalt an Frauen zu positionieren und Lösungsstrategien vorzuschlagen. Aber nicht weniger ging es ihm um den Ausdruck seiner religiösen Positionierung und Eigendarstellung – wenn dies auch zunächst nicht offensichtlich wahrnehmbar war. Geschickt setzte Faḍlallāh sein Konzept von Islam mit weltweit beachteten sozial-politischen Forderungen und Aktionen in Beziehung, um maximale Aufmerksamkeit zu erreichen. Zum anderen ist eine besondere Strategie in seiner Nutzung von vielfältigen Medien zu erkennen. Dass sich Faḍlallāh dabei als Langzeitstratege[651] auszeichnet, zeigt sich daran, dass die Fatwā seit 2007 immer wieder in unterschiedlichen thematischen Kontexten zu unterschiedlichen Zeiten in Artikeln auf seiner Homepage aufgegriffen sowie mehrfach in Publikationen von zum Beispiel Sammelbänden erneut abgedruckt wurde. Dies hat zu einem sehr hohen Bekanntheitsgrad seiner Person weltweit geführt und den Eindruck hinterlassen, Faḍlallāh habe ein Islamkonzept vertreten, das Frauen Handlungsmacht und Autonomie zusprach.

4.5.4 Eine neue alte Beurteilung

Wenn es auch durch die sich entfachende Debatte derart suggeriert und sogar in manchen Berichterstattungen behauptet wurde – insbesondere hinsichtlich des Rechts der Frau auf Selbstverteidigung durch körperliche Gewalt –, so war keine der beiden Positionen Faḍlallāhs in Punkt sieben der Fatwā ein Novum innerhalb seiner Positionen – zumindest nicht für das Jahr 2007. Faḍlallāh vertrat nämlich beide Ansichten bereits in den 1990er Jahren, wie es die Bücher »al-Masāʾil al-fiqhīya« aus dem Jahr 1995 (darin die *Verteidigung gegen rechtliche Gewalt mittels rechtlicher Gewalt*) und »Fiqh al-ḥayāt« aus dem Jahr 1997 (darin die *Verteidigung gegen körperliche Gewalt mittels körperlicher Gewalt*) belegen. In den Berichterstattungen über Faḍlallāhs Fatwā aus dem Jahr 2007 und in der darauffolgenden Debatte bis Anfang 2008 wurde auf

651 Diese Charakterisierung (»his strategy has always been based on [...] careful and long-term planning«) wird sehr gut von Sankari herausgearbeitet, siehe Sankari (2005): Fadlallah, S. 147.

diese beiden Schriften der 1990er Jahre und darauf, dass er beide Positionen bereits seit längerem vertreten hatte, nicht hingewiesen. Das kann verschiedene Gründe haben. Zum einen stieg Faḍlallāh erst während der 1990er Jahre zum Marǧaʿ auf, weshalb sich sein Bekanntheitsgrad erst ab dann stärker auf eine internationale Ebene verlagerte. Zum anderen stand er zu dieser Zeit eher aufgrund politischer Ereignisse im Libanon und infolge derer aufgrund seiner politischen Haltung im Interesse der Öffentlichkeit, und weniger aufgrund seiner Ansichten hinsichtlich sozialer Themen oder der Rechte und Pflichten von Eheleuten. Diesbezüglich wurden seine Ansichten innerhalb seiner eigenen Konfession stärker wahrgenommen als auf internationaler Ebene. Zudem sind beide Positionen in recht umfangreiche und mehrbändige Werke eingebettet und werden neben unzähligen anderen Themen behandelt, was die Wahrscheinlichkeit ihrer Wahrnehmung ebenfalls verringert haben könnte. Als einen weiteren Grund für eine geringere globale Wahrnehmung seiner Positionen lassen sich Möglichkeiten medialer Vermittlung bis zu den 1990er Jahren annehmen und die Medienarten, anhand derer jene Positionen vermittelt wurden, nämlich Buchpublikationen. Internetzugang und -nutzung breiteten sich in den Regionen des Nahen Ostens in den 1990er Jahren erst langsam aus.

Speziell »Gewalt gegen Frauen« tauchte als von Faḍlallāh behandeltes Thema im Rahmen der für die Studie betrachteten Quellen nicht vor den 1990er Jahren auf.[652] Die eigentliche Grundsteinlegung für das Recht der Frau auf Selbstverteidigung, nämlich das Recht des Menschen auf Selbstverteidigung bei Gewalteinwirkung, erfolgte jedoch bereits früh in seiner Gelehrtenkarriere. In den 1970er Jahren erklärte er in einem Vortrag im Kontext der islamischen Gesetzgebung Reaktionsmöglichkeiten auf Angriffe, ohne zwischen den Geschlechtern zu differenzieren:

> »In der islamischen Gesetzgebung betrachtet der Islam den Widerstand gegen Unrecht (*ẓulm*) von Seiten der Unterdrückten als ein heiliges, grundlegendes Recht (*ḥaqqan asāsīyan muqaddasan*), auf das sich der Koran in mehr als einem Vers bezieht. Er ruft den Menschen dazu auf, sich dieses Recht, unter Berücksichtigung von Gerechtigkeit und ohne es [das Recht] auszudehnen, zu nehmen – und dies mit dem Maße, mit dem die Tat kam, sei es mit dem Wort, wenn das Unrecht verbal verübt wurde, oder mit der Handlung, wenn es auf praktischer Ebene geschah.«[653]

---

652 In einem Vortrag, der bis in die 1980er Jahre zurückreichen könnte, erklärte Faḍlallāh Ehemännern, dass es ihnen – außer in einem einzigen Fall (Verweis auf Koranvers 4:34) – nicht erlaubt sei, ihre Frauen zu schlagen. Da nur das Publikationsdatum des Vortrags bekannt ist, 1991, aber nicht Zeit und Ort des eigentlichen Vortrags, wird hier nur kurz darauf hingewiesen. Vgl. Faḍlallāh (1991 [1980]): Āfāq islāmīya, S. 241–242. Damit könnte eine erste Quelle aus den 1980er Jahren darüber vorliegen, dass Faḍlallāh dem Ehemann verbietet, seine Frau zu schlagen, sie zu beleidigen oder zu beschimpfen, die allerdings nicht exakt datiert werden kann.

653 Faḍlallāh (1991 [1975]): an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī l-islām (361–392), an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī t-tašrīʿ (395–421), Mawqiʿ al-wasīla mina l-ġāya (425–444), Fragen und Antworten (447–461), S. 405. Zum Thema Selbstverteidigung im Verständnis von Faḍlallāh siehe auch Faḍlallāh (1991 [1978]): al-Uslūb al-islāmī lil-ʿamal bayna l-iṣlāḥ wat-taġyīr, S. 477; Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 1, S. 538.

Als Belege für diese Ansicht dienten ihm die beiden Koranverse 2:194 »Wer sich gegen euch vergeht, gegen den dürft ihr euch ähnlich vergehen, wie er sich gegen euch vergeht«[654] und 16:126 »Und wenn ihr bestraft, so bestraft im gleichen Maße, wie ihr bestraft wurdet.«[655] Jeder Mensch habe somit – sanktioniert durch die wichtigste islamische Gesetzesquelle, den Koran – das Recht, sich gegen die an ihm in Worten oder Taten verübte Gewalt mit der gleichen Gewalt zur Wehr zu setzen und sich zu verteidigen.

Zu Beginn der 1990er Jahre findet sich in »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« (1992) zumindest implizit ausgedrückt die Erlaubnis für die Frau zurückzuschlagen, wenn sie unrechtmäßig behandelt worden sei. Im Kontext Scheidung betonte Faḍlallāh, dass eine Frau neben dem Recht auf Scheidung (siehe dazu das Kapitel »Scheidung«) jede Bedingung in den Ehevertrag aufnehmen lassen könne, auf die sie bestehe. Ohne es explizit zu formulieren beinhaltete das auch, dass sie im Fall von Gewalt das Recht auf Scheidung hat, denn Faḍlallāh fügte hinzu:

> »Besonders wegen dem, was wir beobachten, denn wir sehen viele Männer, die sich in ihren Beziehungen mit ihren Ehefrauen von der islamischen Ethik (*aḫlāq*) entfernen und nach einer falschen Vorstellung handeln, nämlich dass der Mann die absolute Autorität (*as-sayṭara*; Machtbefugnis) über die Frau habe, sodass er das Recht besitze, sie zu schlagen, zu beschimpfen, aus dem Haus rauszuschmeißen usw. In solchen Situationen, wenn der (von Gottes Weg) abweichende Alltag (*al-wāqiᶜ al-munḥarifa*) zu einem (im Umgang miteinander) erdrückenden sozialen Phänomen wird, dann ermutige ich die Frau dazu, dass sie dieses Recht in Anspruch nimmt, um die Grenzüberschreitung des Mannes in diese falsche Richtung zu verringern.«[656]

Mit seiner Formulierung »dann ermutige ich die Frau, sich dieses Recht selbst zu nehmen« erlaubte er der Frau, dem Mann das Gleiche zu entgegnen, was er ihr antat an Schlägen, Beleidigungen und anderem – wie er es bereits über das Selbstverteidigungsrecht des Menschen im Allgemeinen erklärt hatte. Das Zitat belegt zudem, dass Faḍlallāh mit Besorgnis wahrnahm, dass ethisches Verhalten in Ehebeziehungen aufgrund falscher Vorstellungen von Männern über die Rechte ihres Geschlechts abnahm.

Das Thema der Selbstverteidigung der Frau (*ad-difāᶜ ᶜan nafsihā*) tauchte konkret ein erstes Mal in Quellen aus dem Jahr 1993 im Kontext Ǧihād auf. In einem Interview erklärte Faḍlallāh, dass die Frau im Islam zwar vom bewaffneten Ǧihād ausgenommen sei, er ihr aber nicht verboten sei, weshalb sie durchaus das Recht dazu habe, an der ǧihādistischen Bewegung teilzunehmen, insofern es aus freiem Willen geschehe. So könne es auch zu Situationen kommen, in denen der Islam die Frau dazu verpflichte zu kämpfen, wenn bspw. die Umma in Gefahr sei, sodass Männer und Frauen dem Feind entgegentreten müssten:

> »In diesem Fall muss die Frau kämpfen. Deshalb betonen wir die Notwendigkeit, wie es sich in der Mehrheit unserer Aḥādīṯ über die weibliche Realität finden lässt, dass sich die Frau in

654 Koranvers 2:194, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
655 Koranvers 16:126, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
656 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 149.

> den Künsten der Stärke und der Waffen ausbilden lässt. Negative Entwicklungen, die vielleicht von Seiten der Sicherheitslage eintreten, verpflichten sie zur Selbstverteidigung (*ad-difāᶜ ᶜan nafsihā*), um denjenigen entgegenzutreten, die die Menschlichkeit der Frau nicht achten, oder zur Verteidigung ihrer Heimat und Familie, wenn sich die Dinge vermischen, sich *fitna* verbreitet und der Feind auf das Heimatland losgeht.«[657]

Der Teil »Selbstverteidigung (*ad-difāᶜ ᶜan nafsihā*), um denjenigen entgegenzutreten, die die Menschlichkeit der Frau nicht achten« dürfte sich auch auf alltäglich erfahrene Gewalt beziehen, was aber so nicht explizit mit Beispielen verdeutlicht wurde. Überdies wurde es auch nicht auf die Ehebeziehung von Mann und Frau bezogen. Dennoch behandelte Faḍlallāh das Thema Gewalt gegen Frauen generell in den 1990er Jahren vorwiegend im Kontext Ehe und der Frage nach dem Recht des Mannes, die Frau zu schlagen, wenn sie – wie bereits oben dargelegt – ihm unbegründet sein sexuelles Recht verweigere. In »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« widmete er der Thematik ein eigenes Kapitel.[658]

Mitte der 1990er Jahre setzte im Libanon eine vorrangig aus dem akademischen Bereich angestoßene Bewegung von Frauen ein, die das Thema Gewalt gegen Frauen in die Öffentlichkeit tragen wollten, um damit das Tabu zu brechen, darüber zu sprechen. Gewalt gegen Frauen existierte im Libanon, aber neu war es für die libanesische Gesellschaft, darüber öffentlich zu diskutieren.[659] Eine der Initiativen, um die Aufmerksamkeit auf dieses Thema zu richten, war im Sommer 1994 die Herausgabe einer gesonderten Ausgabe der Zeitschrift »al-Raida«[660] ausschließlich zum Thema Gewalt gegen Frauen im Libanon mit dem Titel »Battered Women in Libanon«. Neben Artikeln zu psychischer Gewalt gegen Frauen,[661] häuslicher Gewalt gegen Frauen in Jordanien, Gender und Gewalt im Libanon und in Jugoslawien, Gewalt in der Familie und im Kontext religiöser Gerichte wurde auch ein Interview mit Faḍlallāh veröffentlicht, wodurch er in die Erstellung dieser besonderen Ausgabe involviert war, sodass davon ausgegangen werden kann, dass er die Artikel der Ausgabe kannte und dadurch ebenfalls ein Stück weit mehr für das Thema sensibilisiert wurde.

Im Artikel über häusliche Gewalt gegen Frauen in Jordanien wurde die Familie als die Gruppe von Menschen beschrieben, die gegenüber Frauen und Kindern am gewalttätigsten war (und nicht Fremde). Die Situation in Jordanien dürfte der im Libanon ähnlich gewesen sein, allerdings blickte der Libanon zu dieser Zeit auf 15 Jahre Bürgerkrieg zurück, wodurch Gewalt für viele zur Regel und zu einem Teil des all-

---

657 al-Ḥāǧǧ (30.05.1993): al-ᶜAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh lil-Ḥussām ᶜani l-marʾa, 46–47.

658 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 106–108.

659 Vgl. Ismail (1996): Workshop about Violence Against women, S. 44.

660 al-Raida wurde im Jahr 1976 gegründet und ist eine vom Institut für Frauenstudien in der arabischen Welt (Institute for Women's Studies in the Arab World, IWSAW) der Libanesisch-amerikanischen Universität (LAU) herausgegebene, feministische Fachzeitschrift, die vierteljährlich erscheint und sich mit Frauen- und Geschlechterforschung befasst. Siehe die Homepage der Zeitschrift http://www.alraidajournal.com/index.php/ALRJ, letzter Zugriff am 13.12.2021.

661 Vgl. Majdalani (1994): Time, A Gift of Love, S. 21–23.

täglichen Lebens geworden war, was im Land selbst zu einem Anstieg häuslicher Gewalt geführt hatte. Auch in Jordanien galt das Thema als ein Tabu, über das Frauen aufgrund von Scham und Angst nicht sprachen, weil unter ihnen die Ansicht vorherrschte, die Gewalt selbst provoziert zu haben, weshalb sie sie zu ertragen hatten, um ein nach außen hin heiles Ehe- und Familienbild zu wahren. Obwohl Psychiater, Anwälte, Krankenhäuser und Polizei Fälle häuslicher Gewalt bestätigten, lagen – wie im Libanon – keine Daten vor.[662] Im Libanon bestätigten Krankenhäuser zwar häusliche Gewalt in physischer sowie psychischer Form gegen Frauen aus allen sozialen und wirtschaftlichen Schichten,[663] gaben aber keine Informationen über die Behandlungen heraus, was auf die damalige allgemeine Zurückhaltung der libanesischen Gesellschaft bzgl. dieses Themas hinweist.[664] In einem der anonym veröffentlichten Artikel widmete sich die Zeitschrift der dominierenden Verhaltensweisen von Frauen der arabischen Welt generell bei Gewalterfahrung. Die meisten neigten dazu, Körperverletzungen in der Familie zu erdulden – dies z. B. aus Angst vor einem öffentlichen Skandal oder davor, im Fall einer Scheidung das Sorgerecht für die Kinder zu verlieren. Da sich Regierungen, Gesetzgeber und Hochschulen so gut wie gar nicht mit häuslicher Gewalt gegen Frauen befassten, versuchten Aktivist*innen in verschiedenen Ländern, Frauen wenigstens mit Rechtsberatung und psychologischer Unterstützung zu helfen.[665]

Als eines der großen Probleme hinsichtlich häuslicher Gewalt wurde die bestehende Dichotomie zwischen dem öffentlichen und dem häuslichen Bereich identifiziert, da Gewalt an Frauen oft versteckt im häuslichen Bereich stattfand. Die Anthropologin Suad Joseph erklärte in ihrem die Zeitschriftenausgabe einleitenden Artikel:

> »We must challenge the public/domestic dichotomy as dangerously misleading in understanding the enactment of rights, particularly women's human rights. Violations of women's human rights are often hidden by their presumed association with family and domestic affairs and the presumed separation of public and domestic arenas.«[666]

Als problematisch betrachtete sie es, dass die Rechte einer Person in Familienbeziehungen eingebettet waren und kollektive und individuelle Rechte bei der Debatte um Frauenrechte im libanesischen System aufeinandertrafen. Zudem sei der Libanon neben den relationalen Rechten in der Familie von patriarchalen Beziehungsrechten geprägt.[667]

Interviews mit Autoritäten religiöser Gerichte im Libanon der katholischen und griechisch-orthodoxen Kirche sowie sunnitischen und drusischen Vertretern ergaben Mitte der 1990er Jahre, dass sie mit Fällen zu häuslicher Gewalt gegen Frauen

662 Vgl. Aamiry (1994): Domestic Violence Against Women in Jordan, S. 33.
663 Auch Interviews mit religiösen Autoritäten im Libanon bestätigten, dass Frauen, die wegen häuslicher Gewalt die Religionsgerichte aufsuchten, zu allen sozialen und ökonomischen Schichten gehörten. Vgl. Khodr Hamadeh (1994): Religious Courts, S. 28.
664 Vgl. Melhem (1994): Are Battered Women Hospitalized?, S. 27.
665 Vgl. Unbekannt (1994): A Choice Between Violence and the Family, S. 17.
666 Joseph (1994): Gender, Culture and Human Rights, S. 8.
667 Vgl. Joseph (1994): Gender, Culture and Human Rights, S. 8–9.

vertraut waren. Die Befragungen ergaben, dass das Verhältnis bzgl. der Gesamtanzahl von Gerichtsfällen mit häuslichen Problemen an den einzelnen Religionsgerichten variierte: 50 % der Gerichtsfälle der griechisch-orthodoxen Kirche und die meisten Gerichtsfällen bei den Sunnit*innen würden mit häuslicher Gewalt zusammenhängen; wenige Fälle gebe es nach Angaben der religiösen Autoritäten bei den Katholik*innen und Drus*innen.[668] Die religiösen Autoritäten erklärten häusliche Gewalt mit den traumatischen Folgen des Bürgerkriegs:

> »The war has also had its effect on family relations. According to Sheikh Ghanem, cases of battered women presented to the Druze religious courts almost always involve at least one partner suffering from psychological problems that they (the couple) relate to the pressures, tensions and effects of the war.«[669]

Eine äußerst bemerkenswerte Feststellung der Studie zu den Religionsgerichten war, dass sich Frauen bei häuslicher Gewalt erst im äußersten Fall an die Religionsgerichte wenden.[670] Dies könnte seinen Grund darin gehabt haben, dass religiöse Gericht nicht wie zivile Strafgerichte befugt waren, einen Ehemann bei Missbrauch oder Gewaltanwendung gegen seine Frau zu verurteilen, oder auch darin, dass das Bestreben von Frauen nach einer Scheidung aufgrund von Gewalt nicht in jeder Religionsgemeinschaft gleich möglich war und Gerichtsverfahren nur mit Beweisen durchgesetzt werden konnten.[671] Außerdem haben es Frauen auch abgelehnt, Religionsgerichte bei Gewalt gegen sie aufzusuchen, da die Personenstandsgesetze keine faire und unparteiische Lösung für ihre Ehekonflikte bereitgestellt haben.[672]

Das Interview von Adele Khudr mit Faḍlallāh greift vieles von dem auf, wie Faḍlallāh Gewalt generell eingeordnet hat und was hier nicht explizit ausgeführt wird (verübt vom Starken gegen den Schwachen; ein generelles, weltweites Problem; siehe unten). Khudrs Beweggrund dafür, für die al-Raida-Ausgabe zur Gewalt gegen Frauen mit Faḍlallāh ein Interview über sein Buch »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« zu führen, soll ein Gespräch mit »einem Kollegen« von Khudr gewesen sein, der ihr erzählt habe, der Gelehrte erlaube es dem Ehemann, seine Frau zu schlagen. Geschockt von dieser Behauptung wollte die Anthropologin dieser in einem Interview mit Faḍlallāh auf den Grund gehen. In ihrem Artikel gab sie Faḍlallāhs Haltung wieder und führte aus, dass er leichte Schläge lediglich in einem einzigen Fall als letzte Maßnahme nach Kommunikationsversuchen und räumlicher Separation bei unbegründeter Verweigerung des Sexualaktes erlaube. Neben seinen allgemeinen Vorstellungen von Gewalt

668 Vgl. Khodr Hamadeh (1994): Religious Courts, S. 28.
669 Khodr Hamadeh (1994): Religious Courts, S. 28.
670 Vgl. Khodr Hamadeh (1994): Religious Courts, S. 28.
671 In der katholischen und griechisch-orthodoxen Kirche wurde physische Gewalt bspw. als nicht ausreichender Grund für eine Scheidung betrachtet, außer das Leben der Frau sei in Gefahr, wie es die beiden Vertreter der Kirchen in der Studie bemerkten. Der sunnitische Vertreter erklärte, dass eine misshandelte Frau durchaus die Scheidung beim Gericht beantragen könne, auch wenn das Recht auf Scheidung beim Mann liege. Beim drusischen Gericht genügte körperliche Gewalt als Grund für eine Scheidung. Vgl. Khodr Hamadeh (1994): Religious Courts, S. 29; Geagea et al. (2015): Unequal and Unprotected, S. 112.
672 Vgl. Bayḍūn (2010/2011): Women Reporting Violence, S. 35.

stellte Faḍlallāh im Gespräch mit Khudr die These auf, Gewalt werde in der arabischen Welt im Vergleich zur westlichen nicht willkürlich, sondern eher spezifisch im Kontext bestimmter Traditionen angewendet:

> »According to him, the West concentrates on publically condemning forms of violence against women while it continues to live in a general atmosphere of violence. This is evident in the increasing number of reported rape, murder and domestic abuse, he says. Whereas, the Third world, in general, and the Arab world, in particular, do not use force against women, arbitrarily. Often it occurs within specific traditional paradigms. Hence, women are beaten and even killed by a father, brother, son, nephew, or husband when they violate specific norms and values related to family honor.«[673]

Auffällig ist, dass im von Khudr dargelegten Interview in keiner Weise thematisiert wurde, dass nach Faḍlallāhs Sicht Gewalt gegen Frauen islamisch verboten sei oder eine Möglichkeit der Selbstverteidigung von Frauen bei Gewalteinwirkung bestehe.[674] Dafür, dass die al-Raida-Ausgabe das Thema Gewalt gegen Frauen im Libanon auf ihre Agenda geschrieben hatte, blieb das Interview hinter Erwartungen zurück, die im Vergleich mit den anderen Artikeln der Ausgabe Leser*innen durchaus entwickelt haben könnten. Gemäß der abgedruckten, in indirekter Rede wiedergegebenen Interviewform[675] scheint Faḍlallāh weder zu seiner eigenen Einschätzung über die Verbreitung und die Formen von Gewalt gegen Frauen im Libanon – und seiner Erfahrung als religiöse Autorität damit – noch dazu befragt worden zu sein, ob er Lösungen dafür parat habe. Es wird auch nicht thematisiert, ob er Frauen aus islamischer Perspektive Ratschläge gebe und Hilfe anbiete – bspw. im Kontext seines eigens geführten Gerichts, an dem es auch um Fälle wie häusliche Gewalt zumindest im Kontext Scheidung gegangen sein dürfte. Vielmehr wurde Frauen noch unterstellt, selbst für die Sicht auf sie – und damit Gewalt gegen sie – verantwortlich zu sein:

> »Using the example of the media, the Sayyed notes that women reinforce their own subordination by ascertaining sexually suggestive images. Hence, excessive emphasis on the female and lesser attention to the male body suggest inequality, and one feels that they are totally dependent on men.«[676]

---

673 Khudr (1994): An Islamic Discourse With Sayyed Mohammed Hussein Fadlallah, S. 31–32.

674 Das hinzugenommen lässt es fraglich werden, was eine differenzierte Darstellung eines Themas nutzt, wenn letztlich im Kopf eines Mannes – wie eines Kollegen (wohl aus dem akademischen Bereich) von Khudr – nur übrigblieb, dass Faḍlallāh in seinem Buch »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« dem Ehemann das Recht zuspreche, seine Frau schlagen zu dürfen. Dass Faḍlallāh aber im gleichen Buch auch davon sprach, dass er einen Mangel an ethischer Umgangsweise von Seiten der Ehemänner mit ihren Frauen beobachte, es kritisierte, dass Männer glauben würden, die absolute Autorität gegenüber ihren Ehefrauen zu besitzen, und zumindest implizit erwähnt hat, dass eine Frau eine unrechtmäßige Behandlung vergelten dürfe (»dann ermutige ich die Frau, sich dieses Recht selbst zu nehmen«) und sie im Fall von Gewalt das Recht auf Scheidung habe, scheint dem Kollegen nicht in Erinnerung geblieben zu sein.

675 Es könnte sein, dass nicht das komplette Interview abgedruckt wurde und nicht alle Fragen und Antwort berücksichtigt werden konnten.

676 Khudr (1994): An Islamic Discourse With Sayyed Mohammed Hussein Fadlallah, S. 30.

Das Interview gibt Faḍlallāhs Aussagen in indirekter Form wieder, weshalb es unklar bleibt, was er genau geantwortet hat und welche Fragen ihm wie gestellt wurden.

Im gleichen Jahr – vielleicht angestoßen u. a. durch die Initiative des Instituts für Frauenstudien in der arabischen Welt der Libanesisch-amerikanischen Universität (LAU) – wurde Faḍlallāh von der Zeitschrift »aṯ-Ṯaqāfa al-Islāmīya« erneut zum Thema Gewalt gegen Frauen interviewt und direkt gefragt, warum der Islam Gewalt gegen Frauen erlaube. Auch hier ordnete Faḍlallāh Gewalt gegen Frauen erst einmal ganz allgemein in das Thema Gewalt ein und hielt fest:

> »Das Thema Gewalt des Mannes gegen die Frau ist allgemein das Thema der menschlichen Gewalt, insbesondere der starken und schwachen Menschen. So betrachtet sich der Mann durch das, was er in seinem kulturellen und gesellschaftlichen Empfinden im Verlauf der Jahrhunderte der Geschichte spürt, als verschieden von der Frau. Folglich geht das Thema der körperlichen oder psychischen Gewalt, die er gegen die Frau ausübt, von dem unmenschlichen Konzept aus, von dem der Mann bzgl. der Frau überzeugt ist. Deshalb ist das Thema des Schlagens der Frau und der Ausübung körperlicher Gewalt gegen sie nicht auf eine einzige Gesellschaft oder ein einziges Volk beschränkt, sondern hat in der Rückständigkeit des menschlichen Benehmens Wurzeln und geht nicht von einer bestimmten religiösen oder geistigen Richtung aus. Denn das Problem ist die Rückständigkeit bei den Gesellschaften, die sich manchmal der Religion und manchmal der kulturellen Ausrichtung auferlegt. Dazu (kommt) die Gewalt, die der Mann gegen die Frau mit der Logik des Starken gegenüber dem Schwachen praktiziert [...].«[677]

Hier lassen sich Besonderheiten erkennen: Faḍlallāh differenzierte Gewalt in körperliche und psychische Gewalt (ähnlich bereits oben), was in Anbetracht dessen ein wichtiger Punkt ist, dass Gewalt Mitte der 1990er Jahre im Libanon von vielen damit konfrontierten Organen auf den unterschiedlichsten Ebenen oft nur in ihrer körperlichen Ausdrucksform anerkannt und geahndet wurde. Gerade um auf die verheerenden Auswirkungen psychischer Gewalt gegen Frauen aufmerksam zu machen sowie überhaupt deren Vorkommen hervorzuheben, widmete sich die Psychologin May Majdalani[678] ausschließlich dieser Form von Gewalt in ihrem Artikel in al-Raida.[679] Überdies ging Faḍlallāh hier auf die Zusammenhänge von Gewalt und bestimmten kulturellen und gesellschaftlichen Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit aus der Sicht von Männern ein, in denen die Frau nicht gleich dem Mann als Mensch betrachtet werde (»unmenschlichen Konzept«).[680] Ebenfalls bezeichnend ist seine Ansicht, dass Gewalt allgemein menschlich und auf die Rückständigkeit einer »Gesellschaft« zurückzuführen sei. Wenn sie aber nicht auf »Religion« oder »Kultur« zurückgeführt werden kann, werden Religion und Kultur jeglicher Verantwortlichkeit für Gewalt enthoben. Welches Verständnis Faḍlallāh hier allerdings von Religion hat und ob er damit religiöse Auslegungen meint, bleibt offen.

---

677 *aṯ-Ṯaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maʿa Ayatollah al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām, S. 57.

678 Sie war Professorin an der Haigazian University in Beirut.

679 Vgl. Majdalani (1994): Time, A Gift of Love, S. 21–23.

680 Zu den Themen Gewalt und Männlichkeit siehe das Kapitel »Eine geschlechtsspezifisch bedingte Realität?«.

Im Jahr 1995 trat eine Wende ein, denn in Faḍlallāhs Schriften, Äußerungen und Fatāwā ging es nun deutlich um das Recht der Frau, sich gegen rechtliche und körperliche Gewalt zu verteidigen. Sein Vorstoß in dieser Hinsicht dürfte von folgenden Punkten getragen gewesen sein: zum einen von der ihm zugesprochenen Marǧaʿīya, den ihn immer mehr erreichenden Anfragen von seinen Anhänger*innen und von öffentlicher Seite her; zum anderen von internationalen und nationalen Ereignissen wie der UN-Weltkonferenz für Frauen in Peking im September 1995, auf der Gewalt gegen Frauen eines der dominierenden Diskussionsthemen war und an der libanesische Organisationen teilnahmen. Auf der Frauenkonferenz in Peking wurde ein Frauengericht (»Das arabische Gericht zur Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen«) abgehalten, das auf die Konferenz in Peking vorbereitend auch im Juni 1995 im Libanon stattgefunden hatte.[681] Im Zuge der Konferenz veranstaltete das Nationale Komitee für libanesische Frauenfragen (National Commitee for Lebanese Women's Issues, NCLWI) und UNIFEM (United Nations Development Fund for Women) im Juni 1996 mehrere Workshops über Gewalt gegen Frauen, die eine Vielzahl von Themen wie Frauen und Recht, Medien, Umwelt, Wirtschaft, Gesundheit und Bildung behandelten. Sie zielten darauf ab, eine nationale Strategie und zukünftige Arbeitsagenda zu definieren sowie Maßnahmen zu formulieren, um auf die bestehende Gewaltproblematik zu reagieren. Zu den verfolgten Langzeitzielen gehörten u. a. die Durchführung statistischer Studien im Libanon über Gewalt und die Einstellung der Bevölkerung dazu, die Änderung des traditionellen Frauenbildes in den Schulbüchern und die Aufnahme von Themen im Zusammenhang mit der Gewaltproblematik in die Lehrpläne, die Änderung von Gesetzen und die Überwachung ihrer Anwendung, die Vermittlung von Selbstverteidigungskursen an Frauen und die Bildung von Zentren zur Entgegennahme von Beschwerden, die Opfer von Gewalt beraten und unterstützen können. Eine weitere Strategie, die verfolgt werden sollte, war, Frauen zu ermutigen, ihre Religion zu studieren, um sie neu interpretieren zu können. Workshops wie solche vom NCLWI und UNIFEM und die im Libanon aufkeimende öffentliche Diskussion über Gewalt gegen Frauen ermutigte misshandelte Frauen, ihre Erfahrungen anderen mitzuteilen und vielleicht nach vielen Jahren zu wagen, sich vom gewalttätigen Ehemann zu trennen.[682]

Die auch im Libanon rund um die Konferenz in Peking stattfindenden Aktivitäten von zivilgesellschaftlichen Organisationen schafften es somit, das Thema Gewalt gegen Frauen Mitte der 1990er Jahre im Libanon in die Öffentlichkeit zu tragen.[683] Dafür setzte sich auch der im März 1997 gegründete libanesische Rat gegen Gewalt an Frauen (Lebanese Council Resisting Violence Against Women, LCRVAW)

681 Das Gericht war ein symbolisches Forum, das sich mit Problemen des realen Lebens von Frauen im Alltag befasste. Vgl. Sfeir (2000): A Council Resisting Violence Against Women, S. 35.

682 Vgl. Ismail (1996): Workshop about Violence Against women, S. 44.

683 Vgl. Bayḍūn (2010/2011): Women Reporting Violence, S. 28.

ein.[684] Neben seinen vielen erklärten Zielen veranlasste der Rat bei seiner Gründung andere Organisationen dazu, sich zu äußern und Gewalt gegen Frauen anzuprangern. Über all diese Veranstaltungen und Ereignisse berichteten zahlreiche Medienorgane wie Zeitungen, Zeitschriften, Radio, Fernsehen usw. in einer ausführlichen Breite und Häufigkeit.[685] Die Weltfrauenkonferenz in Peking war allein in einer der beiden führenden Tageszeitschriften, »an-Nahār«, bereits Monate vor der Konferenzdurchführung ein häufiges Thema, und während sie stattfand, vom 04. bis zum 15. September, wurden täglich mehrere Artikel veröffentlicht.

In den folgenden Jahren schafften es weitere tabuisierte Themen in die Öffentlichkeit[686] und es wurden Studien zur häuslichen Gewalt durchgeführt,[687] von denen manche auch verhindert wurden, da sie als ungerechtfertigte Eingriffe in das Privatleben (!) betrachtet wurden. Dies lässt ersichtlich werden, dass es ein großes Interesse daran gab, die von Joseph angeprangerte Differenzierung in öffentlich und privat aufrechtzuerhalten. Aufgrund zweier Faktoren gestaltete sich laut Majdalani die Beschaffung objektiver Informationen über häusliche Gewalt zu dieser Zeit als schwierig. Zum einen war »the sanctity of the family«[688] ein Hindernis, in die sich jemand von außen weder einmischen noch etwas über sie wissen dürfe, zum anderen die Definition von Gewalt, da unklar war, welche Verhaltensweisen überhaupt als häusliche Gewalt gelten könnten. Körperliche Gewalt war die am häufigsten an-

684 Vgl. Sfeir (2000): A Council Resisting Violence Against Women, S. 35. Zu den ambitionierten Zielen des Rates zählten: das Konzept von Gewalt gegen Frauen beleuchten, das Klischee zu zerstreuen, dass Gewalt gegen Frauen Privatsache sei, für das Phänomen der Gewalt, ihre Ursachen und unterschiedlichen Erscheinungsformen zu sensibilisieren, Druck auf Regierungen und NGOs auszuüben, um Maßnahmen zum Schutz und zur Unterstützung von Gewaltopfern zu ergreifen, Verbreitung von Informationen auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene, Lobbyarbeit für rechtliche und soziale Reformen, kostenlose Rechtshilfe und Beratung für Opfer von Gewalt sowie die Vernetzung mit angeschlossenen Gruppen und Organisationen.

685 Vgl. Sfeir (2000): A Council Resisting Violence Against Women, S. 35–36.

686 Bspw. hat im Jahr 1998 ein Vergewaltigungsfall für großes Aufsehen gesorgt, weil Frauen an die Öffentlichkeit gingen und ihre Rechte forderten: »The outcome of this case was the arrest of the rapist on charges of kidnap, rape, and forced marriage.« McCracken (2005–2006): Seeking Justice for Physical and Sexual Violence against Women in Lebanese Society, S. 45.

687 Bspw. berichtete »an-Nahār« am 25.09.1999 mit dem Titel »Häusliche Gewalt im Libanon ist ein verbreitetes geheimes Phänomen« auf einer halben Seite der Zeitung über eine von der Gesundheitsabteilung der AUB durchgeführten Studie über häusliche Gewalt. Die Studie konnte belegen, wie Ärzt*innen in den letzten zehn Jahren vermehrt mit dem Thema der physischen und psychischen Gewalt konfrontiert wurden. Statistiken von Notfallaufnahmen von März bis Mai 1998 wurden untersucht, um eine Vorstellung vom Ausmaß des Problems zu bekommen. Als Gründe für häusliche Gewalt wurden Beziehungsprobleme, fehlende wirtschaftliche Geschlechtergleichheit und Konzepte von Männlichkeit als Herrschaft, Härte und Ehre benannt. Der Artikel betonte auch die Rolle der Medien, die dem Thema mehr Raum geben müssten, um darauf aufmerksam zu machen, sodass es zu einem gesamtgesellschaftlichen Thema werden könne. Vgl. Unbekannt (25.09.1999): al-ʿUnf al-manzilīy ẓāhir ḫafīya muntašira fī lubnān.

688 Majdalani (1996): Strategies for Identifying and Countering Domestic Violence, S. 38.

erkannte Art von Gewalt, während nur wenigen bewusst war, welche verheerenden Folgen Formen psychischer Gewalt wie Beschimpfungen, ständige Kritik, abfällige Vergleiche, Schweigen und der Einsatz von Isolation als Form der Bestrafung hinterlassen können.[689]

Faḍlallāh war sich beider Formen von Gewalt bewusst und hob zu dieser Zeit eine dritte von ihm identifizierte Gewaltform hervor, nämlich rechtliche Gewalt, die ein erstes Mal in den Quellen in »al-Masāʾil al-fiqhīya« (April 1995) in Form einer Fatwā vorkam. Zwar unterschied sich diese Fatwā sprachlich von jener vom 27.11.2007, da sich noch nicht die Begriffe »Verteidigung« und »rechtliche Gewalt« fanden, aber Faḍlallāhs Äußerungen implizierten die gleiche Beurteilung wie später in der Fatwā von 2007 (*Verteidigung gegen rechtliche Gewalt mittels rechtlicher Gewalt*). Hier ging es konkret um die Verweigerung des Sexualaktes – jedoch mit der Empfehlung an die Frau, dem Ehemann sein sexuelles Recht besser nicht zu verweigern:

> »[Frage:] Wenn der Ehemann sich weigert, das Recht der Ehefrau zu verrichten, zu dem sie verpflichtet ist [der Sexualakt], hat die Ehefrau dann andererseits das Recht, dem Ehemann einige seiner Rechte zu verwehren, bspw. hinsichtlich des Rechts auf Genuss (*istimtāʿ*)? [Antwort Faḍlallāh:] Darauf hat sie ein Recht, auch wenn es am sichersten ist, der Empfehlung nachzugehen, davon abzulassen. Vielleicht wird das daraus abgeleitet, dass der Gesetzgeber [Gott] die *qaymūma*, die ihm [dem Mann] seine Rechte ihr [der Frau] gegenüber versichert, mit dem gegenseitigen Einverständnis (*bil-ittifāq*) verbunden hat, was dazu führt, dass sie [die *qaymūma*], wenn es [das Einverständnis] fehlt, nicht mehr gilt (*mimmā yafriḍu intifaʾahā ʿinda intifāʾihi*). Und Gott weiß es (am besten) (*wa-llāh al-ʿālam*).«[690]

Im Jahr 1995 wurde Faḍlallāh mehrfach zu diesem Thema befragt, wie kurz nach der Veröffentlichung von »al-Masāʾil al-fiqhīya« in einem Interview vom 04.05.1995, was darauf hinweist, dass seine Fatwā Diskussionen ausgelöst hat. Er erklärte hier:

> »Wenn der Mann widerspenstig ist (*našaza*), er sich seiner Ehefrau nicht widmet [sexuell], dann hat die Frau das Recht, es ihm zu vergelten, indem sie ihm sein Recht verweigert. Würde er für die Frau nicht die finanziellen Ausgaben übernehmen, kann sie ihm den Geschlechtsverkehr mit ihr verwehren (*fa-tamtaniʿu ʿanhu fī ʿalāqatihā l-ǧinsīya*).«[691]

Hier wird auch die Option der Widerspenstigkeit des Mannes thematisiert, womit sich *nušūz* also nicht nur auf Frauen beziehen kann (siehe oben und das Kapitel »Das Recht auf sexuelle Befriedigung«). Außerdem nannte Faḍlallāh ein erstes Mal den Fall, dass ein Mann seiner Verpflichtung, die Ausgaben für das Ehehaus zu übernehmen, nicht nachkomme und damit ebenfalls widerspenstig hinsichtlich seiner Pflichten und der Rechte der Ehefrau sein könne. Die Reaktionsoptionen der Frau in solch einem Fall, dem Mann sein Recht auf Geschlechtsverkehr zu verwehren, benannte Faḍallāh hier deutlicher als in »al-Masāʾil al-fiqhīya«, wo er lediglich ganz allgemein von Verpflichtungen oder Rechten gesprochen und beim Gegenüber vorausgesetzt hat, dass grund-

689 Vgl. Majdalani (1996): Strategies for Identifying and Countering Domestic Violence, S. 38.

690 Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 263–264. Dass die *qiwāma* nur auf der Basis gegenseitigen Einvernehmens möglich sei, wurde bereits im Kapitel »Die Verwaltung von Ehe und Familie« gesagt.

691 Ḥamdān (04.05.1995): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh li-Mišwār, S. 18.

legende Rechte und Pflichten von Mann und Frau in einer Ehebeziehung bekannt seien. Im Interview benannte er Rechte und Pflichten konkret, wie dass es sich beim ehelichen Recht des Mannes um sein Recht auf den Sexualakt handele. Üblicherweise wird der Ehefrau, wenn der Ehemann den häuslichen Ausgaben nicht nachkommt, angeraten, sich an einen Richter zu wenden, um so die Verrichtung der Ausgaben zu erwirken. Im Interview sprach Faḍlallāh ihr aber das Recht zu, selbst zu handeln, zum *agens* zu werden und keinen – weder einen gesetzlichen noch familiären – Vermittler einzubeziehen.

Ähnlich wie im Interview äußerte sich Faḍlallāh auch in der bereits vielfach aufgegriffenen Dialogveranstaltung vom 13.11.1995 auf die Frage danach, wie sich die Frau verhalten solle, wenn ihr der Mann Geschlechtsverkehr verweigere: »Es gibt die Rechtsmeinung (*raʾy*) von Ayatollah al-Marǧaʿ as-Sayyid Muḥsin al-Ḥakīm und von as-Sayyid aš-Šahīd Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr, mit der wir übereinstimmen. Wenn er ihr ihr Recht verweigert, so hat sie das Recht, ihm sein Recht zu verweigern.«[692] Hier verwies Faḍlallāh, anstatt eine eigene Beurteilung zu äußern, auf die Rechtsmeinungen zweier besonders angesehener und hochrangiger Gelehrter. Mit beiden war Faḍlallāh seit seiner Ausbildungszeit in Najaf eng verbunden, und die Wahrscheinlichkeit ist hoch, dass Faḍlallāh diese Beurteilung von Muḥsin al-Ḥakīm zur Kenntnis genommen hatte, als er in Najaf zu dessen Schülern gehört hatte. In einem Dialog im Anschluss an einen Vortrag von Faḍlallāh vom 23.10.1997 verwies er im Themenkontext der Widerspenstigkeit des Mannes ganz konkret auf die Fatwā von as-Sayyid Muḥsin al-Ḥakīm und anderer Gelehrter, die er übernommen hat: »Wenn der Mann der Ehefrau einige ihrer Rechte verweigert, dann hat sie im Gegenzug das Recht, ihm einige seiner Rechte zu verweigern.«[693] Hier fügte Faḍlallāh mit Verweis auf den Koranvers 4:35 zusätzlich hinzu, dass Gott wolle, dass die Verwandten der beiden Eheparteien zwischen ihnen vermitteln, damit sich ihre Eheprobleme lösen.[694] Der zusätzliche Verweis auf Bāqir aṣ-Ṣadr, einem der einflussreichsten schiitischen Gelehrten des 20. Jhs., stützte die am 13.11.1995 erwähnte Rechtsmeinung von Muḥsin al-Ḥakīm zusätzlich ab.

In »Dunyā l-marʾa« (1996) wurde das Thema der rechtlichen Gewalt erneut aufgegriffen. Hier verbanden sich in Faḍlallāhs Antwort seine Ausführungen im Interview vom 04.05.1995 und der Dialogveranstaltung vom 13.11.1995:

> »Es gibt eine Meinung, mit der wir übereinstimmen, von Ayatollah as-Sayyid Muḥsin al-Ḥakīm und as-Sayyid aš-Šahīd Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr, dass, wenn der Mann widerspenstig ist (*našaza*), sodass er sich seiner Ehefrau nicht zuwendet [sexuell], die Frau das Recht hat, ihm sein Recht zu verwehren. Und wenn er für sie nicht die finanziellen Ausgaben übernimmt, dann hat sie auch das Recht, ihm die Erfüllung seines sexuellen Rechts zu

692 Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 33.

693 Faḍlallāh (23.10.1997 [1997]): az-Zahrāʾ al-maʿṣūma, S. 37.

694 »Und wenn ihr ein Zerwürfnis zwischen beiden (Eheleuten) befürchtet, dann bestellt einen Schiedsrichter aus seiner Familie und einen Schiedsrichter aus ihrer Familie. Wenn sie sich aussöhnen wollen, wird Gott ihnen Eintracht schenken.« Koranvers 4:35, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

> verweigern. Aber es ist keine Praxis, dass die Frau den Mann schlägt (*fa-laysa mina l-ʿamalī an taḍruba l-marʾatu r-raǧul*), (da) er für die Ehebeziehung verantwortlich ist.«[695]

Hier finden sich alle von Faḍlallāh bisher angesprochenen Aspekte der Verteidigung rechtlicher gegen rechtliche Gewalt vereint sowie konkrete Beispiele und Rückbezüge auf vorherige Fatāwā früherer Gelehrter. Darüber hinaus sprach Faḍlallāh eine mögliche Gewaltform der Frau gegenüber dem Mann im Fall, er war *nušūz*, an – die Reaktion mit rechtlicher Gewalt, d. h. die Verweigerung seiner Rechte. Die Handlungsoption »Schläge« wurde für die Frau zur Verteidigung gegen rechtliche Gewalt aber strikt abgelehnt und auf den Mann als rechtliche Möglichkeit begrenzt.

Körperliche Gewalt gegen Frauen besprach Faḍlallāh bis dato i.d.R. im Kontext der Widerspenstigkeit (*nušūz*) der Frau, die von ihm als einziger Fall angesehen wurde, in dem der Mann die Frau leicht schlagen dürfe, wenn sie ihm grundlos sein eheliches Recht auf den Sexualakt verweigere.[696] Seit Mitte der 1990er Jahre finden sich Belege, in denen er dieses Recht des Mannes scharf gegen eine generell verübte Gewalt gegen Frauen abgrenzte. Diese erklärte er als verboten und das besondere Recht des Mannes rechtfertige keinesfalls Gewalt gegen Frauen. So erklärte er bspw. in einem Dialog mit der Zeitschrift »aṭ-Ṭaqāfa al-Islāmīya« (November/Dezember 1994)[697] sowie in »Dunyā l-marʾa« (1996):[698]

> »Wir versichern, dass es, außer im Fall von *nušūz*, dem Mann, dem Ehemann, Vater, Bruder, Onkel, Opa oder irgendeinem Mann nicht erlaubt ist, Gewalt gegen die Frau auszuüben. Gemäß der *šarīʿa* hat niemand das Recht, sie zu schlagen.«[699]

In »Lil-insān wal-ḥayāt« (1996) unterstrich er diese Haltung, indem er Gewalt gegen Frauen als »unislamisch« (*ġayr islāmī*) auswies. Faḍlallāh sprach offen das gewaltsame Verhalten – verbal und körperlich – vieler Ehemänner an, das sie gegen ihre Frauen ausübten, und trug damit ein Stück weit zur Enttabuisierung des Sprechens über häusliche Gewalt bei. Woher er seine Kenntnisse darüber hatte, erklärte er allerdings nicht. Er betonte, dass diejenigen, die Gewalt gegen Frauen ausübten, kein Recht dazu hätten, da der Islam es dem Mann verbiete, seine Ehefrau zu schlagen, sie aus dem Haus zu jagen und sie zu beschimpfen. Leider, so bemerkte er, passiere es aber, dass manche Männer ihre Frauen zurück ins Elternhaus jagten.[700] Aufgrund dieser Zustände war er der Ansicht, dass sie »Arbeitstagungen« benötigten, um die Realität zu studieren, da es eine große Diskrepanz zwischen der islamischen Gesetzgebung und der

695 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 98.

696 So z. B. in Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 96–98; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 9, S. 541; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 17, S. 513–514; Faḍlallāh (1999): Bayyināt, S. 367–368.

697 Vgl. *aṭ-Ṭaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maʿa Ayatollah al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām, S. 60.

698 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 96.

699 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 97.

700 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 139.

praktischen Wirklichkeit unter den Muslimen gebe:[701] »Der Islam ist eine Sache und die Muslim*innen sind eine andere Sache,«[702] stellt er dazu fest.

Dass der Ehemann seine Frau nicht schlagen dürfe, wiederholte Faḍlallāh in den folgenden Jahren während Veranstaltungen und in seinen Schriften. In einer Dialogveranstaltung bspw. beschrieb ihm ein Mann seine Situation mit seiner Ehefrau, die ihm Probleme im Haus bereite. So sei sie launisch und nicht besonders intelligent. Sie sei unordentlich und er könne sie nur mit Schlägen disziplinieren. Faḍlallāh antwortete ihm auf seine Frage, was er tun könne:

> »Es ist dir nicht erlaubt, dass du sie schlägst, weil du darin kein Recht hast. Es gibt ein Ḥadīṯ, darin sagt Imam aṣ-Ṣādiq: ›Unter den Leuten, deren Gebet nicht erhört wird, ist ein Mann, der seiner Ehefrau Böses wünscht (*mina l-ašḫāṣi llaḏīna lā yastağābu daʿāʾuhum raǧulun yadʿū ʿalā zawǧatihi*). Dann sagt Gott zu ihm: Habe ich nicht veranlasst, dass ihre Angelegenheit[703] in deiner Verantwortung ist (*a lam aǧʿal amrahā bi-yadika*)?‹ Wenn du siehst, dass sie Probleme macht und den Haushalt schlecht führt usw., dann nutzt es umso weniger, je mehr du sie schlägst: ›Dann müssen sie entweder in rechtlicher Weise behalten oder im Guten freigegeben werden‹ [al-baqara: 229]. Denn dem Menschen ist es nicht erlaubt, seine Ehefrau zu schlagen, außer wenn sie ihm sein besonderes, religiös-gesetzliches Recht verweigert. [...]«[704]

Im Anschluss daran nannte er Situationen, in denen es erlaubt sei zu schlagen. Sein Beispiel war hier, dass sich ein Kind verteidigen dürfe, wenn es zu Unrecht geschlagen werde.[705] Die einzige Alternative zum Schlagen der Ehefrau, die Faḍlallāh dem Ehemann eröffnete, war die Scheidung – ansonsten müsse er es eben ertragen, wenn seine Frau unordentlich sei. [706] Auch hier sprach Faḍlallāh zwar offen die gewaltsamen Verhältnisse zwischen Ehemännern und Ehefrauen an und brach damit mit dem Tabu, über häusliche Gewalt zu sprechen, ging aber noch nicht auf die Möglichkeit der Frau zur Selbstverteidigung mit körperlicher Gewalt ein. Dies holte er jedoch noch im gleichen Jahr in »Fiqh al-ḥayāt« (1997) im Kapitel »Die Ehefrau... und das Schlagen« nach, als er, obwohl es vorrangig um das Schlagen im Kontext von Koranvers 4:34 ging, zum ersten Mal über das Recht der Frau auf Selbstverteidigung bei

---

701 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 140.

702 Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 140. Auf diese Redeweise hat Faḍlallāh bereits Anfang der 1970er Jahre im Kontext des Missbrauchs von Religion zum Machterhalt in Etappen der islamischen Geschichte hingewiesen. Vgl. Faḍlallāh (1991 [27.05.1972]): at-Tahḏīb al-iǧtimāʿī fī l-islām, S. 44.

703 Das bedeutet, dass der Mann das Recht auf Scheidung hat. Siehe dazu auch das Kapitel »Die Bedingungen im Ehevertrag«.

704 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 603.

705 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 603.

706 Auch an anderer Stelle betonte Faḍlallāh, dass dem Ehemann Gewalt gegen seine Frau verboten sei und dies auf den unterschiedlichsten Ebenen, auf denen Gewalt stattfinden könne: »So ist es ihm verboten, sie zu schlagen, zu vertreiben und zu beschimpfen, denn sie ist seine Schwester im Glauben und sie hat alle Rechte des Gläubigen über den Gläubigen, selbst wenn sie seine Ehefrau im Körper ist.« Faḍlallāh (1999): Bayyināt, S. 367. Dazu, dass es auch der Ehevertrag nicht erlaube, dass ein Mann seine Frau schlage, beleidige, missbrauche oder sie lächerlich mache, vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 9, S. 651.

Gewaltanwendung durch ihren Ehemann (*Verteidigung gegen körperliche Gewalt mittels körperlicher Gewalt*) sprach und in einer Fatwā auf die Frage antwortete, ob eine Ehefrau ihren Mann zurückschlagen dürfe:

> »[Frage:] Ist es der Ehefrau erlaubt, es ihrem Ehemann zu vergelten, wenn er sie ohne Recht schlägt? In welchen Angelegenheiten ist es dem Ehemann erlaubt, seine Ehefrau zu schlagen?
> [Antwort von Faḍlallāh:] Die Ehefrau hat das Recht, sich gegen Angriffe zu verteidigen, egal ob der Angreifer ein Ehemann oder eine fremde Person ist, weil das Recht auf Selbstverteidigung erlaubt und in der göttlichen Gesetzgebung (*ṯābit biš-širʿ*) nicht interpretativ veränderbar ist. Deswegen hat sie, wenn ihr Ehemann kein Recht hat, sie zu schlagen, das Recht, es ihm in Hinsicht der allgemeinen Gesetzlichkeit (*min nāḥīya šarʿīya ʿāma*) zu vergelten. Wir empfehlen es der Ehefrau aber wegen der Bewahrung des Ehelebens nicht, außer wenn die Situation eine Vergeltung erfordert und der Angriff ihr Leben in Gefahr bringen würde. [...]«[707]

Mit der Berufung auf das allgemeine Recht der Frau bzw. des Menschen auf Selbstverteidigung beurteilte Faḍlallāh hier die Verteidigung der Frau gegen Angriffe des Ehemannes nicht nur als erlaubt, sondern als ihr Recht. Dieses Recht der Ehefrau sich gegen die Gewalt des Ehemannes zu wehren, leitete er aus dem allgemeinen Recht des Menschen zur Selbstverteidigung ab. Das Neue bzw. die Besonderheit ist hierbei die sprachliche Konkretisierung: Faḍlallāh sprach nicht vom Menschen allgemein oder von Frau und Mann, sondern von Ehefrau und Ehemann und benannte damit offen das Problem der häuslichen Gewalt zwischen Eheleuten bzw. die Gewalt, die Frauen durch ihre Ehemänner erfahren. Die hier zusätzlich angeführte und für eine Einschränkung des Rechts sorgende Empfehlung, das Recht ausschließlich in besonderen Fällen anzuwenden, findet sich in der Fatwā vom 27.11.2007 nicht mehr (!). Daran anschließend erklärte er, in welchen Fällen der Ehemann das Recht habe, seine Frau zu maßregeln bis dahin, sie leicht zu schlagen.

Den Schutz des eigenen Lebens und dessen Selbstverteidigung gegenüber allem, was das eigene Leben in Gefahr bringe – wie im obigen Zitat ausgedrückt –, führte Faḍlallāh sogar so weit, dass er einer Frau den Schwangerschaftsabbruch, der eigentlich verboten war, erlaubte, wenn der Fötus ihr Leben bedrohe:[708]

> »Die Abtreibung ist verboten sofort beim Zusammenkommen mit dem Sperma, was die Befruchtung der Eizelle und den Beginn des Lebens in der Gebärmutter der Frau meint. Deswegen ist das nicht erlaubt, außer in besonderen Fällen, wenn der Fötus (*ǧanīn*) eine Gefahr für das Leben der Mutter ist. Dann ist es der Frau erlaubt, sich selbst zu verteidigen, im Fall sie wird mit Gefahr konfrontiert. Selbst wenn die Person nicht bei Bewusstsein ist, dann ist es dem Menschen erlaubt, den Wahnsinnigen, der unbedacht vorgehen könnte, zu töten, wenn es dabei bleibt, die eigene Tötung abzuwehren.«[709]

Außerdem war er diesbezüglich der Ansicht, dass die Mutter – und keine andere Person, außer im Fall einer Fatwā – beurteilen solle, wer das Recht auf Leben habe, wenn

---

707 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 68.
708 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 161–162.
709 Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 161.

es zu einer Entscheidung zwischen dem Leben der Mutter und dem des Fötus komme, da sie über das Recht verfüge, ihr Leben durch Schwangerschaftsabbruch zu verteidigen.[710]

Ein Vergleich beider Beurteilungen der Verteidigung der Frau gegen Gewalt – rechtliche und körperliche – zeigt, dass sich Faḍlallāh bzgl. der rechtlichen Gewalt auf bereits erteilte Fatāwā berief, während er bzgl. der körperlichen Gewalt eine eigene, neue Beurteilung abgab. Während seine Äußerungen über das rechtliche Unrecht durch den Ehemann und dessen Vergeltung durch die Ehefrau bereits in den 1990er Jahren zu zumindest innerschiitischen Debatten geführt haben dürften, haben seine Äußerungen zur Reaktion der Frau auf körperliche Gewalt durch den Ehemann erst Ende der 2000er Jahre zu weltweiten Reaktionen geführt, obwohl er sie bereits zehn Jahre früher geäußert hatte. Insgesamt verdichteten sich seine Äußerungen der 1990er Jahre zur Verteidigung der Frau gegen an ihr verübter Gewalt im Jahr 2007 in seiner Öffentlichkeitsfatwā vom 27. November in besonderer Weise auf sprachlicher Ebene mit den dezidierten Begriffen »körperliche Gewalt«, »rechtliche Gewalt« und »Selbstverteidigung«.[711] Die Besonderheit hier ist die Einbettung des Themas in einen weltweit geführten Diskurs über an Frauen verübte Gewalt, die auf unterschiedlichen Ebenen stattfindet, was gemäß Faḍlallāh der Frau das Recht gebe, sich auch auf den und entsprechend der unterschiedlichen Ebenen – also sowohl in der Form rechtlicher als auch körperlicher Gewalt – zu verteidigen.

4.5.5 Gegen die Tabuisierung häuslicher Gewalt

Mittlerweile sei Gewalt gegen Frauen im Libanon zu einem öffentlich beachteten und diskutierten Thema und der Vorwand der »häuslichen Unverletzlichkeit« der patriarchalischen Gesellschaft zu einem »ineffective cover for domestic violence against women«[712] geworden, wie es Bayḍūn bemerkte. Die Medienberichterstattung, insbesondere das Fernsehen, das Fälle von häuslicher Gewalt aufdeckte, ermöglichte es Frauen zu erkennen, was ihnen verwehrt war zu erkennen: »that suffering was not the fate of all females, that they could publicize their feelings of pain and report their aggressors.«[713] Häusliche Gewalt und Missbrauch wurden zudem nicht nur umfangreicher, sondern auch differenzierter behandelt, denn Gewalt wurde neben der physischen in ihren vielen anderen Dimensionen wahrgenommen, wie der psychischen, rechtlichen, intellektuellen, wirtschaftlichen und sozialen Dimension, wozu besonders die vielschichtige Gewaltdefinition des LCRVAW beigetragen hat, die ihren Fokus gerade auf verdeckte, verinnerlichte und damit unsichtbare Formen von Gewalt gerichtet hatte, um diese aufzudecken. Zur Dimension von Missbrauch und Gewalt wurden

710 Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 162.
711 Vgl. Faḍlallāh (27.11.2007): Fī bayān šarʿī daʿā fīhi lit-taṣaddī li-kull anwāʿ al-ʿunf allaḍī yastahdif al-marʾa, S. 3.
712 Bayḍūn (2002): On Combating Violence Against Women, S. 56.
713 Bayḍūn (2002): On Combating Violence Against Women, S. 56.

auch bürgerliche und religiöse Gesetze hinzugezählt, die Frauen diskriminierten. Der LCRVAW hat mit seiner Arbeit erreicht, dass Gewalt und Diskriminierung von Frauen zu einer öffentlichen Angelegenheit wurden, und damit zu einer Angelegenheit der Gesellschaft und der Regierung und nicht in der Familie, der Religion oder einer anderen patriarchalen Struktur versteckt blieb. Bayḍūn lobte Anfang der 2000er Jahre, dass es im Aktivismus von Frauen einen Wandel hin zu einem Blick auf und einem Erkennen von aktuellen Realitäten der libanesischen Gesellschaft gegeben habe, auf die reagiert werde und die das Handeln leite, während frühere, traditionelle Frauenorganisationen ausschließlich von einer Ideologie wie der der Menschenrechtserklärungen ausgegangen seien und versucht hätten, die Realität durch diese Ideologie wahrzunehmen.[714]

Auch die Fachzeitschrift »al-Raida« widmete sich im Jahr 2000 in ihrer Frühlingsausgabe erneut dem Thema Gewalt gegen Frauen mit dem Titel »On Violations« – fünf Jahre nach der letzten Themenausgabe dazu. Die Artikel der Ausgabe stellten vorrangig Studien der letzten Jahre zu Gewalt in den Mittelpunkt und informierten über persönliche und politische Rechte von Frauen. Es wurden bspw. Ergebnisse von Studien über die Wahrnehmung von Vergewaltigungen durch Frauen in Beirut und über die Umgangsweise arabischer Gesellschaften mit Ehrverbrechen vorgestellt sowie über den Umgang mit Ehrverbrechen in Jordanien und im Libanon berichtet. Andere Artikel thematisierten Rechte von Frauen und häusliche Gewalt in Ländern wie Kuweit, Marokko und im Jemen und die Ebenen von Legislative, Judikative und Exekutive rückten immer stärker in den Fokus von Aktivist*innen.[715]

Die Literaturwissenschaftlerin Samira Aghacy prangerte an, dass häusliche Gewalt immer noch als private Angelegenheit betrachtet werde und dass die Gesetze, die die häusliche Privatsphäre regeln – wie u. a. Ehe und Scheidung –, die Rechte der Frauen schwächen und die Rechte der Männer stärken würden. Das Problem liege darin, dass die Personenstandsgesetze Produkte einer Gesellschaft seien, in der das Individuum nicht zähle. Deshalb komme es in den arabischen Gesetzgebungen zu Menschenrechtsverletzungen, die in besonderer Weise Frauen im häuslichen Bereich durch körperliche und psychische Gewalt betrafen. Gesetze, die häusliche Gewalt als private Angelegenheit betrachten, sodass sie innerhalb der Familie behandelt werden müssen, seien schlichtweg Menschenrechtsverletzungen. Gerade diese allgemeine Ansicht, dass sich Außenstehende in Familienangelegenheiten nicht einmischen dürften, sei das wesentliche Problem.[716] Die fehlende Unterstützung der Gesellschaft und Familie für missbrauchte Frauen führe mit dazu, dass sie ihre Not bzgl. häuslicher Gewalt weithin verbergen würden.[717] Weitere Gründe, nicht über erfahrene

714 Vgl. Bayḍūn (2002): On Combating Violence Against Women, S. 56–61.

715 Vgl. Aghacy (2000): On Violations, S. 9.

716 Vgl. Aghacy (2000): On Violations, S. 9.

717 Eltern unterstützen ihre Töchter bei Gewalteinwirkung nicht nur nicht, Gewalt gegen Frauen geht häufig von Eltern selbst oder anderen Familienmitgliedern aus, was die vielen durch Familienmitglieder verübten Morde an Frauen belegen. Vgl. Bayḍūn (2010/2011): Women Reporting Violence, S. 32.

Gewalt zu sprechen, seien bspw. sozialer Druck, Scham, Schande, die gesellschaftliche Inakzeptanz von Scheidung, Schuldzuweisung an die Frau selbst z. B. durch die Eltern, die Angst um die eigene Sicherheit und davor, noch mehr Misshandlung ausgesetzt zu sein, wenn das Problem offenkundig werde, die Ansicht, Gewalt sei legitim, der Verlust von finanzieller Unterstützung und sozialem Status, die Angst vor einem Unterhalts- und Sorgerechtsstreit oder nach einer Scheidung von der Familie verachtet zu werden.[718] Aus diesen Gründen würden verheiratete Frauen selten rechtliche Schritte gegen gewaltsame Ehemänner einleiten oder sie verlassen.[719] Auch im Jahr 2000 wurde häusliche Gewalt deshalb immer noch als Tabu-Thema und nicht – auch von regierender Seite – als ein wirkliches Problem eingestuft, obwohl es von einigen Frauenorganisationen in alarmierender Weise thematisiert wurde.[720]

Als eines der größten Probleme wurde identifiziert, dass das Rechtssystem Frauen nicht schütze und Gesetze zum Schutz von Frauen fehlten. Es gab bspw. im Strafrecht keine Gesetze, die speziell häusliche Gewalt, Vergewaltigung in der Ehe und sexuelle Belästigung kriminalisierten, sodass derartige Straftaten hätten angezeigt werden können.[721] Zudem wurden Anklagen, die keine körperliche Nötigung beinhalteten, zurückgewiesen,[722] was bedeutete, dass eine Vergewaltigung nur wahrgenommen wurde, wenn sie mit sichtbarer Körperverletzung einherging. Problematisch sei hierbei laut der Psychologin Samantha Wehbi, dass wenn Sex als eine vom Mann erwartete und von der Frau zu erfüllende Pflicht in der Ehe angesehen werde, auch wenn dies von der Frau nicht erwünscht sei, es zu einer Form des nichtkörperlichen Zwangs kommen könne, wodurch eine mögliche Vergewaltigung in einer Ehe verschleiert werde. Die dadurch ausgeübte psychische Gewalt bleibe unsichtbar bei einem Gerichtsverfahren, das körperliche Gewalt als den einzigen legitimen Weg ansehe, auf dem Frauen vergewaltigt werden können, und das somit körperliche Anzeichen von Nötigung als einziges Beweismittel für eine Vergewaltigung anerkenne.[723] Gerade arrangierte Ehen gerieten dabei ins Blickfeld, da sie als Brutstätten sexueller Inkompatibilität angesehen wurden, die zu Vergewaltigungen führen können. Deshalb stufen manche den Akt einer arrangierten Heirat bereits als Beginn von Gewalt ein. Wehbi war es jedoch ein Anliegen, darauf aufmerksam zu machen, dass Vergewaltigung auch in Ehen vorkomme, die aus Liebe geschlossen worden seien. Eine Fokussierung

718 Vgl. Majdalani (1996): Strategies for Identifying and Countering Domestic Violence, S. 39–40; Aghacy (2000): On Violations, S. 9; Sfeir (2000): A Council Resisting Violence Against Women, S. 36; Khalifeh (2005–2006): Lebanon's Reservations to the Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination Against Women, S. 17; Bayḍūn (2007): ar-Ruǧūla wa-taġyīr aḥwāl an-nisāʾ, S. 237.

719 Vgl. Aghacy (2000): On Violations, S. 9; Majdalani (1996): Strategies for Identifying and Countering Domestic Violence, 40.

720 Vgl. Sfeir (2000): A Council Resisting Violence Against Women, S. 36.

721 Vgl. El-Sanousi und Anani (2010/2011): Working with Men and Boys, S. 48; Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 210. Im Strafgesetzbuch gibt es lediglich einen Artikel, der allgemein Gewalt verbietet.

722 Vgl. Aghacy (2000): On Violations, S. 9; Wehbi (2000): Perceptions of Rape, S. 10.

723 Vgl. Wehbi (2000): Perceptions of Rape, S. 12.

auf Gewalt in arrangierten Ehen verschleiere Vergewaltigungen in Liebesehen wiederum, und mache arrangierte Ehen bloß zu Sündenböcken.[724] Außerdem ermutige das Fehlen von Gesetzen und von Bemühungen seitens der Behörden, bestehende Gesetze durchzusetzen, Männer dazu, Gewalt gegen Frauen auszuüben. Auch der LCRVAW hielt die konfessionellen Personenstandsgesetze für das grundlegende Problem bzgl. der Gewalt gegen Frauen. Laut dem Rat seien alle Religionsgruppen überzeugt, dass eine Frau unter allen Umständen ihrem Mann gehorchen müsse. Diese untergeordnete Position lehnte der Rat ab und arbeitete daran, die Gesetze u. a. zu Scheidung, Sorgerecht und Vormundschaft zu ändern – Gesetze, die der Rat für diskriminierend hielt, da sie Frauen dazu zwingen, in missbräuchlichen Beziehungen zu verharren. Aufgrund dessen wurde dem Rat vorgeworfen, er zerstöre mit seinen Initiativen die Familien.[725]

Auch Faḍlallāh nahm sich im Jahr 2000 des Themas Gewalt gegen Frauen auf seine spezifische Art und Weise an und sprach in einem Interview vom 01.09.2000 über mögliche Gewalteinwirkungen auf Frauen, die eine von ihr verübte *zinā* erklären können. Er nannte als Erklärung, wie es zu einem solchen Vergehen gekommen sein könne, dass eine Frau einer Gewalteinwirkung in Form einer Vergewaltigung oder Erpressung – also sozialem Druck – ausgesetzt gewesen sei, wodurch sie zur *zinā* gezwungen worden und somit schuld- und sündenfrei sei. Zwar wurde hier nicht die Möglichkeit eines gewaltsamen Ehemannes oder von Gewalttätigkeit generell in der Familie thematisiert, aber mit Nachdruck erklärt, dass eine Frau das Recht habe, sich gegen alle möglichen Formen von Gewalt zu verteidigen.[726] In besonderer Weise machte Faḍlallāh in einer seiner Freitagspredigten in der al-Ḥasanayn-Moschee in Haret Hreik vor wissenschaftlichen, politischen und sozialen Persönlichkeiten und einer großen Anzahl an Gläubigen auf das Thema Gewalt gegen Frauen aufmerksam, die am 17.11.2000 auf seiner Homepage veröffentlicht wurde und die folgende Überschrift trug: »al-Islām awwal man taṣaddā lil-ʿunf ḍidd al-marʾa« (»Der Islam war der Erste, der sich mit der Gewalt gegen die Frau befasste«).[727] In seiner Predigt widmete er sich allerdings auch anderen Themen wie Gewalt gegen Kinder, ehelichen Rechten, Konflikten mit Israel, der palästinensischen Intifāḍa, der UN und der amerikanischen Politik. Im Kontext Gewalt gegen Frauen machte er in drei Absätzen auf die prekäre Lage von Frauen weltweit aufmerksam, sprach über die Bedeutung von Bildung für Frauen und ging auf Eherechte ein. Das Thema Selbstverteidigung griff er nicht auf:

> »In diesem Zusammenhang möchte ich über ein menschliches und soziales Problem sprechen, mit dem sich die Welt befasst und über das die meisten Konferenzen auf der Welt sprechen, nämlich das Thema ›Gewalt gegen Frauen‹, da Frauen in den meisten Gesellschaften das schwache Element sind – physisch, sozial und politisch – vor allem in den östlichen Gesellschaften und insbesondere in den islamischen Gesellschaften. Sie wird [...] als Mensch zweiter Klasse betrachtet. Die bestehende Realität für Frauen beginnt mit der Verfolgung durch den Vater, die Mutter oder den Bruder des Mädchens, indem sie gezwungen

724 Vgl. Wehbi (2000): Perceptions of Rape, S. 14.
725 Vgl. Sfeir (2000): A Council Resisting Violence Against Women, S. 35–36.
726 Vgl. Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 2.
727 Vgl. Faḍlallāh (17.11.2000): al-Islām awwal man taṣaddā lil-ʿunf ḍidd al-marʾa.

> wird, jemanden zu heiraten, den sie nicht will. Weigert sie sich, drohen ihr Schläge und die Entziehung vieler ihrer Rechte. Um die Verheiratung der Mädchen kümmern sich die Väter und Mütter. Was das Mädchen betrifft, so hat sie meistens keine Entscheidungsbefugnis hinsichtlich der Verheiratung, was eine Art psychischer Gewalt ist, die in körperliche Gewalt übergehen kann. [...]
> Es gibt Mädchen, die ihren Bildungsabschluss unter den moralischen Bedingungen abschließen wollen, die wir Mann und Frau versichern. Aber manche Väter hindern ihre Töchter daran, obwohl Wissen ein Wert ist, der den Verstand des Menschen erhebt und seine Position entwickelt. Und ich denke, wir müssen uns um die Bildung der Frau genauso kümmern wie um die Bildung des Mannes, und das vielleicht mehr, weil die Frau diejenige ist, die die Kinder erzieht. Die Mutter muss das Kind nicht nur körperlich, sondern auch geistig erziehen. Eine Frau, die über Religion, Moral und Kultur verfügt, weiß sogar, wie sie ihre Beziehung zu ihrem Ehemann regeln muss. [...]
> Und es gibt Gewalt in der Ehe. Welches Recht gibt der Islam dem Ehemann? Das natürliche Recht des Ehemannes ist der Aspekt des sexuellen Rechts, denn sie hat nicht das Recht, ihn in den natürlichen Fällen von sich selbst abzuhalten, in denen die Ehefrau nicht krank ist oder an einem psychischen Problem oder etwas anderem leidet, und Gott der Allmächtige sagt: ›Und sie haben Anspruch auf das Gleiche, was ihnen obliegt, und dies auf rechtliche Weise.‹[728] So hat die Frau das sexuelle Recht, wenn sie es braucht, genauso wie der Mann. Ja, wenn sie ihn von seinem Recht abhält, dann befiehlt uns Gott, zuerst zu ermahnen, sie dann im Bett zu meiden (räumliche Separation) und dann nicht heftig zu schlagen. Außer in diesem Fall ist es dem Ehemann nicht erlaubt, seine Frau zu schlagen, sonst wird er wie diejenigen bestraft, die Gott für ungerecht hält. Und im ehrenhaften Ḥadīṯ wurde bereits überliefert: ›Hüte dich davor, dem Unrecht zu tun, der nur Gott (auf seiner Seite) hat, der [Gott] dir gegenüber ungerecht sein kann.‹«[729]

Die Predigtausschnitte zeigen, dass Faḍlallāh die nationalen und internationalen Bemühungen bzgl. Gewalt gegen Frauen verfolgte und anerkannte, dass es Gewalt in der Ehe sowie in der Familie gab. Da er offen über erzwungene Ehen sprach und diese als Form von Gewalt anerkannte, unterschlug er auch nicht deren Existenz in der libanesischen Gesellschaft. Zudem begriff er die Täterschaft dafür nicht nur als auf den männlichen Verwandtenbereich begrenzt, sondern benannte explizit die Mutter als eine potentielle Täterin, die ihre Tochter zu einer ungewollten Ehe zwingen könne.[730] Zwar erkannte Faḍlallāh an, dass mit einer Zwangsehe psychische Gewalt vorliege, die zu physischer Gewalt führen könne, nahm das aber nicht gleichzeitig für

728 Koranvers 2:228, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

729 Faḍlallāh (17.11.2000): al-Islām awwal man taṣaddā lil-ʿunf ḍidd al-marʾa.

730 Gemäß Faḍlallāh müsse ein Mensch bei der Heirat aus freiem Willen handeln (was körperliche und geistige Reife voraussetze) und mit der Wahl des Ehemenschen einverstanden sein, somit auch die Frau mit dem zukünftigen Ehemann, sonst gelte die Ehe als nicht rechtsgültig. In diesem Konnex sprach Faḍlallāh von der ehelichen Selbstbestimmung der Frau (*taqrīr maṣīrihā z-zawǧī*). Zudem haben Mädchen genauso wie Jungen und Frauen genauso wie Männer das Recht, die Ehe zu fordern, sei es aus sexuellen Gründen oder weil sie die Stabilität des Ehelebens wünschen. Ebenso spreche nichts dagegen, dass Frauen die Initiative ergreifen, um einen Ehemann für sich zu finden. Vgl. Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 74–79; Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ, S. 257–258.

erwünschte Ehen bzw. Liebesheiraten an.[731] Das Recht auf Bildung der Frau begründete er mit der wichtigen Rolle der Frau als Mutter, Erzieherin und Ehefrau – eine gebildete Frau »handhabe« neben den Kindern auch den Ehemann besser (!) –, wodurch nicht die durch Bildung entstandenen Vorteile für die Frau selbst hinsichtlich z. B. ihrer beruflichen Qualifikation im Mittelpunkt seiner Argumentation standen, sondern der Dienst der Frau am Familien- und Eheleben. Sicherlich können seine genannten Gründe für die Bildung von Frauen damit sehr überzeugend gewirkt haben, doch galt Bildung so nicht als eine Art von Selbstzweck für die Frau und ihrer damit möglicherweise verbundenen eigenen Ambitionen in Feldern außerhalb von Ehe und Familie.

Im Jahr 2005 veranstaltete das NCLWI eine Konferenz zum Thema »Über den Weg zu einer Umsetzung des Vertrages von CEDAW«, auf der es auch um Gewalt gegen Frauen ging und ein Workshop zum Thema »Widerstand gegen die Gewalt gegen Frauen und der Diskriminierung der Frau« ausgerichtet wurde.[732] Im gleichen Jahr wurde die zivilgesellschaftliche Organisation »Kafa – Enough Violence and Exploitation«[733] gegründet, die in den kommenden Jahren eine zentrale Rolle bei der Einführung eines Gesetzes zu häuslicher Gewalt in der Familie spielen sollte. Auch die Zeitschrift »al-Raida« widmete sich abermals in ihrer Herbst-/ Winterausgabe 2005/2006 dem Thema Gewalt gegen Frauen mit dem Obertitel: »The Status of Woman in Lebanese Legislation«. Darin wurde erneut bemängelt, dass es im libanesischen Gesetz noch immer keine genaue Definition von Gewalt gegen Frauen gebe und häusliche Gewalt lediglich durch die allgemeinen Artikel des Strafgesetzbuches geregelt werde, was zur Folge habe, dass häusliche Gewalt fast ohne Bestrafung bleibe. Hielten manche Anwältinnen und Anwälte die Artikel im Strafgesetzbuch für durchaus ausreichend für die Bestrafung von häuslicher Gewalt, kritisierte die Menschenrechtsanwältin Mirella Abdel Sater McCracken, dass nicht nur die Artikel im Strafgesetzbuch für häusliche Gewalt nicht genug seien, sondern dass sogar das gesamte libanesische Rechtssystem nicht mit häuslicher Gewalt angemessen umgehen könne und sogar abgeneigt sei, Strafen bei häuslicher Gewalt zu verhängen. Zudem fehle es an speziell trainierten Polizeibeamt*innen und Sozialarbeiter*innen, die zu einem angemessenen Umgang mit einem Verbrechen im häuslichen Bereich fähig seien, damit die Opfer vor weiteren Misshandlungen geschützt und bei Notwendigkeit medizinisch und psychologisch versorgt werden können. Eine Schwierigkeit liege an der Rechtsprechung der unterschiedlichen Gerichte. Sexuelle Belästigung am Arbeitsplatz bspw. wurde nach dem Arbeitsrecht gerichtet, sodass das Opfer eine finanzielle Entschädigung erhielt,

731 Faḍlallāh machte bereits in den 1970er Jahren auf die aus einer erzwungenen Heirat resultierenden Probleme der Individuen und die vielfältigen nachteiligen Folgen im familiären und gesellschaftlichen Bereich aufmerksam. Vgl. Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 77.

732 Vgl. Bayḍūn (2007): ar-Ruǧūla wa-taġyīr aḥwāl an-nisāʾ, S. 237.

733 Kafa (»Genug«) setzt sich für die Gleichstellung der Geschlechter, Nichtdiskriminierung und die Förderung der Menschenrechte von Frauen und Kindern ein. Neben ihren Arbeiten gegen Gewalt und Ausbeutung von Frauen und Kindern ist ein wichtiges Aktivitätsfeld die kritische Reflektion von Männlichkeitskonzepten. Siehe https://kafa.org.lb/en, letzter Zuﬂ griff am 14.12.2021.

der Täter selbst aber nicht strafrechtlich für seine Handlung zur Rechenschaft gezogen wurde, da das Strafgesetz keinen entsprechenden Artikel enthielt, auf den sich eine strafrechtliche Anzeige hätte berufen können. Eine arbeitsrechtliche Einstufung solcher Fälle verhinderte eine Bestrafung der Täter für ihre Handlung.[734]

Im Juni und Juli des Jahres 2007 veranstaltete die UN eine einmonatige landesweite Kampagne gegen häusliche Gewalt,[735] die Kafa als Startpunkt ihrer Initiative zur Ausarbeitung eines Gesetzesentwurfs diente, der vorsah, alle Formen familiärer Gewalt gegen Frauen im Libanon zu kriminalisieren. Unter »Gewalt« fielen hierbei körperlicher, seelischer und sexueller Missbrauch, Vergewaltigung in der Ehe sowie sogenannte Ehrverbrechen. Für alle Verwaltungsbezirke im Libanon war ein Staatsanwalt vorgesehen, der Anklagen entgegennahm und Fälle von Gewalt untersuchte. Weiterhin sollten auf familiäre Gewalt spezialisierte Einheiten in Polizeidienststellen und internen Sicherheitskräften eingerichtet werden. Die vorgesehenen Bestrafungsarten von Tätern reichten von Geld- bis Gefängnisstrafen. Zudem sollte die Privatsphäre des Opfers während des gesamten Prozesses gewährleistet werden. Ein besonders wichtiger Punkt war, dass der Gesetzesentwurf von öffentlichen und privaten Gesundheitszentren verlangte, Fälle von Gewalt zu melden.[736]

Bei all diesen Aktivitäten[737] konnte eine Fatwā zum Recht der Frau auf Selbstverteidigung gegen die Gewalt ihres Ehemannes wie die von Faḍlallāh am 27.11.2007 wahrlich nicht unbemerkt verhallen. Die Medien zu Beginn des 21. Jahrhunderts wie das Internet und die Einbindung der Fatwā in weltweit wahrgenommene Aktionen wie den Internationalen Tag gegen Gewalt an Frauen haben zudem im Vergleich zu

734 Vgl. McCracken (2005–2006): Seeking Justice for Physical and Sexual Violence against Women in Lebanese Society, S. 44–45.

735 Vgl. Institute for Women's Studies in the Arab World (IWSAW) (2010–2011): Responses to the Draft Law to Protect Women from Family Violence, S. 77. Insgesamt nahmen an der Kampagne 39 Zentren für soziale Entwicklung, NGOs und lokale Gemeinschaften wie Gemeinden und Vereine teil. Die Kampagne zielte auf die gesamte Bevölkerung ab. Während der Kampagne kam es zu zahlreichen Aktivitäten wie einer Pressekonferenz, an der alle Parteien und relevanten Medienvertreter*innen teilnahmen, Fernseh- und Radiointerviews, öffentliche Bekanntmachungen, Verteilung von Informations- und Schulungsmaterialien (in allen Teilen des Landes das ganze Jahr über), diverse Diskussionsveranstaltungen, Wettbewerbe in Schulen, Ausstellungen und Mitteilungen des öffentlichen Dienstes im Fernsehen. Ziel war es, lokale Gemeinschaften für das Thema häusliche Gewalt und Missbrauch von Eheleuten, Kindern und älteren Menschen sowie für die Formen von Gewalt, denen Frauen ausgesetzt sind, zu sensibilisieren. Man erhoffte sich damit, auf das Verhalten von Familienmitgliedern einzuwirken und durch dialogische Konfliktlösung eine »Kultur der Gewaltlosigkeit« zu verbreiten. Vgl. UN Women (2007): National Campaign against Domestic Violence.

736 Vgl. Institute for Women's Studies in the Arab World (IWSAW) (2010–2011): Responses to the Draft Law to Protect Women from Family Violence, S. 77.

737 In den Folgejahren kam es zu weiteren Kampagnen wie im November 2008 zu geschlechtsspezifischer Gewalt vom IWSAW und von Kafa zum Gesetzesentwurf zum Schutz vor familiärer Gewalt, für den Unterschriften gesammelt wurden. Ebenfalls wurden Studien über Gewalt gegen Frauen im Libanon weiter vorangetrieben. Vgl. Unbekannt (2009): Gender-Based Violence Awareness Campaign, S. 70.

den medialen Möglichkeiten in den 1990er Jahren und davor sowie der Erteilung von Fatāwā auf Anfrage von Einzelpersonen entscheidend dazu beigetragen, dass Faḍlallāhs Positionen durch eine globale Verbreitung und gerichtet an die Weltbevölkerung einen hohen Aufmerksamkeitsgrad erreichen konnten. Damit hat Faḍlallāh ein Stück weit mehr der Tabuisierung des Themas Gewalt an Frauen im Libanon entgegengewirkt. Dennoch war er sich dessen bewusst, dass es nicht leicht war, in einer Gesellschaft festgefahrene Traditionen zu ändern und Vorbehalte zu beseitigen. Ein halbes Jahr nach seiner Fatwā wurde Faḍlallāh gefragt, ob er aufgrund seiner neuen Fatāwā[738] nicht Reaktionen aus dem konservativen Teil der Gesellschaft befürchte. Bei seiner Haltung bleibend erklärte er:

> »Es ist völlig normal, dass die konservative Gesellschaft mit keiner neuen Fatwā einverstanden ist. Sie wird bei ihrer strengen, negativen Einstellung ihr gegenüber bleiben, genauso wie viele gegen mich sind bzgl. einiger meiner Meinungen wie, als ich die Fatwā herausgegeben habe, dass die Frau das Recht auf Selbstverteidigung hat, wenn der Mann versucht, ihr gegenüber zu Hause gewalttätig zu sein, und sie kein Hilfsmittel außerhalb des Hauses hat, um sich damit zu verteidigen, gleich ob von gesetzlicher oder gesellschaftlicher Seite, weil das Recht auf Selbstverteidigung ein gesetzlich festgelegtes, religiöses und menschliches Recht ist (*ḥaqq insānī dīnī mašrūʿ*). Ich habe Frauen sogar geraten zu trainieren, damit sie sich verteidigen und aus dem Zustand der Schwäche herauskommen können, der ihren Körpern auferlegt ist, weil sie vielleicht Angriffen außerhalb des Hauses ausgesetzt sind wie bspw. Aggression und Vergewaltigung (*iġtiṣāb*) oder Diebstahl oder irgendwas anderem. So rufe ich dazu auf, dass die Frau stark ist und aggressiven Situationen entgegentritt, gleich ob sie innerhalb oder außerhalb des Hauses stattfinden.«[739]

Faḍlallāh kam den landesweiten Initiativen und Bemühungen im Kontext des Themas Gewalt gegen Frauen als ranghohe Autorität unter den schiitischen Gelehrten im Libanon entgegen. Dies geschah, indem er offen über häusliche Gewalt sprach und von seiner Seite und mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln in der Form von religiösen Rechtsgutachten der Frau ihr Recht auf Selbstverteidigung gegen alle Formen von Gewalt versicherte und ihr damit Optionen unterbreitete, wie sie reagieren und sich sogar auf Gewalt vorbereiten könne. Damit gehörte er zu denjenigen im Libanon, die anerkannten, dass die Familie der hochgesteckten Erwartung, ein Ort der Fürsorge, des Schutzes und der Pflege zu sein, auch *nicht* gerecht werden konnte. Die Familie stellte nämlich, wie die meisten Studien über Gewalt gegen Frauen belegten, nicht den sichersten, sondern den gefährlichsten Ort für Frauen dar. Doch trotz zahlreicher Beispiele dazu, die eine positive Charakterisierung der Familie als falsch nachwiesen, weigerten sich laut Bayḍūn oft selbst NGO-Aktivist*innen, die sich mit Gewalt gegen Frauen im Libanon beschäftigten, zuzugeben, dass Familien dieser uneingeschränkt

738 Die Überschrift über der Frage in der Druckausgabe des Interviews im dritten Band von »Išrāqat al-ʿaql« lautete: »Die neuen Fatāwā und die konservative Gesellschaft (*al-muǧtamaʿ al-muḥāfiẓ*)«. Im gleichen Jahr hat er auch eine Fatwā gegen Ehrverbrechen herausgegeben, die damit auch gemeint gewesen sein dürfte.

739 Fischbach (13.05.2008): al-Islām lam yufarriq fī l-qiyami r-rūḥīyati wal-ʿilmīya bayna l-marʾa war-raǧul, Bd. 3, S. 164.

positiven Rolle nicht gerecht werden.[740] In diesem Zusammenhang bemängelte Bayḍūn, dass »Organizations and individuals in Lebanon alike place the ›preservation of the family‹ above all else, even if it is at the expense of the interest of the woman reporting family violence.«[741] Die libanesische Gesellschaft habe noch nicht gelernt, einen alternativen, weniger idealistischen Diskurs über Familie zu führen.[742]

4.5.6 Einschüchterung ja, Bestrafung nein

Dass dies letztlich auch bei Faḍallāh so war – worauf wie im obigen Zitat auch seine Lokalisierung von Vergewaltigung auf »außerhalb des Hauses« hinweist –, belegt eine Korrespondenz zwischen ihm und Kafa. Die zivilgesellschaftliche Organisation bat ihn unter Bezugnahme auf seine Fatwā vom 27.11.2007, die sie kurz nach deren Erlass begrüßt und gelobt hatte, um Unterstützung bei ihrem Gesetzesentwurf.[743] Am 16.09.2008 wandte sich die Mitbegründerin und Anwältin von Kafa, Layla Awada, in einem Anschreiben an Faḍlallāh, in dem sie ihn über die Initiative von Kafa zu dem Gesetzesentwurf zum Schutz von Frauen vor häuslicher Gewalt in Kenntnis setzte und ihm den Entwurf, der unter der Schirmherrschaft des libanesischen Ministeriums für Verwaltungsreform stand und von der EU finanziert wurde, zukommen ließ. Faḍlallāh wurde von Awada in ihrem Anschreiben »Verteidiger der Frauensache« (*munāṣirīn li-qaḍīyati l-marʾa*) genannt und als eine Person eingestuft, die sich um den Schutz von Frauen vor häuslicher Gewalt bemühte. Sie habe das, wie sie es erklärte, aus seiner Fatwā abgeleitet, in der er Frauen das Recht auf Selbstverteidigung zugesprochen habe, wenn sie körperlicher Gewalt von Seiten der Ehemänner ausgesetzt seien. Aus diesen Gründen bat Awada Faḍlallāh in Vertretung von Kafa um Sichtung des Gesetzesentwurfs und um seine »Unterstützung« (*daʿm*) sowie seinen »Rückhalt« (*taʾyīd*) bzgl. des Entwurfs. Sie beendete ihr Anschreiben mit den Worten: »Wir freuen uns auf eure Meinung und eure Bemerkungen.«[744] Auf die damalige Version des Gesetzesentwurfs von Kafa wird hier nicht weiter eingegangen, da er und der gesamte Gesetzfindungsprozess nicht im Fokus der Untersuchung stehen. Faḍlallāhs Antwort

740 Vgl. Bayḍūn (2010/2011): Women Reporting Violence, S. 29–30.

741 Bayḍūn (2010/2011): Women Reporting Violence, S. 29.

742 Vgl. Bayḍūn (2010/2011): Women Reporting Violence, S. 29–30.

743 Kafa wandte sich an alle religiösen Anführer der verschiedenen Religionsgemeinschaften im Libanon. Seit den 2000er Jahren wurde die Zusammenarbeit mit religiösen Vertretern der Religionsgemeinschaften zu einer Strategie von zivilgesellschaftlichen Organisationen, die gegen Gewalt gegen Frauen arbeiteten oder sich in diesem Kontext kritisch mit im Libanon vorherrschenden Männlichkeitskonzepten auseinandersetzten. Es wurde darauf gebaut, dass Aussagen religiöser Autoritäten die öffentliche Meinung über Frauen verändern konnten. Man betrachtete es als entscheidend für eine Beendigung von Gewalt, religiöse Autoritäten – aber ebenso Politiker, Prominente und insgesamt Männer – in den Kampf gegen Gewalt gegen Frauen zu involvieren. Vgl. El-Sanousi und Anani (2010/2011): Working with Men and Boys, S. 51.

744 Awada (16.09.2008): Muswadda mašrūʿ qānūn li-ḥimāyat an-nisāʾ mina l-ʿunf al-usrī, S. 1.

wird aber genauer betrachtet, weil sie Aufschluss gibt sowohl über seine Vorstellungen und Konzepte von Ehe und Familie im Kontext Rechte und Pflichten von Eheleuten sowie der islamischen Gesetzgebung als auch über seine eigene kontextuelle Eingebundenheit als religiöser Gelehrter der Zwölferschia im Libanon.

Faḍlallāhs Antwortschreiben erstreckte sich über drei Seiten und gliederte sich in eine kurze Einleitung, acht Anmerkungen zum Gesetzesentwurf über knapp zwei Seiten (nummeriert von erstens bis achtens) und ein Fazit plus zwei abschließende Punkte (nummeriert als erstens und zweitens). Einleitend erklärte Faḍlallāh, dass er die Arbeit an einem Erlass eines solchen Gesetzes prinzipiell für sinnvoll erachte, aber – und das versäume der Gesetzesentwurf – zwischen Gewalt gegen Frauen in der Gesellschaft im Allgemeinen und in der Ehe verübt durch den Ehemann unterschieden werden müsse. Auf dieser Unterscheidung basierend müssen sich dann auch die Gesetze eines Beschlusses zum Schutz von Frauen vor Gewalt unterscheiden in strafende Gesetze bzgl. der durch die Gesellschaft verübten Gewalt im Allgemeinen und in abschreckende Gesetze bzgl. der durch den Ehemann verübten Gewalt. Das Ziel der abschreckenden Gesetze sei es dann, den Ehemann von Gewalt abzuhalten, um die Ehebeziehung wieder in Ordnung zu bringen, was beinhalte, das wiederherzustellen, was an Intimität und Wärme zwischen den Eheleuten verloren gegangen sei. Damit sei das Ziel der abschreckenden Gesetze im Kontext Ehe die Reform der Ehebeziehung im Sinne einer Verbesserung und nicht – wie im schlimmsten Falle – ihre Beendigung. Auf diese ersten Bemerkungen folgten numerisch aufgelistet die Anmerkungen zum Gesetzesentwurf, von denen die ersten vier Kritik daran übten und die letzten vier auf Faḍlallāhs Fatwā vom 27.11.2007 eingingen.

Erstens kritisierte Faḍlallāh, dass Kafa die Vorstellung erzeuge, dass die meisten Frauen in der libanesischen Gesellschaft von Männern unterdrückt werden, was nicht stimmen könne. Er empfahl Informationen und Statistiken heranzuziehen, um das eigentliche Ausmaß des Problems ohne Über- oder Untertreibung aufzuzeigen. Zweitens vermittle die Organisation durch ihre Kampagne den Eindruck, dass sie Frauen gezielt zur Konfrontation mit Männern aufrufe. Frauen sollten jedoch nicht gegen Männer aufgehetzt und zu Konfrontationen mit ihnen verleitet werden, sondern sie müssten vor den Gefahren ständiger Gewaltanwendung gegen sie gewarnt werden, und die neuen Gesetze müssten Frauen abschreckende Mittel bereitstellen, die sie vor Gewalt schützen. Drittens bemängelte er, dass der Gesetzesentwurf nicht darauf abziele, die Krise des Ehepaares zu lösen und es wieder in ausgeglichener Harmonie zu vereinen, um die gesamte Familie und die Kinder vor negativen Folgen zu bewahren. Viertens berücksichtige Kafa nicht, dass in den östlichen Gesellschaften körperliche und seelische Gewalt sowohl gegen Frauen als auch gegen Männer ausgeübt werde und zwar von denjenigen, die Machtbefugnis bzw. Autorität (*sulṭa*) besitzen (bspw. Regierungsbeamte), gegen diejenigen, die keine Autorität besitzen. Damit spiegele sich in Familien nur wider, was auf anderen Ebenen geschehe: »Und dass das, was zwischen den Individuen einer Familie geschieht, das Ergebnis einer nicht intakten Beziehung zwischen den Inhabern der Machtbefugnis bzw. Autorität in unseren Gesell-

schaften und denen, die der Machtbefugnis bzw. Autorität unterstehen, ist.«[745] Solle Gewalt gegen Frauen verhindert werden, sei es laut Faḍlallāh notwendig, die Sache aus einem Blickwinkel zu betrachten, der gewalttätige soziale Beziehungen in einem weiten gesellschaftlichen Bereich offenlege.

Nach der Entfaltung dieser vier Kritikpunkte setzte Faḍlallāh in weiteren vier Punkten dazu an, seine Fatwā ins rechte Licht zu rücken. Erstens, so erläuterte er, diene die Fatwā der Abschreckung eines aggressiven Ehemannes mit dem Ziel, dass jener gar nicht erst zu Gewalt greife, wenn er befürchten müsse, dass ihm danach ebenfalls Gewalt drohe. Zwar könne sich Faḍlallāh für den Bereich der Ehebeziehung durchaus vorstellen, dass ein Gesetzeserlass legitim und sogar notwendig sei, dies müsse jedoch unter Berücksichtigung von allem erfolgen, was man an objektiven und humanen Erwägungen anbringen könne *(kull mā tuqaddim min iʿtibārāt mawḍūʿīya wa-insānīya)*, und das dürfe keinesfalls dazu führen, dass »eine ängstliche und angespannte Familie und dahinter eine ängstliche und angespannte Gesellschaft« geschaffen werde, »deren Mitglieder untereinander Gewalt mit Gewalt begegnen.«[746] Zweitens bitte er die Frau immer auch darum, weise auf die Gewalt des Ehemannes zu reagieren und die Situation und Umstände in diesem Moment genau einzuschätzen,[747] auch um später nichts zu bereuen – schließlich gehe es ja um die Beziehung zwischen zwei Eheleuten, die eine innige, familiäre und liebevolle Beziehung leben.

> »Daher sollte die Frau all das Positive berücksichtigen, das es in der Beziehung zwischen ihr und ihrem Mann gibt, und es in einem Moment der Wut und Emotion nicht übertreiben, insbesondere wenn es keine Präzedenzfälle für Gewalt gegen sie vom Ehemann gibt und es das erste Mal passiert.«[748]

Faḍlallāhs dritte Anmerkung zu seiner Fatwā war, dass er der Frau trotz ihres Rechts auf Selbstverteidigung empfehle, ihre Eheprobleme ohne die Involvierung irgendwelcher gesetzlicher Organisationen handzuhaben. Hier könne vielmehr die Familie und das soziale Umfeld der Ehegatten eine Hilfe sein. Dieses Vorgehen, so konstatierte er, sei eine »islamische und östliche gesellschaftliche Eigentümlichkeit« (*mīza iǧtimāʿīya šarqīya wa-islāmīya*), die genutzt werde, um Konflikte in der Ehebeziehung und den familiären Beziehungen generell zu lösen. Die Garantien, die die Familie damit bereithalte, um aus den Problemen herauszufinden, seien »vielleicht die sichersten und ef-

745 Faḍlallāh (evtl. 09/10.2008): al-Mulāḥaẓāt ʿalā muswadda mašrūʿ al-qānūn, S. 1.

746 Faḍlallāh (evtl. 09/10.2008): al-Mulāḥaẓāt ʿalā muswadda mašrūʿ al-qānūn, S. 2.

747 Derart äußerte er sich bspw. in einem Interview am 16.07.2008 mit der Zeitschrift »Lahā«, indem er neben seinen Rechtfertigungen der Verteidigung gegen Gewalt unter Bezugnahme auf den Koranvers 2:194 (»Wer sich gegen euch vergeht, gegen den dürft ihr euch ähnlich vergehen, wie er sich gegen euch vergeht« (übers. von Khoury (2004): Der Koran) auch einfließen ließ, dass die Geduld der Frau (Gewalt zu ertragen) von Gott belohnt werde, wobei er sich dafür auf den Koranvers 2:237 (»Und daß ihr (etwas) nachlaßt, entspricht eher der Gottesfurcht« (übers. von Khoury (2004): Der Koran) bezog. Vgl. Lahā (2011 [16.07.2008]): Muškila alaḍīna nāhaḍū ḥaqq al-marʾa fī ḍarab zawǧihā difāʿan ʿan nafsihā annahum lā yaʿtarifūna bi-insānīya al-marʾa, S. 110–111.

748 Faḍlallāh (evtl. 09/10.2008): al-Mulāḥaẓāt ʿalā muswadda mašrūʿ al-qānūn, S. 2.

fektivsten für das Weiterbestehen und das Wohlergehen der ehelichen Institution.«[749] Ein Strafgericht, das sich mit Eheproblemen befasse, fasse Mann und Frau als zwei juristische Personen auf und nicht als Eheleute, die eine liebevolle und barmherzige Beziehung führen. Viertens solle das Recht auf Selbstverteidigung der Frau gegen die Gewalt ihres Ehemannes nicht das Ende der Ehe einleiten, da dies für die Frau vielleicht die »schmerzhaftere Gewalt« gegen sie selbst sein könne. Vielmehr sollen sich die Beteiligten nach Möglichkeit verzeihen und vergeben. Letztendliches Ziel der Verteidigung gegen Angriffe müsse es sein, Schädigung durch einen begrenzten Eingriff zurückzudrängen, um die Ehebeziehung wieder an ihren Anfang zu bringen und Vertrauen, Respekt und gegenseitige Wertschätzung zu erwirken.[750]

Bevor Faḍlallāh sein Fazit einleitete, erfolgte eine weitere Anmerkung, die sich nicht unter die Punkteauflistung aufreihte und damit gesondert stand. Er führte aus, dass der Trend, Gesetze zu erlassen, die Frauen ihre Menschlichkeit und ihr Recht auf ein gleichberechtigtes Leben mit Männern ermöglichen, zwar durchaus unterstützt werden könne – schließlich hätten Offenbarungsreligionen dieses Recht bereits bestätigt, bevor sich irdische Gesetzgebungen dessen angenommen hätten –, es aber sinnvoller sei, an der Stärkung der Gesetze zum Schutz von Frauen vor ihren Ehemännern zu arbeiten, die an Šarīʿa-Gerichten anwendbar seien, weil es ja um besondere Probleme innerhalb des Ehehauses gehe. Daher werde vorgeschlagen – wer dies genau tat, wurde nicht geäußert –, Zweigstellen an Šarīʿa-Gerichten einzurichten, an die sich Frauen im Fall von Gewalt wenden können, und die die Urteilssprechung über beide Parteien der gewalttätigen Beziehung bestimme.[751]

Im Fazit verwies Faḍlallāh erneut auf die Besonderheit der Probleme der Gewalt gegen Frauen bzw. der Gewalt zwischen Individuen speziell im Kontext arabischer und islamischer Gesellschaften, von denen er glaubte, dass sie eine gesonderte Handhabung erforderten. Ein Erlass von Strafgesetzen sei nicht der richtige Weg für derart komplexe Probleme. Vielmehr erfordere das Problem der Gewalt in den Gesellschaften »einen kulturellen, intellektuellen, sozialen und erzieherischen Umgang«[752] damit, weshalb Aufklärungs- und Bildungsprogramme über die Achtung und Wertschätzung von Beziehungen und Menschenrechten durchgeführt werden müssten. Um diese Ansicht zu stützen, zitierte Faḍlallāh die Koranverse 4:1, 17:70, 30:21 u. a. um darauf aufmerksam zu machen, dass sich Eheleute respektieren und lieben sollten und Mann und Frau gleich seien: »Sie [die Verse] bestätigen die Gleichheit von Frau und Mann im menschlichen Wert und in der rechtlichen und gesetzlichen Stellung (*tuʾakkidu ʿalā musāwāti l-marʾati lir-raǧuli fī l-qīmati l-insānīyati wa-fī l-makānati l-qānūnīyati wal-ḥuqūqīya*).«[753] Zudem fordern diese Verse dazu auf, dass sich die rechtliche und gesetzliche Beziehung der Ehegatten auf den Geist der göttlichen Gesetze (*rūḥ al-qawānīn al-ilhīya*), die zu Liebe, Harmonie und Zuneigung aufrufen, erstrecken

749 Faḍlallāh (evtl. 09/10.2008): al-Mulāḥaẓāt ʿalā muswadda mašrūʿ al-qānūn, S. 2.
750 Vgl. Faḍlallāh (evtl. 09/10.2008): al-Mulāḥaẓāt ʿalā muswadda mašrūʿ al-qānūn, S. 2.
751 Vgl. Faḍlallāh (evtl. 09/10.2008): al-Mulāḥaẓāt ʿalā muswadda mašrūʿ al-qānūn, S. 3.
752 Faḍlallāh (evtl. 09/10.2008): al-Mulāḥaẓāt ʿalā muswadda mašrūʿ al-qānūn, S. 3.
753 Faḍlallāh (evtl. 09/10.2008): al-Mulāḥaẓāt ʿalā muswadda mašrūʿ al-qānūn, S. 3.

mögen und dass ein Eheleben aufgebaut werde, das auf der Achtung der Menschlichkeit eines jeden Beteiligten basiere.

Abschließend hielt Faḍlallāh in einem ersten Punkt fest, dass der Gesetzesentwurf einen hohen Anteil westlicher Gesetze zum Thema Gewalt gegen Frauen enthalte, aber das Folgende zu beachten sei:

> »Was nach Gewohnheitsrecht und westlichem Gesetz als Vergewaltigung (*iġtiṣāb*) in der Ehe angesehen wird, ist möglicherweise nicht mit den islamischen und vielleicht nicht-islamischen [z. B. christlichen] Religionsgesetzgebungen vereinbar, da der Ehevertrag die Ehefrau verpflichtet, jederzeit eine intime Beziehung zu ihrem Ehemann zu pflegen und umgekehrt, zu jeder Zeit und an jedem Ort, den einer der Ehegatten wünscht.«[754]

Diesbezüglich müssen natürlich angemessene und legale Umstände vorherrschen und alle gesetzlichen Vorgaben berücksichtigt werden, wie er hinzufügte. Niemand der Beteiligten dürfe im Fall von Krankheit oder irgendeiner Be- bzw. Verhinderung dazu gezwungen werden, weil es so zu Schädigung kommen könne. Trete ein Schaden ein, sei das allerdings als Angriff (*iʿtidāʾ*) und nicht als sexueller Missbrauch oder Vergewaltigung (*iġtiṣāb*) zu werten. Im zweiten Abschlusspunkt äußerte er sein Bedenken darüber, inwiefern Kinder als vollwertige Zeugen in Strafprozessen in Betracht gezogen werden können, was auch ein Punkt im Gesetzesentwurf war.[755]

Trotz mangelnder Unterstützung von Seiten der religiösen Autoritäten im Libanon schritt Kafa mit ihrer Arbeit zum Gesetzesentwurf zur häuslichen Gewalt in der Familie voran. Die Dringlichkeit dieser Initiative unterstrich eine Studie aus dem Jahr 2008, nach der von 300 befragten Frauen 86 % angaben, körperliche Gewalt, und 55 %, sexuellen Missbrauch durch ihre Ehemänner erfahren zu haben.[756] Am 6. April 2010 wurde der Gesetzesentwurf vom ehemaligen Ministerrat verabschiedet und zur weiteren Prüfung an einen parlamentarischen Sonderausschuss überwiesen, worauf eine parlamentarische Abstimmung erfolgen sollte.[757] Der Gesetzesentwurf führte zu negativen Reaktionen und Ablehnung vorrangig von Seiten der religiösen Gemeinschaften wie den höchsten sunnitischen und schiitischen Autoritäten des Landes, vertreten durch das Dār al-Fatwā und den Obersten Islamischen Schiitischen Rat. Beide lehnten den Gesetzesentwurf mit der Begründung ab, dass er die Familien im Libanon zerstöre und gegen die »orientalischen Werte« sowie die Šarīʿa verstoße, die die Rolle und den Status von Frauen bereits schütze und alle wesentlichen Bestimmungen zu Rechtsfragen im Kontext Familie enthalte. Zudem wurden Konflikte um Vorrechte befürchtet sowie Machtüberschneidungen zwischen Religions- und Zivilgerichten. Gegenentwürfe zu diesen religiösen Positionen und Verteidigungsschriften des Gesetzesentwurfs wie von der Nationalen Koalition zum Schutz von Frauen vor Gewalt in der Familie (National Coalition for the Protection of Women from Family Violence) wiesen jedoch darauf hin, dass Religionsgerichte zwar für Personenstands-

754 Faḍlallāh (evtl. 09/10.2008): al-Mulāḥaẓāt ʿalā muswadda mašrūʿ al-qānūn, S. 3.
755 Vgl. Faḍlallāh (evtl. 09/10.2008): al-Mulāḥaẓāt ʿalā muswadda mašrūʿ al-qānūn, S. 3.
756 Vgl. Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 212.
757 Vgl. Institute for Women's Studies in the Arab World (IWSAW) (2010–2011): Responses to the Draft Law to Protect Women from Family Violence, S. 77.

rechte wie Ehe, Scheidung, Sorgerecht und Erbschaft zuständig seien, aber Frauen nicht vor Gewalt schützen. Religionsgerichte können zwar in Fällen von Scheidung Gewalt des Ehemanns als Scheidungsgrund der Ehefrau akzeptieren, aber den Täter nicht strafrechtlich verfolgen und zur Rechenschaft ziehen. Deshalb müsse der Staat seine Verantwortung gegenüber den Bürgern wahrnehmen und sie vor Gewalt sowohl im privaten als auch im öffentlichen Bereich schützen.[758] Die Gegenwehr der religiösen Autoritäten, auch in der Form von Gegenkampagnen und Protesten wie vom Dār al-Fatwā organisiert, reichte jedoch aus, um den neuen Gesetzesentwurf zu häuslicher Gewalt in seiner damals eingereichten Form erst einmal abzuwehren – die Parlamentarier stimmten nach Prüfung dagegen,[759] woran auch die 41 Frauen- und Menschenrechtsorganisationen nichts ändern konnten, die den Gesetzesentwurf von Kafa unterstützten.[760] Dies lässt den immensen Einfluss von Religionen auf die Politik im Libanon sichtbar werden. Politiker*innen und Parteien sind mit religiösen Institutionen eng verknüpft, sodass Erstere bei Wahlen auf Letztere angewiesen sind, um gewählt zu werden. Da religiöse Autoritäten über die Macht verfügen, ganze Menschenmassen zu mobilisieren, erheben sich nur wenige Politiker*innen gegen ihre Interessen. Während es auf islamischer Seite keine religiöse Institution gab, die den Gesetzesentwurf für gut erachtete, wurde er von christlicher Seite von der maronitischen Kirche unter Anführung von Patriarch Bechara Rai unterstützt.[761]

Eine interessante Einschätzung des Verlaufs der damaligen Konfliktlinien bzgl. der Beurteilung des Gesetzesentwurfs liegt vom griechisch-orthodoxen Erzbischof von Byblos und Botrys, George Khodr (geb. 1936), vor. Seiner Ansicht nach gehe es in den Auseinandersetzungen nicht um Konflikte zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften, sondern um Konflikte zwischen »konservativen Personen« bzw. »Traditionalisten«, die er auch »people of the text« (womit er religiöse Schriften meinte) nannte, und solchen, die an Entwicklung, Wachstum und Zukunft interessiert seien, und die er als »modern« einordnete und »Reformisten«, »Liberale« und »people of the spirit« nannte. Diese beiden Ausrichtungen fänden sich sowohl in christlichen als auch in islamischen Religionsgemeinschaften.[762] Nach dieser Einschätzung gehörte Faḍlallāh aufgrund seiner ablehnenden Haltung gegenüber dem Gesetzesentwurfe zum Lager der islamischen Konservativen bzw. Traditionalisten. Doch in all diesen hier geschilderten Auseinandersetzungen mischte Faḍlallāh nicht mehr mit, da er nach einem längeren Krankenhausaufenthalt im Juli 2010 starb. Die letzten Fatāwā, die von ihm noch vor seinem Tod erteilt wurden, hinterlassen zudem ein eher ernüchterndes Bild seiner Haltung. In der Neuedition des Fatāwā-Sammelbands »al-

758 Vgl. Institute for Women's Studies in the Arab World (IWSAW) (2010–2011): Responses to the Draft Law to Protect Women from Family Violence, S. 78–82; Felsch (2012 [12.11.2012]): Geschlechtsspezifische Diskriminierung im Libanon.

759 Vgl. Gatten (08.05.2012): Sexual harassment rife in workplaces; Felsch (2012 [12.11.2012]): Geschlechtsspezifische Diskriminierung im Libanon.

760 Vgl. Institute for Women's Studies in the Arab World (IWSAW) (2010–2011): Responses to the Draft Law to Protect Women from Family Violence, S. 77.

761 Vgl. Felsch (2012 [12.11.2012]): Geschlechtsspezifische Diskriminierung im Libanon.

762 Vgl. Khodr (2010–2011): Domestic Violence, S. 83–84.

Masāʾil al-fiqhīya«, die noch in seinem Sterbejahr herausgegeben wurde, findet sich eine Fatwā, in der ihn eine Ehefrau das Folgende fragte:

> »[Frage] F1869: Mein Ehemann schlägt und beschimpft mich, und er übernimmt nicht die finanziellen Ausgaben für mich und die Kinder. Ist es Pflicht, ihm gehorsam zu sein (*fa-hal taǧib ṭāʿatahu*)?
> [Antwort von Faḍlallāh:] Der Ehemann muss die finanziellen Ausgaben für die Ehefrau und die Kinder übernehmen und sich um sie kümmern. Und du musst ihm nicht gehorsam sein (*lā yaǧib ʿalayki ṭāʿatahu*), wenn er nicht die finanziellen Ausgaben für dich übernimmt.«[763]

Zwar sagte er der Ehefrau nicht, dass es ihrem Ehemann nicht erlaubt sei, sie zu schlagen, und dass sie sich dagegen wehren könne, aber neben der Klarstellung über die rechtlichen Pflichten des Mannes, die Ausgaben zu übernehmen und sich um die Familie zu kümmern, wies er zumindest darauf hin, dass sie ihm im Fall, er komme seinen Pflichten nicht nach, auch nicht gehorsam sein müsse. Implizit verwies er damit auf ihr Recht, ihm seine Rechte zu verweigern, wenn er ihr ihre Rechte verweigere. Ein Stück mehr ernüchtert eine weitere Fatwā, in der es auch um Gewalt zwischen einem Ehepaar geht. Faḍlallāh bekam geschildert:

> »[Frage] F2293: Ein Ehemann schlug seine Frau, woraufhin sie das Haus verließ. Nach der Vermittlung von Wohlmeinenden versprach er, sie freundlich zu behandeln, sie nicht zu schlagen und Schadensersatz für die Schläge zu zahlen, wie es erforderlich war. Jedoch weigerte sie sich, nach Hause zurückzukehren, und erhob Klage gegen ihn beim deutschen Gericht, dass er sie geschlagen und vergewaltigt hat. Ist ihr das erlaubt?
> [Antwort von Faḍlallāh:] Die besagte Klageerhebung ist nicht erlaubt, und er ist kein Vergewaltiger (*muġtaṣib*), da sie seine Ehefrau ist gemäß der *šarīʿa*. Und er muss die Schadensersatzzahlung für die Schläge nur leisten, wenn er Schuld hatte. Sie hat nicht das Recht, außerhalb der Wohnung zu bleiben, wenn er Besserung im Umgang versichert. Wenn sie es ablehnt, in ihr Haus zurückzukehren, steht ihr kein Unterhalt zu, genauso wie es ihm nicht erlaubt ist, seine Ehefrau zu schlagen oder schlecht mit ihr umzugehen.«[764]

Die Aussage »er ist kein Vergewaltiger« belegt, dass Faḍlallāh eine sexuelle Handlung eines Mannes mit seiner Frau aufgrund des Eheverhältnisses generell nicht als sexuellen Missbrauch oder Vergewaltigung betrachtete. Damit existierte für ihn bzw. gemäß seiner Vorstellung der Šarīʿa schlichtweg keine Vergewaltigung innerhalb einer Ehe. In seiner Antwort nannte er beiden Eheleuten ihre Optionen und machte deutlich, was ihnen beiden untersagt sei: Ihr sei es untersagt, nicht nach Hause zurückzukehren, wenn er Besserung gelobe, und ihm sei es untersagt, seine Ehefrau zu schlagen und sie schlecht zu behandeln. Die Option Scheidung erwähnte er nicht, wahrscheinlich weil der Ehemann Besserung gelobte. Die Klageerhebung der Frau sei nach Faḍlallāhs Verständnis nicht erlaubt, da eine Ehefrau in solch einem Fall andere Reaktionsoptionen wählen müsse, die er hier allerdings nicht ansprach. In seiner Antwort tritt in besonderer Weise mit »dem Verlassen des Hauses« ein Akt in den Vordergrund, der in der libanesischen Gesellschaft eine besondere Bedeutung hat. Bayḍūn hebt hervor, dass dieser Akt nicht nur ein Konflikt zwischen der missbrauch-

763 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 449.
764 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 563–564.

ten Frau und ihrem Ehemann sei, sondern zwischen der Frau und der Gesellschaft ganz allgemein.[765] Denn eine Frau, die das Ehehaus verlasse, sei nach vorherrschendem Verständnis im Libanon durch diesen Konflikt auf sich allein gestellt

> »and her claim or complaint that she was the victim of family violence is dismissed because Lebanese society negates the existence of spousal abuse or domestic violence in general, and because violence is often considered ›normal‹ when perpetrated by family members.«[766]

Allerdings schien im vorliegenden Beispiel das Ehepaar in Deutschland gelebt zu haben, weil die Ehefrau ein deutsches Gericht aufgesucht hat. Faḍlallāh hat die Gewalt zwischen den Eheleuten zwar nicht abgestritten, aber von der Frau verlangt, ins Ehehaus zurückzukehren, was aufgrund der Gewalterfahrung von Seiten der Frau vielleicht unmöglich für sie war – anhand der reinen Fallbeschreibung konnte nicht abgeleitet werden, was wirklich zwischen dem Ehepaar vorgefallen war.

Damit erschöpfen sich die Quellen zu dem von Faḍlallāh erklärten Recht der Frau auf Selbstverteidigung gegen an ihr verübter rechtlicher und körperlicher Gewalt.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Faḍlallāh Verteidigung gegen Gewalt auf Basis des Koran als allgemeines, universales menschliches Recht angesehen hat, sodass ein Mensch alle Formen von ihm entgegengebrachter Gewalt mit gleicher Gewalt vergelten konnte. Neu im Rahmen seiner Beurteilungen bzgl. dieses Rechts war die sprachliche Konkretisierung auf die Ehebeziehung von Männern und Frauen, sodass nachweislich deutlich wurde, dass sich auch eine Ehefrau gegen ihren gewalttätigen Mann zur Wehr setzen kann. Ein Recht, das Faḍlallāh Frauen explizit in seinen Fatāwā zugesichert und mit dem Koran belegt hat. Dadurch erweiterte er die Handlungsoptionen und damit die Handlungsmacht von Frauen, da sie in diesem Fall nicht mehr dazu angehalten waren, Vermittler aus der Familie oder dem Rechtsbereich heranzuziehen wie bspw. noch in einer Quelle aus den 1990er Jahren, in der Faḍlallāh bei Gewalteinwirkung mit Koranvers 4:35 für den Lösungsweg der Vermittlung plädierte. Faḍlallāh ermächtigte Frauen mit seinen Fatāwā, aus eigener Kraft ihren Problemen entgegenzutreten, eigenverantwortlich zu handeln, auf Gewalteinwirkung unmittelbar zu reagieren und sich ohne externe Hilfe gegen die ihnen angetane Gewalt zu wehren. Dies hob die Gleichrangigkeit der Rechte von Mann und Frau auf Unversehrtheit hervor. Zwar war das Recht auf Selbstverteidigung im Fall körperlicher Gewalt implizit bereits vorhanden, aber explizit auf Gewalt zwischen Eheleuten bezogen noch nicht ausformuliert. Im Fall der rechtlichen Gewalt hat Faḍlallāh das Recht auf Selbstverteidigung unter Bezugnahme auf frühere Gelehrte bekräftigt und kontinuierlich auf diese Option der Frau aufmerksam gemacht. Damit brach er mit dem Tabu, über häusliche Gewalt und Gewalt zwischen Eheleuten zu sprechen, wodurch er das als eine existierende Praxis und als Problem anerkannte, und klärte Ehefrauen über ihre Rechte auf. Mit seinen Fatāwā versuchte er, einen Beitrag zur Bewältigung des Problems oder zumindest zu dessen Eindämmung zu leisten. Zudem differenzierte er zwischen Gewaltformen und erkannte auch solche an, die nicht durch körperliche

765 Vgl. Bayḍūn (2010/2011): Women Reporting Violence, S. 29–30.
766 Bayḍūn (2010/2011): Women Reporting Violence, S. 30.

Verletzungen sichtbar wurden wie psychische oder rechtliche Gewalt. Aber obwohl er an anderer Stelle durchaus anerkannte, dass sich eine Ehebeziehung in eine »Hölle« wandeln könne, wofür es dann die Scheidung als Ausweg gebe,[767] blieb es in seinen Ausführungen im Kontext Gewalt tendenziell bei einer Idealisierung von Ehe als liebevolle und barmherzige Beziehung und Familie als Ort der Fürsorge und Sicherheit. Weiterhin erkannte er nicht an, dass es auch zu Vergewaltigungen in einer Ehe kommen könne. Faḍlallāh war lediglich bereit in dieser Hinsicht von »Angriffen« zu sprechen. Das Recht der Ehefrau dem Ehemann mit der gleichen Gewalt, wie sie ihr angetan worden sei, zu antworten, verstand er als »abschreckend« für den Ehemann, sodass sich jener bei einer Ehefrau, die nicht davor zurückschrecke, auf die ihr angetane Gewalt entsprechend zu antworten, nicht traue, gewaltsam gegen sie vorzugehen. Insofern impliziert die Erlaubnis, dass die Ehefrau zurückschlagen darf, einen erzieherischen Aspekt. Denn es war sicherlich für die meisten unvorstellbar, dass die Ehefrau zurückschlägt, sodass sich nach der Erlaubnis vielleicht manche Männer damit beschäftigten, was in einer geschlagenen Frau vorgeht, wenn sie nun auch selbst von Schlägen bedroht sind. Eine Bestrafung des Ehemannes sah Faḍlallāh allerdings nicht vor – zumindest bis dato. Faḍlallāhs »Einmischung« in den als unantastbar scheinenden Bereich der Ehebeziehung ging – vielleicht als eine Art Kompromiss – erst einmal nur soweit, dass er zwar der Ehefrau das Recht auf Verteidigung im Fall von Gewalt durch ihren Mann zusprach, die Tat des Ehemannes hingegen aber nicht kriminalisierte und unter Bestrafung stellte. Also: Abschreckung ja, Bestrafung nein.

Auf der Ebene der rechtlichen Handhabung von Gewalt gegen Frauen innerhalb der Ehe und Familie[768] war Faḍlallāh dagegen, Gesetze dafür im Strafgesetz einzuführen, sodass einem Ehemann im Fall einer Gewalttat auf legislativer und judikativer Ebene des zivilrechtlichen Strafgesetzes Bestrafung gedroht hätte. Auf seine Fatwā bezogen wurde Faḍlallāh gerade das vorgeworfen, dass eine Frau zwar damit ein Recht auf Verteidigung habe, es aber keine strafrechtlichen Konsequenzen für den Täter gebe. Das war insofern verständlich, da es Religionsgerichten nicht oblag, Strafrecht anzuwenden. Außerdem hatte eine Ehefrau durchaus die Option, im Fall von Gewalt eine strafrechtliche Anklage gegen ihren Ehemann zu erheben, allerdings mit dem Nachweis, dass er sie geschlagen oder ihr Schaden zugefügt hat.[769] Über die Schwierigkeiten für Frauen und die Hemmschwellen, es zu einer Anklage kommen zu lassen, wurde oben ausführlich gesprochen. Da Faḍlallāh allerdings auf den Vorschlag von eigens dafür geschaffenen Abteilungen an Religionsgerichten zu sprechen kam, an die sich Frauen wenden und Gewaltanwendung in Ehe und Familie vor Gericht bringen können, scheint er im Gegensatz zur »männlichen« Mehrheit[770] durchaus offen dafür gewesen zu sein, im Bereich der legislativen und judikativen Ebene bzgl. häus-

767 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 93; Marwa (27.05.1993): Ḥiwār ṣarīḥ maʿa l-ʿAllāma Faḍlallāh ḥawla qaḍāyā l-marʾa, S. 50.

768 Außerhalb von Ehe und Familie war er nicht dagegen.

769 Šuʾūn Ǧanūbīya al-Lubnānīya (2011 [07.07.2008]): al-Wilāya wal-qawāma ʿalā n-nisāʾ tuḥarrim al-qatl wal-ʿunf waḍ-ḍarb wal-ihāna, S. 193.

770 Vgl. Bayḍūn (2007): ar-Ruǧūla wa-taġyīr aḥwāl an-nisāʾ, S. 17.

licher Gewalt eine Bestrafungsmöglichkeit einzuführen – dies allerdings beschränkt auf das von den Religionsgerichten verwaltete Personenstands- und Familienrecht und nicht im Rahmen des von Zivilgerichten verwalteten Strafrechts. Das resultierte offensichtlich aus seiner Ansicht, dass Gewalt in der Ehe und Familie aufgrund des anderen Kontexts und anderer involvierter Personen von Gewalt außerhalb dieses Lebensbereichs zu unterscheiden sei. Deshalb kam aus seiner Sicht bei Gewaltfällen in Ehe und Familie auch nur das Personenstands- und Familienrecht in Frage. Hintergründig dürfte es dabei um eine Abwehr der Einflussnahme von Zivilgerichten auf Rechtsfälle innerhalb religiös geschlossener Ehen und rechtliche Kontrolle gegangen zu sein. Da Faḍlallāh 2010 verstarb, bleibt unbekannt, wie sich seine Haltung weiterentwickelt hätte und der Gesetzfindungsprozess unter seiner Beteiligung und mit Einbringung seiner Vorschläge verlaufen wäre.

Am 1. April 2014 verabschiedete das libanesische Parlament dann tatsächlich das Gesetz zum Schutz von Frauen und Familienmitgliedern vor häuslicher Gewalt, und im Mai 2014 trat es im Strafrecht in Kraft. Aufgrund diverser Veränderungen im Entwurf wurde es allerdings von verschieden Seiten als mangelhaft für den Schutz von Frauen ausgewiesen. Obwohl wichtige Schutzmaßnahmen eingeführt wurden, setzte das Gesetz Frauen aufgrund einer engen Definition von häuslicher Gewalt, die nicht den UN-Richtlinien entsprach, immer noch der Gefahr von Vergewaltigung in der Ehe und anderen Misshandlungen aus. Ein früherer Gesetzesentwurf sah Vergewaltigung in der Ehe durchaus als Verbrechen vor, doch die Bestimmung wurde auf Druck religiöser Autoritäten gestrichen. Als Kompromiss wurden Drohungen und Gewalt durch den Ehemenschen, um ein »eheliches Recht auf Geschlechtsverkehr« zu beanspruchen, kriminalisiert, aber nicht die nicht einvernehmliche Verletzung der körperlichen Unversehrtheit selbst.[771] Darüber hinaus sieht das Gesetz vor, dass im Fall eines Konflikts zwischen dem Gesetz und den Personenstandsgesetzen Letztere Vorrang haben.[772] Auf der Basis dieser Bestimmung ordnete bspw. das Oberste Schiitische Gericht bereits mehrfach Frauen trotz von ihnen gemeldeter Gewaltausübungen gegen sie an, zum Ehemann zurückzukehren, wenn der Ehemann die Bereitschaft erklärte, mit ihr zusammenleben zu wollen,[773] eine Vorgehensweise, die auch Faḍlallāh vertrat.

771 Vgl. Geagea et al. (2015): Unequal and Unprotected, S. 112–113.
772 Vgl. Geagea et al. (2015): Unequal and Unprotected, S. 14.
773 Vgl. Geagea et al. (2015): Unequal and Unprotected, S. 101.

4.6 Die Bedingungen im Ehevertrag

4.6.1 Ein Schlüsselelement zur Besserstellung von Frauen

Mit dem letzten Beispiel richtet sich der Blick, um den Dynamiken im Islam nach dem Verständnis von Faḍlallāh weiter nachzuspüren, auf ein Jahrhunderte altes islamisches Gesetzesinstrument, den Ehevertrag, und die Bedingungen, die darin aufgenommen werden können.[774] Im Kontext der Arbeit habe ich ein erstes Mal davon im Kapitel »Die frühesten Dokumente der 1960er Jahre« berichtet, da im Irak zu dieser Zeit Heiratende zu einem Ehevertrag verpflichtet wurden, der – als Bedingung – das Recht der Frau auf Scheidung im Fall des Vertragsbruchs durch den Mann enthielt. Bei Vertragsbruch konnten sich Frauen an ein Gericht wenden, um die Scheidung zu beantragen. Das weist darauf hin, dass Regelungen zum Ehevertrag einem Wandel und diskursiven Aushandlungen unterliegen und sowohl zeitlich als auch regional differieren.[775]

Am Beispiel Ägypten wurde von Forschungsseite her nachgezeichnet, wie sich Bestimmungen zum Ehevertrag im Kontext der Rechtsreformen während der Wende zum 20. Jh. veränderten.[776] Gerichtsakten aus Ägypten in osmanischer Zeit (1517–1882, formal bis 1914) belegen eine Flexibilität des Rechtssystems, das Frauen ermöglichte, in ihren Eheverträgen enthaltene Bedingungen zu bestimmen. Generell wurde in Studien nachgewiesen, dass islamische Gelehrte osmanischer Zeit das Recht stark an die sozialen Bedürfnisse der Menschen angepasst hatten wie z. B. bzgl. des Rechts auf Scheidung durch die Frau.[777] In nach-osmanischer Zeit hätten Frauen – so die These der Anthropologin Amira El-Azhary Sonbol – Rechte durch Gesetzesänderungen verloren, u. a. dadurch, dass moderne Šarīʿa-Gerichte vormoderne Gerichtsakten nicht mehr als Präzedenzfälle verwendet hätten. Damit sei Frauen z. B. das Recht auf Arbeit sowie die Aushandlung von Eheverträgen verloren gegangen.[778] Während Ehe-

774 Für Beispiele von Eheverträgen aus dem 9. bis 11. Jh. siehe Bauer (2015): A Note on the Relationship between Tafsīr and Common Understanding with Reference to Contracts of Marriage.

775 Zum Thema islamische Eheverträge allgemein siehe Quraishi/Vogel (2008): The Islamic Marriage Contract; El-Azhary Sonbol (1996): Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History.

776 Vgl. Esposito (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law; El-Azhary Sonbol (2009): The Genesis of Family Law.

777 Vgl. Tucker (1993): Gender and Islamic History, S. 55.

778 Vgl. El-Azhary Sonbol (2009): The Genesis of Family Law, S. 183–184.

verträge vor der Modernisierung diverse Bestimmungen enthielten und eine Frage von Verhandlung zwischen den Eheleuten waren, wurde die Ehe in nach-osmanischer Zeit nach französischem Vorbild definiert und formfertige Verträge wurden eingeführt, die keinen Platz für vor der Hochzeit ausgehandelte Bedingungen ließen. Die Vereinheitlichung der Eheverträge zu standardmäßigen, starren Verträgen nahm Frauen die Möglichkeit, den Inhalt der Verträge und die Bedingungen zu bestimmen, und habe laut El-Azhary Sonbol die Flexibilität eines Systems zerstört, in dem Richter zur Urteilsbildung auf eine Vielzahl unterschiedlicher Quellen zurückgreifen könnten (Präzedenzfälle, eigenes rechtliches Ermessen, allgemeines Interesse).[779] Das ägyptische Gesetz von 1885 belege, dass die formfertige Auswahl an Bestimmungen des Ehevertrages patriarchalisch gewesen sei, da lediglich Männern Vorrechte eingeräumt worden seien. Damit habe der kodifizierte Ehevertrag diskriminierende Geschlechterverhältnisse z. B. durch ungleiche Scheidungsrechte oder die Aufhebung des Rechts von Frauen, eigene Interessen schützende Bedingungen in den Ehevertrag aufzunehmen, verankert. Diese Regelungen waren allerdings insofern »islamisch legal«, da sie von der ḥanafītischen Rechtsschule vertreten wurden.[780] Unter den islamischen Rechtsschulen erlaubt nur die hanbalitische Rechtsschule die Aufnahme von Bedingungen in den Ehevertrag, insofern sie nicht der Šarīʿa-Norm widersprechen.[781] Dennoch kommt es auch zu Fällen, in denen Gerichte zwar dem ḥanafītischen Recht folgen wie im indischen Subkontinent, es aber erlauben, Bedingungen in den Ehevertrag aufzunehmen. Offiziell werden dafür zur Argumentation aber keine ḥanbalītischen Rechtsmeinungen aufgeführt.[782] Der Islamwissenschaftler John L. Esposito wertete solche Übernahmen von ḥanbalītischer Rechtspraxis als »one of the most important changes in modern legal codes,«[783] und meinte damit besonders jene, die der Frau das Recht auf Scheidung geben, wie es unten besprochen wird:

> »One of the most important changes in modern legal codes has been the adoption of the Hanbali practice of allowing the wife to make stipulations in the marriage contract, the violation of which grants her to grounds for requesting a judicial divorce. Algeria, Bangladesh, Iran, Iraq, Jordan, Kuwait, Lebanon, Libya, Morocco, Syria, and Tunisia all specify the right of both spouses to stipulate conditions in the marriage contract that they consider to be beneficial, provided that they do not contradict the law or the purpose of marriage.«[784]

Die Rechtsreformen in nach-osmanischer Zeit verliefen regional unterschiedlich und andere Länder behielten manche Rechte auch bei, wie Jordanien die Aufnahme der Bedingung in den Ehevertrag, dass ein Mann keine weitere Frau heiraten dürfe.[785] In Ägypten wurde die Forderung, Bedingungen schriftlich im Ehevertrag festzuhalten,

779 Vgl. El-Azhary Sonbol (2009): The Genesis of Family Law, S. 192–193.
780 Vgl. El-Azhary Sonbol (2009): The Genesis of Family Law, S. 194–195, 197.
781 Vgl. Jones-Pauly (2014): Gender Relations, S. 140.
782 Vgl. Esposito (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law, S. 123.
783 Esposito (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law, S. 103.
784 Esposito (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law, S. 103. Esposito gab als Beispiele für mögliche Bedingungen das Verbot einer Zweitfrau, das Recht der Ehefrau, außer Haus zu arbeiten und ihre Ausbildung abzuschließen.
785 Vgl. El-Azhary Sonbol (2009): The Genesis of Family Law, S. 199.

da Ehemänner ihre mündlichen Versprechen nach der Hochzeit nicht immer einhielten, abgelehnt wie bspw. im Rahmen der Rechtsreformen Anfang des 20. Jhs.[786] Noch in den 1990er Jahren soll die ägyptische Gesellschaft die Aufnahme von Bedingungen in den Ehevertrag weitestgehend abgelehnt haben.[787]

Ein anderes zu Ägypten konträres Beispiel hinsichtlich der Bedingungen im Ehevertrag ist der Iran. Während in den 1960er Jahren säkulare Gesetze erstarkten und diverse zwölferschiitische Rechte aufgehoben wurden,[788] setzte ab den 1970er Jahren erst ein Erstarken des islamischen Rechts ein, bevor nach der Islamischen Revolution in den Familienangelegenheiten zum zwölferschiitischen Recht zurückgekehrt wurde.[789] Im Zuge der Rechtsreformierung kulminierten die Diskussionen um den Ehevertrag und dessen Bedingungen darin, dass seit 1982 alle Eheverträge eine Liste mit zwölf Konditionen enthalten müssen, die von beiden Eheleuten zu unterzeichnen sind. Hierzu gehören u. a. die Bedingungen, dass eine Ehefrau das Recht habe, unter bestimmten Voraussetzungen ein Scheidungsverfahren einzuleiten, und im Fall der Scheidung einen Anspruch habe auf die Hälfte der während der Ehe erzielten Vermögenszugewinne ihres Ehemannes. Eine Ehefrau konnte bspw. ein Scheidungsverfahren einleiten, wenn der Ehemann sie für wenigstens sechs Monate nicht finanziell unterstützte oder andere verpflichtende Abgaben nicht erfüllte, der Ehemann die Ehefrau misshandelte, er eine unheilbare Krankheit hatte oder wahnsinnig war. Die Forderung, dass diese zwölf Konditionen in jedem Ehevertrag stehen müssen, basierte auf der Erfahrung, dass sich Frauen nicht immer ihrer Rechte, solche Bedingungen fordern zu können, bewusst waren.[790] Seit 1993 sind – aufgrund des Einsatzes und der Forderung iranischer Aktivist*innen – Ehemänner, die sich von ihren Frauen scheiden lassen, auch gesetzlich verpflichtet, zusätzlich zu der Übernahme der Ausgaben und der Brautgabe ein Gehalt für Hausarbeit zu zahlen. Die Aktivist*innen erkennen zwar die Schwierigkeiten bei der Durchsetzung solcher Bestimmungen an, heben aber hervor, dass die Reformen die Verhandlungsmacht von Frauen hinsichtlich Scheidung

786 Vgl. Esposito (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law, S. 57.

787 Vgl. Mashhour (2005): Islamic Law and Gender Equality, S. 592.

788 1967 wurde das Mindestheiratsalter von Frauen auf 15 und von Männern auf 18 Jahren hoch gesetzt, das Recht des Mannes auf Polygynie, Mutʿa und Scheidung außerhalb eines Gerichts aufgehoben, Familienschutzgerichte gegründet, Scheidung am Gericht registriert, Männer und Frauen hatten die gleichen Rechte zur Scheidung und im Ehevertrag konnten Konditionen festgehalten werden, deren Bruch zur Scheidung führen konnte. 1975 wurde das Heiratsalter von Frauen auf 18 und das von Männern auf 20 Jahren angehoben. Vgl. Esposito (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law, S. 105–108.

789 Familienrechtsfälle bzgl. Heirat, Scheidung, Brautgabe, Unterhalt, Sorgerecht, Erbschaft wurden vom Zivilgericht abgezogen und in einem speziellen Zivilgericht platziert, dem religiöse Richter vorsaßen. Das Heiratsalter von Frauen wurde auf neun gesenkt, die Mutʿa, das Recht des Mannes auf Polygynie und einseitige Scheidung wieder eingeführt. Khomeini reformierte das Familienrecht und das neue Zivilgesetz, indem er zwölferschiitische Rechte mit modernen Tendenzen kombinierte. Vgl. Esposito (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law, S. 105–108.

790 Vgl. Esposito (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law, S. 103–104; Rohe (2009): Das islamische Recht, S. 226; Balchin (2009): Family Law in Contemporary Muslim Contexts, S. 221.

und Sorgerecht gestärkt hätten.[791] Trotz dieser in den Vertrag aufgenommenen und erweiterten Bedingungen wird Skepsis darüber geäußert, inwiefern Frauen anhand solcher Konditionen wirklich ihre Interessen durchsetzen können, und bezweifelt, dass sie dadurch bspw. was den Zugang zur Scheidung betrifft, auf die gleiche Ebene mit Männern gehievt werden, u. a. da letztlich der Richter über den Vollzug einer Scheidung bestimme.[792] Der Rechtswissenschaftler Mathias Rohe macht auf die Unverzichtbarkeit eines gewissen Bildungsgrades bei Frauen aufmerksam, der für eine praktische Anwendung solcher Konditionen überhaupt benötigt werde.[793]

Im Libanon und in der Levante im Allgemeinen hatte in der Neuzeit das Gesetzesinstrument des Ehevertrages in schiitischen Gemeinschaften an Bedeutung verloren. Dies vorrangig, weil Frauen dieses Recht nicht kannten oder es – ähnlich wie in Ägypten – gesellschaftliche Vorbehalte dagegen gab, da es angeblich die Position des Mannes in der Familie als Haushaltsvorsteher untergrabe. In den letzten Jahrzehnten, auch im Zuge der Islamischen Revolution im Iran, stieg allerdings das Bewusstsein bei Frauen für Eheverträge und die darin enthaltenen Bedingungen wieder an. Dies lag vor allem an den Reformbemühungen schiitischer Rechtsgelehrter sowie libanesischer Aktivist*innen. Einige schiitisch-libanesische Rechtsgelehrte, die im Libanon religiöse Familiengerichte beaufsichtigen, haben damit begonnen, Frauen über die Möglichkeit, Bedingungen im Ehevertrag zur Wahrung ihrer Rechte festzulegen, aufzuklären und sie zu deren Umsetzung zu ermutigen. Unter ihnen ist bspw. Ǧaʿfar Kawṯarānī, ein lokaler schiitischer Richter am Ǧaʿfarī-Gericht in Beirut, der Paare über ihre Eherechte inklusive der Aufnahme von Bedingungen im Ehevertrag aufklärt.[794] Das Ziel sei es, damit Rechtsstreitigkeiten vorzubeugen und den Verlust von Eigentum, Vermögen und Sorgerecht zu vermeiden. Statistiken über die Zahl der Frauen, die im Libanon Bedingungen zu ihren Gunsten in den Ehevertrag aufnehmen, gebe es allerdings nicht, und noch für das Jahr 2019 hielt Berry fest, dass sich ein ernsthafter kollektiver Wille, den Ehevertrag nachhaltig zu ändern, noch nicht manifestiert habe.[795] Clarke berichtet auf der Basis seiner Studien im ersten Jahrzehnt des 20. Jhs. ähnlich, dass – bezogen auf die Praxis – solche Bedingungen nicht üblich zu sein scheinen, es jedoch viele islamische Rechtsreformer im Libanon gebe, die die Bedingungen im Ehevertrag als ein wichtiges Mittel für eine Frau erachten, um den Ehevertrag gerechter zu gestalten.[796] Zu diesen Reformern kann auch Faḍlallāh gezählt werden, denn auch er hat dem Ehevertrag und der Aufnahme von Bedingungen eine bedeutende Rolle in der Verbesserung der Rechte von Frauen zugesprochen, die der von Mathias Rohe entlehnten Bezeichnung als »Schlüsselelement für die Besser-

791 Vgl. Balchin (2009): Family Law in Contemporary Muslim Contexts, S. 221.
792 Vgl. Mir-Hosseini (2008): A Woman's Right to Terminate the Marriage Contract.
793 Vgl. Rohe (2009): Das islamische Recht, S. 226.
794 Auch sunnitischen Richtern im Libanon ist es ein Anliegen, Eheleute über den Ehevertrag mit allen Rechten und Pflichten aufzuklären, siehe dazu Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 221.
795 Vgl. Berry (2019): The Question of Divorce and the Mandate of the Jurist Over the Unwilling Husband in Lebanese Muslim Shiʿi Jurisprudence, S. 379–380.
796 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 137–138.

stellung von Frauen«[797] sehr nahekommt und der ich mich im Folgenden ausführlicher widmen will.

4.6.2 Der Ehevertrag und seine Bedingungen

Gemäß Faḍlallāhs Islamverständnis mache erst der Ehevertrag Frau und Mann zu Eheleuten. Wie bereits im Kapitel »Der Sexualakt« dargelegt, war der Ehevertrag notwendig für die Eheschließung, damit Geschlechtsverkehr von Frau und Mann in einem legitimen Rahmen stattfand. Geschlechtsverkehr ohne Ehevertrag war verboten und galt als sexuelle Abweichung und *zinā*. Die eigentliche Ehebeziehung begann also nicht ohne die Abfassung eines Vertrages, denn erst der Vertrag galt als »öffentlicher Ausdruck« (*at-taʿbīr al-ʿalanī*) des ernsthaften Willens zur Verpflichtung und eines bestimmten, definierten Inhalts. Die Ehe war somit ein Vertrag:

> »Die Ehe ist eine Vertragsform (*ṣīġa taʿāqudīya*) zwischen Frau und Mann auf der Grundlage einer ehelichen Beziehung zwischen ihnen beiden, die durch ein System (religiös-)gesetzlicher Rechte und Pflichten geregelt wird, die sich je nach Religion und Gesetz unterscheiden.«[798]

Oder »Die Ehe ist ein Vertrag (*ʿaqd*) zwischen Mann und Frau, wie andere Verträge, die jeder Partei die religiös-gesetzlichen Rechte der anderen Partei zur Pflicht macht.«[799] Beide Eheleute verpflichten sich auf drei Ebenen, den Inhalt des Vertrages zu respektieren und zu erfüllen: gegenseitig, vor der Gesellschaft und im Angesicht Gottes,[800] womit ersichtlich wird, dass der Ehevertrag die Grenzen von *ʿibādāt*[801] und *muʿāmalāt*[802] überschreitet.[803] Der vor Gott verpflichtende Charakter des Ehevertrages trat besonders deutlicher hervor, wenn ihn Faḍlallāh als »Šarīʿa der beiden Vertragsparteien«[804] bezeichnete.

> »Was über das Eheleben von Mann und Frau bestimmt (*mā yaḥkum*), ist der Vertrag (*al-ʿaqd*), und er ist die Šarīʿa der beiden Vertragsparteien (*šarīʿat at-mutaʿāqidīn*). Genauso wie der Frau hinsichtlich ihres Ehemannes Verpflichtungen obliegen, so obliegen dem Mann hinsichtlich seiner Ehefrau Verpflichtungen. So muss jeder von ihnen beiden seine Verpflichtungen gegenüber dem anderen respektieren.«[805]

Das Zitat macht deutlich, dass die Rechte und Pflichten, die ein Ehemensch gegenüber dem anderen hat, gänzlich vom Ehevertrag und keiner anderen menschlichen

---

797 Rohe (2009): Das islamische Recht, S. 226.
798 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 221.
799 Lahā (2011 [16.07.2008]): Muškila alaḍīna nāhaḍū ḥaqq al-marʾa fī ḍarab zawǧihā difāʿan ʿan nafsihā annahum lā yaʿtarifūna bi-insānīya al-marʾa, S. 120.
800 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 210, 249.
801 Mit arab. *ʿibādāt* sind die rituellen Pflichten und Handlungen gemeint.
802 Mit arab. *muʿāmalāt* sind die Rechtsgeschäfte und sozialen Angelegenheiten gemeint.
803 Vgl. Mir-Hosseini (2008): A Woman's Right to Terminate the Marriage Contract, S. 217.
804 Yaḥyā (29.06.2002): Ġašāʾ al-bakāra, S. 23.
805 Bullūṭ (2011 [24.12.2007]): »aš-Širāʿ« al-lubnānīya, S. 116.

Instanz abhängen.[806] Ausschließlich der Ehevertrag bestimme über die Eheleute und ihr Verhältnis zueinander:

> »Was über Mann und Frau bestimmt, ist der Ehevertrag. Denn der Mann hat kein Recht außer dem, was der Ehevertrag festlegt. Und die Frau hat kein Recht außer dem, was der Ehevertrag festlegt. Was das betrifft, was außerhalb des Bereichs der Details des Vertragsabschlusses liegt, ist die Frau frei in ihren Angelegenheiten, und der Mann ist frei.«[807]

Im Kapitel »Die Verwaltung von Ehe und Familie« wurde bereits erwähnt, dass eine Frau sogar die Bedingung in den Ehevertrag aufnehmen könne, dass sie die Verwaltung von Ehe und Familie – die primär dem Mann obliege – übernehme, wozu sie vom Ehemann im Gegenzug dann auch verpflichtet werden könne. Nur mit einer in den Ehevertrag aufgenommenen Bedingung habe der Mann das Recht, die Frau zur Verwaltung von Ehe und Familie zu zwingen.

Dass die im Ehevertrag festgesetzten Rechte und Pflichten nicht nur als Rechte und Pflichten gegenüber dem Ehemenschen angesehen werden, sondern gegenüber Gott selbst, also der höchsten religiös-rechtlichen Instanz – etwas, was die Bedeutung des Vertrages als »Šarīʿa« unterstreicht –, hat Faḍlallāh wie folgt ausgedrückt:

> »Der Gehorsam (*iṭāʿa*) der Frau gegenüber Gott bzgl. ihres Ehemannes (*fī zawǧihā*) bedeutet, dass sie ihre ehelichen Verpflichtungen erfüllt, zu denen sie sich selbst im Ehevertrag verpflichtet hat. Genauso muss der Mann gegenüber Gott gehorsam sein bzgl. seiner Ehefrau, sodass er seine auf den Glauben und den Vertrag bezogenen Verpflichtungen ihr gegenüber erfüllt.«[808]

Den Gehorsamsbruch gegenüber dem Ehemenschen, also die Nicht-Erfüllung der im Vertrag festgehaltenen Pflichten gegenüber dem Ehemenschen, setzte Faḍlallāh damit mit dem Gehorsamsbruch gegenüber Gott gleich, der schlimmsten Sünde, die ein Mensch begehen könne. In diesem Kontext wurde Faḍlallāh oft dazu angehalten, den islamischen Ehevertrag von dem abzugrenzen, was in der libanesischen Gesellschaft als Brauch oder Gewohnheit vorherrscht, denn diese bestimmen auf keinen Fall über die Eheleute und ihr Verhältnis zueinander. So bekam Faḍlallāh dazu Fragen gestellt, ob eine Frau nicht von religiös-gesetzlicher Seite her die Kleider waschen, das Geschirr spülen und das Haus sauber machen müsse, da doch das gegenwärtige Gewohnheitsrecht (*al-ʿurf*) das derart bestimme. Die Fragestellenden wollten wissen, ob es sich bei diesen auf den Haushalt bezogenen Handlungen um Bedingungen handele, die implizit im Ehevertrag enthalten seien, sodass sie – entsprechend einer im Ehevertrag enthaltenen Bedingung – zu einer Pflicht für die Ehefrau werden. Faḍlallāh erklärte, dass es sich dabei nicht um eine implizite Bedingung des Ehevertrages handele. Hausarbeit verrichte die Ehefrau meistens freiwillig, aber nicht aufgrund einer

806 Vgl. Bullūṭ (2011 [24.12.2007]): »aš-Širāʿ« al-lubnānīya, S. 116.

807 Ṣādiq (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«, S. 5; siehe auch Nuyūf (2011 [28.11.2007]): Faḍlallāh, S. 14.

808 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 91.

Bedingung.[809] Das Gewohnheitsrecht verpflichte eine Frau also nicht zu etwas, wozu sie der Ehevertrag verpflichten könne, wie es Faḍlallāh in »Dunyā l-marʾa« erläuterte:

> »Das gesellschaftliche Gewohnheitsrecht (*al-ʿurf al-iǧtimāʿī*), das über das Engagement (*iltizām*) der Frau im Haus entscheidet, verpflichtet die Frau nicht in religiös-gesetzlicher Weise dazu, weil die gesellschaftlichen Gewohnheitsrechte (*al-aʿrāf al-iǧtimāʿīya*) in diesem Bereich den Menschen nicht in religiös-gesetzlicher Weise verpflichten, außer wenn es sich in eine implizite Bedingung (*šarṭ ḍimnī*) wandelt, zu der sich die Frau selbst im Ehevertrag verpflichtet.«[810]

Grundsätzlich galt, dass sich die Eheleute die Pflichten, die sie in den Ehevertrag aufnahmen, damit selbst zur Pflicht machten. Alle Bedingungen, die eine Frau und ein Mann in die Ehevereinbarung aufgenommen hatten, hätten sie sich selbst und bewusst zur Pflicht gemacht und sie müssten ihnen nachkommen.[811] Von daher verpflichte der Islam die Frau in seiner Gesetzgebung zu nichts im Ehehaus, außer zu dem, was sie sich selbst durch den Ehevertrag auferlegt.[812] Werde bspw. nicht explizit im Vertrag festgehalten, dass die Frau zur Verrichtung der Hausarbeit und Erziehung der Kinder verpflichtet sei, dann habe der Ehemann kein Recht, sie dazu zu zwingen, da dies zu den freiwilligen Dingen gehöre:[813]

> »Was den Bereich außerhalb der im Ehevertrag eingegangenen Verpflichtungen betrifft, wie den Zwang der Frau zum Kochen, Waschen und Stillen der Kinder und ihrer Erziehung und all das, das ist nicht erlaubt hinsichtlich der göttlichen Gesetzgebung, es sei denn, es steht dazu eine Bedingung im Vertrag. Damit will Gott dem Mann deutlich machen, dass dessen Rolle im Haus nicht die Rolle eines Diktators oder eines tyrannischen Menschen ist, der anstelle Gottes verehrt werden muss.«[814]

Besonders der letzte Satz, Faḍlallāhs Interpretation (»damit will Gott«) der Gesetzgebung (die Frau ist nicht zur Hausarbeit und Kindererziehung verpflichtet[815]), deutet auf die Wahrnehmung von Geschehnissen in seinem Umfeld und seine Ablehnung eines bestimmten Verhaltens (Diktator, Tyrann) von Ehemännern gegenüber ihren Frauen hin. Neben der Erklärung einer Gesetzgebung ließ er so seine Maßregelung von Ehemännern einfließen, die sich nicht nur diktatorisch oder tyrannisch verhalten, sondern ihre eigentliche Gleichrangigkeit mit der Ehefrau ignorieren würden, und sich dadurch mit Gott auf eine Stufe stellen und sich von der Ehefrau verehren lassen würden.

---

809 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 262.
810 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 75.
811 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 91.
812 Vgl. al-Ḥasnāʾ (28.09.1987): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.
813 Vgl. Faḍlallāh (1991 [1980]): Āfāq islāmīya, S. 240. Siehe auch Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 59–60; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 66–67.
814 Faḍlallāh (1991 [1980]): Āfāq islāmīya, S. 240.
815 Koranvers 65:6 belege bspw., dass eine Frau nicht in der Art einer impliziten Bedingung (*šarṭan ḍimnīya*) dazu verpflichtet sei, ihr Kind zu stillen. Vgl. Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 67.

Während der Koran dem Ehepaar in Koranvers 5:1 die Pflicht zur Erfüllung von im Ehevertrag aufgenommenen Bedingungen vorgebe,[816] »O ihr, die ihr glaubt, erfüllt die Verträge,«[817] könne jeder der Beteiligten aber nur mit dem Ehevertrag selbst auf die Umsetzung des darin Festgehaltenen drängen bzw. den anderen dazu zwingen:[818]

> »Akzeptiert der andere die Bedingung, muss er sie erfüllen. [...] Wenn der zur Bedingung Verpflichtete nicht erfüllt, was er sich auferlegt hat, sündigt er, aber der Vertrag wird dadurch nicht ungültig. Der zur Bedingung Verpflichtende kann ihn dann mit allen legitimen Mitteln zwingen, sie zu erfüllen.«[819]

Um »die Wirksamkeit des Ehevertrages zu erhöhen«, empfahl Faḍlallāh, die Eheschließung und den Vertrag an einem Gericht registrieren zu lassen. Als nichtstaatlicher Akteur war Faḍlallāh im Prinzip dazu angehalten, seinen Anhänger*innen das zu empfehlen, sollten sie in Zukunft nicht in Konflikt mit dem Staat geraten wollen. Der libanesische Staat besteht nämlich darauf, dass Eheverträge durch einen vom Staat autorisierten religiösen Berufstätigen durchgeführt und an den staatlich geförderten Religionsgerichten registriert werden. Anhänger*innen Faḍlallāhs waren somit dazu gezwungen, ihren von Faḍlallāh anerkannten Ehevertrag – der die Ehe auf religiöser Ebene legitimierte – zusätzlich an einem staatlich geförderten Šarīʿa-Gericht registrieren zu lassen.[820] Im Allgemeinen verlangen Ǧaʿfarī-Gerichte im Libanon nicht, dass eine Eheschließung durch einen ausdrücklich vom Staat autorisierten Vertreter geschlossen werden muss, weshalb Faḍlallāh dieser Aufgabe nachkommen konnte, dennoch muss die Eheschließung unter der Aufsicht eines geeigneten Religionsspezialisten durchgeführt und anschließend bei staatlich autorisierten Religionsgerichten registriert werden. Wird eine Ehe nicht beim Staat registriert, kann das bspw. im Fall einer Scheidung zu Problemen führen.[821]

Die Registrierung des Ehevertrages an einem Gericht binde dann alle Beteiligten verstärkt an die Bedingungen und garantiere mehr Rechtssicherheit.[822] Zu dem, was

816 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 68; Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 50.

817 Koranvers 5:1, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

818 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 250.

819 Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 393.

820 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 25.

821 Siehe dazu Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 129–131.

822 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 255–256; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 404. Die Registrierung von Eheschließungen, aber auch Scheidungen vor Gericht wird weitläufig als Rechtssicherheit gewährleistende Option gewertet. Vgl. Schneider (2011): Der Islam und die Frauen, S. 74; Rohe (2009): Das islamische Recht, S. 212–213. Es lässt sich beobachten, dass eine Umgehung gesetzlicher Registrierungen Kinderheiraten, einfache Scheidung, Verweigerung des Lebensunterhalts usw. fördert. Vgl. Schneider (2011): Der Islam und die Frauen, S. 94. In den Vereinigten Arabischen Emiraten und Saudi-Arabien bspw. fordern Aktivist*innen Registrierungen und argumentieren mit einer hohen Anzahl von Scheidungen, um zu belegen, dass Registrierungen das Leitmotiv von Konservativen – eine stabile Familie – fördern. Vgl. Balchin (2009): Family Law in Contemporary Muslim Contexts, S. 229.

nicht im Ehevertrag festgehalten worden sei – Faḍlallāh warnte kontinuierlich davor –, könne aber keine*r der beiden Beteiligten verpflichtet werden:[823]

> »Denn der Mann hat keine Machtbefugnis bzw. Autorität (*sulṭa*) über seine Ehefrau, außer über das, wozu sie sich im Ehevertrag verpflichtet hat. Genauso hat sie keine Machtbefugnis bzw. Autorität über ihren Ehemann, außer über das, wozu er sich im Ehevertrag verpflichtet hat.«[824]

> »Gott will, dass die Frau weiß, dass sie darin frei ist, diese Arbeiten zu verrichten oder nicht, und dass der Ehemann weiß, dass er keine Machtbefugnis bzw. Autorität über seine Ehefrau in den Angelegenheiten hat, die er ihr nicht explizit im Vertrag zur Bedingung gemacht hat.«[825]

Diese Bestimmungen steckten die Grenzen und das Ausmaß der Rechte und Pflichten der Eheleute klar ab. Allerdings gebe es einige Ausnahmen an Pflichten, denen die Eheleute nachzukommen haben, ohne dass sie extra in den Ehevertrag aufgenommen werden müssen. Sie gelten unabhängig vom Ehevertrag als religiös-rechtlich gültig. Dazu gehöre bezogen auf die Frau, dass sie gegenüber ihrem Ehemann aufgrund der Eheschließung die Pflicht habe, ihn sexuell zu befriedigen und sich ihm nicht zu verweigern, wenn er Sex brauche. Dies bezeichnete Faḍlallāh gelegentlich als die einzige Pflicht, die eine Frau gegenüber ihrem Ehemann habe.[826] Im Kapitel »Das Recht auf sexuelle Befriedigung« wurde bereits erläutert, dass Faḍlallāh dieses Recht im Verlauf der Zeit immer stärker zu einem mutualen Recht ausgearbeitet hat, der Ehevertrag also beide Geschlechter verpflichte, den sexuellen Bedürfnissen des Partners bzw. der Partnerin nachzukommen: »Diese Vertragsform [der Ehevertrag] gibt sowohl dem Mann als auch der Frau ein sexuelles Recht auf den Körper des anderen«[827] oder »Die Verantwortung [für die sexuelle Beziehung], die dieser Vertrag der Frau auferlegt, ist die gleiche, die er dem Mann auferlegt.«[828] Dahingegen blieb die Pflicht des Ehemannes, für alle Ausgaben des Haushaltes, der Frau und der Kinder aufzukommen – eine Pflicht, die ebenfalls keine vertragliche Fixierung brauche –, seine alleinige Pflicht.[829]

Ein weiterer für Faḍlallāh wichtiger und erwähnenswerter Punkt bzgl. des Ehevertrages war, dass ein Ehemensch auch auf seine Rechte verzichten könne, wenn er es wolle. Dies zeigt sich in Faḍlallāhs Antwort auf eine Frage zur Misyār-Ehe (»Gelegenheitsehe«). Auch in dieser Form der Ehe habe der Mann die Pflicht, für alle Ausgaben aufzukommen, was damit zum Recht der Frau werde. Dieser Pflicht müsse der Mann zwar nachkommen, aber die Frau könne auf dieses Recht verzichten. Sollte ein Mann

---

823 Vgl. Unbekannt (17.12.1985): Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Auch in einer Mutʿa gilt nur, was im Vertrag festgehalten wurde, siehe Unbekannt (28.11.1992): Faḍlallāh.

824 Lahā (2011 [16.07.2008]): Muškila alaḍīna nāhaḍū ḥaqq al-marʾa fī ḍarab zawǧihā difāʿan ʿan nafsihā annahum lā yaʿtarifūna bi-insānīya al-marʾa, S. 114–115.

825 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 96.

826 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 67.

827 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 221.

828 Rosiniza (25.02.2009): Faḍlallāh, S. 2; siehe auch Abū Ġānim (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

829 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 102.

bspw. dieser Pflicht nicht nachkommen und deshalb eine solche Ehe nicht abschließen können, die Frau ihn aber dennoch heiraten wollen, habe sie das Recht, auf die Pflichterfüllung des Mannes – die Übernahme der Ausgaben – zu verzichten und dies im Vertrag festzuhalten. Die beiden können also auf der Basis eines Konsenses, den sie untereinander aushandeln und im Ehevertrag festlegen, zu einer gemeinsamen Lösung kommen.[830] Dies weist in besonderer Weise auf den konsensuellen Charakter des Ehevertrages hin. Da der Ehevertrag zwischen den Beteiligten ausgehandelt wird und beide für den Abschluss mit ihm einverstanden sein müssen, liegt hier eine konsensuelle Aushandlung vor. Durch den Ehevertrag eröffnet sich also eine Art von Verhandlungsspielraum bzgl. der Rechte und Pflichten der Eheleute innerhalb ihres Ehelebens. Die Freiheit der beiden Beteiligten bzgl. der aufzunehmenden Bedingungen und die Flexibilität des Ehevertrages wird mit Faḍlallāhs kurzer Antwort auf die Frage, was die Grenzen der Bedingungen im Vertrag seien, belegt: »Es ist jedem von ihnen erlaubt, festzulegen, was er will, mit Ausnahme einer Bedingung, die das Verbotene erlaubt oder verbietet, was erlaubt ist.«[831] Oft bezog sich Faḍlallāh diesbezüglich – wie in »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« (1992) – auch einfach nur auf die Frau, um deren Recht darauf besonders zu verdeutlichen: »Die Frau hat das Recht, in diesem Vertrag festzulegen, was sie will.«[832] Es ist bezeichnend, dass solch eine Aussage bspw. in »Dunyā l-marʾa« (1996) unter einer Überschrift aufgereiht wurde, die die Flexibilität des Ehevertrages konkret benannte: »Die Unausweichlichkeit (*luzūmīya*) des Vertrages und seine Flexibilität (*murūnatuhu*).«[833]

Weiterhin sei für den Ehevertrag grundlegend und notwendig, dass beide Beteiligten über den Vertrag übereinstimmen, also ihr Einverständnis mit dem Inhalt bekunden.[834] Dabei basiere der Ehevertrag auf Willensfreiheit, auf dem freien Willen von Frau und Mann.[835] Besonders bzgl. der Frau betonte Faḍlallāh, dass sie aus freiem Willen die Ehe eingehen und sich aus freiem Willen mit den Verpflichtungen einverstanden erklären müsse, die im Ehevertrag festgelegt werden.[836] Auch solche Aussagen weisen auf Vorkommnisse in Faḍlallāhs Umfeld und der Gesellschaft hin, dass solche notwendigen Voraussetzungen übergangen wurden. Weiterhin müsse der Ehevertrag mit seinen einzelnen Bedingungen, die auch in einer Fremdsprache, also nicht auf Arabisch, festgehalten werden dürfen, von beiden Parteien genau verstanden werden.[837] In dieser Hinsicht machte Faḍlallāh auf eine genaue Prüfung des Vertrages aufmerksam, von der die Eheleute auf verschiedene Weise profitieren können. Besonders Frauen empfahl Faḍlallāh, vor Beginn der Ehe »mit größter Sorgfalt« den

830 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 323.
831 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 258.
832 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 148–149.
833 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 256.
834 Vgl. Marwa (27.05.1993): Ḥiwār ṣarīḥ maʿa l-ʿAllāma Faḍlallāh ḥawla qaḍāyā l-marʾa, S. 47; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 249.
835 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 96.
836 Vgl. Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ, S. 265; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 249–250.
837 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 2, S. 427.

Ehevertrag zu prüfen, da sie – so kritisierte er – in einer Gesellschaft leben, die das Recht der Männer bevorzuge:

> »Ich wünsche, dass alle Punkte im Ehevertrag, die die Frau für ihr Eheleben akzeptieren kann, mit größter Sorgfalt von praktisch-realistischer Seite her geprüft werden. Erstens, weil die Gesellschaft eine Gesellschaft des Mannes ist und nicht die Gesellschaft des Menschen, die gegenüber der Frau und dem Mann zusammen aufgeschlossen ist. Denn das Recht des Mannes – von gesellschaftlicher Seite her – überragt das Recht der Frau, da er stärker und derjenige ist, der die ganze Verantwortung in der Realität trägt.«[838]

Die Differenzierung von Faḍlallāh in eine »gesellschaftliche Seite« bzgl. der Rechte des Mannes bzw. deren Abgrenzung zu der implizit gedachten »religiösen Seite« der Rechte des Mannes ist hier wichtig. Denn sie macht deutlich, dass nach Faḍlallāhs Verständnis das religiöse Recht für Gleichberechtigung von und Gerechtigkeit zwischen Frau und Mann sorge, während das von gesellschaftlicher Seite her nicht gegeben sei. Sein zweiter Grund für eine genaue Prüfung des Vertrages war der Ehefrieden, der in Gefahr geraten könne, wenn es aufgrund von Unklarheiten oder fehlender Bedingungen im Ehevertrag zu Ängsten und Sorgen bei den Eheleuten komme, die bis hin zur Zerstörung des Ehelebens führen können. Die Frau solle deshalb alles gut durchdenken, sich der »dynamischen menschlichen Realität in der Natur einer Beziehung« bewusst sein und ihre Angelegenheiten in den Ehevertrag aufnehmen lassen: »Deshalb lege ich jeder Frau nahe, die in das Eheleben eintritt und demgegenüber bestimmte Sorgen hat, alle Bedingungen, die sie für sich braucht, vor Beginn des Ehelebens zu prüfen.«[839] Faḍlallāh zählte Beispiele dessen auf, was die Frau im Ehevertrag religiös-rechtlich verankern könne:

> »Sie kann es für sich zur Bedingung machen, die Bevollmächtigte (*wakīla*) des Ehemannes über die eigene Scheidung zu sein, dass sie arbeitet oder die Arbeit fortsetzt, besondere Situationen, in denen sie ihre Hobbies braucht [...]. Wenn sie das zur Bedingung macht, wobei die Bedingungen vernünftig sein müssen, dann legt der Islam ein Rechtsprinzip (*qāʿida*) fest, das alle Verträge gemäß dem humanen Aspekt umfasst: Die Gläubigen haben ihre Verpflichtungen, außer eine Verpflichtung, die Verbotenes erlaubt und Erlaubtes verbietet.«[840]

Die Wichtigkeit der Aufnahme von Bedingungen in den Ehevertrag überhaupt – von denen nun einige genauer vorgestellt werden – begründete Faḍlallāh damit, dass sie die Harmonie im Eheleben garantieren.[841]

838 Marwa (27.05.1993): Ḥiwār ṣarīḥ maʿa l-ʿAllāma Faḍlallāh ḥawla qaḍāyā l-marʾa, S. 47–48.
839 Marwa (27.05.1993): Ḥiwār ṣarīḥ maʿa l-ʿAllāma Faḍlallāh ḥawla qaḍāyā l-marʾa, S. 48.
840 Marwa (27.05.1993): Ḥiwār ṣarīḥ maʿa l-ʿAllāma Faḍlallāh ḥawla qaḍāyā l-marʾa, S. 48.
841 Vgl. Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul, S. 24.

4.6.3 Studium und Arbeit

Bezogen auf Ausbildung und Arbeit der Frau hielt es Faḍlallāh für besonders wichtig, dass Bedingungen darüber im Ehevertrag festgehalten werden.[842] Dies verhindere, dass es während des Ehelebens hinsichtlich solcher Themen zu Auseinandersetzungen zwischen den Beteiligten und damit zu Eheproblemen komme. Auch die unterschiedlichen Meinungen unter Rechtsgelehrten dazu, ob die Frau das Ehehaus verlassen dürfe, wie im Kapitel »Das Recht auf sexuelle Befriedigung« angesprochen, können laut Faḍlallāhs für ein Ehepaar mit Vertrag ohne festgelegte Bedingungen in diesem Bereich zu Problemen führen. In Publikationen wie »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« (1992), Vorträgen wie an der Amerikanischen Universität von Beirut am 27.05.1998 oder in Rechtswerken wie »Aḥkām aš-šarīʿa«[843] (2002/2003) wies Faḍlallāh Frauen deshalb dazu an, es als Bedingung im Ehevertrag fixieren zu lassen, nach der Eheschließung einer Arbeit oder Ausbildung nachgehen zu können.

> »In diesem Bereich kann die Frau für sich Vorsichtsmaßnahmen treffen (*taḥtāṭ*), wenn sie – in Übereinstimmung mit ihrem Ehemann – weiterhin arbeiten will, sodass sie im Text des Ehevertrages zur Bedingung macht, dass sie das Recht hat, ihre Arbeit während des Ehelebens zu verrichten, wie es vorher der Fall war.«[844]

> »Damit es Harmonie im Eheleben gibt, muss die Frau im Ehevertrag festlegen, dass sie arbeiten und lernen möchte. Und wenn ihre Bedingungen in religiös-gesetzlicher Weise auferlegt wurden, dann ist der Mann verpflichtet, ihre Bedingungen umzusetzen, weil die Gläubigen ihre Bedingungen einhalten (müssen).«[845]

Da Faḍlallāh das Recht auf Arbeit und Studium für einen wichtigen Punkt im Ehevertrag hielt, sprach er besonders ausführlich darüber. Er betonte die Notwendigkeit, dass sich die Eheleute gerade in dieser Hinsicht einig sein sollen, also beide ihr Einverständnis dazu abgeben müssen. Am besten sei es, das als eine explizite Bedingung im Ehevertrag festzuhalten – gerade weil es unter den Rechtsgelehrten dazu unterschiedliche Ansichten gebe (religiös-rechtliche Vorbehalte über das Thema der Arbeit der Frau außerhalb des Hauses), da die Rollen von Vater- und Mutterschaft unterschiedlich betrachtet werden.[846] Für den Vater als denjenigen, der für alle Ausgaben verantwortlich sei, sei es von dieser Rolle her selbstverständlich, dass er außerhalb des Hauses arbeite. Er trage mit seiner Arbeitstätigkeit zum Wohle des Ehelebens bei. Da der Frau keine solche Verpflichtung obliege, werde ihre Rolle innerhalb

---

842 Die Möglichkeit der Frau auf eine Bedingung im Ehevertrag, die ihr das Recht zuspricht, außerhalb des Hauses zu arbeiten und einer Ausbildung nachzugehen, ist in vielen islamischen Gesetzgebungen anerkannt. Vgl. Esposito (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law, S. 103.

843 Vgl. Faḍlallāh (2006 [2002/2003]): Aḥkām aš-šarīʿa, S. 469.

844 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 38.

845 Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul, S. 24.

846 Vgl. Faḍlallāh (1991 [27.05.1972]): at-Taḥḍīb al-iǧtimāʿī fī l-islām, S. 48; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 38.

des Ehehauses gesehen.[847] Um hierbei die Harmonie mit den religiös-gesetzlichen Normen und mit der auf die Arbeit bezogenen Realität zu garantieren, müsse es zu einer Übereinstimmung zwischen Ehemann und Ehefrau kommen, die sich in einer im Ehevertrag aufgenommenen und genehmigten Bedingung (*ka-šarṭ muṣarraḥ*) ausdrücke, sodass es ein religiös-gesetzliches Gesetz (*qānūnan šarʿīya*) werde: »Dann hat der Mann nicht das Recht, seine Ehefrau an der Arbeit oder der Fortführung ihrer Arbeit zu hindern, wenn sie das bereits vor der Ehe praktiziert hat.«[848] Den Hinweis, dass der Ehemann aufgrund der vertraglichen Bedingungen zu Studium und Arbeit seine Frau an deren Ausübung nicht hindern dürfe, fügte Faḍlallāh seinen Erklärungen mit Nachdruck bei. Dass er gerade die Rechtsgültigkeit dieser Bedingungen und die Pflicht des Mannes, sie zu erfüllen, häufig bestätigen musste, deutet darauf hin, dass sie auch unter Faḍlallāhs Anhänger*innen keine Selbstverständlichkeit gewesen zu sein scheinen:

> »[Frage:] Wenn die Ehefrau die Bedingung in den Ehevertrag aufgenommen hat, dass er [der Ehemann] sie nicht daran hindern darf, zu ihrer Familie zu reisen, zu arbeiten und zu studieren, ist diese Bedingung rechtsgültig (*ṣaḥīḥ*) und muss er sie erfüllen?
> [Antwort von Faḍlallāh:] Diese Bedingung ist rechtsgültig und er muss sie erfüllen.«[849]

4.6.4 Scheidung

Im Kapitel »Fragen, Interviews und Vorträge der 1970er Jahre« wurde bereits erwähnt, dass Faḍlallāh die Ansicht vertrat, dass sich Frauen das Recht auf Scheidung im Ehevertrag bescheinigen lassen können. Dies belege, wie Faḍlallāh erklärte, dass der Islam den Raum für praktische Lösungen bereitstelle und Frauen von »einigen ihrer Begrenzungen (*quyūd*)«[850] befreie. Die Breite, mit der sich Faḍlallāh mit diesem Thema befasste, und seine offene und dafür werbende Art, Frauen mit diesem Rechtskniff die gleichen Möglichkeiten auf Scheidung zu gewähren, wie sie Männern gegeben waren, und sie damit auf die gleiche rechtliche Stufe wie Männer zu stellen, ist bemerkenswert, denn, wie der Rechtswissenschaftler Dominik Krell schreibt: »Aus menschenrechtlicher Sicht sind die Scheidungsmöglichkeiten der Ehefrau eines der wichtigsten Themen im islamischen Recht. Die zentrale Frage ist, ob sich eine Frau gegen den Willen ihres Ehemannes scheiden lassen kann oder nicht.«[851] Faḍlallāh eröffnete Frauen mit der Möglichkeit zur Aufnahme einer gewissen Bedingung in den Ehevertrag – die Bevollmächtigung der Frau durch den Mann bzgl. der Scheidung – genau diesen Weg, nämlich sich scheiden lassen zu können, auch wenn der Ehemensch im späteren Verlauf der Ehe etwas dagegen einzuwenden hat. Damit eröffne-

847 Vgl Marwa (27.05.1993): Ḥiwār ṣarīḥ maʿa l-ʿAllāma Faḍlallāh ḥawla qaḍāyā l-marʾa, S. 47.
848 Marwa (27.05.1993): Ḥiwār ṣarīḥ maʿa l-ʿAllāma Faḍlallāh ḥawla qaḍāyā l-marʾa, S. 47.
849 Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 1, S. 262.
850 aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, S. 3.
851 Krell (2019): Die Reform der Loskaufscheidung (ḫulʿ), S. 409.

te Faḍlallāh der Frau die Möglichkeit auf *ṭalāq at-tafwīḍ*, eine Möglichkeit, die laut Mir-Hosseini von Reformer*innen und Verfechter*innen der Frauenrechte als »the most effective way to protect women« angesehen werde: »In the absence of legislation, it is argued, a delegated divorce stipulation is the only option in Islamic law to put women on par with men in terms of access to unilateral divorce.«[852]

Im Zuge der in der Mitte der 1990er Jahre in Ägypten geführten Kontroversen darüber, ob Frauen prinzipiell das Recht auf Scheidung, also »die Scheidungsbefugnis« haben sollen, wurde auch Faḍlallāh diesbezüglich von seinen Anhänger*innen gefragt, ob es eine ähnliche Bestimmung in der Rechtsschule der Ahl al-Bayt gebe. Hierzu erklärte Faḍlallāh, dass es nichts unter der Bezeichnung »die Scheidungsbefugnis hat die Frau« gebe, da dies dem Koran widerspreche, nach dem die Scheidung unter die Autorität des Mannes falle. Dies werde abgeleitet aus der *qiwāma* (Koranvers 4:34), die dem Mann zugesprochen werde, und bedeute, dass ihm die Scheidungsbefugnis obliege, sich ihm die Ehefrau sexuell nicht verweigern und ohne seine Erlaubnis das Haus nicht verlassen dürfe.[853] Dennoch gebe es für die Frau etwas Ähnliches gemäß der Rechtsgelehrten der Ahl al-Bayt, nämlich die Möglichkeit, dass die Frau zur Bevollmächtigten (*wakīla*) des Ehemannes bzgl. der Scheidung werde. Als Bevollmächtigte erhalte sie dann die Vollmacht zur Scheidung. Dies widerspreche nicht der koranischen Bestimmung und sei zudem eine Vollmacht, die nicht zurückgenommen werden könne, weil sie durch die Aufnahme als Bedingung in den Ehevertrag eine Verpflichtung darstelle und nicht einen »Vertrag einer Vollmacht«, zu dem ein Unterschied bestehe:[854]

> »Wenn die Vollmacht das Ergebnis einer Bedingung ist, dann erfordert die Verpflichtung zur Bedingung (*luzūm aš-šarṭ*) die Verpflichtung zur Vollmacht (*luzūm al-wakāla*), er kann nicht von ihr zurücktreten, und die Frau kann ihren Mann dazu verpflichten, dass sie seine Bevollmächtigte bzgl. der Scheidung in uneingeschränkter Weise ist oder dies ist, wenn einige Geschehnisse eintreten, und dann kann sie sich gemäß der Weite der Bedingung oder ihrer Beschränkung scheiden lassen.«[855]

Dass sich die Frau gemäß Faḍlallāh im Ehevertrag das Recht auf Scheidung implementieren lassen könne (»die Bevollmächtigte (*wakīla*) des Ehemannes bzgl. der eigenen Scheidung zu sein«), ist eine bedeutende Bedingung, denn das Recht auf Scheidung stand prinzipiell alleine dem Mann zu, insofern nichts anderes im Ehevertrag vereinbart sei,[856] was Faḍlallāh aus den Koranversen 2:228 und 4:34 ableitete.[857] Bezogen auf den Vers 2:228 erklärte er: »Es ist keine Stufe im menschlichen Sinne, sondern eine Stufe des auf die Durchführung bezogenen Aspekts im Fall der Alltagsrealität (*fī*

852 Mir-Hosseini (2008): A Woman's Right to Terminate the Marriage Contract, S. 215–216.

853 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 774; siehe auch Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 72.

854 Von einer durch einen Vertrag verpflichtenden Vollmacht (eine gewöhnliche Vollmacht) könne eine Person zurücktreten, aber nicht von einer als Bedingung im Ehevertrag festgelegten Vollmacht. Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 774–774.

855 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 1, S. 775.

856 Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. 209.

857 Vgl. Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 4.

qaḍīyati ḥarakati l-wāqiʿ), die das Ehehaus erfordert.«[858] Durch den Ehevertrag könne sich die Frau nun – mit dem Einverständnis ihres Ehemannes – die Vollmacht (*al-wakāla*[859]) auf Scheidung im Vertrag verankern lassen und nach Bedarf zur Anwendung bringen (ohne das Einverständnis eines Gerichts dazu einholen zu müssen). In Faḍlallāhs religiös-rechtlicher Ausdrucksweise hieß das, die Frau könne die Bedingung im Ehevertrag aufnehmen lassen, zur Bevollmächtigten (*wakīla*) des Ehemannes bzgl. der Scheidung zu werden, um sich in bestimmten Fällen oder generell scheiden zu lassen.[860] In allen Rechtswerken, Monographien, Sammelbänden, Vorträgen und Interviews hat Faḍlallāh dieses Thema seit den 1970er Jahren aufgegriffen und behandelt. In »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« (1992) gab er Frauen auch konkrete Anweisungen, wie sie sich verhalten können, wenn sie sich zu einer Scheidung entschließen:

> »Die Frau kann dann – wenn sie damit rechnet, dass unvorhergesehene Ereignisse, in dem was sie im Eheleben erwartet, eintreten könnten, so dass sie sich zur Trennung gedrängt fühlt –, dieses Recht im Ehevertrag für sich in Anspruch nehmen, sei es in uneingeschränkter Weiser, indem sie ihm sagt: ›Ich habe dich unter der Bedingung geheiratet, dass ich deine Bevollmächtigte bin bzgl. der Scheidung, wann immer ich will,‹ oder bei einer Situation von bestimmten Bedingungen, die die Frau bestimmt, wie z. B. seine Ehe mit einer anderen Frau.«[861]

Das Zitat belegt, dass es nach Faḍlallāhs Rechtsverständnis zwei Möglichkeiten für Bedingungen bzgl. der Scheidung im Ehevertrag gebe. Die eine Möglichkeit sei, dass die Frau konkrete Situationen (»bei einer Situation«) oder Gründe nenne, die ihr die Berechtigung zur Scheidung gewähren wie Impotenz, die Heirat einer zweiten Frau, was eine im Islam bekannte, wenn auch nicht von allen Rechtsschulen verfolgte Option ist.[862] In der islamischen Geschichte war bspw. körperliche Misshandlung ein weit

---

858 Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 4.

859 Unter *al-wakāla* ist zu verstehen, dass der Ehemann die Scheidungsbefugnis an die Frau delegiert, wie er sie auch an eine dritte Person delegieren könnte, die er für geeignet hält. Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. 209.

860 Vgl. Faḍlallāh (2006 [2002/2003]): Aḥkām aš-šarīʿa, S. 469, 502; Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 266, 393, 534; aš-Šarqī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya, 3; Faḍlallāh (1991 [1978]): al-Uslūb al-islāmī lil-ʿamal bayna l-iṣlāḥ wat-taġyīr, S. 500; Faḍlallāh (1991 [1980]): Āfāq islāmīya, S. 239; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 114, 138, 148; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 99–102; Aḥmad/al-Qāḍī (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt, S. 72; Nāṣir ad-Dīn (13.12.1998): al-Islām yusāwī baynahumā fī l-insānīya wa-fī l-musāwāt amāma llāhi; Yaḥyā (29.06.2002): Ġašāʾ al-bakāra, S. 23; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 14, S. 598; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 5, S. 675; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 9, S. 741; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 13, S. 607; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 10, S. 28; Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 405, 535. Auch im Rahmen einer Mutʿa kann eine Frau zur Bevollmächtigten für eine Scheidung werden, siehe Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 525.

861 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 148.

862 Vgl. Mashhour (2005): Islamic Law and Gender Equality, S. 575.

verbreiteter Scheidungsgrund, der im Ehevertrag eingetragen werden konnte.[863] Die zweite von Faḍlallāh genannte Möglichkeit war, dass die Frau sich die Bevollmächtigung generell ausstellen lassen könnte, sodass sie keinen Grund benötige. Das meint hier die Formulierung »wann immer ich will«, die bewirkt, dass eine Begründung der Scheidung nicht notwendig ist und damit auch gegen den Willen des Ehemannes durchgeführt werden kann.

Wichtig bzgl. des Themas war Faḍlallāh die Differenzierung zwischen der sunnitischen und der schiitischen Bestimmung, was er in »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« (1992) erläuterte. Hierbei handelte es sich allerdings eher um eine sprachlich-formale und referenzielle Differenz der Gesetzgebung anstatt um einen Unterschied auf Vollzugsebene. Dabei geht es um die Unterscheidung der Formulierungen, dass sich die Frau dazu verpflichtet, »die Bevollmächtigte des Ehemannes bzgl. der Scheidung (*wakīla ʿani r-raǧul fī ṭalāq nafsihā*)« zu sein, und dass sich die Frau dazu verpflichtet, »die Scheidungsbefugnis (*takūn al-ʿiṣma*[864] *bi-yadihā*)«[865] zu übernehmen. Von der zweiten Bedingung sagen schiitische Rechtsgelehrte, dass sie dem Buch Gottes und der Sunna widerspreche,[866]

> »weil der Mann auf natürliche Weise die Scheidungsbefugnis hat (*al-ʿiṣma bi-yadi r-raǧul fī šaklihā ṭ-ṭabīʿī*). Deshalb ist es nicht möglich, dass sie der Mann an einen anderen Menschen oder die Frau abgibt. Aber es gibt in dieser Hinsicht eine andere Formulierung (*ṣīġa*), nämlich dass sich die Frau verpflichtet, Bevollmächtigte des Mannes bei der Scheidung zu sein (*taštariṭu l-marʾa an takūna wakīlatan ʿani r-raǧuli fī ṭalāqi nafsihā*), da das Wort Vollmacht (*al-wakāla*) nicht der Wesensart der Scheidungsbefugnis des Mannes (*kawn al-ʿiṣmati bi-yadi r-raǧul*) widerspricht, weil, dass sie selbst sich scheiden lässt, wird davon abgeleitet, dass die Angelegenheit (weiterhin) seine Scheidungsbefugnis ist, er ihr aber das Recht zur Vollmacht gegeben hat, dass sie sich scheiden lassen kann, genauso wie er jeder Person oder einem religiösen Gelehrten die Vollmacht geben kann, dass jener seine Ehefrau scheidet. Diese Vollmacht (*al-wakāla*) ist eine Vollmacht, von der nicht zurückgetreten werden kann. Denn es ist eine Vollmacht, die nicht von der Vollmachtserteilung (*ṣīġa at-tawkīl*) ausgeht, sondern von der Bedingung im Vertrag (*aš-šarṭ fī l-ʿaqd*). Und die Gläubigen erfüllen ihre Bedingungen (Versprechen). So muss er [der und die Gläubige] seine Bedingung erfüllen, und er hat kein Recht, von der Vollmacht (*al-wakāla*) zurückzutreten.«[867]

---

863 Vgl. Marin (2010): Women, Gender and Sexuality, S. 363.

864 Arab. *ʿiṣma* »Hinderung, Verhinderung; Verhütung; Bewahrung, Bewachung; Verteidigung; Schutz; Keuschheit, Züchtigung; Sündlosigkeit, Unfehlbarkeit; *ʿiṣma an-nikāḥ* das Band der Ehe; *fī ʿiṣma fulān* unter j-s Obhut, Schutz, Macht; mit j-m verheiratet; *ǧaʿalat ʿiṣmatahā fī yadihā* sie machte sich unabhängig, selbständig; sie wurde od. blieb unabhängig, selbständig; *fakka ʿiṣmatahā min zawǧihā* dem Ehemann die eheliche Autorität über seine Frau entziehen« (Wehr). Mir-Hosseinei übersetzt *ʿiṣma* mit »authority, dominion, and protection.« Mir-Hosseini (2008): A Woman's Right to Terminate the Marriage Contract, S. 217.

865 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 148.

866 Dennoch verwendete Faḍlallāh eine ähnliche Formulierung, wobei hier der Begriff *al-ʿiṣma* fehlte, der den entscheidenden Unterschied macht. Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 147.

867 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 148.

Dieser rechtsspezifischen Unterscheidung widmete sich Faḍlallāh auch in »Dunyā l-marʾa« (1996) auf die Frage hin, warum der Islam nur dem Mann das Recht auf Scheidung gegeben habe und nicht Mann und Frau gemeinsam, obwohl die eheliche Beziehung auf der Basis ihres gemeinsamen Willens beginne. Dass die Scheidung das Recht des Mannes sei, begründete Faḍlallāh damit, dass der Mann administrativ und wirtschaftlich für das Ehehaus verantwortlich sei. Während der Mann dazu verpflichtet sei, für alle Erfordernisse des Ehehauses zu sorgen und für die Ausgaben der Ehefrau und der Kinder aufzukommen, sei die Frau lediglich dazu verpflichtet, ihm seine sexuellen Bedürfnisse zu befriedigen, damit er vor Abweichung geschützt sei. Die Frau sei nicht einmal dazu verpflichtet, für sich selbst zu sorgen, da auch das der Mann übernehmen müsse. Da der Mann die Verantwortung für die Ehebeziehung sowie die Folgen ihrer möglichen Beendigung trage, sei auch er der Inhaber des Rechts auf Scheidung.[868] Dennoch gebe es für die Frau ebenfalls die Möglichkeit zur Scheidung:

> »Der Islam nahm der Frau jedoch nicht die Möglichkeit, sich scheiden zu lassen, wenn sie es will, und legte im Ehevertrag fest, dass sie – nach Ansicht der schiitischen Rechtsschule – die Bevollmächtigte des Mannes bzgl. der Scheidung sein kann, entweder innerhalb bestimmter Einschränkungen oder in absoluter Weise, und das ist eine Vollmacht (*wakāla*), von der nicht zurückgetreten werden kann, oder – nach der Meinung der sunnitischen Rechtsschule – die Scheidungsbefugnis bei ihr liege. Somit hat der Islam der Frau den Weg zum Recht auf Scheidung nicht verschlossen, da sie das Recht hat, es bei Beginn des Ehelebens zur Bedingung zu machen.«[869]

Oder an anderer Stelle in »Dunyā l-marʾa« (1996):

> »Und der Islam hat der Frau bereits erlaubt, sich das Recht auf Scheidung im Ehevertrag selbst zu nehmen [...], sodass sie – gemäß der schiitischen Rechtsschule – eine Bevollmächtigte ihres Mannes bzgl. der Scheidung ist oder – gemäß der sunnitischen Rechtsschule – sie die Scheidungsbefugnis hat.«[870]

Nicht immer war es Faḍlallāh wichtig, die unterschiedlichen Formulierungen in dieser Hinsicht explizit mit der sunnitischen und schiitischen Sichtweise zu verbinden. Oft bestätigte er lediglich das Recht der Frau auf die Aufnahme der Bedingung zur Bevollmächtigung bzgl. der Scheidung in den Ehevertrag, wenn ihm Fragen dazu gestellt wurden:

> »[Frage:] Ist es einer Frau erlaubt, im Ehevertrag die Bedingung festzulegen, dass sie die Scheidungsbefugnis hat (*an takūna l-ʿiṣmatu bi-yadihā*)?
> Das ist erlaubt (*yaǧūz ḏālika*). Und dass die Frau die Bedingung festlegt, dass sie die Scheidungsbefugnis (*an taštariṭa l-marʾatu kawna l-ʿiṣmati bi-yadihā*) hat, bedeutet nämlich, dass sie die Bevollmächtigte des Mannes bzgl. ihrer Scheidung von ihm ist *(an takūna wakīlatan ʿani z-zawǧi fī ṭalāqi nafsihā minhu*), und das ist eine unwiderrufliche (*lāzim*) und rechtskräftige (*nāfiḏ*) Bedingung.«[871]

868 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 99–100.
869 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 99–100.
870 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 263–264.
871 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 405.

Die die Frage stellende Person hatte ihre Frage »in sunnitischer Ausdruckweise« formuliert, was Faḍlallāh in seiner Antwort aber nicht explizierte, sondern lediglich die aus – dies allerdings auch ohne Kategorisierung – schiitischer Sicht korrekte Formulierung der »Bevollmächtigung« verwendete mit der Hinzufügung, dass es sich um eine Bedingung handele, die unwiderruflich sei und rechtlich in Kraft trete, was ihre rechtliche Gültigkeit unterstrich.

Faḍlallāh sprach zwar in kollektiver Art und Weise von der schiitischen Rechtsschule bzgl. seiner Position zur Übernahme der Vollmacht bzgl. der Scheidung durch die Frau und suggerierte damit Einvernehmlichkeit unter den schiitischen Rechtsgelehrten über die Aufnahme einer solchen Bedingung in den Ehevertrag, und es gab und gibt auch Gelehrte, die diese Position vertreten wie bspw. Ayatollah Morteza Motahhari,[872] aber zahlreiche bedeutende Gelehrte teilten und teilen diese Ansicht nicht. Ein prominentes Beispiel unter ihnen ist Faḍlallāhs Kollege Šams ad-Dīn, der Frauen nicht dazu ermächtigte, einen Ehevertrag mit einer Bedingung aufzusetzen, die den gleichberechtigten Zugang zur Scheidung garantiere.[873] Zwar hat sich Šams ad-Dīn intensiv mit dem Recht der Frau auf Scheidung in nicht geregelten traditionellen Eheverträgen beschäftigt und in Fällen, in denen Missbrauch, Verweigerung von Ansprüchen (Unterhalt, Sorgerecht, Brautgeschenk) oder der Unwille des Ehemannes zur Scheidung vorlag, die Autorität des Richters für eine gerichtliche Scheidung (*ṭalāq al-ḥākim*) der Ehefrau gestärkt. In diesem Kontext hat er in besonderer Weise das Argument des »Schadens auf jeder Ebene« als Scheidungsgrund hervorgehoben, also das islamische Prinzip *lā ḍarar wa-lā ḍirār* (keinen Schaden (für einen selbst) und keine Schädigung (eines anderen)), das aus dem Koranvers 2:231 abgeleitet wurde, was laut Šams ad-Dīn bedeutete, dass Schaden als materiell, körperlich, finanziell, psychisch, emotional und moralisch-ethisch sowie als absolut und nicht auf beabsichtigten Schaden beschränkt zu verstehen sei. Aber zu einem weiteren Schritt, durch den eine Frau innerhalb des Ehevertrages zur Scheidung ermächtigt wird, kam es in seinen Überlegungen nicht, obwohl er sich über die Möglichkeit dessen im islamischen Recht bewusst gewesen sein und andere Auslegungen von Kollegen wie Faḍlallāh wahrgenommen haben dürfte. Im Vergleich zu Faḍlallāh entwickelte Šams ad-Dīn keine theoretische Grundlage für einen Ehevertrag, in dem die Gleichstellung der Beteiligten impliziert war, sondern hielt daran fest, dass Frauen eine gerichtliche Scheidung ersuchen müssen, über die ein Jurist entscheide. Berry kritisierte diesbezüglich, dass Šams ad-Dīn damit einfach den Ort der Autorität vom Ehemann auf

872 Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. 108. Von sunnitischer Seite her war bspw. Abū al-Aʿlā al-Mawdūdī ein Befürworter der Bedingungen im Ehevertrag. Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. 46.

873 Ein anderes Beispiel liegt mit Khomeini vor. Er vertrat die Ansicht, dass sich eine im Ehevertrag aufgenommene Bedingung auf bestimmte Situationen oder Gründe beziehen müsse, aufgrund derer eine Frau die Berechtigung zur Scheidung erhalte, wie Misshandlung durch den Ehemann u. a. Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. 85.

den Juristen verschiebe und nicht auf das eigentliche Problem eingehe, nämlich das einseitige Recht des Mannes auf Scheidung, das an sich schädlich sein könne.[874]

Im Gegensatz zu Šams ad-Dīn gestand Faḍlallāh der Frau zu, zur Bevollmächtigten ihres Mannes bzgl. der Scheidung zu werden. Im Kontext der Implementierung dieser Bedingung in den Ehevertrag tritt auch zutage, dass Faḍlallāh den Ehevertrag als »Schutz der Ehefrau«[875] (*ḥimāyat az-zawǧa*) verstand. Das belegt seine Antwort auf die Frage, was ein Mädchen im Ehevertrag schützen könne, besonders, da einige Ehemänner für lange Zeit ohne ihre Frauen auf Reisen gehen. Faḍlallāh riet dazu, den zukünftigen Partner durch Selbststudium oder das der Familie gut zu kennen und einschätzen zu können, gemäß dem Ḥadīṯ »Wenn jemand zu euch kommt, mit dessen Moral (*ḫuluqahu*) und Religion (*dīnahu*) ihr zufrieden seid, dann heiratet ihn.«[876] Das bedeute, dass in besonderer Weise die inneren Werte dieser Person, seine Moral und Religion, wichtig seien und nicht ihr materieller Stand oder Äußeres, schließlich heirate sie die »persönliche Eigenart« (*šaḫṣīyatahu*). Somit sei es angebracht, nicht überstürzt zu heiraten, sondern Geduld zu haben und etwas zu warten: »Deshalb sage ich, dass ein Mädchen, das heiraten möchte, nicht nur bis zehn zählen sollte, sondern bis hundert, bevor sie der Ehe zustimmt.«[877] Das Mädchen müsse sich darüber im Klaren sein, dass es bei einer Ehebeziehung um eine Beziehung gehe, bei der das Mädchen einen Vertrag mit einem Menschen eingehe, der zu erfüllen sei. Da sie mit diesem Menschen Tag und Nacht zusammenleben werde, müsse es sich bei ihm um einen vernünftigen Menschen handeln, weshalb das Mädchen das Thema von allen Seiten her bedenken und studieren müsse. Faḍlallāh warnte:

> »Wir kennen Menschen, die beten, fasten und die Ḥaǧǧ vollziehen, aber sie sind ethisch-moralisch gesehen die schlechtesten Menschen. Manche Leute wissen (nur), dass Religion Gebet, Fasten, Ḥaǧǧ und Umra ist. Aber die Religion ist Ethik (*aḫlāq*) und dass du die andere Person respektierst, die bei dir ist, dass du ihre Menschlichkeit beachtest und ihre psychologischen und sozialen Bedingungen einschätzt. Das lassen die Leute meistens aus der Religion herausfallen.«[878]

Auch hier führte Faḍlallāh ein Hadīṯ an, das die Menschen hinsichtlich ihres Verhaltens und ihres Umgangs mit anderen läutern solle. Der Prophet habe nämlich gesagt: »Der Beste von euch ist derjenige, der am besten zu seiner Ehefrau ist. Und ich bin der Beste unter euch zu meiner Ehefrau.«[879] Deshalb müsse eine Frau, die heiraten wolle, genau aus dieser Perspektive auf ihr Vorhaben blicken. Und um sich vor »zukünftigen negativen Notfällen« (*aṭ-ṭawārīʾ al-mustaqbalīya as-silbīya*) zu schützen, könne sie für sich im Ehevertrag die Bedingung festlegen, dass sie seine Bevollmächtigte bzgl.

874 Vgl. Berry (2019): The Question of Divorce and the Mandate of the Jurist Over the Unwilling Husband in Lebanese Muslim Shiʿi Jurisprudence, S. 373, 382.
875 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 6, S. 697.
876 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 6, S. 697.
877 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 6, S. 697.
878 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 6, S. 697.
879 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 6, S. 697.

der Scheidung sei, eine Bedingung, von der der Ehemann nicht zurücktreten könne.[880] Faḍlallāh warnte Frauen oft wie im obigen Zitat vor dem, was in der Realität zu beobachten sei, so auch in »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa« (1992). Das mangelhafte ethisch-moralische Verhalten von Männern unterstreiche die Wichtigkeit einer solchen Option im Ehevertrag:

> »Besonders wegen dem, was wir beobachten, denn wir sehen viele Männer, die sich in ihren Beziehungen mit ihren Ehefrauen von der islamischen Ethik (*aḫlāq*) entfernen und nach einer falschen Vorstellung handeln, nämlich dass der Mann die absolute Autorität (*as-sayṭara*) über die Frau habe, sodass er das Recht besitze, sie zu schlagen, zu beschimpfen, aus dem Haus rauszuschmeißen usw. In solchen Situationen, wenn der (von Gottes Weg) abweichende Alltag (*al-wāqiᶜ al-munḥarifa*) zu einem (im Umgang miteinander) erdrückenden sozialen Phänomen wird, dann ermutige ich die Frau dazu, dass sie dieses Recht in Anspruch nimmt, um die Grenzüberschreitung des Mannes in diese falsche Richtung zu verringern.«[881]

Allerdings ermutigte Faḍlallāh Frauen nicht nur in zahlreichen Aussagen dazu, sondern er ermächtigte sie hinsichtlich ihrer Rechte mit der Möglichkeit der Aufnahme einer solchen Bedingung in den Ehevertrag, die nicht einstimmig von schiitischen Rechtsgelehrten vertreten wurde. Faḍlallāhs obige Zitate heben auch die Bedeutung des gewünschten Umgangs der Eheleute untereinander hervor, der respektvoll, freundlich, achtsam, rücksichtsvoll, also ethisch-moralisch einwandfrei ablaufen solle. Das zeigt, dass bereits Verfehlungen in dieser Hinsicht ein Scheidungsgrund für eine Frau sein können – und vielleicht im Sinne Faḍlallāhs sogar sein sollen.[882]

Die Möglichkeit für Frauen, eine Bedingung im Ehevertrag aufnehmen zu lassen, die sie in der Funktion einer Bevollmächtigten berechtige, sich scheiden zu lassen, belege laut Faḍlallāh anschaulich, dass der Islam die Frau keinesfalls einschränke, sondern ihr Freiheit gebe. Darauf wies er vermehrt und vor allem in seinen bekannten Werken gerade im Kontext der rechtlichen Option auf Scheidung hin, die prinzipiell dem Mann vorbehalten war: »Dadurch wissen wir, dass die Angelegenheit nicht in einem engen Rahmen besteht, sondern sich für praktische Lösungen weitet, die die Frau von vielen ihrer Beschränkungen befreit«[883] und »Somit schränkt der Islam die Frau nicht ein und verschließt ihr nicht die Tür, die Freiheit zu haben, die eheliche Beziehung zu beenden durch diese Bedingung, die im Vertrag enthalten ist«[884] und »Folglich gibt es in der Angelegenheit keine Ungerechtigkeit beim Recht der Frau, weil die Tür, die von einer Seite her geschlossen wurde, ihr von der anderen Seite her

880 Vgl. Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 6, S. 697–698.

881 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 149.

882 Für Beispiele, dass bereits in Eheverträgen aus klassisch-islamischer Zeit zu den Bedingungen im Ehevertrag das ethisch-moralische Verhalten des Ehemannes sowie rücksichtsvolles und respektvolles Verhalten gegenüber seiner Frau gezählt wurden, siehe Bauer (2015): A Note on the Relationship between Tafsīr and Common Understanding with Reference to Contracts of Marriage, S. 101–102.

883 Faḍlallāh (1991 [1978]): al-Uslūb al-islāmī lil-ᶜamal bayna l-iṣlāḥ wat-taġyīr, S. 501.

884 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 149.

geöffnet wurde.«[885] Probleme bzgl. des Themas der Scheidung durch die Frau identifizierte Faḍlallāh nicht auf religiöser, sondern auf gesellschaftlicher Ebene.

> »[...] auch die Scheidungsfrage unterliegt einigen Besonderheiten in der Natur des Ehevertrages. Es gibt eine religiös-gesetzliche Lösung für die Frau, *sofern die Gesellschaft dazu bereit ist*[886], nämlich dass die Frau die Scheidungsbefugnis ergreifen kann. Der Iǧtihād unterscheidet hier im Ausdruck zwischen den sunnitischen Muslimen und der Schia, ob sie die Scheidungsbefugnis hat oder sie seine [des Ehemannes] Bevollmächtigte bzgl. der Scheidung ist. Und es gibt Fälle, in denen eine Frau geschieden werden kann, wenn der Mann sich den Rechten verweigert, zu denen er sich verpflichtet hat.«[887]

In manchen Gesellschaften, in denen islamisches Recht zugrunde liegt, kann Scheidung zwar im Gesetz für Frauen vorgesehen, aber gesellschaftlich verpönt sein und als Ehrverletzung der Familie der Frau interpretiert werden, wie es Irene Schneider bspw. 2011 über Afghanistan berichtet hat.[888] Faḍlallāh machte mit seiner letzten Bemerkung im obigen Zitat auch auf die Möglichkeit zur Scheidung aufmerksam, wenn Frauen keine entsprechende Bedingung im Ehevertrag verankert haben.[889] Damit liegen diverse Möglichkeiten vor, anhand derer eine Frau eine Scheidung erwirken könne, was gemäß Faḍlallāh zeige, dass die rechtliche Angelegenheit der Scheidung keine »abgeschlossene« Sache sei und nicht ausnahmslos beim Ehemann oder in der richterlichen Hand liege – deshalb sei »das Thema (*al-qaḍīya*) nicht von allen Seiten abgeschlossen.«[890]

Trotz dieser von Faḍlallāh aufgezeigten, vielfältigen Optionen für Frauen, sich scheiden lassen zu können, und überhaupt der Möglichkeit solcher Rechtskniffe, die den rechtlichen Raum für Änderungen erweiterten, war Faḍlallāh im religiösen Getriebe nur ein Rädchen neben anderen im Libanon dominierenden Gelehrten wie Šams ad-Dīn, die – wie beschrieben – auf rechtstheoretischer Ebene wirkten. Zudem kursiert die Betrachtung von Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen im Rahmen der vorliegenden Studie auf der theoretischen Ebene des Möglichen, nicht auf der praktischen. In auf Eheverträge und Scheidungsmöglichkeiten für Frauen bezogene Studien wird darauf verwiesen, dass es in der Praxis weder üblich noch leicht sei für Frauen, sich das Recht auf Scheidung im Ehevertrag sicherstellen zu lassen, da solche Aushandlungen als »schlechtes Omen« verstanden werden können.[891] Für den Libanon wurde auch ein Jahrzehnt nach Faḍlallāhs Tod noch eine große Kluft zwischen der islamischen Rechtsprechung in ihrer Theorie und der vorherrschenden Praxis wahrgenommen. Zwar ermutigen auch gegenwärtig einige lokale Richter Frauen, aktiv zu

885 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 100.
886 Hervorhebung durch die Autorin.
887 Faḍlallāh (1999): al-Islām wa-qudratuhu ʿalā t-tanāfus al-ḥaḍārī, S. 62.
888 Vgl. Schneider (2011): Der Islam und die Frauen, S. 96.
889 Zu den vom Ehevertrag abgesehenen Möglichkeiten zur Scheidung siehe Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 145–149; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 99–102, 263–264; Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, S. 530–587.
890 Faḍlallāh (1999): al-Islām wa-qudratuhu ʿalā t-tanāfus al-ḥaḍārī, S. 62.
891 So hält es Mir-Hosseini für den Iran im Jahr 2008 fest, vgl. Mir-Hosseini (2008): A Woman's Right to Terminate the Marriage Contract, S. 216.

werden und ihre Rechte zu wahren, indem sie Bedingungen in ihren Eheverträgen festlegen, doch, konstatierte Berry, gebe es diesbezüglich keine ernsthaften Initiativen, da patriarchalische soziale Normen eine breitere Anwendung solch rechtlicher Möglichkeiten behindern. Das Ergebnis – was gleichsam zum Beleg dafür werde – zeige sich an den Problemen bei durch Frauen eingereichten Scheidungsanträgen.[892] Das Verscheiden von Gelehrten wie Faḍlallāh, die einem solchen Thema den nötigen Raum gaben und es öffentlich und prominent behandelten, um Frauen und Männer darüber aufzuklären, dürfte einschneidend gewesen sein.

Die hohe Relevanz der Aufnahme einer Bedingung in den Ehevertrag, die der Frau die Scheidung garantiert, zeigt sich auch daran, dass es zu langwierigen gerichtlichen Prozessen kommen kann, wenn Frauen aufgrund fehlender Bedingungen im Vertrag den Weg über ein Gericht wählen müssen, was in verschiedenen Fällen wie Verweigerung der Übernahme der familiären Ausgaben, Misshandlung, Abwesenheit des Mannes u. a. möglich war.[893] Für die 1990er Jahre im Libanon hielt Hamadeh fest, dass es im Fall des Unwillens des Ehemannes, sich scheiden zu lassen, für eine schiitische Frau fast unmöglich sei, eine Scheidung zu erwirken:

> »In Jaafari (Shi'a) communities, freeing a wife from an unwilling husband, no matter what her reasons are, is almost impossible. Under all forms of Islamic family law, there is no way out of a marriage for a woman whose husband refuses to let her go; she and her family are often found trying to bribe the husband with money and property to coax him into divorcing his wife.«[894]

Das Prozedere im Fall einer durch eine Frau beantragten Scheidung verläuft im Kontext des libanesischen Familienrechts in der Regel wie folgt: Wenn eine schiitische Frau das Recht auf Scheidung nicht in ihren Ehevertrag aufgenommen hat, aber geschieden werden möchte, muss sie eine Anordnung zur Scheidung von einer religiösen Autorität der Ǧaʿfarīya (mit oder ohne Bindung an ein Religionsgericht) bewirken. Diese Anordnung muss die Frau anschließend einem islamischen Religionsgericht vorlegen, das sie prüft und für ein Inkrafttreten beglaubigt. Dieser Prozess ist allerdings oft langwierig und das Gericht kann die Anordnung auch ablehnen. Nach Aussage von Anwälten von Human Rights Watch könne es bis zu zwei Jahre dauern, bis eine Anordnung überhaupt erst einginge. Selbst dann könne das Gericht die Anordnung zur Scheidung verweigern. Der Richter könne z. B. zu dem Schluss

892 Vgl. Berry (2019): The Question of Divorce and the Mandate of the Jurist Over the Unwilling Husband in Lebanese Muslim Shiʿi Jurisprudence, S. 365–366.

893 Vgl. Geagea et al. (2015): Unequal and Unprotected, S. 58–59. In vielen Ländern sind nur noch gerichtliche Scheidungen zulässig (was allerdings einer Fluktuation unterliegt, da Rechtssysteme meist im Zuge politischer Veränderungen Wandel unterliegen), was bedeutet, dass Männer und Frauen sich nur scheiden lassen können, indem sie die Scheidung bei Gericht beantragen und einen gerichtlichen Prozess führen. Das Gericht entscheidet dann darüber, ob die Ehe aufgelöst wird. Außergerichtlich kann eine Scheidung nicht mehr stattfinden wie bspw. noch im Fall der sogenannten »Verstoßung« durch den Mann. Vgl. Rohe (2009): Das islamische Recht, S. 217; Mashhour (2005): Islamic Law and Gender Equality, S. 585–586; Esposito (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law, S. 94.

894 Hamadeh (1996): Islamic Family Legislation, S. 334.

kommen, dass die religiöse Autorität, die der Frau die Anordnung ausgestellt habe, nicht über die erforderlichen religiös-rechtlichen Voraussetzungen verfüge, um eine solche Anordnung genehmigen zu können.[895] Problematisch ist nämlich, dass es keinen Konsens unter islamischen Religions- und Rechtsgelehrten darüber gibt, wer als religiöse Autorität gilt, damit dessen Anordnung für ein Religionsgericht bindend ist. Nicht selten sind richterliche Beurteilungen, ob es sich bei der religiösen Autorität um eine souveräne Autorität handelt, beeinflusst von religiös-rechtlichen Konflikten, Konkurrenz um Einfluss und Ansehen und Streitigkeiten auf politischer oder persönlicher Ebene.[896] Auch ʿAlī as-Sīstānī und Faḍlallāh sollen davon betroffen gewesen und ihre Anordnungen vom Obersten Ǧaʿfaritischen Gericht abgelehnt worden sein,[897] im Fall Faḍlallāhs weil ihm z. B. seine Marǧaʿīya von verschiedenen Seiten nicht anerkannt wurde.[898]

Dieses Problem bzw. diese Hürde bleibt auch im Fall der außergerichtlichen Scheidung der Frau durch die im Ehevertrag aufgenommene Bedingung zur Bevollmächtigung zur Scheidung bestehen, da auch sie vom Obersten Ǧaʿfaritischen Gericht beglaubigt werden muss. Problematisch ist auch, dass sich die Richter des Obersten Schiitischen Gerichts, um Ehebeschwerden zu behandeln, auf eine begrenzte Anzahl von Rechtsordnungen stützen, die nicht unbedingt reformierte Gesetze wie die von Faḍlallāh vertretenen widerspiegeln. Außerdem würden in der Regel niederrangige Gelehrte als Richter eingestellt, die keine ausgebildeten Muǧtahids seien, weshalb sie rechtliche Neuinterpretationen nicht angemessen durchführen können, um dringende und komplexe Probleme anzugehen. Von Seiten des Obersten Ǧaʿfarītischen Gerichts im Libanon in der Person des vorsitzenden Richters Ḥasan ʿAwwād hieß es wiederum, es gebe einige Probleme an Religionsgerichten aufgrund mangelnder juristischer Ausbildung von Richtern und fehlenden kostenlosen Materials zu Gerichtsverfahren und Eherechten für die Öffentlichkeit, was mangels staatlicher Finanzierung nicht zustande komme.[899] Aufgrund dieser gerichtlichen Schwierigkeiten für Frauen, Scheidungsprozesse zu ihren Gunsten durchzusetzen, und der Unklarheit über die Anerkennung religiöser Autorität, bemerkte Clarke bezogen auf Faḍlallāhs

895 Vgl. Geagea et al. (2015): Unequal and Unprotected, S. 58. Zur Komplexität und Mühsamkeit von Gerichtsverfahren für Kläger*innen siehe auch Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 154–161.

896 Vgl. Geagea et al. (2015): Unequal and Unprotected, S. 59.

897 Im Fall von Sīstānī ging es um eine Anordnung zur Scheidung, die allerdings ein Vertreter von ihm ausgestellt hatte. Das Gericht begründete die Ablehnung damit, dass es nicht über die Details informiert wurde, ob sie wirklich gültig seien. Vgl. Geagea et al. (2015): Unequal and Unprotected, S. 61.

898 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 27, 290; Clarke (2010): Neo-Calligraphy, 366. So erwähnte es auch der Richter an Faḍlallāhs Gericht, ʿAlī Mirʿī, mir gegenüber in einem Interview. Vgl. Decker (16.10.2019): Sayyid Faḍlallāhs al-Maktab aš-Šarʿī und seine Rechtsbemühungen.

899 Vgl. Berry (2019): The Question of Divorce and the Mandate of the Jurist Over the Unwilling Husband in Lebanese Muslim Shiʿi Jurisprudence, S. 365.

aufgeschlossene Haltung, dass es in vielen Fällen für Frauen einfacher sei, ein Scheidungsurteil von ihm anstatt von anderen Gerichten zu erwirken.[900]

4.6.5 Monogamie

Die Bedingung der Monogamie, die im Folgenden betrachtet wird, schließt die im Rahmen der vorliegenden Studie getroffene Auswahl der möglichen Bedingungen, die in den Ehevertrag aufgenommen werden können, ab. Sie steht in engem Bezug zur gerade besprochenen Bedingung, da sie zu den Gründen gehört, aufgrund derer eine Scheidung durch die Ehefrau erfolgen kann. Zudem ist sie eine Bedingung, deren Anwendung weit in die islamische Geschichte zurückreicht und die bis heute noch aktuell und verbreitet ist.[901] Während Faḍlallāh Polygynie unter Bezug auf den Koran erlaubte – eine rechtliche Bestimmung, die er unangetastet reproduzierte –,[902] trat er dafür ein, dass eine Frau die Bedingung der Monogamie in den Ehevertrag aufnehmen könne, sodass ihr bei Vertragsbruch in dieser Hinsicht die Scheidung möglich sei. Die Bedingung auf Monogamie besagt, dass der Ehemann keine weitere Ehefrau neben seiner ersten Ehefrau heiraten darf, solange er mit dieser ersten Ehefrau verheiratet ist. Heiratet er eine zweite Frau, greift die Bedingung des Ehevertrages und die erste Ehefrau kann sich scheiden lassen. Das generelle Recht auf Polygynie wird ihm damit nicht genommen, sondern nur für die Zeit, in der er mit der Frau verheiratet ist, die auf diese Bedingung bestanden hat, der er bei Vertragsabschluss zugestimmt hat.[903]

In einem Vortrag an der Amerikanischen Universität in Beirut am 27.05.1998, der auch auf der CD-Rom »Kalimāt lil-ḥāḍir wal-mustaqbal« (o. A.) veröffentlicht wurde, eine Sammlung von Vorträgen und Dialogen, bestätigte Faḍlallāh die Zulässigkeit der Bedingung der Nicht-Polygynie (*ištirāṭ ʿadm at-taʿaddud*):

---

900 Vgl. Clarke (2010): Neo-Calligraphy, 366; Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 27.

901 Vgl. Schneider (2011): Der Islam und die Frauen, S. 73; Marin (2010): Women, Gender and Sexuality, S. 362; Esposito (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law, S. 22. Für ein Beispiel eines Ehevertrages aus dem 9. Jh. mit der Bedingung der Scheidung durch die Frau im Fall, der Ehemann heiratet eine zweite Frau, siehe Bauer (2015): A Note on the Relationship between Tafsīr and Common Understanding with Reference to Contracts of Marriage, S. 101–102. Hier gibt es allerdings den feinen Unterschied, dass die Bedingung derart formuliert war, dass die Ehefrau nicht sich selbst, sondern jede weitere von ihrem Ehemann geheiratete Frau scheiden könne. Schneider führt 2011 bspw. das marokkanische Recht an, in dem es die Möglichkeit gibt, Monogamie im Ehevertrag verankern zu lassen. Vgl. Schneider (2011): Der Islam und die Frauen, S. 76

902 Siehe Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 150–163; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 306–307.

903 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 148; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 6, S. 695–696; Faḍlallāh (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa, Bd. 3, S. 393; Faḍlallāh (2006 [2002/2003]): Aḥkām aš-šarīʿa, S. 469; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 14, S. 517, 598. Das bezieht sich auch auf eine Mutʿa, siehe Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 406.

> »[Frage:] Stimmt es, dass die Frau das Recht hat, als Bedingung im Ehevertag die Nicht-Polygynie festzulegen?
> [Antwort von Faḍlallāh:] Es gibt eine religiös-rechtliche Theorie, die besagt, dass die Frau das Recht hat, diese Bedingung festzulegen, weil es die Bedingung der Handlung ist, die die Gesetzgebung nicht aufhebt. Denn die Aufhebung der Gesetzgebung würde das Recht des Mannes aufheben, aber Polygynie soll eine erlaubte Sache sein, die ein Mann tun oder lassen kann. Dennoch können alle Bedingungen festgelegt oder nicht festgelegt werden. Deshalb, da es religiös-rechtliche Theorien gibt, die wir übernehmen, ist diese Bedingung zulässig.«[904]

Auf einer anderen Veranstaltung, die transkribiert und 2005 im 14. Band der Sammelbandreihe »an-Nadwa« veröffentlicht wurde, widmete sich die fragende Person der Formulierung im Vertrag und fragte, ob es der Frau gestattet sei, zu formulieren »Du darfst weder zu meinen Lebzeiten noch nach meinem Tod eine andere Frau heiraten,«[905] was dem Mann auch das Recht auf Polygynie nach dem Tod der Ehefrau verwehrt hätte. Faḍlallāh erläuterte, dass sie ihm nur untersagen könne, während ihrer Lebzeiten (und ihrer Eheverbindung) eine weitere Frau zu heiraten:

> »Sie hat das Recht, ihm zu sagen, dass er zu ihren Lebzeiten nicht heiraten darf, aber im Fall ihres Todes oder ihrer Scheidung hat die Bedingung keine Wirkung. Und der Frau ist es gestattet, dem Mann eine Bedingung aufzuerlegen, obwohl einige Rechtsgelehrte dem nicht zustimmen.«[906]

Den Fall, dass ein Mann eine zweite Ehefrau heiratet, wertete Faḍlallāh als Verrat bzw. Treuebruch (*ḫiyāna*) am Versprechen, das der Ehemann seiner Frau mit seinem Einverständnis gegeben habe. Damit liege also ein Verrat an ihrem beiderseitig und einvernehmlich getroffenen Vertrag vor. Dennoch sei es kein Verrat im religiös-gesetzlichen Sinn, weil Polygynie vom Gesetz her zulässig sei: »Aber im üblichen und gesellschaftlichen Sinn (*bil-maʿnā l-ʿurfī wal-maʿnā l-iğtimāʿī*) kann es als Verrat wegen des schlechten menschlichen Gefühls der Ehefrau im Umgang des Mannes mit ihr betrachtet werden.«[907] Nach dem vermeintlichen Widerspruch zwischen dem Recht des Mannes auf Polygynie und dem Recht der Frau, eine Bedingung im Ehevertrag aufzunehmen, die dem Ehemann Polygynie während der Ehe verwehre, wurde Faḍlallāh auch befragt. Das ist nicht verwunderlich, da es unter Rechtsgelehrten umstritten war, ob Polygynie ein unaufhebbares Recht war oder ein Privileg, das aufgegeben werden durfte.[908] Von der Fragestellung her zu urteilen scheint es befürchtet worden zu sein, dass es sich bei einer solchen Bedingung um eine Sünde handele. Vielleicht wollte sich eine Frau aber auch nur bestätigen lassen, dass sie dies verlangen könne und es keine Sünde sei – die Motivation, die sich hinter dieser Frage verbirgt, bleibt dem Lesepublikum von Fatwā-Bänden wie »al-Masāʾil al-fiqhīya« (2010) vorenthalten:

---

904 Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul, S. 14.
905 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 14, S. 592.
906 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 14, S. 592.
907 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 14, S. 517.
908 Vgl. Jones-Pauly (2014): Gender Relations, S. 140.

»[Frage:] Ist es einer Frau erlaubt, bei Vertragsschließung zu verlangen, dass der Mann keine weitere Ehe neben ihr schließt (*ʿadm az-zawāǧ ʿalayhā*)? Sündigt sie damit, weil es ein Verbot dessen ist, was Gott der Allmächtige erlaubt hat?
[Antwort von Faḍlallāh:] Das ist ihr erlaubt, und darin liegt keine Sünde für sie, weil die zweite Ehe keine Pflichtsache ist, selbst wenn sie dem Verbot dessen entspricht, was Gott erlaubt hat.«[909]

Die Ausführungen zu den von Faḍlallāh vertretenen Möglichkeiten für Frauen, Bedingungen im Ehevertrag aufnehmen zu lassen, haben bestätigt, was Esposito im Rahmen seiner Studien über die Entwicklungen des islamischen Familienrecht festgehalten hat: »The wife's ability to make conditions, provided that they are not contrary to the object of marriage, can resolve many inequities in areas such as polygamy and divorce.«[910] Inwiefern diese Bedingungen aber die rechtliche Kontrolle des Mannes über seine Ehefrau einschränken, wie es Esposito behauptete,[911] bleibt fraglich.

4.6.6 Gesetzeslücken

Als über die Bedingungen im Ehevertrag hinausführendes und das Kapitel abschließendes Beispiel für Rechtskniffe wird das Thema »Erbschaft« aufgegriffen, das seit Jahrhunderten heftige Debatten über die Frage nach der Gleichbehandlung und Gleichstellung von Frauen und Männern entzündet, sehr viele Menschen betrifft und große Auswirkungen auf das Leben von Frauen hat. Denn nach dem Koranvers 4:11 erben weibliche Kinder nur die Hälfte von dem, was männlichen Kindern zugestanden wird.[912] Faḍlallāh begründete die ungleiche Gewichtung von Erbanteilen von männlichen und weiblichen Kindern damit, dass ein Mann in seinem Leben durch die Brautgabe (*al-mahr*), die finanzielle Verantwortung für die Ehefrau und die Kinder (*an-nafaqa*) und anderes höhere Ausgaben habe. Damit sich diese stärkere finanzielle Belastung eines Mannes im Vergleich zu einer Frau, die für solche Ausgaben nicht aufkommen müsse, ausgleiche, erbe er als Sohn doppelt so viel wie seine Schwester.[913] Damit sei für eine Ausgewogenheit gesorgt, die im Islam auf materieller Ebene angestrebt werde, da sie gerecht sei: »In der Angelegenheit der materiellen Rechte müssen wir uns nach der Norm des Gleichgewichts (*ḫaṭṭ at-tawāzun*) richten.«[914] Somit nehme der Islam zwar der Frau die Hälfte ihres Erbes und gebe es dem Mann, aber sie bekomme im Gegenzug dafür auch die Brautgabe, ihr werden die häuslichen Ausgaben übernommen und sie trage dafür keinerlei Verantwortung, wodurch sie auch von

909 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 405.
910 Esposito (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law, S. 22.
911 Vgl. Esposito (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law, S. 22.
912 Vgl. Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), 5.
913 Vgl. Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), 5; Marwa (27.05.1993): Ḥiwār ṣarīḥ maʿa l-ʿAllāma Faḍlallāh ḥawla qaḍāyā l-marʾa, S. 48–49; Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul; Laṭīfī (21.03.2009): Ḥiwār maʿa l-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh fī yawm al-marʾa.
914 Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), 5.

die Mutterschaft erschwerenden Aufgaben entlastet sei, wohingegen der Mann zwar doppelt so viel erbe, aber auch die doppelte Verantwortung trage: »Die Sache geht nicht von einem Mangel in der Menschlichkeit der Frau im Vergleich zum Mann aus, sondern von der Ausgewogenheit zwischen den Rechten und Pflichten. Denn wenn ich meine Rechte studiere, dann muss ich auch meine Pflichten studieren.«[915] Dies ging konform mit Faḍlallāhs Haltung, dass sich die Gesetzgebung auf das beziehe, was allgemein vorherrsche. Auch im Fall der Erbschaft war es Faḍlallāh wichtig zu betonen, dass sich die Gesetzgebung am Allgemeinen und nicht am Individuellen orientiere, was nicht bedeute, dass nicht der eine Rechtsfall von einem anderen differenziert werden könne. Aber letztlich stellte Faḍlallāh klar, dass

> »die besonderen Fälle nicht gesetzlich sein können [d. h., nicht verallgemeinert werden können]. [...] Deswegen, als der Islam auf die Angelegenheit des Anteils des Mannes und des Anteils der Frau bei der Erbschaft (*al-irṯ*) blickte, sah er mittels der Natur der gesetzgebenden, intellektuellen Stimmung beim Studium des Wesens des Ehelebens gemäß der allgemeinen Norm darauf.«[916]

Diese Erbschaftsregelung für weibliche und männliche Kinder wird u. a. von feministischer Seite her heftig kritisiert und es hat mittlerweile weltweit Vorstöße durch Iǧtihād gegeben, bei Bedarf zu anderen und gerechteren Lösungen zu kommen, wie es auch Mitte der 1990er Jahre in Fragen an Faḍlallāh herangetragen wurde. Im Rahmen eines Vortrages über »die Innovation des islamischen Denkens«, so wurde es Faḍlallāh berichtet, habe ein ägyptischer Intellektueller zur Öffnung des Tors zum Iǧtihād und zu dessen Anwendung aufgerufen, wenn etwas – trotz vorhandener Koranverse dazu – dem Wohle (*al-maṣlaḥa*) des Menschen widerspreche. Der Intellektuelle habe ein Beispiel aus Indonesien genannt, wo die Erbanteile des Sohnes und der Tochter angeglichen worden seien. Faḍlallāh wurde um seine Meinung dazu geben und antwortete:

> »[Antwort von Faḍlallāh:] Der Iǧtihād ist in den Fällen anwendbar, über die der Mensch nachdenken kann, und das, wenn es einen Meinungsunterschied gibt, über das Verstehen des Textes, bei der Anwendung der Regel (*taḥrīk al-qāʿida*) und in den Bereichen der religiös-gesetzgebenden Lücke[917] (*manāṭiq al-farāġi t-tašrīʿī*), die der religiöse Gesetzgeber (Urheber und Offenbarer des religiösen Gesetzes (*aš-šārīʿ*; Gott)) dem Bevollmächtigten für den Iǧtihād überlassen hat. Aber es gibt keinen Bereich für den Iǧtihād beim eindeutigen, klaren Text [Koran, Ḥadīṯ], über den es keine Unklarheit [unter den Gelehrten] gibt [bzw. der nicht umstritten ist].«[918]

---

915 Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), 5.

916 Marwa (27.05.1993): Ḥiwār ṣarīḥ maʿa l-ʿAllāma Faḍlallāh ḥawla qaḍāyā l-marʾa, S. 48.

917 Mit dem Gebiet der religiös-gesetzgebenden Lücke sind Fälle gemein, die nach der Offenbarung des Koran hinzugekommen sind und über die es noch keine rechtlichen Meinungen gibt.

918 Faḍlallāh (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya, Bd. 2, S. 13. Faḍlallāh nannte als weiteren Grund, wann Iǧtihād praktizierbar sei, das Vorkommen einer äußeren Erscheinung (*ẓāhir*) in gesetzlichen oder religiösen Texten, die Interpretationsmöglichkeit berge. Vgl. Faḍlallāh (2009): al-Iǧtihād bayna asr al-māḍī wa-āfāq al-mustaqbal, S. 87.

Mit seinem Hinweis auf die Orte, an denen sich das Denken des Menschen bewege und zu denen er die »religiös-gesetzgebende Lücke« zählte, und auf das Werkzeug Iǧtihād, mit dem das Denken beweglich bleibe, bestätigte Faḍlallāh, dass Änderung und Neufindung von Rechtsmeinungen möglich seien. Das islamische Gesetz verstand Faḍlallāh prinzipiell als dynamisch, weshalb auch alle Rechtsfälle mit all ihren Aspekten stets zu prüfen seien. Nach seinem Verständnis ging es dabei um das Abwägen von positiven und negativen Aspekten, von Schaden und Nutzen – je nachdem, was dann überwiege, würde ein Verbot oder eine Erlaubnis erfolgen: »Wir wissen, dass es in jeder Regel Ausnahmen von Seiten des Wohles (*maṣlaḥa*) und des rechten Weges (*al-muršid*) gibt, die Ausnahme versichert die Regel.«[919] Direkt auf Gesetzeslücken in der islamischen Rechtsprechung angesprochen erläuterte Faḍlallāh:

> »Die Gesetzgebungslücke (*al-farāġ at-tašrīʿī*), bei ihr handelt es sich um Einzelheiten, die infolge neuer Umstände und dem Fortschritt des Lebens auftreten können. Dies wird als Bereich der Lücke (*al-farāġ*) bezeichnet, weil dafür keine bestimmte Gesetzgebung überliefert wurde. Aber die Rechtsgelehrten leiten durch die allgemeinen Rechtsprinzipien (*al-qawāʿid al-ʿāmma*) ab, was sie zur Urteilsfindung für diese Einzelheiten führt.«[920]

Die Ausnahme oder auch Gesetzeslücke im Fall der ungleichen Erbschaftsanteile von weiblichen und männlichen Kindern hieß bei Faḍlallāh »Testament« (*waṣīya*). In einem Interview mit der Zeitschrift »ad-Dunyā«, die am 27.05.1993 in ihrer Druckfassung erschien, erläuterte Faḍlallāh ausführlich, dass er Eltern die Möglichkeit einräume, die koranische Erbschaftsregelung mit einem Testament zu Gunsten der Tochter anders zu gewichten:

> »Es gibt im Islam einen weiten Bereich [im Sinne einer Möglichkeit], mittels dessen der Frau dieser Anteil [der im Vergleich zum Bruder fehlende] ersetzt werden kann, und das ist der Bereich des Testaments (*al-waṣīya*). Wir treffen dort bzgl. des Iǧtihāds auf Meinungsunterschiede unter den muslimischen Theolog*innen. So gibt es eine Fraktion der islamischen Rechtsschulen, die vom Propheten überliefert, dass es kein Testament für ein Erbe gebe [...], der Mensch kein Recht habe, für seinen Jungen oder für seine Tochter über etwas wie Vermögen ein Testament zu machen, weil der Junge seinen Anteil am Erbe durch Gott festgelegt bekommt. [...] Das bedeute hinsichtlich der Erbschaft, er kann kein Testament machen. Aber in der schiitischen Rechtsprechung gibt es keinen Hindernisgrund, dass wir ein Testament für das Erbe machen. Wenn ein Vater z. B. die Verantwortung wahrnimmt, die seine Tochter oder Ehefrau in der wichtigen Aufgabe der Fürsorge für ihn übernimmt, dann ist es möglich, dass er für sie ein Testament über einen Geldbetrag macht, der ihr ein Ersatz für das ist, was sie ihm [an Fürsorge] gegeben hat. Vielleicht übersteigt es den Anteil des Jungen beim Erbe, doch die Menschen bestimmen über ihr Vermögen. So hat der Mann das Recht, ein Testament zu machen, und die Frau hat genauso das Recht, dass sie ein Testament über ein Drittel dessen macht, was sie haben, ohne die Zustimmung der Kinder zu berücksichtigen. Es gibt Mittel, die man wählen kann (*wasāʾil iḫtiyārīya*), die diese Ausnahmen [von der koranischen Norm] enthalten können.«[921]

---

919 Marwa (27.05.1993): Ḥiwār ṣarīḥ maʿa l-ʿAllāma Faḍlallāh ḥawla qaḍāyā l-marʾa, S. 49.

920 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 16, S. 494.

921 Marwa (27.05.1993): Ḥiwār ṣarīḥ maʿa l-ʿAllāma Faḍlallāh ḥawla qaḍāyā l-marʾa, S. 49.

Faḍlallāh fuhr im Interview damit fort, dass dies damit zusammenhänge, dass es weder etwas absolut Positives noch absolut Negatives gebe, und dies weder in der Realität noch in der Gesetzgebung. In jedem Guten finde sich etwas Schlechtes und in allem Schlechten etwas Gutes. Gehe die Gesetzgebung vom Positiven aus, dann bedeute das, dass das Positive das Negative überwiege, aber nicht, dass das Negative gänzlich fehle. Und genauso gelte es andersherum, gemäß dem Koranvers 2:219: »Sie fragen dich nach dem Wein und dem Glücksspiel. Sprich: In ihnen liegt eine große Sünde und auch vielfacher Nutzen für die Menschen. Aber die Sünde in ihnen ist größer als der Nutzen.«[922] Deshalb sei etwas verboten, wenn die Sünde (*iṯm*) überwiege, und erlaubt oder verpflichtend, wenn der Nutzen (*naf*ʿ) überwiege.

> »Deswegen ist es mir in diesem thematischen Zusammenhang [...] lieber, dass wir uns nicht so lange mittels Kampfparolen mit [dem Begriff] der Gleichheit (*al-musāwāt*) aufhalten, sondern versuchen, die Gleichheit (*al-musāwāt*) im Rahmen der verschiedenartigen Rollen zu studieren. Denn die Bedeutung von Gleichheit ist nicht, wie es spontan verstanden wird, dass die Frau der Mann ist und der Mann die Frau. Die Frau ist in ihrer angeborenen Lage (*ẓurūfihā ṭ-ṭabīʿīya*) und der Mann ist in seiner angeborenen Lage. Es muss in dem Sinn Gleichheit geben, dass jeder Mensch im Rahmen seiner Lage (*ẓurūfihi*) sein Recht hat. Wir müssen einen Vergleichsprozess zwischen Rechten und Pflichten durchführen, bis [das, was in der] (die) Realität [vorherrscht,] ausgewogen ist.«[923]

Eine rigide Gleichsetzung von Rechten und Pflichten sei also nicht die Lösung für den Umgang mit von Natur aus ungleichen Polen wie Frau und Mann, sondern die Ausrichtung nach realen Tatbeständen – also nach Fällen, in denen sich bspw. eine Tochter um den Vater gekümmert habe, sodass sie ihre Bemühungen mit einem höheren Erbanteil anhand eines Testaments ersetzt bekommen könne. Anstatt also die durch den Koranvers bestimmten ungleichen Erbanteile von weiblichen und männlichen Kindern als fixe Norm zu betrachten oder für fixe gleiche Erbanteile einzutreten, wählte Faḍlallāh mit der Möglichkeit einer Gesetzeslücke, eines Testaments, Flexibilität, die es den Eltern auf der Basis realer Tatbestände ermöglichte, über den Erbanteil ihrer Kinder zu entscheiden.[924] Zwar gab es hier keine Vorstöße von Faḍlallāh, entsprechende Koranverse neu zu interpretieren, aber Eltern wurde mit dem Testament ein rechtlich legales Werkzeug in die Hand gegeben, mit dem sie die koranische Regelung bei Bedarf zumindest »umgehen« konnten. Auffällig ist allerdings hinsichtlich des Rechtskniffs bzw. der Gesetzeslücke »Testament«, dass Faḍlallāh im Vergleich zu

---

922 Koranvers 2:219, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

923 Marwa (27.05.1993): Ḥiwār ṣarīḥ maʿa l-ʿAllāma Faḍlallāh ḥawla qaḍāyā l-marʾa, S. 49.

924 Als problematisch hinsichtlich des Testaments wurde allerdings gewertet, dass es auch die Möglichkeit eröffnete, Kinder vom Erbe auszuschließen. Faḍlallāh erklärte ein solches Vorgehen zwar als ein Phänomen der Ǧāhilīya und lehnte es damit als etwas Unislamisches ab, aber erklärte gleichzeitig die prinzipielle Zulässigkeit dieser Handlung, weil ein Mensch eigenmächtig über sein Vermögen verfügen könne. Obwohl es keine ethisch-moralische Handlung sei, ein Kind vom Erbe auszuschließen, könne der Mensch sein Vermögen geben, wem er wolle. Vgl. Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), 32; siehe auch Marwa (27.05.1993): Ḥiwār ṣarīḥ maʿa l-ʿAllāma Faḍlallāh ḥawla qaḍāyā l-marʾa, S. 48–49.

anderen Rechten und Pflichten – auch im Vergleich zu den in den Ehevertrag aufzunehmenden Bedingungen – selten darauf verwies. Beide Möglichkeiten in der Form von Rechtskniffen im Fall von Gesetzeslücken, die Bedingungen im Ehevertrag sowie das Testament, konnten jedoch die Rechte von Frauen entscheidend zu ihren Gunsten bedingen und wurden von Faḍlallāh vertreten und beworben.

4.7 Dynamiken im Islam: Resümee und Reflexionen

Die im Vorangegangen besprochenen Beispiele belegen, dass Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen dynamisch waren – d. h. sie waren nicht unveränderlich, sondern beweglich, lebendig und damit modifizierbar. Diese Dynamik äußerte sich anhand verschiedener Konzepte, Optionen und Methoden wie Flexibilität, Revision, Innovation und die Nutzung von Gesetzeslücken. Bei der Untersuchung der Anwendung dieser Konzepte, Optionen und Methoden konnten zudem Diskrepanzen, Ambivalenzen und Revokationen ausfindig gemacht werden, was zeigt, dass religiöse Rechtsgelehrte nicht immer zu eindeutigen Meinungen kommen, sich widersprechen oder ihre Ansichten verwerfen können. Die von ethnographischen Studien[925] auf der Basis von Interviews mit Faḍlallāhs Anhänger*innen angenommene Dynamik seiner Lehr- und Rechtsmeinungen konnte somit anhand der ausgewählten prozessual-genealogisch untersuchten Beispiele bestätigt werden. Gleichzeitig konnten aber auch Widersprüche und Grenzen in der Wandelbarkeit deutlich gemacht und die Stabilität seiner Lehr- und Rechtsmeinungen in der Form von Reproduktionen von aus dem Koran und der Sunna abgeleiteten Normen aufgezeigt werden.

Anhand der ausgewählten Beispiele ließ sich zeigen, dass die Genese, Reproduktion und Modifikation der Lehr- und Rechtsmeinungen von Faḍlallāh von seiner Eingebundenheit als religiöse Autorität in größere Kontexte und Diskurse mit komplexen Abhängigkeitsverhältnissen auf unterschiedlichen Ebenen wie dem Bildungssektor oder dem Rechtssystem und der jeweiligen Bedeutung dieser Sektoren gerade für das Verhältnis säkularer und religiöser Kräfte im Libanon abhing. Bestimmend war hier der spezifische Lebenskontext des Gelehrten wegen der besonderen Beziehung und Verflechtung von Religion mit anderen gesellschaftlichen Feldern wie Recht, Bildung, Gesundheit und Politik sowie ihres Einflusses darauf. Ob Faḍlallāh reformorientierte Vorstöße wagen konnte oder traditionelle Werte bewahren sollte, war abhängig von den unterschiedlichen Interdependenzen und Einflussfaktoren auf regionaler, nationaler und transnationaler Ebene, die Faḍlallāhs Aktivitäten, Stellung und Optionen in den verschiedenen Feldern der libanesischen Gesellschaft bedingten. Außerdem stand Faḍlallāh als religiöser Rechtgelehrter in einer bestimmten Tradition der islamischen Rechtsauslegung – der des Lehrgefüges in Najaf mit Bezug zu seinen Lehrern und Kollegen –, war zur Einhaltung bestimmter Regeln bei der Urteilsfindung verpflichtet und musste mögliche Urteile früherer Rechtsgelehrter berücksichtigen. Weiterhin wurde seine Urteilsfindung auch von seiner Position als Gelehrter bzw. sei-

925 Siehe Deeb und Harb (2013): Choosing Both Faith and Fun.

nem Gelehrtenrang im Kontext der religiösen Autoritäten, seiner persönlichen Einstellung und gesellschaftlichen Debatten beeinflusst. Diese Einflussfaktoren setzten der Dynamik Grenzen. Andererseits konnte sich Faḍlallāh das tolerante und weltoffene Klima im Libanon für seine eigene Arbeit und seine Ziele zunutze machen und aufgrund politischer Freiheiten, der Möglichkeiten von sozialen und kommunikativen Mobilmachungen, des Vorhandenseins und der Nutzung von Massenmedien sowie des Vorteils, dass der Libanon ein Finanzzentrum im Nahen Osten war, recht frei agieren.

Ein Blick auf sein Verständnis von Iǧtihād hat gezeigt, dass Faḍlallāh dem Leitsatz »Veränderung der Fatwā gemäß Zeit und Ort«[926] folgte und die Änderung einer bspw. in einer Fatwā vertretenen Rechtsmeinung (z. B. zwecks Reaktion in Form einer Anpassung an neue Realitäten) und somit eine Transformation des islamischen Rechts in der Form einer religiös-rechtlichen Beurteilung für möglich hielt. Wichtig war es ihm allerdings zu betonen, dass Mittel und Methoden im Rechtsbereich wie der Iǧtihād Modifikationen ermöglichen und festlegen, aber nicht die Veränderungen (*al-mutaġayyirāt*) des Lebens an sich:

> »Wir sehen, dass das Veränderliche in einem weiten Bereich möglich ist, nämlich in den Mitteln und Methoden. Das religiöse Gesetz (*al-ḥukm aš-šarʿī*) ändert sich nicht im gesetzlichen Bereich (*dāʾirat al-ḥukmīya*), sondern im thematischen Bereich (*dāʾirat al-mawḍūʿ*). Wird gesagt, die Gesetze (*al-aḥkām*) ändern sich im Verlauf der Zeit (*bi-taġayyuri al-azmān*), (ist damit eigentlich gemeint,) dass der Verlauf der Zeit das Thema[927] (in einer Weise) einordnet (*fa-inna l-azmān qad tuʿṭī al-mawḍūʿa ʿanwānan*), die es vorher nicht gab. Damit wird das Gesetz (*al-ḥukm*) gemäß der neuen Einordnung (*tabaddul al-ʿanwān*) geändert. Etwas kann an sich erlaubt sein wie Wasser, aber es kann verboten werden, wenn es dir Schaden zufügt und eine Gefahr für dein Leben wird. Das Wasser, das Schaden zufügt, ist verboten, während es an sich erlaubt ist. So verändern sich die Gesetze (*al-aḥkām*) im Verlauf der Zeit (*bi-taġayyuri l-azmān*), weil sich die Themen verändern und das Gesetz (*al-ḥukm*) vom Thema abhängt. Wenn sich das Thema verändert, verändert sich das Gesetz (*al-ḥukm*).«[928]

Somit biete der Iǧtihād die Möglichkeit auf Neues zu reagieren, allerdings mit dem Hinweis, dass dieses Neue in den islamischen Grundsätzen enthalten sein müsse:

> »Bei seinen Lösungen der Probleme, die vielleicht durch die Entwicklungen der Bedürfnisse oder durch die Komplexität des Lebens aufkommen, kann der islamische Iǧtihād, der die allgemeinen islamischen Grundsätze (*al-qawāʿid al-islāmīya al-ʿāmma*) aus den Texten (Koran, Ḥadīṯ) heraus zu eruieren versucht, für alles Neue der Lebenswelt (*al-wāqiʿ*) etwas Neues an Gesetz (*al-ḥukm*) finden basierend darauf, dass die islamischen Grundsätze dieses Neue enthalten. Deshalb entdecken wir das religiöse Gesetz (*al-ḥukm aš-šarʿī*) genauso wie wir das kosmische Geheimnis (*as-sirr al-kawnī*) und das kosmische Phänomen (*aẓ-ẓāhira al-kawnīya*) entdecken [...]. Und so geht der Islam vor, der den Menschen dazu führt, dass er

926 Arab. *taġayyur al-fatwā bi-taġayyur al-azmān wal-makān*. Siehe auch den Ausdruck *tataġayyar al-aḥkām bi-taġayyar al-azmān* (i.e. with change in times injunctions change) bei Engineer (1989): Justice, Women, and Communal Harmony in Islam, S. 28.

927 Im Sinne von den Situationen, die Umstände, der Fall.

928 Faḍlallāh (26.01.1995): ʿAnāwīn fī l-ʿamal al-islāmī, S. 532.

> das Neue, das er nicht in der Lebenswelt kannte, entdeckt, genauso wie er das Neue, das er nicht als Gesetz (*al-ḥukm*) kannte, entdeckt.«[929]

Zudem war es Faḍlallāh wichtig hervorzuheben, dass das Tor des Iǧtihād nur auf einer bestimmten Grundlage geöffnet werden dürfe, nämlich wenn es sich nicht um einen »launenhaften« oder »emotionalen« Iǧtihād handele und keinen, der vom Druck der Gesellschaft ausgehe, die eine religiös-gesetzliche Beurteilung oder islamisches Konzept kritisiere. Iǧtihād müsse immer von der Verantwortung des Menschen ausgehen, die er vor Gott habe, und dürfe sich nur im Rahmen der Richtlinien bewegen, innerhalb derer sich die Muǧtahidūn früherer Zeiten bewegt haben, nämlich mittels der Quellen der authentischen Šarīʿa und dessen, was aus diesen Quellen, die sie dem Koran und der Sunna beifügten, abgeleitet werden könne.[930]

Faḍlallāh stand mit dieser Ansicht in einer Reihe von Gelehrten, zu denen – um nur wenige zu nennen – Aḥmad ibn Ḥanbal, Ibn Qayyim al-Ǧauzīya und Yūsuf al-Qaraḍāwī[931] gehören und die über Jahrhunderte hinweg die Möglichkeit der Veränderbarkeit von Fatāwā diskutierten.[932] Die vorangegangenen Beispiele belegen, dass Faḍlallāh das, wofür er eintrat, nämlich für eine Lebendigkeit und Beweglichkeit des Denkens und des Verstandes, auch im Kontext seiner Lehr- und Rechtsmeinungen anwandte. Diese Beweglichkeit des Denkens hielt er für notwendig, da sie Menschen den nötigen Raum für ihre Lebensgestaltung ermögliche. Dies sei essentiell, da sich Menschen aufgrund eines zu engen Verständnisses von religiösen Konzepten über den Menschen, das Dasein und das Leben von Religion abwenden.[933] Deshalb rief Faḍlallāh dazu auf, dass sie sich, womit er sich selbst, seine Anhänger*innen aber auch insgesamt alle Menschen meinte, von einer »engen Mentalität«[934] befreien müssten, die sich auf ungerechte, enge Konzepte stütze, wie bspw. hinsichtlich der Initiative zur Ehe, die nach Faḍlallāhs Verständnis nicht nur der Mann, sondern auch die Frau ergreifen könne.[935]

Seine Fatwā-Praxis liefert dadurch einen Beleg dafür, dass Fatāwā generell eine »main source of change in Islamic legal and ethical doctrines«[936] sind. Darauf Bezug nehmend ist aber auf der Basis der Untersuchung von Faḍlallāhs Fatāwā zu präzisieren, dass Fatāwā nicht die Hauptquelle für Änderungen von Doktrinen sind, da sie auch in einer eine Rechtsmeinung reproduzierenden Weise eingesetzt werden können. Die Möglichkeit zur Dynamik und somit zur Modifikation wird vielmehr durch bestimmte Mittel gegeben. Zu diesen gehören u. a. ethische Grundsätze und allgemeine Rechtsprinzipien wie das Abwägen von Schaden und Nutzen, (gesundheitliche) Notwendigkeiten sowie das Wohl (*maṣlaḥa*) der Menschen, aufgrund derer

---

929 ʿAbd al-Ǧabbār (1991): al-Mašrūʿ al-ḥaḍārī al-islāmī, S. 30–31.
930 Vgl. Faḍlallāh (26.01.1995): ʿAnāwīn fī l-ʿamal al-islāmī, S. 531–532.
931 Zu Qaraḍāwī siehe Gräf (2007): Sheikh Yūsuf al-Qaraḍāwī in Cyberspace, S. 415.
932 Siehe hierzu auch El-Wereny (2017): Scharia-Normen im Wandel.
933 Vgl. Faḍlallāh (1991 [27.05.1972]): at-Taḥḍīb al-iǧtimāʿī fī l-islām, S. 43.
934 Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 76.
935 Vgl. Faḍlallāh (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima, S. 74–76.
936 Skovgaard-Petersen (2015): A Typology of Fatwas, S. 285.

Faḍlallāh entschied, ob etwas erlaubt oder verboten war und ob sich ein Verbot in eine Erlaubnis oder umgekehrt wandeln konnte, wenn sich die Umstände änderten. Weiterhin wurde Faḍlallāh eine dynamische Handhabung von Lehr- und Rechtsmeinungen durch Expert*innenmeinungen aus nicht-religiösen Wissensbereichen, Kontextualisierungen von Koran und Aḥādīṯ sowie ein bestimmtes anthropologisches Verständnis des Menschen und des Geschlechts (siehe hierzu das Kapitel »Ambivalenzen, Diskrepanzen und Grenzen religiös-rechtlicher Angleichung«) ermöglicht.

Damit wird ersichtlich, dass Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen aufgrund ihrer Dynamik anschlussfähig an die diskursive Pluralität des Islam früherer Jahrhunderte sind, aber ebenso Fixpunkte und Kontinuitäten aufweisen, die als göttliche und zeitlose Bestimmungen und damit als unveränderbar gelten. D.h. im hermeneutischen Bereich gelten bestimmte Interpretationen von Koranversen als fix bzw. statisch, aber auf dem Koran untergeordneter rechtsverbindlicher Ebene gibt es Möglichkeiten des flexiblen Umgangs mit ihnen bis hin zu ihrer Umgehung. Die hiermit getroffene Unterscheidung in statische Normen und einen flexiblen Umgang mit ihnen impliziert somit, dass statische Normen einer theoretischen Ebene *nicht* auf praktischer Ebene umgesetzt werden *müssen*, aber ihre normative Gültigkeit behalten *müssen*. Einerseits bleiben koranische Direktiven damit bestehen, andererseits können sie bei Bedarf flexibel gestaltet werden, d. h. sie sind kein absolutes »Muss«, wenn reale Gegebenheiten etwas Anderes erfordern – natürlich unter der Bedingung, dass flexible Handhabung im Rahmen der göttlichen Ordnung verläuft und keinen Schaden für das Individuum und Kollektiv verursacht. Somit betrachtete Faḍlallāh islamische Gesetze, Rechte und Pflichten *deshalb* nicht als starr, weil sie im Fall von Schaden oder Unausgewogenheit flexibel sein *müssen*. Kurzum: Da die menschliche Realität von Dynamik geprägt ist, *muss* es auch der Islam sein. Damit bestätigt sich die Annahme einmal mehr, dass das islamische Recht keine feste Größe ist, sondern eine dynamische, entwicklungsfähige Konstruktion.[937] Thomas Eich drückte das im Rahmen seiner Forschungen zur modernen Medizin und islamischen Ethik – wie es auch auf Faḍlallāh zutrifft – wie folgt aus:

> »Die Arbeit der *Ulamā* stellt in deren Eigenverständnis nichts Geringeres dar als die Anwendung des überzeitlichen göttlichen Willens auf sich permanent verändernde Umstände und soziale Kontexte. Das bedeutet, dass für die Rechtsgelehrten die Scharia eben gerade *kein* statisches, spätestens im 3. Jahrhundert islamischer Zeitrechnung für alle Zeiten festgezurrtes Gebilde ist, wie oft irrigerweise vermutet wird. Vielmehr steht für die *Ulamā* die Notwendigkeit der permanenten *Fortentwicklung* des islamischen Rechts im Zentrum ihrer Berufsauffassung.«[938]

In Faḍlallāhs dynamischen Vorgehen sorgen letztlich nicht koranische Direktiven für einen wirklich »festen Kern« in seinen Lehr- und Rechtsmeinungen, sondern die Dynamik und Modifikation ermöglichenden Mittel wie ethische Grundsätze und Rechtsprinzipien, die unablässig zu berücksichtigen und einzuhalten sind – sie sind das

937 Vgl. Schneider (2008): Islamisches Recht zwischen göttlicher Satzung und temporaler Ordnung?, S. 183.

938 Eich (2008): Einleitung, S. 26.

Leitmotiv schlechthin in Faḍlallāhs Reflexionen, Auslegungs- und Rechtsfindungsprozessen.

Anhand der ausgewählten Beispiele lässt sich belegen, dass Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen Flexibilität im Sinne von Anpassungsfähigkeit an neue Situationen oder Veränderbarkeit aufweisen. *Anpassung* muss hier aber verstanden werden als eine *Adaption* im Sinne einer *Expansion* der Anwendung des bereitstehenden Rechtsinstrumentariums auf (und damit eine Adaption) neue(r) Gegebenheiten, Probleme und Fragen, um Lösungen und Antworten zu finden und auf sozialen Wandel reagieren zu können, wozu Faḍlallāh die islamische Rechtswissenschaft für fähig erachtete: »So stellen wir fest, dass der Islam Flexibilität (*al-murūna*) und Adaptionsfähigkeit (*al-qudra ʿalā takayyuf*[939]) in Sachen islamischer Gesetzgebung beinhaltet.«[940] Als eine Art von »aufeinander abstimmen« (*at-tawfīq*[941]) in dem Sinne, dass die religiösen Texte zugunsten veränderter Umstände neu interpretiert werden, darf es nicht verstanden werden – denn davon grenzte sich Faḍlallāh entschieden ab. Dies hätte für ihn einen Missbrauch der religiösen Texte dargestellt, wie er historisch bereits z. B. im Kontext bestimmter Herrscherdynastien stattgefunden habe, die den Koran ihren Ideen entsprechend ausgelegt hätten. Faḍlallāh machte deutlich, dass nicht die Texte zugunsten oder im Interesse der Lebenswelt ausgelegt werden dürfen, um sich an die Lebenswelt »anzupassen«. Im Zusammenhang mit der Zeugenaussage der Frau erklärte Faḍlallāh:

> »Wenn wir diese Angelegenheit diskutieren wollen, dürfen wir sie nicht unter dem Druck der Lebenswelt auf uns studieren oder um der Lebenswelt willen, die von unislamischen Regeln ausgeht, sondern wir müssen sie durch ihre geistige Natur diskutieren, abseits vom Druck der Lebenswelt. Denn wenn wir der Lebenswelt Zugeständnisse machen wollen auf Kosten des Islam, erreichen wir vielleicht am Ende den Punkt, an dem sich der Islam zu einem bloßen Schauspiel aller Ideen [im Sinne einer Vorstellung auf einer Bühne] wandelt.«[942]

Anstatt sich der Lebenswelt anzupassen, müsse vielmehr aus den Texten »abgelesen« und auf der Basis der Interpretation der Texte auf die Lebenswelt reagiert bzw. mit ihr umgegangen werden, da der Islam bereits in sich Lösungen bereithalte.[943] Kurz gesagt: Alle menschlichen Unternehmungen innerhalb der Lebenswelt *müssen* sich an den religiösen Texten orientieren:

> »Bevor wir direkt in die Erforschung [der Darstellung der Frau im Koran] eindringen, müssen wir einen wichtigen Punkt hervorheben: *Wir wollen keine Interpretationsarbeit leisten, die darauf abzielt, die Texte des Koran und die Texte über die Aussagen und Handlungen des Propheten (Aḥādīṯ) zugunsten der theoretischen Schlussfolgerung bei der Erforschung der Lebenswelt zu interpretieren*, was bedeuten würde, dass die menschliche Erfahrung (*at-taǧruba al-insānīya*) und der Inhalt der Texte aufeinander abgestimmt würden (*at-tawfīq*) gemäß einigen Theorien, die sich auf die ›aufeinander abstimmende Methode‹ (*an-nahǧ at-tawfīqī*) zwischen der isla-

939 Arab. *takayyuf* »Anpassung« (Wehr).

940 Faḍlallāh (1999): al-Islām wa-qudratuhu ʿalā t-tanāfus al-ḥaḍārī, S. 45.

941 Arab. *tawfīq* »Anpassung; Ausgleichung; Versöhnung, Vermittlung, Herstellung normaler Verhältnisse« (Wehr).

942 Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal.

943 Vgl. ʿAbdallāh (25.12.1992): al-Marʾa al-qurʾānīya kar-raǧul wal-wāqiʿ »yuʾaḏḏī« an-naṣṣ.

> mischen Theorie der Gesetzgebung und dem Wissensfortschritt im Verlauf des Lebens stützen. *Denn wir übernehmen nicht ›die aufeinander abstimmende Methode‹ (al-manhağ at-tawfīqī), die vom Wunsch nach Übereinstimmung (at-tawāfuq) mit der Idee der Modernisierung des Islam ausgeht* (*ʿaṣrana al-islām*), bei der er [der Islam] Veränderungen unterworfen würde, die von der Vorherrschaft einer bestimmten Ideologie oder bestimmten Macht auf das Handeln des Menschen zu (jeder) Zeit ausgehen, [wir übernehmen sie nicht] fern ab der Wahrheiten des Lebens hinsichtlich seiner Echtheit (*aṣālatihā l-wāqiʿīya*). Bei uns geht das Thema von den *Wahrheiten des Islam* (*ḥaqāʾiq al-islām*) aus, die enthalten sind in den (interpretativ) eindeutigen Texten des Koran (*an-nuṣūṣ al-qurʾānīya al-qāṭiʿā*) oder den interpretativ nicht veränderbaren Prophetentexten (*an-nabawīya aṭ-ṭābita*) auf der Ebene der Wahrheit durch Elemente der Klarheit (*ʿanāṣir al-wuḍūḥ*), die verborgen sind (*al-kāmina*) im äußeren Wortsinn der Texte (*ẓawāhir an-nuṣūṣ*) [Bsp. ›die Hand Gottes‹].«[944]

Transformationen konnten dabei auf der gesetzlichen Ebene der Verpflichtungen zustande kommen sowohl durch die Aufhebung von rechtlich primären durch sekundäre Bestimmungen oder andersherum (z. B. konnte so ein Verbot zu einer Erlaubnis werden) als auch unter Einbezug der ethischen Ebene der Verpflichtungen, die Beteiligten flexible individuelle Aushandlungen von (koranischen) Regelungen ermöglichten. Mit dieser Option blieben primäre Bestimmungen trotz sekundärer Aufhebung oder Änderung bestehen, wodurch Faḍlallāh einerseits an der Unveränderbarkeit von bestimmten Normen festhielt, aber andererseits die Möglichkeit eines flexiblen Umgangs mit ihnen anbot. Das zeigt, dass religiöse Normen nicht unbedingt geändert werden müssen, um mit neuen Sachverhalten flexibel umgehen zu können. Eine unveränderliche Bestimmung ist z. B., dass dem Menschen nichts schaden darf, was dann in der Anwendung zu einem Verbot oder einer Erlaubnis führen kann, die von einem möglichen Schaden für den Menschen abhängen. Das Verhältnis zwischen den beiden Bestimmungen, der primären und sekundären, beschrieb Faḍlallāh als ein »Auspendeln«, das eintrete, wenn bspw. Schaden und Nutzen abgewogen werden. Dabei ändere die primäre nicht die sekundäre, sondern beide Bestimmungen geben der jeweils anderen Grenzen vor. In diesem Miteinander würden sich die Bestimmungen sogar erst vervollkommnen. Dieser mögliche rechtliche Spielraum der Šarīʿa sei eine Notwendigkeit, die von der Dynamik des menschlichen Lebens eingefordert würde. Somit gebe es zwar eine starke Beziehung zwischen der Lebenswelt und den religiös-gesetzlichen Beurteilungen, aber nicht derart, dass die Lebenswelt selbst die Bestimmungen modifizieren oder aufheben könne. Die Lebenswelt treibe lediglich zur Bestimmung der *Themen* bzw. der *Sachverhalte* der Beurteilung für eine Analyse an und könne die Bestimmungen bzw. die vielfältigen Standpunkte der religiös-gesetzlichen Beurteilungen höchstens begrenzen.[945] Um dies zu veranschaulichen, führte Faḍlallāh das Beispiel des Gebets auf Reisen an. Die primäre Bestimmung ist, dass die Gläubigen das Gebet verrichten müssen. Auf einer Reise kann das Gebet jedoch verkürzt werden, was die sekundäre Bestimmung ist. Die Reise verändert die Lebenswelt des Menschen, sodass sich der Sachverhalt, über den geurteilt werden muss, ändert, sodass sich wiederum die Beurteilung des Gebets ändert. Die Beurteilung ändert sich

944 Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 9. Kursivsetzung von der Autorin.
945 Vgl. ʿAbd al-Ǧabbār (1991): al-Mašrūʿ al-ḥaḍārī al-islāmī, S. 20–21.

also über einen neu vorliegenden Sachverhalt, der beurteilt werden muss, und nicht weil sich die Beurteilung ändert. Eine Entwicklung in der Lebenswelt führt dazu, dass die primäre Beurteilung von der sekundären abgelöst, aber nicht, dass die primäre Beurteilung aufgehoben oder geändert wird.[946] Diese Option führte Faḍlallāh zu einem Verständnis von Šarīʿa, die mit den Veränderungen der Zeit gehen könne:

> »Die Šarīʿa findet für jeden Moment der Fortentwicklung ein Gesetz (*ḥukman*), das sich in seinem Sachverhalt von anderen Gesetzen (*al-aḥkām*) unterscheidet, sodass die Gesetze (*al-aḥkām*) gemäß der Vielfalt der Sachverhalte variieren. Und sie ändern sich nicht gemäß der Veränderung der Lebenswelt in dem Sinne, dass wir sie von ihrer Grundlage ablösen, sodass wir eine (neue) religiöse Gesetzgebung (*tašrīʿ dīnī*) bräuchten.«[947]

Faḍlallāh begründete die rechtliche Möglichkeit zur Flexibilität damit, dass religiösgesetzliche Beurteilungen sowohl *feststehend* als auch *veränderbar* seien:

> »Wir können sagen, dass die religiösen Gesetze (*al-aḥkām aš-šarʿīya*) sowohl feststehend (*ṯabitatan*) als auch veränderbar (*mutaġayyiratan*) sind. Was das betrifft, dass sie feststehend sind, so kann von niemandem geändert werden, was Gott als Gesetz erlassen hat (*mā šarraʿahu llāh*). Und es kann keine andere Gesetzgebung (*tašrīʿ*) von irgendeinem Menschen erlassen werden, die es (das, was Gott als Gesetz erlassen hat) aufhebt. Was es betrifft, dass es veränderlich sein kann, gemäß den religiös-gesetzlichen Grundsätzen des Islam (*qawāʿid al-islāmi š-šarʿīya*), so ist zum Beispiel der Kadaver (*al-mīta*) verboten. Aber wenn du genötigt bist, den Kadaver zu essen – wie es wäre, wenn dein Leben davon abhinge –, (dann isst du). Denn es gibt nichts, was Gott nicht erlaubt hat, wenn man dazu genötigt ist. Das bedeutet nicht, dass der Kadaver grundsätzlich erlaubt ist, denn was erlaubt ist, ist bis zum Tag der Auferstehung erlaubt, und was verboten ist, ist bis zum Tag der Auferstehung verboten.«[948]

Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen argumentierte Faḍlallāh mit dem Koranvers 22:78: ›Und Er hat euch in der Religion keine Bedrängnis auferlegt‹[949], der bedeute, dass Gott jedes religiöse Gesetz (*ḥukm*) aufhebe, das den Menschen in Nöte und Bedrängnis geraten lasse – und dabei sei es nicht entscheidend, ob es sich um die Einhaltung von Pflichten oder Verbotenem handele. Neben dem Koranvers führte Faḍlallāh, um sein Argument zu stärken und zu erläutern, einen Ausspruch des Propheten an, der genau aufgezählt haben soll, in welchen Fällen religiöse Gesetze aufgehoben würden; darunter fielen Irrtum, Vergesslichkeit, Zwang, Unwissenheit, Unerträglichkeit, Nötigung, Neid, Leichtsinn und schlechtes Denken.[950] Zusätzlich zu Koran und Ḥadīṯ zählte Faḍlallāh Rechtsprinzipien auf (z. B. das Abwägen von Nutzen und Schaden), durch die sich ebenfalls die Gesetze (*al-aḥkām*) ändern könnten, sodass z. B. Lügen, das primär verboten sei, in besonderen Fällen zu einer Pflicht werde, wenn bspw. die Rettung eines gläubigen Menschen vom Lügen abhinge. Ehrlichkeit sei zwar eine Pflicht, so Faḍlallāh, aber wenn sie dazu führe, dass ein Mensch getö-

946 Vgl. ʿAbd al-Ǧabbār (1991): al-Mašrūʿ al-ḥaḍārī al-islāmī, S. 23.
947 ʿAbd al-Ǧabbār (1991): al-Mašrūʿ al-ḥaḍārī al-islāmī, S. 23.
948 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 2, S. 484.
949 Koranvers 22:78, übers. von Khoury (2004): Der Koran.
950 Als Quelle für das Ḥadīṯ gab Faḍlallāh al-Biḥār, 5, 14, 621 an. Das Buch »Biḥār al-anwār« ist eine schiitische Ḥadītsammlung von Muḥammad Bāqir al-Maǧlisī (1616–1698).

tet würde oder militärische, wirtschaftliche und politische Geheimnisse der Umma preisgegeben würden, sei sie verboten. Für Faḍlallāh zeigten diese Argumente und Beispiele, dass es viele Bestimmungen gebe, die das Verbotene an sich erlaubt sein ließen und umgekehrt. Die auf der Basis der Untersuchung abgeleitete und bereits oben formulierte These, dass der eigentlich »feste Kern« in Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsprechung die »Mittel« sind, die wiederum die Dynamik ermöglichen, bestätigte Faḍlallāh in diesem Kontext:

> »Innerhalb der islamischen Šarīʿa gibt es Flexibilität (*murūna*) durch sekundäre Bestimmungen und die Veränderung der Themen bzw. Sachverhalte, durch die Anhäufung der Gesetze (*al-aḥkām*) wegen (des Abwägens von) Nutzen und Schaden (*al-maṣāliḥ wal-mafāsid*), und durch das Prinzip (*qāʿida*) ›kein Schaden‹ (*lā ḍarar*) sowie das Prinzip ›keine Bedrängnis‹ (*lā ḥaraǧ*) usw. Sie sind feststehend, so wie sie vom Propheten verkündet wurden als primäre Bestimmungen (*al-ʿanāwīn al-ūlīya*) sowie als Gesetze (*al-aḥkām*) der sekundären Bestimmungen. So sind sie feststehend wegen der Regeln ›Bedrängnis‹ und ›Schaden‹, genauso wie der Gesandte Gottes sie erlassen hat als primäre und sekundäre Bestimmungen, wobei sie dynamisch (*mutaḥarrika*) sind wegen der Art und Weise der Lebenswelt (*wāqiʿ*) des Menschen, der vielleicht auf etwas trifft, das ihm in einer Sache schadet und in einer anderen Sache nutzt.«[951]

Das ist am Beispiel der Masturbation des Mannes zu erkennen, da weder deren Verbot noch deren Nichtverbot bzw. Erlaubnis kategorisch zu sehen waren, und sich Faḍlallāh die Möglichkeit für Ausnahmen vorbehielt. Dafür wog er mit dem Blick auf individuelle Fälle Nutzen und Schaden, Vorteil und Nachteil ab und hob ggf. primäre Rechtsbestimmungen durch sekundäre auf, wandelte also ein Verbot in ein Nichtverbot. In diesen Fällen war eine flexible Handhabung der Rechtsprechung möglich durch das Inkrafttreten allgemeiner Rechtsprinzipien wie das Vermeiden von Schaden, das Abwägen von Nutzen und Schaden (Koranvers 2:219), das Vermeiden von Bedrängnis[952] (Koranvers 22:78) oder (gesundheitliche) Notwendigkeiten. Im Kontext von Bedrängnis erklärte er:

> »Wir wissen zum Beispiel, dass es einen islamischen religiös-rechtlichen Iǧtihād gibt, der besagt, dass alle religiösen Gesetze ausgesetzt werden können, wenn sie *ḥaraǧ* (Bedrängnis) auslösen. Das bedeutet, eine Person gerät, wenn sie (die Person) sie (die Gesetze) befolgt, in heftige Bedrängnis, die sie normalerweise nicht ertragen kann. Denn Gott sagt: ›Und Er hat euch in der Religion keine Bedrängnis auferlegt‹ (22:78) und ›Gott will für euch Erleichterung, er will für euch nicht Erschwernis‹ (2:185). Jedes religiöse Gesetz untersteht dem Prinzip ›Kein Schaden und keine Schädigung‹, was belegt, dass Gott kein Gesetz erlassen hat, das schadet. Denn bei jedem religiösen Gesetz, das zu Schaden führt, wofür es nicht

951 Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 2, S. 485. Kursivsetzung von der Autorin.

952 In diesem Kontext nannte Faḍlallāh auch – wie es auch das im Fließtext folgende Zitat belegt – Koranvers 2:185 »Gott will für euch Erleichterung, er will für euch nicht Erschwernis« (Koranvers 2:185, übers. von Khoury (2004): Der Koran), um zu belegen, dass der Islam den Menschen ihr Leben erleichtern möchte. Als Beispiele dienten ihm das Fasten, dem der Mensch auf Reisen oder bei Krankheit nicht nachkommen müsse, und das Beten, das ein Mensch auch im Sitzen oder Liegen durchführen könne, wenn er nicht im Stehen beten könne. Daran zeige sich laut Faḍlallāh, dass der Islam dem Relativen näher sei als dem Absoluten. Vgl. ʿAbd al-Ǧabbār (1991): al-Mašrūʿ al-ḥaḍārī al-islāmī, S. 24.

gedacht ist, greift das Prinzip ›kein Schaden‹, um seine (des Gesetzes) Dynamik und Freiheit zu beschränken.«[953]

Daran zeigt sich, dass die Rechtsprinzipien letztlich die Freiheit des Menschen regulieren, denn ein möglicher Schaden bei einer Gegebenheit sorgte dafür, dass etwas Unterlassenes erlaubt oder etwas Ausgeführtes verboten wurde, womit die Freiheit des Menschen erweitert oder beschnitten wurde – in beiden Fällen ist das Ziel aber das Wohlergehen des Menschen. Das eigentlich bestehende Verbot der Masturbation des Mannes begründete Faḍlallāh mit dem Koran und Ḥadīṯ, womit es eine primäre Bestimmung erster sowie zweiter Instanz war. Dennoch hielt Faḍlallāh die primäre Rechtsbestimmung in Ausnahmefällen für aufhebbar, wodurch ihr vermeintlich fester Kern aufgeweicht wurde – der eigentliche feste Kern war das Wohl und die Gesundheit des Menschen:

»Und somit wissen wir, was die Flexibilität (*murūna*) des Islam in der Gesetzgebung (*at-tašrīʿ*) ist. Wenn die Gesetzgebung vom Wohle des Menschen (*maṣlaḥat al-insān*) im Leben ausgeht, dann muss die Šarīʿa nach dem Wohle suchen, wo immer es zu finden ist. Dann stoppt sie nicht vor irgendeinem Fall (*ḥāla mina l-ḥālāt*), sondern lässt sich auf das Leben des Menschen in guter, friedlicher und segensreicher Weise ein, damit der Mensch, bevor er ins Jenseits schreitet, von Gott beschützt im Diesseits in Wohlbefinden, innerer Ruhe und Würde leben kann.«[954]

Ein weiteres Beispiel für die Möglichkeit eines flexiblen Umgangs mit religiösen Normen ließ sich anhand Faḍlallāhs Verständnis von *qiwāma* in Koranvers 4:34 nachweisen. Hier ermöglichten ethische Verpflichtungen, die Faḍlallāh den gesetzlichen Verpflichtungen anbei stellte, Flexibilität im Umgang mit einer koranischen Bestimmung. Mit der Einbindung der ethischen Dimension der Verpflichtungen mussten die Angelegenheiten des Ehe- und Familienlebens nicht an den Grenzen der verpflichtenden gesetzlichen Aspekte stehenbleiben, und die Eheleute konnten auf neue Alltagssituationen und Notwendigkeiten reagieren und den Herausforderungen des Lebens flexibel begegnen. Faḍlallāh drängte Eheleute sogar dazu, die Verwaltung von Ehe und Familie flexibel zu gestalten und ihre Rechte dynamisch anzuwenden, und wies diese Forderung als von Gott gegeben aus. Nach seinem Verständnis dienten ethische Grundsätze gerade dazu, die Starrheit von Gesetz und Recht aufzuheben und über die von ihnen gesetzten Grenzen hinauszuschreiten. Seine Argumentation für ein ethisches Verhalten und seine Begründung der Flexibilität des Gesetzes verliefen auf vielfältigen Wegen: über den Koran mit den Versen 2:187 (die Eheleute sind eine Bekleidung bzw. Schutz füreinander) und 30:21 (Liebe und Barmherzigkeit ist die Basis der Ehebeziehung), über Aḥādīṯ vom Propheten und Imam ʿAlī, über historische Beispiele wie die Frauen und Töchter des Propheten sowie seine weiblichen und männlichen Nachkommen, die sich in ihrem ethischen Verhalten als Vorbilder für alle Menschen erwiesen hätten, und über die Geschwisterlichkeit, die unter den Menschen vorherrschen solle. Auch in diesem Beispiel blieb die primäre Bestimmung unverändert be-

953 Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal, S. 96.
954 Faḍlallāh (1991 [1. Ausg. aus den 1970er Jahren]): Mafāhīm islāmīya ʿāmma, S. 198.

stehen, doch die ethische Dimension der Verpflichtungen machte ihre differente bis konträre Handhabung bei Bedarf und Fähigkeit möglich.

Unter dem dynamischen Aspekt der Flexibilität rechtlicher Bestimmungen lassen sich ebenfalls die in den Ehevertrag aufzunehmenden Bedingungen einordnen, die Ausnahmen von religiösen Normen ermöglichten. Die Bedingungen des Ehevertrages waren besonders für Frauen ein Instrument zur Sicherung von Rechten, die ihnen allgemein nicht gegeben waren, wie anhand der ausgewählten Themen wie Scheidung und Monogamie aber auch *qiwāma* sichtbar geworden ist. Während Polygynie unter Bezug auf den Koran erlaubt war – eine rechtliche Bestimmung, die Faḍlallāh unangetastet reproduzierte –, konnte die Frau die Bedingung der Monogamie mit dem Einverständnis des Ehemannes im Ehevertrag verankern lassen, sodass sie sich bei Vertragsbruch scheiden lassen konnte. Dies war möglich, da es sich bei der Polygynie um ein Recht des Mannes und nicht um seine Pflicht handelte. Eine derartige rechtliche Handhabung wäre bei einer Pflicht zur Polygynie nicht umsetzbar gewesen. Somit wurde dem Ehemann sein Recht auf Polygynie nicht genommen, denn er durfte weitere Frauen ehelichen, aber der Ehefrau das Recht erteilt, sich bei einer weiteren Ehe ihres Mannes scheiden zu lassen. Damit musste der Ehemann dann im Fall einer weiteren Ehefrau rechnen. Die Bedingungen des Ehevertrages bezogen sich nur auf die beiden Eheleute und die Dauer ihrer Ehe und hoben vom Koran erteilte Rechte nicht auf. Im Ehevertrag konnte sich die Frau auch direkt das Recht auf Scheidung (ohne Begründung) implementieren lassen, das sonst nur dem Mann zustand. Dem Ehepaar war es möglich, alles an Bedingungen in den Ehevertrag aufnehmen zu lassen, solange es keine Bedingung war, die das Verbotene erlaubte oder das Erlaubte verbot. Somit konnte es auch zu den Bedingungen im Ehevertrag gehören, dass die Ehefrau die *qiwāma* übernahm. Der Ehevertrag selbst war damit ein Element der flexiblen Gestaltung von Rechten und Pflichten.

Auch die Methode der Revision im Sinne von Überprüfung einer Rechtsmeinung bzw. eines Urteils und gegebenenfalls dessen Abänderung kann als ein Teilelement von Faḍlallāhs dynamischem Umgang mit Lehr- und Rechtsmeinungen identifiziert werden. Das zeigte sich anhand der Beispiele zur Masturbation der Frau und dem durch Frauen ausgeführten Richteramt.

Im Fall der Masturbation der Frau führte Faḍlallāh in seinen Lehr- und Rechtsmeinungen eine Revision durch, die zur Folge hatte, dass er ein primäres Verbot auf der Basis neuer Erkenntnisse in eine primäre Erlaubnis abänderte. Hierbei zeichnete sich sein Vorgehen von Erkenntnisoffenheit gegenüber anderen Wissen generierenden Bereichen aus. Er griff auf mehrere Expert*innenmeinungen aus der Medizin zurück, um Unklarheiten im religiösen Rechtsbereich, die von den Religionsgelehrten nicht gelöst werden konnten, zu beheben. Die Revision der Beurteilung erfolgte erstens unter dem Rückbezug auf Rechtsgutachten seiner Lehrer und zweitens dem Einbezug – und damit der Anerkennung – aktueller medizinisch-biologischer Erkenntnisse. Bereits vorhandene Fatāwā seiner Lehrer hat Faḍlallāh also unter Hinzunahme wissenschaftlicher Erkenntnisse präzisiert bzw. überprüft und abgeändert. Gerade durch die Argumentation mit medizinisch-biologischen Erkenntnissen nutzte Faḍlallāh »natur-

wissenschaftlich verbürgte Seriosität«[955], um die gesellschaftliche Akzeptanz für ein tabuisiertes Thema wie das der Masturbation zu erhöhen und anhand dessen von der Legitimität seiner Rechtsmeinung zu überzeugen. Die argumentative Grundlage der rechtlichen Beurteilung für Erlaubnis und Verbot von Masturbation blieben dabei zwar religiöse Quellen (Koran, Aḥādīṯ), zusätzlich wurde jedoch für die Klärung eines für die Urteilsfindung notwendigen, aber bis dahin unbekannten Sachverhalts die Expertise eines anderen Wissensbereichs hinzugezogen, auf den Religionsgelehrte nicht spezialisiert waren. Die Hierarchie der den Fall begründenden Instanzen blieb damit bestehen und das medizinische Wissen wurde dem religiösen Wissen (Direktive) untergeordnet. Auch in diesem Fall spielte das Abwägen von Vor- und Nachteilen und Nutzen und Schaden eine Rolle bei der Beurteilung, denn Masturbation barg für die Frau Gefahren im psychischen Bereich oder hinsichtlich einer Ehebeziehung. Deshalb war die Erlaubnis der Masturbation der Frau keine uneingeschränkte Erlaubnis, sondern konnte bei Notwendigkeit als sekundäre Bestimmung auch wieder revidiert werden.

Auch wenn Faḍlallāh im Fall der Masturbation der Frau für die Urteilsfindung medizinisch-biologische Erkenntnisse herangezogen hat, zeichnete sich sein Verhältnis zur Medizin ambivalent aus, denn seine Erkenntnisoffenheit und sein Zugriff auf Ergebnisse anderer Wissen produzierender Bereiche wie der Medizin oder Medizintechnologie kannten Grenzen. Im Fall der Wartefrist der Frau nach der Scheidung bis zu einer erneuten Heirat (um Schwangerschaft auszuschließen), wurde die Anwendung medizinisch-technischer Mittel (Schwangerschaftstest), um die vom Koran vorgegebene Wartefrist zu verkürzen, von Faḍlallāh abgewiesen. Es erscheint widersprüchlich, dass er in dem einen Fall medizinisch-biologische Erkenntnisse heranzog und eine primäre Beurteilung modifizierte, in dem anderen Fall aber nicht. Jedoch änderte sich im ersten Fall durch den Einbezug medizinischer Erkenntnisse nichts an der primären Beurteilung, die auf der koranischen Direktive basierte, dass Masturbation mit bedingtem Spermaausfluss verboten ist. Da Frauen aber kein Sperma produzieren, galt es, die Sachlage generell neu und nicht mehr im Kontext der Masturbation mit bedingtem Spermaausfluss zu beurteilen, für die die gleiche Bestimmung weiterhin galt. Somit wurde die koranische Direktive selbst durch die medizinischen Erkenntnisse nicht berührt und hatte weiterhin Gültigkeit. Im Fall der Wartefrist wäre das Urteil der koranischen Direktive – mit der Faḍlallāh argumentierte – aber aufgehoben und damit die Urteilsmacht des Koran der Medizin untergeordnet worden, hätte Faḍlallāh medizinisch-technische Mittel zugelassen und damit die Wartefrist verkürzt. Eine koranische Direktive durfte nicht durch die Anwendung von Medizintechnik ihre Wirkungskraft verlieren, da sonst die normsetzende Deutungsmacht der religiösen Ordnung an einen anderen Wissensbereich abgeben worden wäre. Faḍlallāh verstand es also gekonnt, Religion und Medizin in ihre Hoheitsfelder zu verweisen und ein Konkurrenzverhältnis nicht zum Nachteil religiöser Normgebung zu handhaben. Es wurde akzeptiert, dass die Religionsgelehrten und Mediziner*innen für ihre jeweiligen Bereiche Expert*innen waren und dass das in den Bereichen

955 Schmerl (2000): Phallus in Wonderland, S. 143.

generierte Wissen fächerübergreifend angewandt wurde, aber die koranischen Richtlinien durften dadurch nicht ihre Rechtsgültigkeit verlieren. Mit dieser Abgrenzung sicherte Faḍlallāh dem religiösen Feld die Deutungshoheit und Stellung als höchste normative Instanz der Lebensgestaltung.

Eine weitere Revision im Sinne einer Überprüfung einer rechtlichen Beurteilung, aber nicht bis zu ihrer Abänderung, fand im Fall des durch die Frau verübten Richteramts statt. Bezüglich der Frage, ob Frauen als Richterinnen tätig werden dürfen, revidierte Faḍlallāh seine ursprüngliche Rechtsmeinung und gab das Thema für den Iǧtihād und damit für eine rechtliche Neubeurteilung frei, bevor es von seiner Seite aus zu einer Revokation kam und er auf seine Ausgangsmeinung zurückgriff. Faḍlallāhs Revision des Richteramts durch die Frau wurde begleitet von einem ganzen Bündel an Argumentationssträngen: Er bemängelte eine fehlende Quellengrundlage, reflektierte über die zeitliche Bedingtheit von Ämtern und die differierenden historischen Kontexte, durch die sich das heutige Richteramt von dem früherer Zeiten unterschied, und hob die Wichtigkeit von Qualifikationen wie Wissen und Frömmigkeit für die Übernahme des Richteramts hervor, die nicht geschlechtsspezifisch seien. Mit dem Verweis auf Beispiele aus dem Koran belegte er die kognitiven Fähigkeiten von Frauen, weise und besonnen zu regieren.

Als ambivalent wies sich bezüglich der Frage nach dem Richteramt der Frau Faḍlallāhs Umgang mit und seine Reflexionen über Aḥādīṯ aus. Einmal verstand er Aḥādīṯ im Kontext ihrer Zeit und hinterfragte, ob sie für die Gegenwart die gleiche Gültigkeit haben sollten (bspw. Aḥādīṯ zur Staatsführung durch eine Frau).[956] Dabei bemängelte er, dass sie im Widerspruch zum Koran stünden – mit dem Verweis auf die weiblichen koranischen Beispiele. Beide Argumentationen dienten ihm dazu, das Thema für den Iǧtihād frei zu geben. Dann wieder schien er sich darüber unsicher gewesen zu sein, ob er dem Ḥadīṯ von Buḫārī zur Frage der Staatsführung durch eine Frau seine rechtliche Bedeutung für die Beurteilung gegenwärtiger Fälle absprechen solle. Diese Unsicherheit könnte dazu geführt haben, dass er sich erst einmal darauf beschränkte, verschiedene Betrachtungsweisen und Positionen zum Thema zu offerieren und nebeneinander bestehen zu lassen, anstatt zu einer Beurteilung zu gelangen. Widersprüchlich waren seine Aussagen hinsichtlich des Mitgefühls der Frau, das einmal als Argument gegen die Rechtsprechung durch die Frau diente und ein anderes Mal keine Rolle spielte, da es erzogen und kontrolliert werden könne. Auch in diesem Punkt schien er sich uneins gewesen zu sein – ähnlich wie im Fall der Zeugenaussage der Frau (siehe Kapitel »Ambivalenzen, Diskrepanzen und Grenzen religiös-rechtlicher Angleichung«). Trotz der eigentlich starken Argumentation dafür, das Thema zumindest für den Iǧtihād zu öffnen, endete Faḍlallāh überraschend bei einer in seinem Sterbejahr veröffentlichten Fatwā, in der er ohne Begründung empfahl, es als Verpflichtung zu betrachten, dass das Richteramt nicht von einer Frau übernommen werden solle.

956 Generell betrachtete Faḍlallāh Aḥādīṯ als historische Produkte, die von Zeit und Ort abhängig, von Menschen gemacht und somit fehlbar seien.

Das durch die Frau ausgeführte Richteramt scheint für die islamischen Rechtsgelehrten ein besonders schwieriges Thema zu sein, was Faḍlallāhs Umgang damit widerspiegelte. Schließlich wurde das Thema auch eher an ihn herangetragen, als dass er es von sich aus auf seine Agenda setzte. Besonders seine widersprüchlichen Argumentationen sowie die geringe Anzahl an Quellenstellen dazu deuten darauf hin, dass er sich eher ungern damit beschäftigt hat. Der durch Faḍlallāh initiierte Revisionsprozess war vielleicht erst einmal eine Art von Herantasten an oder Austesten von rechtliche(n) Möglichkeiten und ihre(n) Grenzen in diesem spezifischen Thema, auf das er von der Öffentlichkeit, von journalistischer und Gender-aktivistischer Seite angesprochen wurde. Unbekannte Gründe, über die bereits im entsprechenden Kapitel spekuliert wurde, führten ihn jedoch wieder zu seinem ursprünglichen Vorbehalt zurück. Aus einigen seiner Aussagen kann geschlussfolgert werden, dass er Gegenwind aus der Kollegenschaft erfahren hat. Es spricht viel dafür, dass der Druck der allgemeinen Gelehrtenansicht gegen das Richteramt für Frauen daraus resultierte, dass richterliche Urteile eine andere Gewichtung als Fatāwā haben und die männliche Gelehrtenschaft – mit dem Blick auf Geschehnisse in anderen Ländern – befürchtete, dass es Konsequenzen für die bestehenden religiösen Gesetze und Rechtsverhältnisse im Personenstands-, Familien- und Erbrecht hätte, würden Gerichtsurteile durch Frauen erteilt. Letztlich bleibt es unklar, warum Faḍlallāh die von ihm geöffnete Diskussion über die Beurteilung des Richteramts für Frauen kurz vor seinem Tod abgewürgt und nicht zumindest offengelassen hat.

Anhand des Beispiels einer im Jahr 2007 viel Aufsehen erregenden Fatwā von Faḍlallāh konnte gezeigt werden, dass nach seinem Verständnis der Rechtsmethodik auch neue Beurteilungen möglich waren. Die gern von journalistischer Seite her als »Innovation« bezeichnete Beurteilung der Selbstverteidigung der Frau gegen ihren gewalttätigen Ehemann als ihr Recht war allerdings nur insofern neu, dass es sie in dieser sprachlichen Präzision noch nicht gab, denn die Inhalte der Fatwā von 2007 reichten bis in die 1990er Jahre zurück. Das bereits bestehende, vom Koran erteilte und als interpretativ unveränderbar eingestufte Recht des Menschen auf Selbstverteidigung bei Gewalteinwirkung (Koranverse 2:194 und 16:126) wurde von Faḍlallāh sprachlich auf die Eheleute hin präzisiert und auf körperliche sowie rechtliche Gewalt des Ehemannes gegenüber seiner Ehefrau bezogen. In diesen Fällen sprach er der Ehefrau das Recht zu, sich mit den gleichen gegen sie angewandten Mitteln gegen die an ihr verübte Gewalt zur Wehr zu setzen. Es konnte nachgezeichnet werden, dass sich Faḍlallāh im Verlauf der Jahre – angeregt durch seine eigenen Beobachtungen, an ihn herangetragene Fälle und Probleme sowie nationale und internationale gesellschaftspolitische Initiativen – immer umfangreicher und intensiver mit den Themen Gewalt gegen Frauen und häusliche Gewalt befasste, mit dem Tabu brach, darüber zu sprechen, und der Frau und explizit der Ehefrau immer deutlicher werdend das Recht zusprach, sich gegen körperliche und rechtliche Gewalt zur Wehr zu setzen. Während er sich hinsichtlich der Verteidigung gegen rechtliche Gewalt auf seine Lehrer und Kollegen aus Najaf berief, kann die Fatwā zur Selbstverteidigung der Frau gegen durch den Ehemann verübte körperliche Gewalt auf ihn selbst zurückgeführt werden.

Zur Dynamik der Lehr- und Rechtsmeinungen von Faḍlallāh können ebenfalls die sogenannten »Gesetzeslücken« gezählt werden, die im Kapitel über die Bedingungen

im Ehevertrag aufgegriffen wurden. Sie können als ein Instrument betrachtet werden, anhand dessen religiöse Normen nach Ermessen bei spezifischen Gegebenheiten different gehandhabt werden können. Eine Gesetzeslücke mit sehr großen Auswirkungen auf die Rechte von Frauen erkannte Faḍlallāh in der Möglichkeit des Testaments. Da weibliche Kinder nur die Hälfte von dem erben, was männlichen Kindern zugestanden werde, bestehe nach Faḍlallāh für Eltern die Möglichkeit, dies bei Bedarf mit einem Testament anders zu gewichten, ohne dass die koranische Direktive aufgehoben wurde. Zwar gab es hier keine Vorstöße von ihm, entsprechende Koranverse neu zu interpretieren, aber Eltern wurde ein rechtlich legales Werkzeug bereitgestellt, mit dem sie die koranische Regelung »umgehen« konnten, um z. B. in individuellen Fällen ihre Kinder gerecht zu behandeln (wenn bspw. die Tochter die Eltern im Alter gepflegt hat und dafür einen finanziellen Ausgleich erhalten soll). Auffällig ist allerdings hinsichtlich solcher Gesetzeslücken, dass Faḍlallāh im Vergleich zu anderen Möglichkeiten eines flexiblen Umgangs mit Rechten und Pflichten eher selten darauf verwies.

Der sich auf der Basis der Untersuchung der ausgewählten Themen herauskristallisierende Faktor bzw. der Antrieb für Faḍlallāh, sich mit diversen Themen und somit Lehr- und Rechtsmeinungen zu befassen, diese zu reflektieren, ggf. zu modifizieren oder neue Meinungen zu begründen, war schlichtweg durch die Lebenswelt der Menschen und deren Wandel gegeben. Die Modifikationen von Lehr- und Rechtsmeinungen wurden letztlich bedingt durch die Realität selbst und stellten Faḍlallāhs Reaktion auf diese dar: Faḍlallāh wurde als religiöser Rechtsgelehrter sowie Seelsorger mit den Problemen und Sorgen der Menschen konfrontiert – vorrangig die seiner Anhänger*innen – bzw. er suchte geradezu nach Konfrontation mit diesen, denn er war ein präsenter und greifbarer Religionsgelehrter für die Menschen seines Lebensumfeldes und darüber hinaus. Er verfolgte eine »Politik der offenen Tür«, traf sich regelmäßig mit seinen Anhänger*innen und lebte mit seiner Familie unter ihnen und innerhalb der Gesellschaft, wodurch er ein Bewusstsein für die sozialen Realitäten und Probleme seiner Anhänger*innen in ihrem Lebensalltag entwickeln konnte.[957] Auf diese Probleme und Sorgen versuchte er, Antworten und Lösungen zu finden, was er als seine Aufgabe und Pflicht verstand. Er beschrieb das selbst wie folgt:

> »Vielleicht versuche ich für viele der Menschen, die zu mir kommen, Frauen und Männer, die Rolle des Psychologen (*aṭ-ṭabīb an-nafsī*) einzunehmen bei dem Versuch, psychische und soziale Probleme, die sie erleben, zu behandeln, weil ich eine sehr große Verantwortung fühle [...]. Ich möchte die Probleme kennenlernen, mit denen sie konfrontiert sind [...]. Ich betrachte mich [...] nicht als einen Lehrer (*muʿalliman*), sondern als einen Schüler (*mutaʿallim*), da ich die Gesellschaft von Angesicht zu Angesicht in ihrem Feld studiere, was mich tiefgründiger bildet als es die Bücher, die [...] ich lese, können. [...] Ich lebe keine Abstraktion in meinem Leben. Vielmehr versuche ich, die reale Welt zu erleben.«[958]

Tausende Anfragen an ihn und Bitten um Fatāwā initiierten seine Reflexionen und brachten ihn dazu, sich auch mit konfliktgeladenen Themen zu befassen. Dieser

957 Vgl. Deeb/Harb (2013): Leisurely Islam, S. 80.

958 Sakarīya (2012 [2007]): ʿAn sanawāt wa-muwāqif wa-šaḫṣīyāt, S. 220–221.

Faktor konnte dann eine Modifikation oder Neuentwicklung von Lehr- und Rechtsmeinungen anhand der genannten Mittel auslösen. Diesem Vorgehen lag also der gesellschaftliche Wandel zugrunde, der fortwährend einen Umgang mit bisher ungekannten Alltagssituationen und sich neu ergebenden Notwendigkeiten für sich verändernde Lebensumstände der Menschen bedingte.

Dadurch, dass Faḍlallāh individuelle Angelegenheiten geschildert und von familiären Missständen berichtet wurden, erhielt er Einblick in die Vielfältigkeit des Alltagslebens seiner Anhänger*innen und konnte eigene Beobachtungen machen, auf die er wiederum mit der Entwicklung von Lehr- und Rechtsmeinungen reagierte (z. B. bzgl. der *qiwāma*, der Gewalt gegen Frauen, Ehekonflikten), wie er es vielfach berichtete. Besonders im Rahmen seiner Fatāwā zur Masturbation der Frau wurde dieser Aspekt deutlich. Faḍlallāh sprach von erdrückenden Problemen der Frauen, die sich aus ihren Lebensumständen heraus ergaben und für die er nach einer Lösung suchte. Das, was Frauen Faḍlallāh über ihr Sexualleben berichteten, veranlasste ihn dazu, wie er es selbst erklärte, sich ihren Problemen zu widmen und nach einer religiös-rechtlichen Bestimmung zu forschen, die ihnen ihre Situation erleichterte. Mit dem Einbezug wissenschaftlicher Erkenntnisse in seine religiös-rechtliche Argumentation gelang ihm das in einem gewissen Umfang. Die dadurch entstehende Modifikation der religiös-rechtlichen Ebene erfolgte in Reaktion auf reale Tatbestände – und war damit eine Anpassung an diese zur Entlastung der Frauen, verstanden im obigen Sinne einer Ausweitung rechtlicher Möglichkeiten auf neue Lebenssituationen und Probleme. Im Kontext des Themas Klonen hielt Faḍlallāh bspw. fest, dass sich die Rechtsprechung an der Beobachtung der Realität ausrichte und sich deshalb eine vorerst getroffene Erlaubnis später in ein Verbot wandeln könne, insofern dazu Notwendigkeit bestehe. Auf die Frage, was passiere, wenn es nach einer Fatwā mit der Erlaubnis zu negativen Auswirkungen für den Menschen komme, antwortete er: »Das ist äußerst möglich. Die Frage nach dem Fall des Verbots oder der Erlaubnis wird eingeleitet durch Beobachtung der Realität, von der dies oder jenes der Entdeckung ausgeht.«[959] Deshalb hielt Faḍlallāh eine absolute Erlaubnis oder ein absolutes Verbot für falsch. Im Fall der Masturbation der Frau hielt er diese zwar für primär erlaubt, erklärte aber gleichsam, dass sie sekundär verboten werden könne, wenn sie schädliche Auswirkungen auf eine Frau habe. Bei seiner Fatwā zur Masturbation des Mannes hat Faḍlallāh ebenfalls auf einen bestimmten Lebensumstand und dessen Auswirkungen auf die Gesundheit des betreffenden Mannes reagiert, um ihm in diesem speziellen Fall Erleichterung zu verschaffen. Das zeigt, wie Faḍlallāhs Anhänger*innen letztlich Themen vorgegeben haben, mit denen sich der Gelehrte dann beschäftigen musste. Je nachdem, was Faḍlallāh dabei vermittelt wurde, konnte seine Aufmerksamkeit auf etwas Bestimmtes gelenkt und ihm auch neue Denkperspektiven eröffnet werden. Dies deutet auch auf eine gewisse »Macht« der Fragestellenden hin, die anhand der Formulierung ihre Frage sowie ihre Selbstauskunft die Antwort des Muftis in gewisser Weise beeinflus-

959 Bunūt (10.2001): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 33.

sen können, wodurch die fragende Person zu einem Faktor der Transformation wird.[960] Die Findungsprozesse von Lehr- und Rechtsmeinungen waren somit bedingt durch das, was aus der Alltagswelt an Problemen an Faḍlallāh herangetragen wurde. Die in der Studie verfolgte prozessuale Perspektive konnte neben der Dynamik der Lehr- und Rechtsmeinungen von Faḍlallāh besonders gut nachzeichnen, dass ein Antrieb zur Modifikation auch von den Anhänger*innen selbst ausging, die ihre Belange an den Gelehrten herantrugen.

Weist Faḍlallāh auch nur in wenigen Fällen darauf hin, was er in seinem Umfeld wahrnahm und beobachtete, kann jedoch anhand seiner Ratschläge und Fatāwā auf die aktuellen Probleme und Sorgen der Menschen, denen er begegnete, rückgeschlossen werden. Somit versuchte er aus seiner Perspektive und Position als Religionsgelehrter und oberster Geistlicher einer großen religiösen Gemeinschaft, für die er sich verantwortlich fühlte, auf die an ihn herangetragenen und von ihm beobachteten Bedürfnisse der Menschen einzugehen. »Die Weiterentwicklung der Scharia,«[961] wie es Eich im Kontext seiner Studien formulierte, erfolgte auch bei Faḍlallāh kasuistisch, also jeweils auf einen konkreten Fall bezogen. Um diesen zu bewerten und zu lösen, bezog Faḍlallāh eine ganze Reihe von Aspekten ein, wodurch es bei gleichen Handlungen (z. B. Masturbation des Mannes) zu verschiedenen Bewertungen kommen konnte. Ein weiterer Antrieb für die Modifikation seiner Lehr- und Rechtsmeinungen, ein auf Faḍlallāh bezogener Faktor, kann damit identifiziert werden: seine eigene Eingebundenheit in einen sozialen Kontext und seine Beobachtungen dort, die ihn dazu brachten, sich bestimmten Themen in besonderem Umfang zu widmen, um gesellschaftliche Verbesserungen anzustreben (wie er es z. B. so bemängelte: »Wir sehen viele Männer, die sich in ihren Beziehungen mit ihren Ehefrauen von der islamischen Ethik entfernen.«[962]). Ebenfalls brachten ihn Anfragen von Journalist*innen oder von Gender-aktivistischer Seite, die von ihm eine Erklärung bspw. für die in der islamischen Gesellschaft festzustellenden Diskrepanzen zwischen Theorie (auf islamischer Lehr- und Rechtsebene) und sozialer Praxis forderten, dazu, sich mit gewissen Themen zu befassen (z. B. das Richteramt der Frau, *qiwāma*). Auch das Agieren anderer Wissen und Normen produzierender gesellschaftlicher Bereiche in seinem Lebensumfeld im Libanon sorgte dafür, dass er sich bestimmten Diskursen und Aktivitäten nicht entziehen konnte. Wurden nationale oder internationale Kampagnen geführt, um bspw. auf gesellschaftliche Missstände aufmerksam zu machen und diese zu beheben (z. B. zur häuslichen Gewalt), sah sich auch Faḍlallāh unter Zugzwang, Lösungsangebote auf Probleme seiner Zeit zu unterbreiten (z. B. seine Fatwā zur Selbst-

960 Der Fragestellende aus dem am Beginn des Kapitels »Die Masturbation des Mannes« aufgegriffenen Beispiel benannte psychische und physische Auswirkungen – Schmerzen und nervliche Anspannung – aufgrund seiner besonderen Situation, die den Mufti im Rechtsfindungsprozess leiteten und jenen in gewisser Weise bedingten. Der Fragesteller verfügt damit über die Fähigkeit, auf geistige Weise zu wirken, wodurch er nach dem Verständnis von Rainer Forst über Macht verfügt, siehe Forst (2015): Normativität und Macht, S. 58–81.

961 Eich (2008): Einleitung, S. 26.

962 Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 149.

verteidigung der Frau gegenüber ihrem gewaltsamen Ehemann), da er in Konkurrenz zu diesen Bereichen stand.

Sein Konzept und Verständnis eines dynamischen Islam stellte er einer rigiden Gesellschaft gegenüber, die seiner Ansicht nach verantwortlich sei für bspw. die Benachteiligung und Unterdrückung von Frauen, sodass diese sich nicht bilden, ihre Fähigkeiten nicht entwickeln und entfalten und gesellschaftlich nicht partizipieren könnten bzw. dies von Seiten der Gesellschaft teils gar nicht gewollt sei. Der Islam hingegen behüte und respektiere die weibliche Persönlichkeit der Frau, betrachte ihren sexuellen Trieb als ein Bedürfnis und strebe danach, dass die Frau im gesellschaftlichen Leben ihre Menschlichkeit ausdrücken könne. Regeln waren lediglich dafür vorgesehen, dass sich die Frau im Gleichgewicht bzw. in Ausgewogenheit bewegte (siehe Kapitel »Geschlecht und Sexualität: Resümee und Reflexionen«). Die Gesellschaft sei eine Kraft, die Druck auf das Individuum ausübe und ihm keine freien Gedankengänge hinsichtlich geistiger, politischer und sozialer Themen erlaube, was sich fortsetzen würde bis in die Familien hinein und die Erziehung von Kindern, wenn Mutter und Vater im Haus gegenüber dem Kind die Methode der Unterdrückung der Gedanken des Kindes praktizieren. Gesellschaft bleibt bei Faḍlallāh ein abstrakter Begriff, den er nicht näher erläuterte oder definierte, aber von seinem ideellen Verständnis von Religion bzw. Islam abgrenzte, wenn er Gesellschaft auch stellenweise als »islamische Gesellschaft« näher bestimmte. Zwang und Gewalt fielen für ihn in den Bereich der Gesellschaft, nicht in den der Religion, die im Gegensatz dazu dem Menschen und seinen Bedürfnissen mit Flexibilität begegne, ihm geistige Freiheit ermögliche und ihn vor Gewalt beschütze.[963] Die Gesellschaft ordnete Faḍlallāh auch als einen Faktor ein, der Veränderung entgegenstehe und sie in vielen doch aber notwendigen Momenten verhindere.

Faḍlallāh war permanent gezwungen, sich den Herausforderungen des sozialen Wandels zu stellen und sie zu bewältigen, wollte er seinen Rang innerhalb der schiitischen Geistlichkeit verteidigen, seinen religiösen Einfluss in der libanesischen Gesellschaft festigen und ausbauen oder die Anzahl seiner Anhänger*innen steigern. In diesem Zusammenhang konnte ihm besonders seine Überzeugung von der Notwendigkeit eines lebendigen und beweglichen Denkens dazu dienen, seine Lehr- und Rechtsmeinungen flexibel zu gestalten und so auf Probleme und Diskrepanzen zu reagieren. Doch nicht immer kam es zu einer Modifikation von Lehr- und Rechtsmeinungen, sondern auch zu einem regelrechten Ringen darum wie hinsichtlich des Richteramts für Frauen oder der Strafverfolgung häuslicher Gewalt. Bei solchen Themen galt es für ihn, schwierige Entscheidungen abzuwägen, die bedingen konnten, ob ihn die libanesische Gesellschaft als Religionsgelehrten zurückwies, ihn islamische Gelehrte kritisierten oder ob er Anhänger*innen verlor. Somit wurden die Grenzen der Modifikation von Lehr- und Rechtsmeinungen bzw. die Hemmfaktoren für Modifikationen weniger von den Mitteln und Möglichkeiten zur Modifikation innerhalb der Lehr- und Rechtsmeinungen selbst gesetzt, als vielmehr vom Lebenskontext des Gelehrten: von vorherrschenden gesellschaftlichen und traditionellen Ansichten,

963 Vgl. Faḍlallāh (1996 [1976]): al-Ḥiwār fī l-qurʾān, S. 22–23.

dem Druck einer feindlich eingestellten Kollegenschaft, einem konservativen Gelehrtenestablishment, dem Obersten Schiitischen Gericht (dieses setzte z. B. Faḍlallāhs Ambitionen, auf Gesetzesebene verbindliche Grundlagen an religiösen Gerichten zu schaffen, Grenzen), möglichen Anfeindungen und Verleumdungen (z. B. hinsichtlich der Zusammenarbeit mit »dem Westen«) bis hin zu Mordanschlägen. Zudem erforderte die Sicherung und Verteidigung einer interpretativen Vorrangstellung sowie praktischen Verwaltung (z. B. im rechtlichen Bereich durch das Personenstands-, Familien- und Erbrecht) in bestimmten Feldern manchmal Abgrenzung und Ausschluss von Erkenntnissen anderer Bereiche, die Wissen produzierten, gesellschaftliches Leben gestalteten und regelten und die damit zu den Konkurrenten um die Deutungshoheit und -macht zählten (bspw. die Medizin, das Bildungswesen). Auch dies wirkte sich auf die Lehr- und Rechtsmeinungen von Faḍlallāh aus, wenn er koranischen Direktiven den Vorrang vor z. B. medizintechnologischen Anwendungen gab. Generell erhielt die Medizin durch Faḍlallāh keine Führungsrolle in der religiös-rechtlichen Urteilsfindung, wodurch er der religiösen Rechtsprechung ihre normgebende Funktion und Stellung sicherte.

Im Kontext des rechtlichen Bereichs wollte Faḍlallāh bspw. eine Einmischung des zivilen Strafrechts in Ehebeziehungen, deren Angelegenheiten von den Religionsgerichten verwaltet wurden, verhindern. Am Beispiel der häuslichen Gewalt veranschaulichte sich, warum Faḍlallāh vor bestimmten rechtlichen Änderungen zurückschreckte und welche Faktoren eine Rolle bei der Entscheidungsfindung spielten. Weder wollte er seine gesellschaftlichen Einflussbereiche schmälern oder verlieren noch eine Einmischung von außen in die von Religionen (mit)verwalteten Bereiche wie Recht, Erziehung und Bildung riskieren. Faḍlallāh war – auch im Rahmen seiner schiitischen Kollegenschaft – nur einer von vielen um die Deutung und Einflussnahme auf gesellschaftspolitische Entscheidungen im Schulwesen, Gesundheitswesen oder Rechtsbereich kämpfenden Akteur*innen im Libanon und seine Mittel und Einflussnahme waren begrenzt. Auffällig ist in diesem Zusammenhang, dass es nur selten bis gar nicht zu einer Offenlegung der die Modifikation oder Reproduktion bedingenden Faktoren im Quellenbestand kam, wenn es um das Konkurrenzverhältnis von Religion zu anderen Wissensbereichen ging (im Vergleich zu der Offenlegung von an Faḍlallāh herangetragene Anfragen und Bitten um Fatāwā von seinen Anhänger*innen). Hierbei liefen die eigentlichen Konflikte im Hintergrund ab und konnten nur gelegentlich aus den Quellen abgeleitet oder gemutmaßt werden. Faḍlallāhs Weitblick über die Grenzen seines aktiven Wirkungsbereichs im Libanon hinaus ließ ihn auch Debatten und Entwicklungen in anderen Ländern mit islamischen Gesetzgebungen wahrnehmen, was sicherlich seine Entscheidung in rechtlichen Fällen beeinflusst und ihn zur Vorsicht gedrängt haben könnte, um größere als beabsichtigte rechtliche Umwälzungen zu verhindern (bspw. beim Richteramt der Frau die Entwicklungen in Ägypten). Grenzen wurden auch von der religiösen Ordnung selbst, ihrer Geschlechter- und Sexualitätsordnung der Zweigeschlechtlichkeit und Heteronormativität gesetzt, die den Menschen bestimmte Lebensweisen diktierten (z. B. konsequente Ablehnung nicht-heterosexueller und queerer Lebensweisen). In diesem Kontext hat sich ebenfalls herauskristallisiert, dass sich in den Konzepten von Faḍlallāh individuelle Be-

dürfnisse zu einem gewissen Teil den für eine funktionierende Gesellschaft relevanten Institutionen von Ehe und Familie unterzuordnen hatten.

Einschneidend waren zudem die Auswirkungen der Marǧaʿīya für Faḍlallāhs religiöse Tätigkeit und die Dynamik seiner Lehr- und Rechtsmeinungen, denn diese konnte er in ihrer besonderen Weise erst im Zuge seines Aufstiegs zum Marǧaʿ vollends entfalten, was sich nahezu für alle ausgewählten Themen nachweisen lässt. Seine Lehr- und Rechtsmeinungen, sein Umgang mit bestimmten Diskursen und mit Ansichten der Kollegenschaft standen in Korrelation mit seiner Stellung und seinem Rang als Religionsgelehrter, was sich anhand des gesamten Quellenmaterials zeigen lässt. Denn Faḍlallāh war ab Mitte der 1990er Jahre gerade aufgrund des Erreichens des höchsten religiösen Gelehrtenstands in der Position, in großem Umfang Fatāwā für die Bereiche *ʿibādāt* und *muʿāmalāt* zu erteilen und zahlreiche Sammlungen dazu zu publizieren, die auch Zeugnis der gesellschaftlichen Resonanz auf sein Wirken sind. Mitte der 1990er Jahre, zu Beginn seiner Marǧaʿīya, erteilte Faḍlallāh die meisten der in den vorherigen Kapiteln besprochenen Fatāwā: die Erlaubnis der Masturbation für einen Mann in einem bestimmten Fall, die Erlaubnis der Masturbation für Frauen, die Erlaubnis der rechtlichen und körperlichen Selbstverteidigung der Frau gegenüber ihrem Ehemann und das Recht der Ehefrau auf sexuelle Befriedigung. Zudem machte er ab dieser Zeit verstärkt auf die möglichen Bedingungen im Ehevertrag aufmerksam, die Frauen in einer Ehe die Scheidung, Monogamie, Bildung und Arbeit garantieren, sprach sich für die Möglichkeit eines Testaments aus, um einer Tochter mehr als die Hälfte, die einem Sohn zustehe, zu vererben, und öffnete in dieser Zeit das Thema des Richteramts der Frau für den Iǧtihād. Zudem betonte er, dass die Rollen von Mutter und Vater flexibel und die Menschen nicht darin gefangen seien. Seine Auslegung des Koranverses 4:34 und sein Verständnis von *qiwāma* fallen allerdings aus diesem temporären Rahmen heraus. Die ethische Dimension der Verpflichtungen spielte bereits seit den 1970er Jahren eine Rolle, als er auch auf den weiten Raum der Handlungsfreiheiten der Eheleute verwies. Anfang der 1990er Jahre führte er *waʿy* als Kriterium für *qiwāma* ein, an das er aber nicht weiter anknüpfte. Seit Mitte der 1990er Jahre betonte er den Aspekt der Flexibilität der Handhabung von *qiwāma*; seit den 2000er Jahren bezog er sich vermehrt auf reale Gegebenheiten, in denen Frauen ihre Fähigkeit, die *qiwāma* zu übernehmen, unter Beweis stellen. Diese Beispiele lassen deutlich werden, dass sich seine Stellung als religiöse Autorität im religiösen und sozialen Gefüge auf seine Lehr- und Rechtsmeinungen ausgewirkt und diese mitbestimmt hat.

Das Erreichen des höchsten Gelehrtenranges ließ nicht nur Faḍlallāhs Bekanntheitsgrad, sein Ansehen und seinen gesellschaftlichen Einfluss ansteigen, sondern erhöhte auch seine Angreifbarkeit, was sich wiederum auf die Dynamik seiner Lehr- und Rechtsmeinungen auswirkte. Neue Fatāwā konnten Probleme seiner Anhänger*innen lösen und ihnen das Leben erleichtern, sie bargen aber auch Risiken: Seine Anhänger*innen konnten sich gegen ihn wenden, weil sie seine Ansichten und Positionen nicht nachvollziehen konnten wie bspw. Männer, denen sein Engagement für die Rechte von Frauen missfiel. Wagte sich Faḍlallāh mit zu traditionellen Positionen konträren Fatāwā oder Interpretationen geschichtlicher Überlieferungen (z. B. zu Fāṭima) voran, erhoben Gegner*innen seiner Positionen manchmal schwere Anschul-

digungen gegen ihn – seine Gelehrsamkeit und Loyalität zur Schia wurden angezweifelt, ihm wurde vorgeworfen, dass er sich westlichem Einfluss wie Modernismus und Säkularismus aussetze, er sunnitische Dogmen an die Stelle von schiitischen platziere und die Schia zerstöre –, die ihn schwer unter Druck setzten, weil die Beschuldigungen sein Ansehen und seine Glaubwürdigkeit als studierter Gelehrter schädigten und er den Verlust von Anhänger*innen, was zu finanziellen Einbußen hätte führen können, fürchten musste. Im Irak hatte Faḍlallāh erlebt, wie es zu einem Autoritäts- und Autonomieverlust bis hin zum totalen Funktionsverlust für schiitische Gelehrte kommen konnte bzw. die Religion selbst in bestimmten gesellschaftlichen Bereichen Einfluss einbüßte. Bereits dort hatte er das Ringen um gesellschaftliche Einflussbereiche erlebt, wie das Bildungswesen, den Rechtsbereich und die ökonomischen Strukturen. Sogar sein Leben war zeitweise in großer Gefahr aufgrund zahlreicher Anschläge auf ihn. Besonders von seinen Anhänger*innen wegen ihrer finanziellen Abgaben waren Faḍlallāh, seine religiöse Tätigkeiten und seine gesamten Einrichtungen abhängig. Mit seinen Anhänger*innen stand er in einer reziproken Beziehung. Einerseits waren seine Anhänger*innen auf Faḍlallāhs religiöse Tätigkeiten, auf seine Bildungs- und Gesundheitseinrichtungen sowie auf seine religiöse Seelsorge angewiesen und profitierten davon. Andererseits war Faḍlallāh selbst auf seine Anhänger*innen angewiesen, denn diese konnten ihm seine durch sie verliehene und garantierte Autorität und Autonomie als religiöser Gelehrter auch wieder entziehen. Die genannten Umstände dürften ebenfalls zu einer gewissen Vorsicht bei Faḍlallāh geführt und ihm Grenzen darin gesetzt haben, Bestimmungen zu modifizieren, sodass es in manchen Fällen bei Reproduktionen oder einer nur zeitlich beschränkten Öffnung eines Themas für den Iǧtihād blieb. Ein Blick auf die Häufigkeit der vorzufindenden Modifikationen zeigt ebenfalls – was auch im folgenden Kapitel ersichtlich wird –, dass allein die Möglichkeit für eine flexible Handhabung rechtlicher Bestimmungen und ihrer Revision noch nicht bedeutete, dass es auch dazu kommen musste.

5 Analyse der geschlechtsspezifischen Effekte von Faḍlallāhs Positionen

Es gibt keine Enge in der Gesetzgebung für den Menschen, vielmehr ist es ein weiter Bereich, in dem er sich entspannt und frei bewegen kann, und wenn ein religiöses Gebot eng ist, dann ist ein anderes weit.
Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (1935–2010)

5.1 Einführung

Auf der Basis der vorangegangenen Ausführungen und anhand einer systematischen Analyse der geschlechtsspezifischen Effekte von Faḍlallāhs Positionen, die nun erfolgen wird, lassen sich die eingangs aufgeworfenen und im Kapitel »Dynamiken im Islam: Resümee und Reflexionen« bestätigten Thesen, dass sich Faḍlallāh a) für die Rechte von Frauen eingesetzt hat und b) dass seine Lehr- und Rechtsmeinungen dynamisch und flexibel waren und sich im Verlauf seines Lebens geändert haben, erweitern. Zudem zeigt sich, dass beides (a) und b)) in einer besonderen Weise miteinander korreliert: Die dynamischen und flexiblen Aspekte seiner Lehr- und Rechtsmeinungen entfaltete Faḍlallāh nämlich vor allem bzgl. der religiösen Rechte von Frauen, sodass gerade durch sie die Stärkung und Erweiterung der Rechte von Frauen möglich wurde. Daran anknüpfend wird deutlich, dass Faḍlallāh gezielt die Dynamik und Flexibilität von Lehr- und Rechtsmeinungen zugunsten einer religiös-rechtlichen Ermächtigung von Frauen eingesetzt hat. Im vorliegenden Kapitel werde ich zeigen, woran das ersichtlich wird, und dass die spezifische Vorgehensweise von Faḍlallāh hinsichtlich der Entwicklung seiner Lehr- und Rechtsmeinungen im Kontext von sozialem Wandel und deren Auswirkungen auf die Felder Geschlecht und Sexualität weitreichende Folgen in der islamischen Rechtstheorie hatten: Denn daraus resultierten Angleichungen auf religiös-rechtlicher Ebene, sodass es teilweise sogar zu einer religiös-rechtlichen Gleichstellung zwischen den Geschlechtern in Bereichen kam, die das im allgemeinen islamischen Lehr- und Rechtsgefüge selten bis gar nicht aufweisen. Genauer gesagt, kam es anhand eines bestimmten Vorgehens von Faḍlallāh zu Angleichungen und Gleichstellungen der religiösen Rechte und Pflichten von vorrangig Ehefrauen und Ehemännern. Das war hauptsächlich die Folge davon, dass Faḍlallāh Ehefrauen zusätzliche Rechte in spezifischen Rechtsbereichen einräumte und einen flexiblen Umgang mit bestehenden Normen ermöglichte.

Einige weitere Punkte untermauern, dass Faḍlallāh eine religiös-rechtliche Ermächtigung von Frauen angestrebt hat, denn sein Engagement dafür implizierte die Aufforderung an Eheleute, ihre religiösen Rechte und Pflichten konsensuell auszuhandeln, die Schaffung von Interpretations- und Handlungsspielräumen und Freiheiten für beide Geschlechter sowie die Aufforderung an vorrangig Frauen, ihr Leben selbstbestimmt und eigenverantwortlich zu führen. Hinzu kam, dass Faḍlallāh nicht nur Frauen über ihre Rechte, sondern explizit Männer über die Rechte von Frauen sowie über ihre eigenen Pflichten gegenüber bspw. ihren Ehefrauen aufklärte und sie dazu anhielt, ihre Pflichten zu erfüllen und ihre Rechte nicht auf Kosten des Wohlbefindens der Ehefrau oder der ehelichen Harmonie durchzusetzen bzw. einzufordern. Auch diese von Faḍlallāh erwirkte Bewusstseinsbildung bei Frauen und Männern be-

dingte eine religiös-rechtliche Angleichung und Gleichstellung der Geschlechter in ihrem Umgang miteinander und in ihrem Verhältnis zueinander. Daneben lassen sich allerdings auch Ambivalenzen, Diskrepanzen und Grenzen in der Angleichung der religiösen Rechte und Pflichten von Frauen und Männern ausmachen, bis hin zu einer fehlenden Angleichung oder Gleichstellung und somit Verstetigung von asymmetrischen Machtverhältnissen und geschlechtsspezifischer Rechtshierarchie.

5.2 Religiös-rechtliche Angleichung und Gleichstellung

Wie bereits ausgeführt, gibt es nach Faḍlallāhs grundlegendem Verständnis der islamischen Gesetzgebung prinzipiell keine Grundlage für irgendeine Machtbefugnis bzw. Autorität (*as-sulṭa*) eines Menschen – gleich welchen Geschlechts – über einen anderen, und Frauen und Männer sind religiös-rechtlich gleichgestellt.[1] Das beinhaltet, dass beide für ihre Taten selbst verantwortlich sind, in weiten Bereichen die gleichen Rechte und Pflichten haben und bei Vergehen wie Ehebruch oder Diebstahl vom islamischen Gesetz gleich bestraft, aber in positiven Fällen auch gleich belohnt (*ṯawāb*) werden (mit Verweis auf Koranvers 24:2, 5:38).[2] Zudem findet sich kein Unterschied zwischen der Freiheit der Frau und der Freiheit des Mannes; bei beiden muss die Freiheit durch ethisch-moralische Bestimmungen begrenzt werden. In diesem Kontext verlangt Gott Faḍlallāhs Ansicht nach hinsichtlich Tugendhaftigkeit (*ʿiffa*) oder Moral (*aḫlāq*) von der Frau nicht mehr, als er vom Mann verlangt.[3]

Die religiös-rechtliche Gleichstellung der Geschlechter war für Faḍlallāh bereits ab den 1970er Jahren ein Thema. Besonders oft sprach er das Recht beider Geschlechter auf Arbeit und den Wert ihrer Arbeit an sowie die Verantwortung der Menschen und ihre Pflichten – diese seien bei beiden Geschlechtern gleich (*sāwā baynahumā*). Bereits zu dieser Zeit erwirkte er Angleichungen auf der Rechtsebene mittels Gesetzeslücken, indem er bspw. erklärte, dass sich eine Frau das Recht auf Scheidung im islamischen Ehevertrag bescheinigen lassen könne. In den 1980er Jahren sticht in Faḍlallāhs Äußerungen hervor, dass es ihm verstärkt um die Betonung der religiös-rechtlichen Gleichstellung der Geschlechter hinsichtlich ihrer Verantwortung, allgemeiner Rechte und Pflichten, Verbote sowie den bei ihrer Einhaltung oder Verstoß gegen sie erfolgenden Konsequenzen (wie Belohnung oder Bestrafung) ging. Faḍlallāh hob das Recht von Frauen auf Bildung und Arbeit hervor, betonte ihre finanzielle Selbstbestimmung und erklärte Freiheit zum Recht beider Geschlechter. Rechtliche Unterschiede gebe es lediglich hinsichtlich weniger Rechte und Pflichten wie *qiwāma*, Polygynie (beides

---

1 Vgl. Faḍlallāh (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muʿāṣira, S. 6–7; Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 112–113; Lahā (2011 [16.07.2008]): Muškila alaḍīna nāhaḍū ḥaqq al-marʾa fī ḍarab zawǧihā difāʿan ʿan nafsihā annahum lā yaʿtarifūna bi-insānīya al-marʾa, S. 113–114.

2 Vgl. Surūr (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ, S. 154–155; al-Ḥasnāʾ (28.09.1987): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 2; Unbekannt (21.04.1988): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh über die Frau im Islam.

3 Vgl. al-Ḥasnāʾ (28.09.1987): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

betrifft nur Eheleute) oder Zeugenschaft. Was die Zeugenschaft anbelangte, versuchte Faḍlallāh die Bestimmung von zwei weiblichen Zeugen gegenüber einem männlichen Zeugen dahingehend zu relativieren, indem er auf die Fallabhängigkeit solch einer Bestimmung hinwies. Denn es gab religiös-rechtliche Fälle, in denen auch zwei männliche Zeugen notwendig waren (siehe das Kapitel »Ambivalenzen, Diskrepanzen und Grenzen religiös-rechtlicher Angleichung«). Ab den 1990er Jahren kam es im Zuge von Faḍlallāhs Marǧaʿīya dann in seinen Äußerungen und Schriften verstärkt zu einer rechtlichen Angleichung sowie – in einigen wenigen Fällen – Gleichstellung der Geschlechter.[4]

Religiös-rechtliche Angleichungen nahm Faḍlallāh hinsichtlich einiger Rechte und Pflichten von sich vorrangig in einer Ehebeziehung befindenden Frauen und Männern vor. In wenigen Fällen beziehen sich die Angleichungen auf beide Geschlechter (unabhängig einer Geschlechterbeziehung wie einer Eheverbindung) oder bestimmte geschlechtsspezifische Personengruppen. In einigen wenigen Fällen kann auch von einer religiös-rechtlichen Gleichstellung gesprochen werden. Die Differenzierung in Angleichung und Gleichstellung sehe ich dadurch gegeben, dass die Begründungen für Rechte oder Pflichten über unterschiedliche rechtliche Ebenen verlaufen. Rechte und Pflichten können zwar für beide Geschlechter gleich formuliert werden, aber die Begründung des jeweiligen Rechts oder der jeweiligen Pflicht kann auf unterschiedlichen rechtlichen Ebenen bzw. Rechtsquellen basieren, die aufgrund einer religiös-rechtlichen Hierarchie unterschiedliche normative Bedeutung und Wirkmacht haben. Verläuft eine Begründung für gleiche Rechte oder Pflichten auf hierarchisch unterschiedlichen rechtlichen Ebenen, spreche ich von einer rechtlichen Angleichung, da sich aufgrund einer rechtlichen Quellenhierarchie wie z. B. Koran versus Ḥadīṯ oder Koran versus Fatwā keine absolute Gleichstellung einstellt, da der Koran gegenüber dem Ḥadīṯ oder einer Fatwā eine normative Vorrangstellung hat. Von einer religiös-rechtlichen Gleichstellung spreche ich hingegen, wenn die Begründung für gleiche Rechte oder Pflichten ebenfalls über die gleiche rechtliche Ebene bzw. die gleiche Rechtsquelle erfolgt, wodurch sich keine normativ-rechtliche Hierarchie ergibt und daher von einer religiös-rechtlichen Gleichstellung gesprochen werden kann.

Im Folgenden werde ich aufzeigen, dass sich Faḍlallāh nicht nur für die religiösen Rechte von Frauen eingesetzt hat, sondern dass er – allgemein gesprochen – Rechte und Pflichten von Frauen und Männern angenähert sowie in einigen Fällen auch gleichgestellt hat, wodurch Frauen und Männer mittels eines Hierarchieabbaus auf gesetzlicher Ebene in mehr Punkten religiös-rechtlich gleichrangig wurden, als sie es in Faḍlallāhs grundlegendem islamischen Rechtsverständnis bereits waren.

4 Siehe dazu auch die Tabelle 3 »Angleichung und Gleichstellung« von Rechten und Pflichten von Ehefrauen und Ehemännern, die einen Überblick über die religiös-rechtlichen Angleichungen und Gleichstellungen bzgl. Eheleuten gibt.

Tab. 3: Angleichung und Gleichstellung

Thema	*qiwāma*	Körperliche Gewalt	Rechtliche Gewalt	Scheidung (so auch bzgl. Bildung und Arbeit)	Monogame Ehe	Sexuelle Befriedigung	
Ehemann	hat Recht auf und Pflicht zur *qiwāma*	Mensch hat Recht auf Verteidigung gegen körperliche Gewalt	kann bei rechtl. Gewalt Ehefrau maßregeln bis leicht schlagen	hat Recht auf Scheidung	hat Recht auf monogame sowie polygyne Ehe	hat Recht darauf	
Rechtl. Ebene	Koran	Koran	Koran	Koran	Koran	Koran, Ehevertrag	Fatwā, Ehevertrag
Begründung	KV 4:34	KV 2:194, 16:126	KV 4:34	KV 2:228, 4:34	KV 4:3	KV 2:228, im Ehevertrag veranlagt	Ehevertrag verpflichtet dazu
Ehemann	kann *qiwāma* an Ehefrau übertragen	wird Gewalt gegen Ehefrau verboten	wird Gewalt gegen Ehefrau verboten	kann Vollmacht zur Scheidung übertragen	kann Bedingung zur monogamen Ehe vereinbaren		hat Pflicht dazu
Ehefrau	kann *qiwāma* des Ehemannes übernehmen oder sie zusammen mit ihm ausführen	hat Recht sich mittels körperl. Gewalt gegen körperl. Gewalt von Ehemann zu verteidigen	hat Recht sich mittels rechtl. Gewalt gegen rechtl. Gewalt von Ehemann zu verteidigen	kann Vollmacht zur Scheidung erhalten	kann Bedingung zur monogamen Ehe vereinbaren	hat Recht darauf	hat Pflicht dazu
Rechtl. Ebene	Ethische Grundsätze (Koran), Bedingung im Ehevertrag, Aḥādīṯ	Koran, Fatwā	Fatwā	Bedingung im Ehevertrag (gestützt durch KV 5:1)	Bedingung im Ehevertrag (gestützt durch KV 5:1)	Koran, Aḥādīṯ, Fatwā, ḥaraǧ, Ehevertrag	Koran, Ehevertrag

Tab. 3: Angleichung und Gleichstellung

Thema	***qiwāma***	**Körperliche Gewalt**	**Rechtliche Gewalt**	**Scheidung (so auch bzgl. Bildung und Arbeit)**	**Monogame Ehe**	**Sexuelle Befriedigung**	
Begründung	KV 2:187, 30:21, *waʿy*, Aḥādīṯ, historische Beispiele, Geschwisterlichkeit der Menschen, Lebenswelt	KV 2:194, 16:126	KV 2:194, 16:126			KV 2:228, im Ehevertrag veranlagt	KV 2:228, Ehevertrag
Konsequenz, Folgen		Erweiterung Rechte und Handlungsmacht Ehefrau					Erweiterung Pflichten Ehemann
		bei Gewalt hat Ehefrau Recht auf Scheidung			bei Missachtung hat Ehefrau Recht auf Scheidung		
Ort der Legitimation	rechtl. differente und gleiche Ebenen mit differenter Begründung	rechtl. differente und gleiche Ebenen mit gleicher Begründung	rechtl. differente und gleiche Ebenen mit differenter Begründung	rechtl. differente Ebenen mit differenter Begründung	rechtl. differente Ebenen mit differenter Begründung	rechtl. gleiche Ebene mit gleicher Begründung	rechtl. differente Ebenen mit differenter Begründung
Fazit	Angleichung	Gleichstellung	Angleichung	Angleichung	Angleichung	Gleichstellung	Angleichung

Faḍlallāhs Vorgehen weist dabei einige besondere Merkmale auf: Anstatt religiöse Rechte und Pflichten durch z. B. eine neue Interpretation von Koranpassagen oder der Prophetentradition zu ändern oder aufzuheben, wodurch es vielleicht zu Gegenwind aus dem Gelehrtenestablishment oder auch von Seiten seiner Anhängerschaft gekommen wäre, räumte er Frauen in bestimmten rechtlichen Räumen wie z. B. dem islamischen Ehevertrag oder Fatāwā zusätzliche Rechte ein. Damit bewegte sich eine religiös-rechtliche Angleichung – weshalb auch nicht von einer Gleichstellung gesprochen wird – aber auf unterschiedlichen religiös-rechtlichen Ebenen, denn die Ehefrau musste entsprechende Rechte z. B. extra im Ehevertrag sicherstellen lassen, was beim Ehemann hinfällig war. Die Rechte der Eheleute, aber auch von Frauen und Männern allgemein waren somit auf unterschiedlichen religiös-rechtlichen Ebenen »fixiert« und wurden so von unterschiedlichen religiös-rechtlichen Ebenen abgeleitet: Koran versus Ehevertrag oder Koran versus Testament. Dies war für Faḍlallāh sicherlich weniger verfänglich, als sich mit Neuinterpretationen von Koranpassagen oder Prophetenaussagen abzumühen. Damit könnte ein strategischer Versuch von Seiten Faḍlallāhs vorgelegen haben, religiös-rechtliche Wege auszuschöpfen, die unter Rechtsgelehrten eher akzeptiert waren und weniger zu Kritik führen konnten. Die Themen, mit denen er sich beschäftigte, waren zwar rechtstheoretisch problematisch und unter Rechtsgelehrten umstritten, aber die Orte, über die er religiös-rechtliche Änderungen einführte, waren der obersten normativen Instanz, dem Koran, i.d.R. hierarchisch untergeordnet oder hebelten bestehende koranische Normen nicht aus wie hinsichtlich der Koranverse 4:34 (das Recht des Mannes auf und seine Pflicht zu *qiwāma*; das Recht des Mannes, seine Ehefrau bei durch ihr verübte rechtliche Gewalt (wie *nušūz*) zu maßregeln bis dahin, sie leicht zu schlagen), 2:228 (das Recht des Mannes auf Scheidung) und 4:3 (das Recht des Mannes auf Polygynie). Damit wurden diese aus dem Koran abgeleiteten Rechte – und somit Privilegien – von Männern bzw. Ehemännern nicht von Faḍlallāh aufgehoben oder abgeändert, sondern kontinuierlich fortgeschrieben, während Frauen bzw. Ehefrauen Rechte hinzubekamen. Dieses Vorgehen lässt ersichtlich werden, dass sich die Dynamik und Kontinuität in Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen in ungleicher Weise auf die Rechte und Pflichten von Männern und Frauen verteilten – Dynamik charakterisiert das religiös-rechtliche Feld bzgl. Frauen bzw. Ehefrauen, Kontinuität das religiös-rechtliche Feld von Männern bzw. Ehemännern.

Mit dieser Vorgehensweise tastete Faḍlallāh generell aus dem Koran und auch teilweise aus der Tradition abgeleitete Šarīʿa-Normen nicht an und reproduzierte sie unverändert: das Recht des Mannes auf Polygynie, für einen männlichen Zeugen benötigt es zwei weibliche Zeugen, die *qiwāma* wird dem Mann zugesprochen, Scheidung ist das Recht des Mannes, ein Sohn erbt doppelt so viel wie eine Tochter, die Ehefrau ist zur sexuellen Befriedigung ihres Ehemannes verpflichtet, Masturbation ist verboten, eine Frau sollte besser nicht das Richteramt ausüben. Diesen Normen stellte er allerdings die Möglichkeit eines dynamischen Umgangs mit ihnen an die Seite, der den besonderen Fokus auf die Frau offenlegt: die Frau kann Monogamie im Ehevertrag festlegen lassen, die Frau kann sich im Ehevertrag die Scheidungsmöglichkeit zusichern lassen, ein Testament kann Erbschaftsregelungen umgehen und Töchter mehr erben lassen als nur die Hälfte von dem, was Söhne erben, Ehepartner

haben flexible Möglichkeiten in der Ausübung der *qiwāma*, Masturbation ist in Ausnahmefällen für den Mann erlaubt, Masturbation ist der Frau aufgrund des fehlenden Spermaausflusses erlaubt, die Frage nach dem Richteramt der Frau ist für den Iǧtihād freigegeben (das war zumindest zeitweise so), Ehefrau und Ehemann sind beide zur sexuellen Befriedigung des Partners verpflichtet, die Frau hat das Recht auf Scheidung im Fall der Nicht-Befriedigung ihres sexuellen Bedürfnisses. Dass Faḍlallāh seine Auslegungen des Koran oder teilweise auch der Prophetentradition nicht änderte, dürfte vielfältige Gründe gehabt haben. Einer der dominierenden dürfte das patriarchalisch und stark konservativ geprägte Gelehrtenestablishment gewesen sein, dem er sich gegenübersah.

5.2.1 Angleichungen

Eine Angleichung[5] der Rechte von Eheleuten nahm Faḍlallāh (mindestens) bzgl. fünf verschiedener religiös-rechtlicher Bestimmungen vor: bzgl. dem Recht auf *qiwāma*, der Verteidigung gegen rechtliche Gewalt, der Scheidung, der monogamen Ehe und der Pflicht zur sexuellen Befriedigung. Diese Angleichungen der Rechte der Eheleute im Rahmen ihrer Ehebeziehung führten dazu, dass die religiös-rechtliche Hierarchie zwischen ihnen abgemildert und die Vorrangstellung von Ehemännern verringert wurden. Hinsichtlich der vier erstgenannten Bestimmungen verlief die religiös-rechtliche Angleichung derart, dass die Ehefrau zusätzliche Rechte erhielt, hinsichtlich der letztgenannten kam eine Pflicht für den Ehemann hinzu. Da Faḍlallāh auch für die Aufnahme eines Rechts der Frau auf Bildung und Arbeit im Ehevertrag plädierte, liegen auch hier religiös-rechtliche Angleichungen vor, die aber nicht separat aufgezählt werden, da sie unter die vielen verschiedenen Bedingungen fallen, die im Ehevertrag implementiert werden können wie das Recht der Frau auf Scheidung.

Der islamische Ehevertrag war ein besonderes von Faḍlallāh für eine Angleichung der Rechte von Eheleuten eingesetztes Instrument, durch das Rechte und Pflichten eine Materialisierung erfuhren. Indem Faḍlallāh den Ehevertag zur *šarīʿa* der beiden Parteien und zu einer Instanz, die über die Eheleute entschied, bestimmte und dessen Erfüllung mit dem Gehorsam gegenüber Gott gleichsetzte – seine Einhaltung werde schließlich durch Koranvers 5:1 gefordert –, erhöhte und legitimierte er dessen religiös-rechtlichen Rang. Das sollte die in ihm fixierten Rechte ein Stück weit mehr garantieren. Diese konsequente Einordnung des Ehevertrages in eine religiöse Sphäre sollte seine Bedeutung und rechtliche Wirkkraft erhöhen und ihn von einem Verständnis abgrenzen, das laut Faḍlallāh in der libanesischen Gesellschaft in den Bereichen des Gewohnheitsrechts (*ʿurf*) kursierte und ihn relativierte. Seiner Ansicht nach sollten nicht Brauch und Gewohnheit über die Eheleute bestimmen, sondern das religiöse Gesetz. Das vorherrschende gesellschaftliche Verständnis des Ehevertrages lehnte Faḍlallāh ab, da es Frauen seiner Ansicht nach rechtlich benachteilige,

5 Siehe die Tabelle 3 »Angleichung und Gleichstellung« von Rechten und Pflichten von Ehefrauen und Ehemännern.

indem es Männern mehr Rechte als Frauen gebe. Faḍlallāh betrachtete damit den islamischen Ehevertrag als ein Instrument, das die rechtliche Gleichrangigkeit von Eheleuten bestätigte und garantierte. Zur Stärkung seiner materiellen Wirkmacht empfahl er den Eheleuten, den Ehevertrag gerichtlich registrieren zu lassen, was im Fall von Rechtsstreitigkeiten der Ehefrau ihre im Ehevertrag implementierten Rechte und den bei deren Missachtung festgelegten Folgen auf der Ebene rechtlicher Praxis sicherstellen sollte. Das sollte Frauen auch darin bestärken, auf die Anwendung des Vertrages bei Missachtung zu bestehen und diese durchzusetzen, was – wie oben ausgeführt – ein anstrengendes und wie z. B. im Fall der Scheidung kostspieliges Verfahren werden konnte.

Das religiös-rechtliche Instrument des islamischen Ehevertrages konnte Ehefrauen ganz unterschiedliche Rechte sicherstellen. Darunter fielen bspw. das Recht auf Scheidung, auf eine monogame Ehe, aber auch das Recht auf Bildung und Arbeit. Mit dem Ehevertrag liegt eine ganz bestimmte religiös-rechtliche Ebene vor (deren Gewichtigkeit aber dadurch gegeben ist, dass die Pflicht zur Erfüllung von im Ehevertrag aufgenommenen Bedingungen gemäß Faḍlallāh Koranvers 5:1 vorgibt), die Faḍlallāh dominierend für die Angleichung der Rechte von Eheleuten nutzte. Im Fall der Scheidungsmöglichkeit von Eheleuten veranschaulicht sich besonders gut, inwiefern Rechte auf unterschiedlichen rechtlichen Ebenen implementiert und evtl. anhand unterschiedlicher Quellen begründet wurden. Dem Mann oblag das Recht auf Scheidung direkt durch den Koran, der Frau auf Basis des Ehevertrages, dessen Erfüllung jedoch vom Koran gefordert wurde, was zwar einerseits eine geringe rechtliche Hierarchie darstellte, aber andererseits beides rechtliche Gültigkeit hatte und sich gegenseitig weder ausschloss noch ausschließen konnte. Mit dem Ehevertrag zog Faḍlallāh eine religiös-rechtliche Möglichkeit heran, um das Recht auf Scheidung, das eigentlich durch den Koran auf den Ehemann begrenzt war, auf rechtlich dem Koran untergeordneter, aber legitimer und gültiger Ebene auf die Ehefrau auszuweiten.

Was die *qiwāma* anbelangt, hinsichtlich der sich Faḍlallāh mit ihrer Verortung innerhalb des Ehelebens sowie der Gleichsetzung mit »Verwaltung von Ehe und Familie« als auch Abgrenzung von »Autorität« deutlich vom Verständnis anderer hochrangiger Gelehrter abgegrenzt hat, wie aṭ-Ṭabāṭabāʾī, der *qiwāma* auf das ganze Leben und auf Männer und Frauen insgesamt bezieht, argumentierte er auf gleicher religiös-rechtlicher Ebene, dem Koran – so auch im Fall der Verteidigung gegen rechtliche Gewalt –, wenn auch nicht mittels der gleichen Koranverse (bzgl. des Ehemannes und der *qiwāma* mit 4:34 gegenüber den Koranversen 2:187 und 30:21 mit Bezug zu ethischen Grundsätzen bzgl. der Ehefrau). In diesem Fall weist gerade die Einbindung einer ethischen Dimension von Verpflichtungen und ihre Auswirkung auf koranische Direktiven darauf hin, dass Faḍlallāh darauf hinarbeitete, die Rechte der Geschlechter auf jeder dafür möglichen religiös-rechtlichen Ebene anzunähern. Die Auslegung von 4:34 blieb jedoch bestehen; ähnlich handhabte er das auch im Fall der im Ehevertrag bestimmten monogamen Ehe. Auch hier hob er das vom Koran erteilte Recht des Mannes, bis zu vier Frauen zu ehelichen, nicht auf oder interpretierte es anders, sondern ließ es bestehen. Der Frau ermöglichte aber die in den Ehevertrag aufgenommene Bedingung der Monogamie, sich im Fall einer weiteren Ehe ihres Mannes von ihm zu trennen.

Klar zum Ausdruck kommt durch Faḍlallāhs Anstrengung, die Rechte von Eheleuten anzugleichen bzw. die Rechte von Ehefrauen auf bisher religiös-rechtlich Männern vorbehaltene Bereiche (*qiwāma*, Scheidung) auszuweiten, dass er nicht nur versucht hat, den religiös-rechtlichen Unterschied zwischen Ehefrau und Ehemann auf nur »eine« Stufe zu reduzieren (Koranvers 2:228). Er scheint sogar dafür gearbeitet zu haben, diese eine Stufe noch aufzuweichen. Denn das Recht auf Scheidung, mit der Faḍlallāh diese Stufe identifizierte, konnte sich die Ehefrau im Ehevertrag zusichern lassen, und selbst die *qiwāma*, die er ebenfalls mit dieser Stufe gleichsetzte,[6] konnte flexibel gehandhabt oder von der Ehefrau übernommen werden. Diese von Faḍlallāh für Frauen eröffnete Möglichkeit zur Übernahme der *qiwāma* belegt in eindrücklicher Weise, dass er das weibliche Geschlecht prinzipiell als mit den gleichen Fähigkeiten ausgestattet sah wie das männliche Geschlecht, die schließlich die Voraussetzungen für die Übernahme von *qiwāma* sind. Faḍlallāhs ethisch-rechtliche Ausführungen im Fall von *qiwāma* werden somit zu einer Bestätigung der Gleichheit der Geschlechter auf ontologischer und anthropologischer Ebene. Auch die Art und Weise, in der Faḍlallāh über das Recht auf Scheidung sprach und wie er die Option auf Scheidung für Frauen einführte, lässt ersichtlich werden, dass er die beiden Geschlechter auf ontologischer und anthropologischer Ebene für zu Gleichem fähig erachtete – im Fall der Scheidung mit Bedacht zu handeln und vernünftige Entscheidungen zu treffen –, wodurch er angebliche Geschlechterdifferenzen nivellierte. Denn einerseits erklärte er zwar, dass der Grund dafür, dass dem Mann das alleinige Recht auf Scheidung zugesprochen werde, das starke Mitgefühl der Frau sei, da diese vielleicht im Affekt handeln und es später bereuen könnte. Andererseits sprach er sich aber dafür aus, dass sich Frauen im Ehevertrag das Recht auf Scheidung sichern lassen können. Faḍlallāh hat Frauen also für fähig erachtet, hinsichtlich einer Scheidung nicht unbedacht oder Affekt gesteuert zu handeln, wenn er ihnen ein solches Recht zuspricht.

Auch durch das Recht der Ehefrau auf Verteidigung gegen durch den Ehemann verübte rechtliche Gewalt (wie der Vorenthaltung von Unterhalt) mit rechtlicher Gewalt (wie der sexuellen Verweigerung), was ihn unter Druck setzen soll, seinen Pflichten nachzukommen – was im Fall der sexuellen Befriedigung auch das Recht der Ehefrau auf Verweigerung der Pflichterfüllung bedeutete –, glich Faḍlallāh die Rechte der Eheleute einander an. Doch das Recht der Ehefrau auf Anwendung rechtlicher Gewalt als Antwort auf die durch den Ehemann erlittene rechtliche Gewalt erweiterte zwar die Handlungsmacht der Ehefrau und ihre Souveränität über ihren Körper, jedoch blieb ein problematischer Aspekt dabei vorhanden. Zwar wird dem Ehemann einerseits Gewalt gegen die Ehefrau verboten, andererseits hat er jedoch weiterhin das Recht, seine Frau bei sexueller Verweigerung ihrerseits zu ermahnen, zu meiden und leicht zu schlagen, da ihr die Pflicht obliegt, ihn sexuell zu befriedigen. Diese Unvereinbarkeit von erteilten Rechten (sexuelle Verweigerung bei rechtlicher Gewalt) und Pflichten (sexuelle Befriedigung des Ehemannes) und möglichen Konsequenzen (Ermahnung, Meidung und leichte Schläge bei sexueller Verweigerung) bei der Ausübung von Rechten bzw. Missachtung von Pflichten blieb bestehen. In dieser Hinsicht

6 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 90.

stößt die Ermächtigung von Frauen durch Faḍlallāh auf eine Grenze, die er weder auflöste noch thematisierte.

Dennoch setzte Faḍlallāh bzgl. der gegenseitigen sexuellen Befriedigung von Eheleuten ein starkes Zeichen für die Annäherung ihrer Rechte, da er nicht nur versuchte, die Rechte von Frauen auf die Verteidigung gegen rechtliche Gewalt zu stärken, sondern auch dem Mann die Pflicht zusprach, seine Ehefrau sexuell befriedigen zu müssen (was unter islamischen Gelehrten vorrangig nur als Pflicht der Frau gegenüber dem Ehemann angesehen wird). Indem Faḍlallāh diesbezüglich eine Fatwā erließ und mit dem Ehevertrag argumentierte, erklärte er die sexuelle Befriedigung der Ehefrau durch ihren Ehemann zu einem religiösen Recht der Frau (in diesem Fall wird religiös-rechtliche Gleichstellung erwirkt, siehe unten) und zu einer religiösen Pflicht des Mannes (hier wird religiös-rechtliche Angleichung erwirkt, da die Begründung auf unterschiedlichen religiös-rechtlichen Ebenen verläuft), wodurch er die Gewichtigkeit sexueller Befriedigung unterstrich und religiös legitimierte. Er kam in diesem Punkt klar seiner Ambition nach, »den Mann darin zu bilden, dass er die Rechte der Frau als eine religiöse Verpflichtung (*iltizām*) anerkennt und nicht nur als irgendeine Sache.«[7]

Eine nicht in die obige Tabelle aufgenommene rechtliche Angleichung, da sie sich nicht auf die Ehe beschränkt, sondern auf alle Menschen unabhängig ihres Familienstands bezieht, liegt im Bereich der Erbschaft vor. Mit der Möglichkeit eines Testaments gab Faḍlallāh Eltern ein rechtliches Instrument in die Hand, durch das sie ihre weiblichen und männlichen Kinder gleich begünstigen oder ihre Töchter mehr als die Hälfte von dem, was Söhnen zusteht, – so die koranische Norm – erben lassen können. Damit glich Faḍlallāh die Rechte der Geschlechter auf theoretisch-rechtlicher Ebene an, deren praktische Umsetzung im Ermessen der Eltern lag.

5.2.2 Gleichstellungen

Eine religiös-rechtliche Gleichstellung, bei der über die gleiche religiös-rechtliche Ebene bzw. gleiche religiös-rechtliche Quelle mit gleicher Begründung argumentiert wurde, erwirkte Faḍlallāh im Kontext einer Ehebeziehung in zweierlei Hinsicht: Erstens gestand Faḍlallāh beiden Eheleuten das Recht auf Verteidigung gegen die durch die/den andere/anderen erlebte körperliche Gewalt mit gleicher körperlicher Gewalt zu. Das war in Hinsicht auf die Ehefrau ein sprachliches Novum, da Faḍlallāh es so erst nur allgemein bzgl. Menschen und nicht explizit bzgl. Ehefrauen gegenüber ihren Ehemännern formuliert hatte. Mit dem explizit ausformulierten Recht der Ehefrau auf Selbstverteidigung, also bei körperlicher Gewalt mit gleicher körperlicher Gewalt reagieren zu dürfen, ermächtigte er Frauen durch die Erweiterung ihrer Handlungsmacht religiös-rechtlich und schränkte deren Männer mit dem Verbot jeglicher Form von Gewalt rechtlich ein, sodass sich zumindest theoretisch ein Machtausgleich zwi-

7 Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul, S. 12.

schen den Eheleuten ergab. Das damit im Umkehrschluss einhergehende Recht von Frauen und Männern auf körperliche sowie psychische Unversehrtheit bestätigte die religiös-rechtliche Gleichrangigkeit der Geschlechter auch im Kontext Ehe. Dennoch blieb auch hier durch das Recht des Mannes, seine Frau bei sexueller »Widerspenstigkeit« ermahnen, meiden und leicht schlagen zu dürfen, eine durch den Koran sanktionierte religiös-rechtliche Hierarchie vorhanden.

Zweitens sprach sich Faḍlallāh hinsichtlich beider Eheleute für ein Recht auf sexuelle Befriedigung aus. Dieses mutuale »sexuelle Recht«, das Faḍlallāh in beiden Fällen sowohl mit dem Koranvers 2:228 (»Und sie haben Anspruch auf das gleiche, was ihnen obliegt, und dies auf religiös-rechtliche Weise«) als auch mit dem Ehevertrag begründet hat, entwickelte er bis zu Anfang der 1990er Jahre, weshalb es im Fall der Ehefrau als eine religiös-rechtliche Neuerung innerhalb seiner Lehr- und Rechtsmeinungen eingeordnet werden kann.

Die Frage der religiös-rechtlichen Gleichstellung der Geschlechter ist – wie es bereits angeklungen ist – eng verknüpft mit der Frage der Geschlechtergleichheit (*gender equality*). Diese gilt als ein modernes Ideal, das erst seit der Ausbreitung der Idee der Menschenrechte und feministischer Diskurse zu in weiten Teilen der Welt allgemein anerkannten Konzeptionen von Gerechtigkeit (*justice*) gehört. Die Anthropologin Ziba Mir-Hosseini vertritt die These, dass bis zum 20. Jh. im Islam die Idee der Gleichheit (*equality*) von Frau und Mann weder relevant für Vorstellungen von Gerechtigkeit noch ein Thema für muslimische Juristen gewesen sei.[8] Erst seit dem späten 19. Jh. sei diskutiert worden, wie Gerechtigkeit zu verstehen sei, ob sie die Gleichheit von Frau und Mann vor dem Gesetz beinhalte und ob Geschlechtergleichstellung überhaupt mit der Šarīʿa zusammen gehen könne.[9] Faḍlallāhs Sicht auf Gerechtigkeit und die religiös-rechtliche Gleichstellung der Geschlechter im Kontext der Frage der Geschlechtergleichheit lag die Vorstellung zugrunde – was auch die obigen Ausführungen unterstreichen –, dass Gerechtigkeit nur durch unterschiedliche Gesetze hergestellt und garantiert werden könne. Von daher sei eine durchgehende religiös-rechtliche Gleichstellung der Geschlechter in seinen Lehr- und Rechtsmeinungen gar nicht möglich gewesen.

In »Dunyā l-marʾa« (1996) wurde er nach seiner Meinung zum »westlichen Konzept« von Gleichstellung (*al-musāwāt*) gefragt und erklärte, dass es zwei verschiedene Sichtweisen darauf gebe: Zum einen ein Verständnis, das die Eigenheit der Männlichkeit und Weiblichkeit abschaffe, damit Mann und Frau Menschen ohne spezielle geschlechtliche Zugehörigkeit (*intimāʾ ǧinsīya ḫāṣṣ*) seien. Keiner würde sich dabei durch bestimmte Eigenheiten auszeichnen, was zur Folge habe, dass beide die gleichen Rechte und Pflichten bekommen. Das andere Verständnis hingegen – dem er beipflichtete – bewahre die Verschiedenartigkeit (*tanawwuʿ*) der menschlichen Eigenheiten (*al-ḫuṣūṣiyāt al-insānīya*), in denen sich Mann und Frau unterscheiden.[10] Faḍlallāh betonte in diesem Kontext, dass Gott jedem Menschen seine Eigenheiten

8 Vgl. Mir-Hosseini et al. (2013): Introduction, S. 1.

9 Vgl. Mir-Hosseini (2013): Justice, Equality and Muslim Family Law, S. 8.

10 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 36–37.

gemäß der Aufgabe gegeben habe, die er für ihn im Leben vorgesehen habe. Gerechtigkeit bedeute dabei, dass jeder Mensch die Gelegenheit bekomme, seine Fähigkeiten zu entfalten, die seinen speziellen Eigenschaften (*ḫaṣāʾiṣ*) entsprechen – auf *dieser* Grundlage sei Gleichstellung verzeichnet. Deswegen meine Gleichstellung, dass beide in gleicher Weise in der Menschlichkeit beurteilt werden, aber es wäre ungerecht, wenn beide in gleicher Weise in ihrer (geschlechtsspezifischen) Rolle beurteilt werden. Es gebe zwar unterschiedliche Gesetze, diese harmonierten aber mit den Rollen der Geschlechter und ihren Stellungen in der gesellschaftlichen und familiären Ordnung. Gerecht sei es also, dass der Frau als (speziellem) Menschen ihre Rechte und dem Mann als (speziellem) Menschen seine Rechte gegeben werden.[11]

Gerechtigkeit werde also gerade durch unterschiedliche Gesetze, durch ungleiche Rechte und Pflichten hergestellt und garantiert. Diese Gesetze, Rechte und Pflichten schützen das Gleichgewicht zwischen den Eigenheiten der Geschlechter, sodass sich der Mensch durch die Vereinigung mit dem anderen in der Fortpflanzung ergänzen könne. Das sei der Weg, den der Islam einschlage (mit Verweis auf Koranvers 4:7 und 4:32), mit dem er die Gleichstellung auf der Grundlage versichere, dass er jedem Menschen die Gelegenheit gebe, sein Wesen (*ḏāt*) durch das System der Gesetzgebung (*aš-šarīʿa*) zu realisieren.[12] Gemäß Faḍlallāh müsse Gerechtigkeit deshalb keine Gleichheitsprogrammatik zur Folge haben, da erst eine ungleiche religiös-rechtliche Behandlung für den notwendigen Ausgleich zwischen den Geschlechtern sorge – die Frau würde durch den Mann entlastet –, durch den Gerechtigkeit hergestellt werde. Gerechtigkeit, so erklärte Faḍlallāh, stelle Gleichgewicht (*tawāzun*) her, nicht Einheitlichkeit (*waḥda*),[13] weshalb unterschiedliche Rechte und Pflichten nicht als ungerecht gewertet würden. Eine solche Auffassung hat natürlich unwillkürlich zur Folge, dass geschlechtsspezifische Unterschiede weiter implementiert und auf der Basis einer ewigen göttlichen Ordnung legitimiert werden.

11 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 19, 50.
12 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 37.
13 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 50.

5.3 Geschlechtsspezifische Erweiterung von Rechten und Pflichten mittels Ermächtigung und Aufklärung

Anhand von vier Aspekten wird deutlich, dass Faḍlallāh klar nach einer religiös-rechtlichen Ermächtigung von Frauen und religiös-rechtlichen Aufklärung von Männern strebte: 1. der Aufforderung an Eheleute, ihre Rechte und Pflichten konsensuell auszuhandeln, 2. der Schaffung von Interpretations- und Handlungsspielräumen und Freiheiten für beide Geschlechter, 3. der Aufforderung an vorrangig Frauen, ihr Leben selbstbestimmt und eigenverantwortlich zu führen, 4. der Aufklärung von Männern über die Rechte von Frauen sowie über ihre Pflichten ihnen gegenüber.

1. Eine besonders dominante Rolle spielte die Möglichkeit der konsensuellen Aushandlung der Angelegenheiten von Eheleuten vor der Eheschließung und während der Ehe, die Faḍlallāh den Eheleuten auf vielfältige Weise einräumte und auf die er fortwährend aufmerksam machte. Dass die konsensuelle Aushandlung von Rechten und Pflichten besonders im Kontext des islamischen Ehevertrages eine gewichtige Rolle spielt, zeichnet sie als ein Element der religiös-rechtlichen Angleichung aus. Denn aufgrund Faḍlallāhs steter Bemühung, über die Rechte von Frauen aufzuklären, eröffnete sich gerade durch die konsensuelle Aushandlung von Eherechten und -pflichten und deren Verankerung im Ehevertrag – insofern sich Frauen ihrer Möglichkeiten diesbezüglich bewusst waren und Ehemänner einverstanden – ein besonderer Verhandlungsspielraum für Frauen sowie eine Verhandlungsmacht aufgrund von Kenntnissen. Letztlich wurde nur ein geringer Teil zwischen den Eheleuten gesetzlich geregelt und selbst in diesem Bereich konnten sie flexibel agieren, da Faḍlallāhs Verständnis von z. B. *qiwāma* oder Mutterschaft und Vaterschaft Freiräume zur Gestaltung der Rollenübernahme anbot. Gesetze und Verpflichtungen betrachtete er als flexibel, was gerade den Weg für eine konsensuelle Aushandlung ebnete. Auch dem Sexualleben der Eheleute gab Faḍlallāh zwar diverse Regeln vor, diese waren aber beschränkt auf wenige Umgangsweisen und ließen ebenso Raum für eine konsensuelle Aushandlung der sexuellen Praxis. Diese Aushandlungsmöglichkeit sexueller Praxis kann als ein Kennzeichen moderner Sexualität gewertet werden,[14] weshalb Faḍlallāh in diesem Fall als »modern« eingeordnet werden könnte. Dass Faḍlallāh eine »Moral des Konsenses«, wie die konsensuelle Aushandlung in der Sexualforschung auch genannt wird,[15] verfolgte,

14 Vgl. Löw (2008): Sexualität, S. 433; Schmidt (2014): Das neue Der Die Das.

15 »Moral des Konsenses« meint, dass erlaubt ist, was die Sexualpersonen miteinander vereinbaren. Vgl. Schmidt (2014): Das neue Der Die Das.

bestätigt sich z. B. darin, dass er es den Eheleuten überließ, die Nuancen der Umsetzung des Rechts auf *qiwāma* oder auf sexuellen Gehorsam auszuhandeln. Dabei beinhaltet die konsensuelle Aushandlung gerade aufgrund Faḍlallāhs geringen definitorischen Festlegungen in seinen Lehr- und Rechtsmeinungen große Handlungsspielräume und Freiheiten für Eheleute. Freiheiten, Handlungsspielräume und -macht ergaben sich auch durch spezifische Rechte, die Faḍlallāh Frauen einräumte, wie dem Recht auf Scheidung auch gegen den Willen des Ehemannes, was der Ehefrau – theoretisch – absolute Handlungsmacht zusprach.

2. Weiterhin ermöglichten sowohl Faḍlallāhs kaum ausgeprägte Definitionen von weiblichen und männlichen Geschlechterrollen sowie Müttern und Vätern als auch seine abgrenzende Haltung zu einem in irgendeiner Weise vorherrschenden Zwang für Eheleute im Allgemeinen eine flexible Handhabung von Angelegenheiten im Eheleben, die wiederum die Angleichung von Rechten und Pflichten der Eheleute mitbedingten und ermöglichten. Faḍlallāh sah es für weite Bereiche vor, dass Aufgaben von Eltern nach Möglichkeit untereinander getauscht werden konnten. Auch dies definierte er nicht, sondern überließ es der Aushandlung der Beteiligten. Rollen von Mutter und Vater verstand er lediglich als fix in den Bereichen, die zur organischen Beschaffenheit des Menschen gezählt wurden. Alles außerhalb dessen galt als flexibel und bot Frei- und Spielräume. Dies zusammengenommen zeigt eine große Bandbreite religiöser Interpretationen und individueller und kollektiver Spielräume für Aushandlungsprozesse auf, wodurch ein Potential für Veränderungen innerhalb hierarchischer Geschlechterbeziehungen vorhanden ist. Doch obwohl Faḍlallāh Handlungsspielräume eröffnete, warnte er gleichzeitig vor ihnen, da sich mit ihnen der weite Raum der Selbstbestimmung und Eigenverantwortlichkeit auftue, der gemeistert werden müsse. Prinzipiell ermutigte Faḍlallāh aber die Menschen genau dazu, nämlich für sich zu entscheiden und Lösungen zu finden. Dafür, dass Faḍlallāh in besonderer Weise die Autonomie von Frauen unterstützt hat, spricht seine Ansicht, dass grundsätzlich kein *walī* (Vormund), auch nicht Vater oder Bruder, für eine geistig und körperlich reife Frau bei der Abschließung eines Ehevertrages notwendig sei bzw. dessen Zustimmung erforderlich sei, womit Faḍlallāh klar gegen eine im Libanon auf religiöser und staatlicher Ebene vorherrschende patriarchale Autorität gearbeitet hat.[16] Inwiefern Faḍlallāh den Menschen in die eigene Verantwortung nahm, wird im Fall der Masturbation ersichtlich. Denn obwohl der betreffende Mann die Erlaubnis zur Masturbation bekam, wurde er von Faḍlallāh dazu angehalten, seinen Fall genau zu prüfen. Faḍlallāh riet ihm also nicht, leichtfertig ein Verbot zu umgehen – dennoch bekam der betreffende Mann auch in solch einem Fall Handlungsmacht zugesprochen und die Sache wurde nicht ausschließlich vom Rechtsgelehrten entschieden. Als hochrangiger, verantwortungsbewusster islamischer Gelehrter legte Faḍlallāh damit seinen Anhänger*innen mit seinen Lehr- und Rechtsmeinungen Handlungsoptionen dar und vermittelte ihnen Gewissheit, inwieweit Direktiven

16 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 140–141.

flexibel gestaltet werden können, ohne zu sündigen oder gegen Gottes Gebote und die göttliche Ordnung zu verstoßen.

3. In Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen wird deutlich, dass er Frauen nachdrücklich riet, selbst zu handeln und bspw. in dem Fall, ihr Mann verweigere ihnen ihre Rechte, keinen gesetzlichen oder familiären Vermittler einzubeziehen. Sie sollen vielmehr zum *agens* werden und dem Mann im Gegenzug seine Rechte verwehren, um ihn aus eigener Kraft zum Einlenken zu bringen. Das spricht für eine Ermächtigung von Frauen, besonders da ihre Selbstbestimmung über ihren Körper und ihr Sexualleben erweitert werden. Sowohl mit dieser Einstellung gegenüber sexueller Selbstbestimmung als auch sexueller Gleichberechtigung, nämlich im Fall der Pflicht beider Eheleute zur sexuellen Befriedigung des Partners, liegen weitere Kennzeichen »sexueller Moderne« in Faḍlallāhs Konzepten von Sexualität und deren Handhabung zwischen den Geschlechtern vor. Bei dieser Art von Selbstbestimmung verlagert sich die Bewertung sexueller Handlungen von normativen Instanzen wie religiösen Autoritäten oder dem Staat auf die Akteur*innen der sexuellen Handlungen, die selbst entscheiden, was in ihren Sexualbeziehungen erlaubt ist und was nicht und was wiederum als »Moral des Konsenses« bezeichnet wird.[17] Der Islamwissenschaftler Patrick Franke erklärt – wie einleitend erwähnt – die »weltweit immer lauter erhobene Forderung nach sexueller Selbstbestimmung«[18] sogar zur größten Herausforderung, vor der die islamische Sexualethik gegenwärtig stehe und auf die sie ganz unterschiedlich reagiere, nämlich mit Abwehr, Anpassung oder Gegenentwürfen. Mit dieser Einstellung und Vorgehensweise von Faḍlallāh wird ersichtlich, dass in seinen Konzeptionen keinesfalls eine Moral erkennbar wird, die von Männern gedacht wird und in der Frauen lediglich Objekte oder allenfalls Partner sind, »die es zu formen, zu erziehen und zu überwachen«[19] gilt. Gegen ein derartiges Denken ging er in seinem Umfeld vielmehr argumentativ vor. Die Aufwertung von Frauen zu eigenständigen Subjekten unterstreicht auch sein Heranziehen weiblicher Beispiele aus dem Koran und der in Aḥādīṯ thematisierten islamischen Frühgeschichte zur Denk- und Handlungsanleitung beider Geschlechter.
4. Ein weiterer wesentlicher Punkt für die Ermächtigung von Frauen war die gleichzeitig erfolgende Aufklärung von Männern über die Rechte von Frauen. Faḍlallāh sprach dezidiert Männer an und wies sie darauf hin, wie sie mit ihren Ehefrauen umgehen und wie sie sie betrachten sollten. Er war sich der »falschen« Vorstellungen von Männern (aber auch Frauen) von Frauen sowie von einer vermeintlichen Autorität von Männern gegenüber Frauen bewusst und versuchte dahingehend als Korrektiv zu wirken. Deshalb ermutigte er Frauen dazu, sich die Rechte zu nehmen, die sich ihre Männer unfairerweise nehmen würden. Das sei ein möglicher

17 Vgl. Franke (2010): Die islamische Sexualethik vor den Herausforderungen der sexuellen Moderne, S. 95–97.

18 Franke (2010): Die islamische Sexualethik vor den Herausforderungen der sexuellen Moderne, S. 97.

19 Foucault (1995): Der Gebrauch der Lüste, S. 33.

Weg, Männer in Schranken zu verweisen. In seinen bekanntesten Schriften über die Rechte von Frauen wies er insbesondere auf die Rechte von Ehefrauen über ihre Ehemänner hin und zwar, indem er die Männer selbst ansprach: »Der Ehemann darf seine Ehefrau nicht (...)«, »Der Mann muss seine Ehefrau (...)«, »Und er darf in seiner Beziehung zu ihr nicht (...)«. Damit hielt Faḍlallāh Männer dazu an, ihre Pflichten zu erfüllen und ihre Rechte nicht einzufordern, wenn es sich negativ auf die Ehefrau und die eheliche Harmonie auswirken könnte. Zudem forderte Faḍlallāh Männer auf, sich in ihre Ehefrauen hineinzuversetzen, zitierte Aḥādīṯ mit Verhaltensanweisung (»was du nicht willst (...)«, »wünsche dem anderen, was du für dich wünschst (...)«) und führte Imam ʿAlī als Vorbild an. Die damit von ihm verfolgte Bewusstseinsbildung bei Frauen und Männern über die »richtigen« Vorstellungen vom anderen Geschlecht sowie einem angemessenen Verhalten ihm gegenüber trug wiederum zu einer religiös-rechtlichen Angleichung und Gleichstellung der Geschlechter in ihrem Umgang miteinander und in ihrem Verhältnis zueinander bei.

5.4 Ambivalenzen, Diskrepanzen und Grenzen religiös-rechtlicher Angleichung

Wie mit den beiden vorangegangenen Kapiteln deutlich wird, hatten Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen eine destabilisierende Wirkung auf ein Männer privilegierendes, religiös-rechtlich, hierarchisch strukturiertes Geschlechterverhältnis – dies zumindest auf Theorieebene hinsichtlich gewisser Themen, die vorrangig Eheleute betrafen. Neben Faḍlallāhs Bestrebung, die Rechte und Pflichten von Frauen und Männern anzugleichen und gleichzustellen, lassen sich auch Ambivalenzen, Diskrepanzen und Grenzen in seinen religiös-rechtlichen Angleichungs- und Gleichstellungsversuchen hinsichtlich der Geschlechter ausmachen, bis hin zu einer fehlenden Angleichung oder Gleichstellung und somit Verstetigung von geschlechtsspezifischer Gesetzeshierarchie.

Ambivalenzen und Grenzen finden sich bspw. im Kontext von Faḍlallāhs Fatwā zur Verteidigung der Frau gegenüber einem körperlich gewaltsamen Ehemann, da Faḍlallāh das in individuellen Fällen und Fatāwā nicht durchgehend als Option nannte und Frauen auch dazu riet, zum gewalttätigen Ehemann zurückzukehren, insofern er Besserung gelobe. Daran wird ersichtlich, dass das oberste Ziel die Erhaltung der Ehebeziehung war, dem Faḍlallāh das Verlassen eines gewalttätigen Ehemannes und eine Anweisung seinerseits dazu unterordnete. Diese Priorisierung des Schutzes und Erhalts von Ehe und Familie vor dem Individuum lässt ersichtlich werden, warum Faḍlallāh manchen Aspekten den Vorrang gab und es zu widersprüchlichen Fatāwā über das Thema Gewalt zwischen Eheleuten kommen konnte.[20] Zudem verfolgte Faḍlallāh trotz der Anerkennung von Gewalt zwischen Eheleuten in der libanesischen Gesellschaft nicht die Einführung von rechtlichen Konsequenzen gegenüber einem gewalttätigen Ehemann ins Rechtsystem, weder innerhalb des von staatlicher Seite her verwalteten Straf- noch des von religiöser Seite her verwalteten Familienrechts, was seine Haltung gegenüber dem Thema ebenfalls ambivalent erscheinen lässt.

Die Grenzen der Auflösung eines religiös-rechtlich, hierarchisch strukturierten Geschlechterverhältnisses und binärer Geschlechterkonzeptionen und -ordnungen zeigen sich in seinem Ansatz besonders auf sprachlicher Ebene, da er nicht ausschließlich von gleichen Rechten von »Menschen« sprach, auch in den Fällen der Angleichung und Gleichstellung von Rechten, sondern die binäre Geschlechterordnung fortwährend durch eine geschlechtsspezifische Benennung bestätigte: Es ging um Rechte für »Frauen« und »Männer« bzw. »Ehefrauen« und »Ehemänner«. Dadurch führte Faḍlallāh sowohl innerhalb als auch mittels seiner Lehr- und Rechtsmeinun-

20 Siehe das Kapitel «Verteidigung gegen Gewalt«.

gen eine binäre Geschlechterordnung mit geschlechtsdifferierendem Denken stetig fort. In dieser Hinsicht waren Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen neben der bereits oben festgehaltenen Erkenntnis, dass seine religiös-rechtlichen Überlegungen angebliche Geschlechterdifferenzen gelegentlich nivellierten, zugleich eine grundlegende Ressource zur Herstellung von Zweigeschlechtlichkeit und der ungleichen sozialen Lage der Geschlechter.[21]

In einigen Fällen setzte Faḍlallāh auch keine Angleichung oder Gleichstellung von religiösen Rechten und Pflichten der Geschlechter durch, obwohl er das eine Zeit lang in Aussicht stellte, wie hinsichtlich des Richteramts der Frau, was in den Arbeitsbereich fällt, in dem es nach Auffassung von Faḍlallāh für Frauen eigentlich keinerlei Beschränkungen gebe, insofern ethisch-moralische Regelungen eingehalten würden. Ein anderes Themenfeld, in dem Faḍlallāh keine Angleichung oder Gleichstellung von Rechten und Pflichten der Geschlechter erwirkte, obwohl es ebenfalls den Anschein hatte, dass er darauf hingearbeitet hat, war die Zeugenaussage der Frau. Das Thema wird im Folgenden umfangreicher entfaltet, da es beispielhaft Ambivalenzen, Diskrepanzen und Grenzen in Faḍlallāhs Bestrebungen zu religiös-rechtlicher Angleichung und Gleichstellung aufzeigt.

Ambivalenzen in Faḍlallāhs Haltung zur Zeugenaussage der Frau

Zur Zeugenschaft der Frau im Kontext der Deutung von Koranvers 2:282 wurde Faḍlallāh bei vielen Gelegenheiten – im vorliegenden Quellenfundus dominierend in Interviews – befragt. In Koranvers 2:282 geht es um Vorschriften im Urkundenwesen, genauer gesagt um die Regelung und Protokollierung eines Schuldverhältnisses – Faḍlallāh behandelt den Vers generell unter der Kategorie »Finanzgeschäfte« (*al-muʿāmalāt al-mālīya*):

> »Ihr Gläubigen! Wenn ihr auf eine bestimmte Frist ein Schuldverhältnis eingeht, dann schreibt es auf! Und ein Schreiber soll (es) in eurem Beisein aufschreiben, so wie es recht und billig ist. Und kein Schreiber soll sich weigern zu schreiben, so wie Gott es ihn gelehrt hat (d. h. von der Schreibkunst, die Gott ihn gelehrt hat, Gebrauch zu machen). Er soll schreiben. Und der Schuldner soll diktieren und Gott, seinen Herrn, fürchten und nichts davon abzwacken. Und wenn der Schuldner schwachsinnig oder minderjährig (?) ist oder (aus irgend welchen Gründen) nicht selber zu diktieren vermag, soll sein Anwalt diktieren, so wie es recht und billig ist. Und nehmt zwei Männer von euch zu Zeugen! Wenn es nicht zwei Männer sein können, dann sollen es ein Mann und zwei Frauen sein, solche, die euch als Zeugen genehm sind, – (zwei Frauen) damit (für den Fall), daß die eine von ihnen sich irrt, die eine (die sich nicht irrt) die andere (die sich irrt, an den wahren Sachverhalt) erinnere. Und die Zeugen sollen sich nicht weigern (als solche aufzutreten), wenn sie (dazu) aufgefordert werden.«[22]

Der Vers wird seit den Anfängen der islamischen Rechtsprechung unter Gelehrten kontrovers diskutiert und unterschiedlich interpretiert. Laut des Verses sollen Finanzgeschäfte durch entweder zwei Männer oder einen Mann und zwei Frauen be-

21 Siehe dazu Gildemeister (2001): Soziale Konstruktion von Geschlecht, S. 81.

22 Koranvers 2:282, übers. von Paret (1996): Der Koran.

zeugt werden. Daraus wurde und wird oft verallgemeinernd abgeleitet, dass die Zeugenaussage eines Mannes generell der Zeugenaussage zweier Frauen gleichwertig sei, weshalb es immer die Zeugenaussage zweier Frauen bedürfe.[23] Bei den Fragen an Faḍlallāh war das Thema Zeugenschaft der Frau oft in ganz unterschiedliche Sachverhalte eingebettet, in denen es z. B. darum ging, ob es der Frau an Ratio mangele, wie es in einigen Überlieferungen behauptet würde, sie in Führungspositionen tätig sein könne, sie also z. B. als Richterin oder in der Riege der Staatsführung fungieren dürfe, und wie es im Islam um die Gleichstellung der Geschlechter stehe, wenn es doch religiös-rechtliche Unterschiede gebe. Gerade das große Interesse und die immer wiederkehrenden Fragen nach der Deutung von Koranvers 2:282 – auch im Kontext der unterschiedlichen Sachverhalte – und der damit vermeintlich in Frage gestellten Geschlechtergleichstellung im Islam dürften Faḍlallāh die Dringlichkeit einer differenzierten Erläuterung des Themas aufgezeigt haben. Deshalb hat er sich nicht nur aufgrund von an ihn herangetragenen Fragen in Dialogveranstaltungen und Interviews mit dem Thema auseinandergesetzt, sondern es auch aus Eigeninitiative angesprochen und in seinen Rechtswerken behandelt.

Eine differenzierte Besprechung des Themas Zeugenaussage der Frau durch Faḍlallāh kündigte sich bereits Ende der 1980er Jahre an, als er in Artikeln, Interviews und Veranstaltungen darauf hinwies, dass es bei bestimmten Rechtsfällen wie der Beweisführung (*al-bayyina*) schließlich auch die Zeugenaussagen zweier rechtschaffener Männer bedürfe (und nicht nur die von zwei Frauen), was aber eben nicht auf einen Mangel der Zeugenaussage eines einzigen Mannes bzgl. seiner menschlichen oder vernunftbasierten natürlichen Veranlagung hinweise.[24] Ab Mitte der 1990er Jahre sprach er dann in Dialogveranstaltungen, Interviews und Rechtsbüchern ausführlicher über das Thema und bezog sich im Kontext von Koranvers 2:282 auch auf unterschiedliche Regelungen der Zeugenschaft bzgl. anderer Rechtsfälle wie Tötungsdelik-

23 Vgl. Bauer (2010): Debates on Women's Status as Judges and Witnesses in Post-Formative Islamic Law, S. 6–7, 13; siehe auch Fadel (1997): Two Women, One Man: Knowledge, Power, and Gender in Medieval Sunni Legal Thought; Halil (2016): The Testimony of Women in the Qurʾan; Sachedina (2000): Woman, Half-the-Man?

24 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 10; Zaytūn (22.03.1992): Samāḥa al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh: hāḏihī hiya l-umm al-miṭālīya wat-talfizyūn yurawwiǧ li-ǧarāʾimi l-ǧins; Faḍlallāh (2002): Ittiǧāhāt wa-iʿlām, S. 41; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 16; Balaybal (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«, S. 4; Ibn Ǧadū (02.01.1995): »Marāyā l-aḥdāṯ«, S. 22; Faḍlallāh (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt, S. 117; Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul, S. 19; *ad-Diyār* (21.08.1999): Lā budd min munāqaša qaḍīya tawullī al-marʾa lil-qaḍāʾ al-lātī lā yaqbal bi-hā farīq mina l-fuqahāʾ, S. 18; Lahā (2011 [16.07.2008]): Muškila alaḏīna nāhaḍū ḥaqq al-marʾa fī ḍarab zawǧihā difāʿan ʿan nafsihā annahum lā yaʿtarifūna bi-insānīya al-marʾa, S. 116.

te, *zinā*, Frauenangelegenheiten,[25] Vermögensfragen, *ḥudūd*[26] und *dimāʾ* (Blutgeld).[27] Dass bei verschiedenen Rechtsfällen unterschiedlich viele Zeugen erforderlich seien, spiegele eine Hierarchie der Gewichtigkeit von Delikten wider.[28] Während Faḍlallāh bzgl. *ḥudūd* und *dimāʾ* nicht von der gängigen Auffassung des Ausschlusses weiblicher Zeugen abwich,[29] findet sich hinsichtlich des Tötungsdelikts (*qatl*) ein interessanter Hinweis in seinen Ausführungen, der Flexibilität andeutet. Zwar vertrat Faḍlallāh die Ansicht, dass bei Tötungsdelikten zwei Frauen und ein Mann Zeugnis ablegen müssten,[30] jedoch wies er auch darauf hin, dass es darüber unterschiedliche Ansichten gebe. Aufgrund eines Ḥadīṯ des achten Imams der Schiit*innen, Abū al-Ḥasan ʿAlī Mūsā ar-Riḍā (768–818), der gesagt haben soll: »Damit das Blut des Muslims nicht wertlos war«[31], werde die Aussage einer einzigen Frau im Fall eines Tötungsdelikts von manchen Rechtsgelehrten – wobei Faḍlallāh keinen namentlich erwähnte – akzeptiert. Faḍlallāh zählte sich zwar nicht ausdrücklich zu jenen Gelehrten, machte aber auf den Streit über den Rechtsfall und die Überlieferung aufmerksam und somit auf die Möglichkeit, auf der Basis eines Ḥadīṯ für die Akzeptanz der Zeugenaussage einer einzigen Frau bei einem Tötungsdelikt zu argumentieren.[32]

Weiterhin kam es Mitte der 1990er Jahre dazu, dass Faḍlallāh die Ansicht äußerte, dass neben einem Mann auch eine einzige weitere Frau als Zeugin genüge, wenn der Richter sie mittels einer Überprüfung ihres Verhaltens und ihrer Situation als vertrauenswürdigen und rechtschaffenen Menschen einordnen könne und damit zu Gewissheit über und Vertrauen in ihre Zeugenaussage gelange. Diesbezüglich aber ließ Faḍlallāh weder eine Fatwā folgen noch nahm er diese Ansicht in seine Rechtsbücher auf, sondern äußerte die Meinung lediglich in einem Interview im Modus des realen und in zwei Gesprächen im Modus des irrealen Bedingungssatzes[33] – dennoch meint diese Ausdrucksweise, dass es eine Möglichkeit der Handhabung ist. Am 27.05.1993

25 In Angelegenheiten, die speziell Frauen betreffen, sei laut Faḍlallāh nur eine einzige Frau als Zeugin nötig. Vgl. Ibn Ǧadū (02.01.1995): »Marāyā l-aḥdāṯ«, S. 22.

26 Die durch die göttliche Offenbarung festgelegten Leibesstrafen.

27 Vgl. Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), 6–7; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 116–119; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 12, S. 437; *al-Kalima al-Faṣīla* (19.07.2005): Qaḍāyā l-marʾa fī l-iǧtihād al-islāmī al-muʿāṣir fī ḥiwār maʿa s-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh; Fischbach (13.05.2008): al-Islām lam yufarriq fī l-qiyami r-rūḥīyati wal-ʿilmīya bayna l-marʾa war-raǧul, Bd. 3, S. 165–166; Faḍlallāh (2009): al-Iǧtihād bayna asr al-māḍī wa-āfāq al-mustaqbal, S. 376–377.

28 Z. B. als wichtiger als Rechtsfälle bzgl. Vermögensfragen werden die *ḥudūd* betrachtet, weshalb diese eine höhere Anzahl an Zeugen erfordern, bspw. *zinā* vier männliche Zeugen.

29 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 117.

30 Vgl. Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 570.

31 Fußnotenangaben in »Dunyā l-marʾa« zu dieser von Faḍlallāh zitierten Quelle: al-Biḥār, al-Maǧlisī, ǧ: 101, bāb: 41, ṣ: 522, riwāya: 1, zitiert nach Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 117.

32 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 117.

33 Vgl. Marwa (27.05.1993): Ḥiwār ṣarīḥ maʿa l-ʿAllāma Faḍlallāh ḥawla qaḍāyā l-marʾa, S. 51; Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), 17; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 118; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 12, S. 438.

erklärte er in einem in der Zeitschrift »ad-Dunyā« abgedruckten Interview im Modus des realen Bedingungssatzes:

> »Aber wenn (*lakin iḏḏā*) sich Vertrauen und Gewissheit beim Richter bzgl. der Zeugenaussage der Frau eingestellt haben, durch seine Überprüfung ihres Verhaltens und ihrer Situation, und wenn sie von denjenigen ist, für die man sich verbürgt wegen einer (möglichen) Lüge, sodass sich bei ihm (dem Richter) die innere Gewissheit eingestellt hat, dass sie vertrauenswürdig ist, dann (*fa-innahu*) kann er mit seiner Gewissheit in religiös-gesetzlicher Art und Weise arbeiten (in seinem Amt als Richter verfahren), selbst mit der Zeugenaussage einer einzigen Frau in einigen Fällen.«[34]

Ähnlich drückte es Faḍlallāh in zwei weiteren Quellen aus, die als irreale Bedingungssätze formuliert sind und zusätzliche Differenzierungen und Hinweise darauf enthalten, wie im Fall von Zweifel vorzugehen sei.[35]

Auch unabhängig von Koranvers 2:282 benannte Faḍlallāh die Gewissheit des Richters über die Vertrauenswürdigkeit eines Zeugen – ob männlich oder weiblich – als ausreichend dafür, dessen Zeugenaussage zu akzeptieren. Dies bspw. hinsichtlich der Frage, was seine Meinung darüber sei, dass obwohl die auf Konventionen beruhende (nicht-religiöse) Gesetzgebung (*al-qānūn al-waḍʿī*; positives Recht, meint »von Menschen gesetzt«) im Libanon die Zeugenaussage einer Frau anerkenne, sie jedoch von öffentlichen Behörden im Staatsapparat wie z. B. Bürgermeistern nicht akzeptiert werde. In seiner Antwort grenzte sich Faḍlallāh von solch einer Haltung ab: »Wir sind natürlich diesbezüglich nicht ihrer Meinung, besonders wenn die Aussage der Frau Gewissheit bringt, weil die Gewissheit ein Beweis ist, gleich ob sie durch die Frau, den Mann oder sogar das kleine Kind eintrat.«[36] Überdies erklärte Faḍlallāh im Vergleich zur Zeugenaussage der Frau, dass die Aussage eines männlichen Zeugen bei Vertrauensmangel des Richters in ihn auch abgelehnt werden könne, was als Vorsichtsmaßnahme zur Bewahrung der Gerechtigkeit gelte und keinen Mangel im Mann (z. B. an Verstand) ausdrücke.[37] Mit dem Aufzeigen solcher unterschiedlicher Handhabungen und Varianten hinsichtlich der Zeugenschaft der beiden Geschlechter und ihrer Rollen als Zeug*innen erweckte Faḍlallāh zwar den Anschein, dass er die Bestimmung in Koranvers 2:282 oder das, was allgemein daraus abgeleitet wurde, anhand Differenzierung relativieren wolle. Es kam aber von seiner Seite aus weder zu einer Re-Interpretation noch zur Erteilung einer inhaltlich gegenteiligen Fatwā.

Eine Gegenüberstellung zweier Ausführungen von Faḍlallāh zur Zeugenschaft der Frau und Koranvers 2:282 soll verdeutlichen, wie unterschiedlich sein Erklärungsansatz und Argumentationsstrang ausfallen konnte. In seinen späteren Arbeiten waren die Prioritäten dessen, was nennenswert war und was nicht, anders gewichtet, sein Umgang mit dem Thema und seine Reaktionen auf Fragen diesbezüglich hatten sich

---

34 Marwa (27.05.1993): Ḥiwār ṣarīḥ maʿa l-ʿAllāma Faḍlallāh ḥawla qaḍāyā l-marʾa, S. 51.

35 Siehe Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 118; Faḍlallāh (1997–2009): an-Nadwa, Bd. 12, S. 438.

36 Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 119.

37 Vgl. Marwa (1995 [01.11.1994]): Interview durch den Fernsehsender al-Mušriq mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh zu seinem Buch »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa«, S. 99.

verändert. Im Folgenden stehen sich gegenüber Faḍlallāhs Vortrag »Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ« (»Die Sicht des Islam auf die Rolle der Frau in der Gesellschaft«), den er am 15.05.1980 an der Amerikanischen Universität von Beirut gehalten hat, und eine Passage aus seinem Buch »al-Iǧtihād bayna asr al-māḍī wa-āfāq al-mustaqbal« von 2009, die einen Teil eines Interviews vom 19.07.2005[38] wiedergibt:

[Hier wurde keine Frage an Faḍlallāh gerichtet, er griff das Thema selbst auf.] »Warum will der Islam bzgl. der Frau, dass ihr eine andere Zeugin hinzugefügt wird, wenn sie ein Zeugnis ablegt? Ist das eine Herabsetzung ihrer Persönlichkeit oder ist das eine Vorsichtsmaßnahme (zur Bewahrung) der Gerechtigkeit (*aḥtiyāṭ lil-ʿadāla*): Die Gerechtigkeit ist im Islam eine sensible Angelegenheit: Sie ist sensibel, was die Person des Richters und seine Vorschriften und was die Person des Zeugen und seine Vorschriften betrifft. Und der Islam will Vorsichtsmaßnahmen (zur Bewahrung) der Gerechtigkeit treffen. (Denn) vielleicht wird die Gerechtigkeit von Situationen des Mitgefühls (*al-mawāqif al-ʿāṭifīya*) heimgesucht, in denen der Mensch eventuell Mitleid mit dem Beschuldigten empfindet, an dessen Seite (aber) vielleicht nicht das Recht ist. Vielleicht empfindet er Mitleid mit ihm und bezeugt dann zu seinem Wohle, während er dieses Zeugnis (aber) nicht verdient. Gibt es nicht viele Menschen, die die Aussage der Armen, die (aber eigentlich) bei der Vorladung (vor Gericht) kein Recht haben, verteidigen, bloß weil sie arm sind und den durch die Vorladung verursachten Schaden nicht tragen können, während die Reichen ihn schon tragen können?! Der Islam will nicht, dass sich das Mitgefühl (*ʿāṭifa*) in die Bereiche der Zeugenaussage

»[Frage:] Eure Eminenz as-Sayyid, im selben Kontext (aber) hinsichtlich der Nicht-Akzeptanz der Zeugenaussage der Frau in einigen Rechtsfällen wie *dimāʾ*, *ḥudūd* und der Zeugenaussage zweier Frauen gegenüber der Zeugenaussage eines einzigen Mannes: Diese Vorschriften sind nach der Ansicht einiger eine Diskriminierung der Frau.

[Antwort:] Sind das durch Iǧtihād erlangte Meinungen, die auf dem Weg der zeitgenössischen eigenständigen Rechtsfindung überprüft werden können, oder sind das islamische Vorschriften, die sich auf Texte stützen, die nicht überschritten werden können oder deren Verstehen im Gegensatz zu dem steht, wie es die Altehrwürdigen verstanden haben? Was die Zeugenaussage von zwei Frauen gegenüber der Zeugenaussage eines einzigen Mannes betrifft oder die Zeugenaussage eines Mannes gegenüber der Zeugenaussage von zwei Frauen, so begründet das der Koran mit der Aussage ›sodass, wenn eine der beiden sich irrt, die eine von ihnen die andere erinnern kann‹ (al-baqara/282). Diese Kausalität bedeutet, dass der Fall nicht von einer minderwertigen Sicht auf das Vertrauen in die Frau, sondern von der Vorsichtsmaßnahme (zur Bewahrung) der Gerechtigkeit ausgeht. Einerseits ist festzustellen, dass die Frau diejenige ist, die die Frau berichtigt, was darauf hinweist, dass es Vertrauen in die

38 Vgl. *al-Kalima al-Faṣīla* (19.07.2005): Qaḍāyā l-marʾa fī l-iǧtihād al-islāmī al-muʿāṣir fī ḥiwār maʿa s-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh.

einmischt, da der mitfühlende Anteil der Frau größer ist als der mitfühlende Anteil des Mannes. Diesen mitfühlenden Anteil braucht die Frau wegen (ihrer) natürlichen Veranlagung (*ṭabīʿa*), (dies) von Seiten der Mutterschaft und von Seiten der Fürsorge um die Kinder, die gefühlvolle Nahrung brauchen. Deshalb ist die Möglichkeit, dass sie [die Frau] durch tragische Situationen bei Prozessen beeinflusst wird, größer als beim Mann. Und deswegen hat Gott die Sache im Koran begründet: ›sodaß, wenn eine der beiden sich irrt, die eine von ihnen die andere erinnern kann‹[39], was bedeutet, selbst wenn eine von beiden dem Mitgefühl unterliegt, kann die zweite darauf hinweisen, dass die Sache nicht im Interesse der Gerechtigkeit verläuft. Folglich gibt es darin keinerlei Herabsetzung der Persönlichkeit der Frau.«[40]

Frau in diesem Bereich gibt. Andererseits bemerken wir z. B., dass sich die Rechtsgelehrten hinsichtlich der Beweisführungen (*bayyanāt*), die im Bereich der Rechtsprechung gefordert werden, nicht mit der Zeugenaussage eines einzigen Mannes begnügen, sondern die Zeugenaussage von zwei Gerechten benötigen. So, ist das eine Herabsetzung des ersten Zeugen? Das gehört vielmehr zu der Vorsichtsmaßnahme (zur Bewahrung) der Gerechtigkeit. Genauso sehen wir bzgl. der Zeugenaussage, dass einige islamische Gesetzgebungen die Zeugenaussage einer einzigen Frau akzeptieren, wie beim Thema Jungfräulichkeit, *ṭayyibūba* (deflorierte Frau) und anderen Themen z. B., die auch damit zu tun haben, worüber nur die Frau Bescheid weiß. Wir sind der Ansicht, dass das zur Vorsichtsmaßnahme (zur Bewahrung) der Gerechtigkeit gehört. Dann gibt es einige Dinge, für die eine Vorsichtsmaßnahme in größerer Weise gewollt ist. Bspw. sehen wir, dass es bei *zinā* vier Zeugen geben muss. Wenn die Rechtsangelegenheit in der Welt des *ḥudūd* und *dimāʾ* ist, dann braucht die Sache eine größere Vorsicht in diesem Bereich. Und deswegen sagen wir, dass dieser Fall zur Vorsichtsmaßnahme (zur Bewahrung) der Gerechtigkeit gehört, zu Angelegenheiten, in denen die Vorsichtsmaßnahme benötigt wird.«[41]

Auffällig ist, dass Faḍlallāh im zweiten Beispiel aus dem Jahr 2005 bzw. 2009 auf das Argument »Mitgefühl« verzichtet und stattdessen von »irren« spricht. Generell bemühte er das Argument »Mitgefühl« in den 2000er Jahren im Vergleich zu davor selten, was darauf hindeuten könnte, dass er mit der Zeit von diesem Argument Abstand

39 Koranvers 2:282, übers. von Khoury (2004): Der Koran.

40 Faḍlallāh (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ, S. 268–270. Siehe auch Faḍlallāh (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān, Bd. 2, S. 556–557.

41 Faḍlallāh (2009): al-Iǧtihād bayna asr al-māḍī wa-āfāq al-mustaqbal, S. 376–377.

nahm. In seiner Begründung für Koranvers 2:282 wird ersichtlich, dass er sich dagegen aussprach, dass die koranische Bestimmung zur Zeugenschaft mit dem Verstand der Frau zu tun habe, und dass er bzgl. des Arguments »Mitgefühl« keine eindeutige Meinung vertritt. Doch neben diesen Unstimmigkeiten ist klar, dass trotz seiner Aussagen fern vom Argument »Mitgefühl« erst eine Fatwā eine religiös-rechtliche Gewichtung gehabt hätte. Vermutet werden kann aber dennoch, dass Faḍlallāh auf eine neue Beurteilung dieser religiös-rechtlichen Bestimmung hingewirkt hat, da es ihm ein Anliegen war, sich gegen die fatalistische Auswirkung des angenommenen Mitgefühls von Frauen auszusprechen.[42]

Festgehalten werden kann in jedem Fall, dass Faḍlallāhs Aussagen zum Thema Zeugenaussage und Mitgefühl der Frau ambivalent waren, er sich widersprach und in Interviews differente Positionen vertrat. In Letzterem ist durchaus eine Strategie zu erkennen, denn Faḍlallāh scheint seine Position den Erwartungen seiner Gesprächspartner*innen angepasst zu haben. Einer westlichen Interviewpartnerin bspw. erklärte er am 13.05.2008, dass die Bestimmungen zur Zeugenaussage nichts mit der mitfühlenden Seite der Frau zu tun haben, Koranvers 2:282 in keinem Verhältnis dazu stehe und ein Mann sogar mitfühlender sein könne als eine Frau:

> »Was die Sache der Zeugenschaft betrifft, so geht sie nicht von der mitfühlenden Seite aus, was seine (Gottes) Rede bestätigt ›daß die eine von ihnen sich irrt, die eine (die sich nicht irrt) die andere (die sich irrt, an den wahren Sachverhalt) erinnere.‹[43] ›Sie irrt‹ bedeutet ›sie vergisst‹ oder ›sie weicht ab‹ infolge einiger innerer Beeinflussungen, aber nicht von mitfühlender Seite her. Zu beachten ist, dass es so betrachtet wird, dass die Frau, wenn sie sich irrt, abweicht oder vergisst, dann von einer anderen Frau erinnert wird. Würden wir annehmen, dass die Frau einen negativen Zustand darstellt, wie könnte sie die andere Frau dann auf die richtige Bahn bringen und korrigieren? [...] Deswegen ist der Rechtsfall der Zeugenaussage von den Fällen, die in die Einzelheiten eindringen, um die Gerechtigkeit zu bewahren, und das ist kein Fall von Mitgefühl oder fehlendem Mitgefühl. Wie ich gesagt habe, der Mann kann vielleicht mehr Mitgefühl haben als die Frau hinsichtlich der Herrschaft des Triebes in ihm, gleich ob es der sexuelle Trieb, materielle oder andere Triebe sind.«[44]

Im gleichen Interview merkte er des Weiteren an, dass Frauen in einigen Fällen gerade deshalb härter sein könnten als Männer, weil sie ihre Empfindungen mittels ihres Menschseins so stark verinnerlichen würden (*li-annahā taḫtazin iḥsāsahā bi-insānīyatihā bi-šakl qawī*).[45] Das würde bedeuten – entgegengesetzt zu Faḍlallāhs üblichen Behauptungen –, dass Härte gerade aufgrund eines ausgeprägten Gefühls bzw.

---

42 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, S. 13; Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), 26; Faḍlallāh (10.09.2008): Fī ḥafl ifṭār al-mabarrāt annisāʾī; Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 121; Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 19; Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa, S. 3.

43 Koranvers 2:282, übers. von Paret (1996): Der Koran.

44 Fischbach (13.05.2008): al-Islām lam yufarriq fī l-qiyami r-rūḥīyati wal-ʿilmīya bayna l-marʾa war-raǧul, Bd. 3, S. 165–166.

45 Vgl. Fischbach (13.05.2008): al-Islām lam yufarriq fī l-qiyami r-rūḥīyati wal-ʿilmīya bayna l-marʾa war-raǧul, Bd. 3, S. 165.

Empfindens entwickelt und gelebt werden könne und dass Gefühl bzw. Empfinden nicht zwangsweise zu Schwäche führe. Damit liegt allerdings eine im Quellenfundus einmalig vorkommende Aussage vor, die dennoch im Jahr 2008 in der Buchreihe »Išrāqat al-ʿaql« ihren Weg an die Öffentlichkeit fand.

Wenige Monate nach dem Interview vom 13.05.20008 äußerte Faḍlallāh allerdings im Interview mit einem Lokalblatt am 16.07.2008 erneut, dass es die Aussage von zwei Zeuginnen benötige, was als eine Vorsichtsmaßnahme aufgrund des starken Mitgefühls von Frauen angesehen werde, und dass der Koranvers 2:282 mit dem Mitgefühl der Frau verknüpft sei: »Das ist so [Koranvers 2:282], weil die Frau vielleicht dem Mitgefühl unterliegt und in solchen Situationen nicht die gleiche Härte wie der Mann vorweisen kann in Anbetracht ihrer übermäßigen Empfindung (*iḥsās*) und ihres bewegten Mitgefühls.«[46]

Dass der Koranvers 2:282 nichts mit Mitgefühl zu tun habe, sagte er explizit nur ein einziges Mal, zweimal grenzte er den Koranvers von Mitgefühl ab, einmal brachte er ihn nicht damit in Verbindung und einmal erklärte er, der Vers sei nicht verbunden mit der natürlichen Veranlagung der Frau – das zeigt, dass Faḍlallāhs Argumentation in diesem Rechtsfall keiner klaren Linie folgte. Vor allem in Interviews zeigt sich seine ambivalente Argumentation bzgl. der Rolle des Mitgefühls hinsichtlich Koranvers 2:282. Einmal spielte Mitgefühl eine Rolle, ein anderes Mal nicht, aber eher Ersteres, was die Gegenüberstellung der beiden Interviews veranschaulicht. Die zu erkennende Tendenz in seiner Argumentation ist aber, dass er den Koranvers im Verlauf der Zeit immer seltener mit Mitgefühl in Verbindung brachte, und es finden sich Aussagen von ihm unabhängig vom Thema Zeugenschaft, dass der Mann mitfühlender als die Frau sein könne und er nicht mit der Vorstellung übereinstimme, dass die Frau eine mitfühlende und der Mann eine rationale Person sei. Doch in »al-Masāʾil al-fiqhīya« aus dem Jahr 2010, seinem Todesjahr, findet sich erneut eine Erklärung von ihm, dass die Zeugenaussage der Frau von ihrem Mitgefühl bedingt sei. Damit ist das angenommene starke Mitgefühl von Frauen aufgrund der Mutterschaft eines der wenigen geschlechtsspezifischen Stereotype, von dem sich Faḍlallāh nicht distanzieren konnte und das er immer wieder reproduzierte.

Damit zeichnen sich Ambivalenzen und Diskrepanzen in Faḍlallāhs Aussagen ab, die mit daraus resultiert haben dürften, dass er an ihn herangetragenen unterschiedlichen Erwartungen seiner Adressat*innen nachkommen wollte und sich an Gesprächssituationen anpasste.[47] Dass sich Faḍlallāh auf seine Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner einstellte, belegt auch ein Gespräch im Jahr 2009 mit der französischen Schriftstellerin Muriel Rosiniza, in dem er sich erst den Raum für ein ausführliches Statement zu seinen Positionen über die islamischen Rechte von Frauen nahm, bevor er ihr, die den Dialog für ihr Buch »Die Frau in Beirut« durchführte, gestattete, Fragen zu stellen.

---

46 Lahā (2011 [16.07.2008]): Muškila alaḍīna nāhaḍū ḥaqq al-marʾa fī ḍarab zawǧihā difāʿan ʿan nafsihā annahum lā yaʿtarifūna bi-insānīya al-marʾa, S. 115.

47 Siehe dazu Bourdieu (2012): Was heißt sprechen?, S. 22.

»Herzlich Willkommen. Ich möchte zu Beginn sagen, dass wir, seit wir die islamische Arbeit begonnen haben, die Frau ermutigen, ihre Ratio, ihr Herz und ihre Fähigkeiten (*ṭāqāt*) zu entwickeln bzw. auszubilden. Wir sehen, dass die allgemein vorherrschende Vorstellung von der Frau ist, dass sie eine mitfühlende Person sei (*šaḫṣ ʿāṭifī*), während der Mann eine rationale Person (*šaḫṣ ʿaqlānī*) sei. Damit stimmen wir nicht überein, weil der Mensch, sei er männlichen oder weiblichen Geschlechts, bzgl. der Ratio eine Einheit darstellt (alle Menschen sind mit Ratio ausgestattet), sodass sich die Ratio mit dem Mitgefühl vermischt. Und wir haben eine Gleichung, die wir immer wiederholen: Es ist notwendig, dass wir der Ratio eine Dosis Mitgefühl geben, damit sie sich erbarmt und nachgibt, und dass wir dem Mitgefühl eine Dosis Ratio geben, damit sie Gleichgewicht schafft. Und wir versichern beständig, dass die Frau ein vollkommener Mensch ohne Mangel in ihrer Menschlichkeit ist, genauso wie es der Mann ist. Und wenn sie ihren Verstand stärkt, dann kann sie den Mann vielleicht überragen, genauso wie er sie vielleicht überragen kann, wenn er seinen Verstand stärkt. Auf dieser Grundlage laden wir dich ein, Fragen zu stellen, und du hast die Freiheit, nach jeder Sache zu fragen, weil wir glauben, dass es die Freiheit ist, die uns zur Wahrheit bringen kann.«[48]

Wie auch in diesem Interview-Auszug ersichtlich, rückte Faḍlallāh insgesamt betrachtet von der Sicht auf die Frau als von Mitgefühl beherrscht ab, auch indem er an verschiedenen Stellen Männern Mitgefühl zusprach oder es insgesamt als kontrollier- und erziehbar, also veränderbar einordnete. Dadurch hätte »Mitgefühl« – bei einer konsequenten Weiterführung der entsprechenden Meinung und deren Fixierung auf religiös-rechtlich relevanter Ebene wie einer Fatwā – als Argument für religiös-rechtliche Bestimmungen unbrauchbar werden können, was gravierende Folgen für die geschlechtsspezifische Rechtshierarchie gehabt hätte. Denn die Verflechtung von Anthropologie und Gesetzgebung – die sich u. a. im obigen Beispiel abzeichnet – oder auch ihre Entflechtung hat religiös-rechtlich weitreichende Konsequenzen und spielte auch in Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen eine erhebliche Rolle speziell in der Aufrechterhaltung des hierarchisch strukturierten Rechtsverhältnisses von Frauen und Männern.

48 Rosiniza (25.02.2009): Faḍlallāh.

5.5 Verflechtung von Anthropologie und Gesetzgebung

Die Analyse von Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen hat eine Verflechtung von Anthropologie und religiöser Gesetzgebung offengelegt, nämlich dass es einen Bezug gibt zwischen Faḍlallāhs Vorstellung vom Menschen, den er als von Gott geschaffen betrachtete, und seinen Aussagen auf Gesetzesebene. Denn seine Lehr- und Rechtsmeinungen sind sehr stark von einem bestimmten Menschenbild geprägt, wobei Faḍlallāh immer im Rahmen bestimmter anthropologischer Annahmen bzw. in der Argumentationslogik eines bestimmten Menschenbildes bleibt. Mit »Verflechtung von Anthropologie und Gesetzgebung« meine ich, dass aus einer angenommenen Veranlagung und Beschaffenheit von Menschen, aus bestimmten anthropologischen Vorstellungen bspw. von deren Geschlechtlichkeit und Sexualität Gesetzmäßigkeiten, Rechte und Pflichten abgeleitet werden, die auf der Basis dieser menschlichen Veranlagung und Beschaffenheit als notwendig erachtet werden und die geschlechtsspezifisch ausfallen können, insofern verschiedene Geschlechter angenommen und von Geschlechterdifferenz ausgegangen wird. Um zu zeigen, wo das in Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen ersichtlich wird, möchte ich an die einleitend aufgeworfene Frage anknüpfen, wo es zu sozialen Konsequenzen der symbolischen Ebene kommt, da diese sich massiv auf die realen Lebensverhältnisse von Menschen auswirken und sie bestimmen kann. Und besonders deutlich können Folgen der symbolischen Ebene genau hier ausgemacht werden, in den Auswirkungen von anthropologischen Grundannahmen auf Gesetze, Rechte und Pflichten.

Auch Faḍlallāh orientierte religiöse Gesetze, Rechte und Pflichten auf der Grundlage einer als von ihm allgemein angenommenen menschlichen Veranlagung und Beschaffenheit, wie es am Beispiel der Zeugenaussage der Frau, aber auch in den vorherigen Kapiteln ersichtlich wurde. Ausnahmen von der als allgemein angenommenen menschlichen Veranlagung und Beschaffenheit wurden zwar von ihm anerkannt, aber nicht zu einer Grundlage für die allgemeine religiöse Gesetzgebung herangezogen und berücksichtigt. Das machte er an vielen Stellen deutlich wie bspw. im Kontext des durch Frauen ausgeübten Richteramts:

> »Wenn es heißt, dass einige Frauen härter sein können als Männer, kommt das vielleicht in einigen Gesellschaften vor. Aber der Islam legt eine allgemeine Norm auf der Grundlage der geschlechtlichen natürlichen Veranlagung (*aṭ-ṭabīʿa an-nawʿīya*) des Menschen fest, nicht auf der Grundlage von begrenzt [von der Anzahl her] vorkommenden Fällen [meint: Ausnahmen].«[49]

---

49 *aṭ-Ṯaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maʿa Ayatollah al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām, S. 69.

Wenn Faḍlallāh auch von dieser Regelung z. B. im Kontext *qiwāma* abwich und zugab, dass es die Umstände einiger Frauen erlauben, die Verwaltung von Ehe und Familie zu übernehmen, versäumte er nicht hinzuzufügen, dass die Angelegenheit aber »durch *an-nawʿ* behandelt werden«[50] müsse. Mit *an-nawʿ* ist hier die geschlechtliche Beschaffenheit bzw. Gattung des Menschen gemeint, in die er eingeordnet wird,[51] und die anscheinend – in welcher Weise auch immer, denn das ließ Faḍlallāh unbeantwortet – bei jeder Entscheidung bzgl. der Übernahme der Frau von *qiwāma* berücksichtigt werden müsse. Über die Verflechtung der konstitutiven Ebene des Menschen und der religiösen Gesetzesebene sprach Faḍlallāh jedenfalls offen, und erklärte es somit als grundlegend für seine Denkweise hinsichtlich seiner Lehr- und Rechtsmeinungen:

> »Was die Unterschiede einiger Gesetzgebungen (*at-tašrīʿāt*) hinsichtlich des Wesens weiblichen und des Wesens männlichen Geschlechts betrifft, so hängt das mit der konstitutiven Besonderheit eines jeden von ihnen (*ḫuṣūṣīya kullin minhumā t-takwīnīya*) und mit der Besonderheit der Rolle, Stellung und den Verantwortlichkeiten zusammen.«[52]

Annahmen über die menschliche Veranlagung und Beschaffenheit wirkten sich also konstitutiv auf die Gesetzesebene aus, sodass sich Faḍlallāhs Geschlechterkonzeptionen sowie sein Sexualitätsverständnis in vielen Bereichen als normativ für die islamische Gesetzgebung erwiesen und Frauen und Männern unterschiedliche Rechte und Pflichten zusprachen, was wiederum weitere Konsequenzen hatte. Und gerade diese Verflechtung von Anthropologie und Gesetzgebung konnte Faḍlallāhs Bestrebungen nach religiös-rechtlicher Angleichung oder Gleichstellung begrenzen bzw. auch aktiv von ihm in begrenzender Funktion eingesetzt werden, indem sie einerseits gesetzliche Kontinuität garantierte, bspw. hinsichtlich des Rechts des Mannes auf Polygynie aufgrund seines starken Sexualtriebes, und andererseits die Dynamik von Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen eindämmte bis verhinderte, bspw. im Fall der Zeugenaussage der Frau, wenn mit dem besonders ausgeprägten Mitgefühl des weiblichen Geschlechts argumentiert wird, sodass zwei weibliche Zeugen nötig sind. Hieran wird ersichtlich, dass er aus einem essentialistischen Verständnis hinsichtlich Frau und Mann heraus argumentiert, das er nicht verlässt. Das ist zugleich der begrenzende Rahmen bei der religiös-rechtlichen Angleichung von Frau und Mann, den er nicht in Frage stellt.

An folgenden Beispielen wird die Verflechtung von Anthropologie und Gesetzgebung besonders deutlich: Die Annahme, dass beide Geschlechter ein sexuelles Bedürfnis haben, führte Faḍlallāh dazu, beiden Geschlechtern das Recht auf Ehe – auch in der Form einer Zeitehe – einzuräumen, das sich beide aktiv nehmen konnten, sowie innerhalb einer Ehebeziehung das Recht auf sexuelle Befriedigung sowie die Pflicht dazu. Dass der Koran dem Mann das Recht auf Polygynie – auch im Rahmen einer Zeitehe – zuspreche, erklärte Faḍlallāh damit, dass die Geschlechter unterschiedlich seien hinsichtlich ihres Sexualtriebes und ihrer sexuellen Vorlieben. Der Mann habe

---

50 Faḍlallāh (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul, S. 7.

51 Zur Gleichsetzung von *nawʿ* und *ǧins* siehe Autorenschaft (2015): al-Munǧid.

52 Faḍlallāh (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya, S. 645.

nämlich eine Vorliebe für differente Sexualpartnerinnen und sein Sexualtrieb sei stärker ausgeprägt als der der Frau, weshalb der Mann aufgrund seines starken sexuellen Begehrens unter einem größeren sexuellen Druck stehe. Was der Koranvers 4:3 also unabhängig eines Verweises auf die menschliche Veranlagung und Beschaffenheit Männern erlaubt, wird in Faḍlallāhs Interpretationen mit einer bestimmten anthropologischen Vorstellung erklärt und gerechtfertigt. Da der sexuelle Trieb des Mannes als stärker, heftiger und schneller als bei der Frau angenommen wird, geht auf die Frau auch größerer Druck zur sexuellen Befriedigung des Mannes als umgekehrt aus, obwohl beiden die Pflicht der Befriedigung des anderen Ehepartners obliegt. Das wird zusätzlich damit begründet, dass von einem starken, heftigen und schnellen sexuellen Begehren eine größere Gefahr zur sexuellen Abweichung und der Zerstörung der Ehebeziehung ausgehe. Das Verbot der Polyandrie für Frauen leitete Faḍlallāh aus seiner Auffassung ab, dass der geringere sexuelle Trieb von Frauen dazu führe, dass diese mit einer monogamen Beziehung zufrieden seien, womit er auch hier nicht auf koranischer Basis argumentierte.

Auch im Kontext von Masturbation wurde ersichtlich, dass die Argumentation für religiös-rechtliche Bestimmungen neben religiösen Begründungen von biologischen Beschaffenheiten gelenkt wird. Das Vorhandensein von Sperma und dessen Ejakulation für nicht-reproduktive Zwecke außerhalb der Vagina verbietet Masturbation – religiös begründet auf der Basis von Faḍlallāhs Koraninterpretation und seiner Erklärung, dass Gott dem Menschen diese »Kraft« für dessen Reproduktion gegeben habe. Gehöre Sperma jedoch nicht zur biologischen Konstitution von Menschen, wie es von medizinischer Seite für Frauen nachgewiesen wurde, sei Masturbation laut Faḍlallāh erlaubt.

Auch im Fall von *qiwāma* spielen die Veranlagung und Beschaffenheit des Menschen eine Rolle in der religiös-rechtlichen Bestimmung, aufgrund derer die *qiwāma* dem (Ehe)Mann zuzusprechen bzw. er verpflichtet sei, sie zu übernehmen. Hierbei führte Faḍlallāh im Kontext Reproduktion die unterschiedliche natürliche Veranlagung der Geschlechter an, die Beeinträchtigung der Handlungsmöglichkeiten der Frau als Mutter aufgrund ihrer psychischen und physischen Zustände während ihrer speziellen reproduktiven Aufgaben wie Schwangerschaft, Geburt und Fürsorge für die Kinder gegenüber der diesbezüglichen Unabhängigkeit des Mannes als Vater und dessen speziellen physischen und psychischen Eigenschaften, die ihn zu *qiwāma* qualifizieren, – Gründe, die nicht explizit im bzgl. *qiwāma* herangezogenen Koranvers genannt werden. Damit die Frau ihrer von Gott anerschaffenen und gewünschten Rolle als Mutter nachgehen kann, wird sie vom Mann entlastet, indem er die *qiwāma* übernimmt. Damit dennoch das Gleichgewicht zwischen den Rechten und Pflichten von Mann und Frau gewahrt bleibt – die *qiwāma* wird von Faḍlallāh also eher als belastende Pflicht für den Mann anstatt bevorteilendes Recht verstanden, besonders in finanzieller Hinsicht –, erbt er doppelt so viel und erhält einige spezielle Rechte wie das Recht auf Scheidung. Das Thema Erbschaft sei laut Faḍlallāh damit in ein bestimmtes System eingebunden und müsse in diesem Kontext betrachtet werden.[53] Dennoch

53 Vgl. Faḍlallāh (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa, S. 113.

sind diese religiös-rechtlichen Konsequenzen, die aus der Übernahme der *qiwāma* für den Mann erfolgen, nämlich ein höherer Erbanteil und das Recht auf Scheidung, erheblich, da sie gravierende soziale Auswirkungen für Frauen haben. In all diesen Fällen, der *qiwāma*, der Scheidung und Erbschaft, bot Faḍlallāh aber religiös-rechtliche Alternativen für Eheleute und Eltern und somit für Ehefrauen und Frauen allgemein an, die wiederum das allgemeine anthropologische Verständnis von Frauen und ihrer Rolle als Mutter aufweichen und ein anderes Verständnis des weiblichen Geschlechts ins Spiel bringen konnten. Frauen, die fähig waren, die *qiwāma* zu übernehmen, sich in vernünftiger Art und Weise über eine Scheidung Gedanken machen und nicht im Affekt zu handeln und je nach Leistung von den Eltern mit einem höheren Erbe begünstigt werden – alles religiös-rechtliche Alternativen, die die Vorstellung vom weiblichen Geschlecht und der Geschlechterbeziehung ändern konnten und die nicht der koranischen Norm folgten.

In Faḍlallāhs Ausführungen zur Sexualität wurde außerdem offenkundig, dass sein Verständnis des sexuellen Triebes und diesen auslösende Faktoren ebenfalls Auswirkungen auf die Regelungen im Feld religiöser Ämter hatte. Denn sein vorrangiges Verständnis des weiblichen Körpers als sexuell erregend und des männlichen Triebes als stark, heftig und schnell wirkte sich auf die Möglichkeit von Frauen aus, religiöse Ämter in einer bestimmten geschlechtlichen Konstellation zu ergreifen. Frauen war bspw. untersagt, vor Männern als Vorbeterin zu fungieren, während es ihnen vor einer reinen Frauengruppe gestattet war.[54] Anfang der 2000er Jahre formulierte Faḍlallāh mit einer gewissen Vorsicht und definitorisch nicht ausdifferenziert: »Der Grund dafür ist vielleicht, dass die Unterschiede und Differenzen zwischen dem Wesen männlichen Geschlechts und dem Wesen weiblichen Geschlechts nicht dafür geeignet sind, dass die Frau den Mann im Gebet anführt.«[55] Beim Gemeinschaftsgebet hinter Männern angeordnet und ohne eine zusätzliche Trennwand durften Frauen wiederum beten, weil der männliche Körper als weniger erregend und der sexuelle Trieb der Frau als schwach und langsam eingestuft wurde. Dem zugrunde lag das Ziel, eine asexuelle Atmosphäre beim Gebet sicherzustellen, damit keine sexuellen Gedanken die spirituelle Stimmung beim Gebet und somit bei den gottesdienstlichen Handlungen stören und den Menschen von Gott entfernen konnten.[56]

Unter Berücksichtigung all dieser Beispiele drängt sich die Frage auf, inwiefern eigentlich der Koran auf die menschliche Veranlagung und Beschaffenheit verweist, um Gesetzlichkeiten wie die Obigen abzuleiten. Im Fall von *qiwāma* und Faḍlallāhs Begründung mit geschlechtsspezifisch psychischen und physischen Zuständen im Kontext Reproduktion ist aufgefallen, dass er diese Argumentation nicht explizit mit Koranversen stützt bzw. sie anhand von Koranversen nachweist. Das lässt auf etwas aufmerksam werden, das sich auch im Fall des vermeintlich starken Mitgefühls der

54 Vgl. Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa, S. 3.

55 Faḍlallāh (2002): Ittiǧāhāt wa-iʿlām, S. 40.

56 Vgl. Ḥūḥū und Abū Šaqrā (14.08.1988): »an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa, S. 3; *aṭ-Ṭaqāfa al-Islāmīya* (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maʿa Ayatollah al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām, S. 69.

Frau auftut, nämlich dass Faḍlallāh, wenn er mit dem Mitgefühl der Frau argumentiert, nie zusätzlich auf den Koran verweist. Das dürfte daran gelegen haben, dass dieser dazu schlichtweg keine Auskunft gibt. In beiden Fällen besteht keine Verbindung zwischen den von Faḍlallāh geäußerten anthropologischen Vorstellungen von den Geschlechtern und dem Koran. Im Koran wird dem Mann Polygynie erlaubt, aber im Koranvers wird nicht als Begründung eine besondere Qualität des männlichen Triebes im Vergleich zum weiblichen erwähnt, das bleibt Faḍlallāhs Auslegung. Solche Überlegungen hätten Faḍlallāh bei seinen Bestrebungen zur Angleichung und Gleichstellung der Rechte und Pflichten der Geschlechter vielleicht neue Möglichkeiten eröffnet, doch hat er sie nicht angestellt. Dahingegen dominierten in seinen Überlegungen und Argumentationen als Referenzrahmen zur Legitimation dafür, dass Frauen nicht das Recht auf Polyandrie zugesprochen werden müsse und dass angenommen werden könne, dass Frauen zur Monoandrie tendieren, seine Annahmen über die »Natur« von Frauen und über die Geschichte, Mentalität und Gemütsverfassung von Menschen sowie Kenntnisse aus der Sexualwissenschaft, Psychologie und Medizin.

Dass Modifikationen auf der anthropologischen Ebene durchaus religiös-rechtliche Bestimmungen bedingen konnten, lässt sich hinsichtlich Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen feststellen, wenn manchmal auch nur temporär. Hier stand besonders das Argument »Mitgefühl« im Zentrum, das ein Potential für Veränderung religiös-rechtlicher Bestimmungen mitbrachte. Dass es allerdings nicht kontinuierlich von Faḍlallāh herangezogen wurde, sondern eher teils ambivalent teils willkürlich, zeigt sich im Fall des Richteramts der Frau und der Zeugenaussage der Frau. Während er das Argument »Mitgefühl« im Fall des Richteramts der Frau ab einem gewissen Moment aufgab und andere argumentative Wege beschritt (seine Argumentation verlief bspw. nicht über die Ebene der menschlichen Beschaffenheit, sondern über einen Vergleich der Rechtsprechung früher und heute), zog er es im Fall der Zeugenaussage der Frau immer wieder heran, wenn er es auch ab den 2000er Jahren reduziert aufgriff. Ein weiteres Beispiel ist der von Faḍlallāh angenommene Sexualtrieb der Frau, denn hier hatte seine sich über die Jahre verstetigende Ansicht des Sexualtriebes der Frau und der Dringlichkeit seiner Befriedigung als Schutz vor Abweichung zur Folge, dass er der Frau explizit das Recht auf sexuelle Befriedigung unter Bezugnahme auf den Koran einräumte. Hier entwickelte er seine Rechtsmeinung sogar so weit, dass er der Ehefrau das Recht auf Scheidung in dem Falle zuerkannte, wenn sie von ihrem Ehemann nicht sexuell befriedigt werde. Im Prinzip gesteht er damit Frauen durchaus einen starken Sexualtrieb zu, ohne das jedoch offen zu formulieren. Die Auswirkung der anthropologischen Grundannahmen auf die Gesetzesebene war aber begrenzt bzw. sie spielte nicht immer eine Rolle. Im ökonomischen Bereich z. B. war Faḍlallāh der Ansicht, dass Frauen und Männern alle Berufe offenstehen (abgesehen vom Richteramt). Das entscheidende Kriterium für eine berufliche Partizipation war in diesem Fall, dass der gewählte Beruf den ethisch-moralischen Ansprüchen des Islam genüge und eine asexuelle Atmosphäre unter den Menschen vorherrsche. Umgekehrt – und das ist ein wesentlicher Ertrag meiner Studie – erwirkten modifizierte Rechtsmeinungen aber auch eine Veränderung in den Geschlechterkonzeptionen, wie im Fall von *qiwāma* und Scheidung, wie oben ausgeführt.

6 Schlussreflexionen: Faḍlallāhs ambivalente Positionen zwischen Erneuerung und Bewahrung

Das Geschlecht, nicht die Religion, ist das Opium des Volkes.
Erving Goffmann (1922–1982)

6.1 Wissenschaftliche Einordnung

Abschließend komme ich zu der Frage, wie Faḍlallāh aus einer Forschungsperspektive als religiöser Gelehrter im Kontext seiner Lehr- und Rechtsmeinungen in den Feldern Geschlecht und Sexualität eingeordnet werden kann. Denn – wie einleitend gesehen – haben Wissenschaftler*innen aus unterschiedlichen Disziplinen wie der Islam- und Religionswissenschaft ein großes Interesse an der Klassifikation von Religionsgelehrten und der systematisierenden Einordnung ihrer Positionen. Damit möchten sie sich eine Übersicht über deren Positionen verschaffen und Erkenntnisse über sie und zu ihrer Bedeutung sowie über ihre Haltungen bspw. innerhalb der Gelehrtenriege, ihre Anhänger*innen oder theologische und gesellschaftliche Debatten gewinnen.

Um an einem Beispiel anzusetzen: Am 9. Oktober 1994 wurde Faḍlallāh nach einem Vortrag in der libanesischen Ortschaft Bednayel im Distrikt Baalbek gefragt, was er von der Idee der Gleichstellung *(al-musāwāt)* von Frau und Mann halte. Denn die sei von der westlichen Gesellschaft aufgeworfen worden, nachdem sie diese Vorgehensweise in der östlichen Gesellschaft schon unsystematisch verfolgt hätte, so sein Gesprächspartner provokant. Faḍlallāhs Antwort fiel nicht weniger provokant und selbstbewusst aus:

> »Die westliche Gesellschaft hat Mann und Frau nicht gleichgestellt. Selbst jetzt gibt es immer noch je nach sozialer Realität große Unterschiede zwischen Mann und Frau. Wir jedoch haben, sobald es im Leben Unterschiede der Gleichstellung in Rechten und Pflichten gibt, [...] gesagt, dass es im Islam keinen Unterschied gibt: ›Wenn eine Frau und ein Mann Unzucht begehen, dann geißelt jeden von ihnen mit hundert Hieben.‹[1]«[2]

Wäre Faḍlallāh nach solch einer Aussage aus wissenschaftlicher Perspektive gesehen als »progressiv« und »liberal« einzuordnen, weil er sich für die rechtliche Gleichstellung und -behandlung der Geschlechter ausspricht, oder als »fundamentalistisch«, weil es sich um Strafen handelt, die im Kontext der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte nicht zu vertreten sind? Wie würden ihn die bisher genannten Wissenschaftler*innen, die über ihn und seine Positionen geforscht haben und bereits zu bestimmten Einordnungen kamen, in Bezug auf dieses Zitat klassifizieren?

Wie in der Einleitung aufgezeigt, werden innerhalb der Forschungsliteratur Faḍlallāhs Positionen allgemein unterschiedlich klassifiziert und bewertet. Er wird

---

1 Koranvers 24:2.

2 Faḍlallāh (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muʿāṣira, S. 14.

meist eindimensional eingeordnet als entweder moderater,[3] reformorientierter,[4] progressiver[5] Modernist,[6] Rationalist,[7] Humanist,[8] Feminist,[9] Fundamentalist,[10] Mainstream-Gelehrter[11] oder Islamist.[12] Eindimensionale Einordnungen kommen meist durch bestimmte Vorgehensweisen in Studien zustande: Zum einen bezogen sich Studien nur auf einen Teil seines Werkes und der von ihm behandelten Themen und berücksichtigten entsprechend wenige seiner Positionen, zum anderen wurde eine prozessual-genealogische Forschungsperspektive auf Faḍlallāhs Positionen vernachlässigt. Deshalb können eindimensionale Zuordnungen höchstens partiell für einen bestimmten Raum zu einer bestimmten Zeit Gültigkeit haben. Eine Zwischenposition, da keine eindimensionale Einordnung erfolgt, nimmt Stefan Rosiny ein, nach dessen Ansicht Faḍlallāhs Geschlechterrollendefinitionen zwar traditionell gewesen seien, er diese jedoch mit einer selbstbestimmten und von rigiden Tabus befreiten Sexualität der Moderne habe verbinden können. Zudem seien seine Rechtsgutachten innovativer als die der meisten muslimischen Reformer*innen gewesen.

Meine Absicht ist es hier nun nicht, alle wissenschaftlichen Einordnungen oder die diesen zugrunde liegenden Definitionen – die allerdings selten bis gar nicht vorhanden sind – zu diskutieren. Vielmehr möchte ich anhand zweier definitorischer Einordnungen zeigen, dass Faḍlallāh multidimensional eingeordnet werden muss, und erneut auf die politische Dimension von Kategorisierungen bzw. Klassifizierungen aufmerksam machen. Deshalb möchte ich anhand der Klassifikationen von Amirpur/Ammann sowie Mir-Hosseini einen näheren Blick auf u. a. die Begriffe Reformer*innen und (Neo)-Traditionalist*innen werfen. Die Auswahl fiel auf die Arbeiten und Definitionen dieser Forscher*innen, da sie sich intensiv mit den Positionen

3 Vgl. Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 46.

4 Vgl. Saouli (2014): Intellectuals and Political Power in Social Movements, S. 97; Takim (2014): Maqāṣid al-Sharī'a in Contemporary Shī'ī Jurisprudence, S. 102; Sankari (2005): Fadlallah, S. 10; el-Husseini (2008): Women, Work, and Political Participation in Lebanese Shia Contemporary Thought, S. 213; Chamas (2009): Sayyid Muhammad Hussein Fadlallah, S. 249.

5 Vgl. Khalaf/Khalaf (2011): Arab Youth, S. 28; Lamb (12.02.2012): Mohammed Hussein Fadlallah continues to serve Lebanon, S. 4; Clarke (2016): After the Ayatollah, S. 157; Clarke (2011): Islam and New Kinship, S. 195.

6 Vgl. Khashan (2010): The Religious and Political Impact of Sayyid M. H. Fadlallah on Arab Shi'ism, S. 439; Thomas (2013): Women in Lebanon, S. 132; el-Husseini (2008): Women, Work, and Political Participation in Lebanese Shia Contemporary Thought, S. 220; Berry (2006): Gender Debates in Lebanon, S. 140–149.

7 Vgl. Rosiny (2006): As-Sayyid Muhammad Husain Fadlallah, S. 100–101.

8 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 282.

9 Vgl. Chamas (2009): Sayyid Muhammad Hussein Fadlallah, S. 248–249.

10 Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. 5; Rieck (1989): Die Schiiten und der Kampf um den Libanon, S. 607; Baroudi (2013): Islamist Perspectives on International Relations, S. 126.

11 Vgl. Versi (2010): Fadlallah: A Mainstream Radical, S. 458.

12 Vgl. Abisaab/Abisaab (2014): The Shi'ites of Lebanon, S. XVII; Ghadiri-Orangi (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 8.

zahlreicher zeitgenössischer islamischer Denker*innen und deren Einordnung und Einschätzung auch im Kontext von Geschlecht und Sexualität befassen und unterschiedliche Positionen vertreten.

Unter Reform verstehen Amirpur/Ammann (2006) eine Umformung des Bestehenden in einer verbessernden Weise, in der bisherige Interpretationen modifiziert und an neu entstehende Fragen und Bedürfnisse angepasst würden, wodurch Altes nach und nach durch Neues ersetzt werde. Dabei verbinde das, was sich zeit- und traditionskritisch als eine Erneuerung verstehe, restaurative und innovative Tendenzen. Bzgl. eines Rekurses auf die Vergangenheitsnorm hänge das Ergebnis dann davon ab, wie imitativ oder kreativ verfahren würde.[13] Würden Muslim*innen den Wandel ihrer Gesellschaften nicht ohne Rückbesinnung auf den Koran oder das Vorbild des Propheten gestalten wollen, seien diese als konservative Reformer*innen einzuordnen. In die Definition von Reform lassen die beiden Wissenschaftler*innen die Begriffe Modernisierung und Islamisierung einfließen, indem sie erklären, dass Modernisierung die Formel von Reformer*innen sei, die sich erklärtermaßen auch am westlichen Prototyp von Moderne orientieren würden, wohingegen Islamisierung die Formel derer sei, die sich vom Westen abwenden würden – was der sei, bleibt offen –, um möglichst eigene Modelle zu entwerfen.[14] Hasan al-Banna habe bspw. von Reform (*iṣlāḥ*) gesprochen und für die Wiedereinführung der Šarīʿa gestritten, womit der verengte weltliche Reform-Begriff gesprengt würde, »dem der Rückgriff auf religiöse Normen fremd geworden«[15] sei. Doch solch eine Rückbesinnung auf Fundamente sei ein wesentliches Charakteristikum islamischer Reformation. Ob ein Reformer bzw. eine Reformerin dann als liberal oder konservativ eingeordnet werden könne, sei letztlich eine Frage der Hermeneutik und welche Rolle der Verstand bei der Textauslegung zugesprochen bekomme bzw. wie stark sich eine Auslegung am Wortlaut orientiere. Aufgrund einer Ablöse vom buchstabengetreuen Glauben mittels Iǧtihād müsse jedoch nicht sofort von einer liberalen Auslegung gesprochen werden, »denn wo die Freiheit des Andersgläubigen und -denkenden nicht gewünscht wird, ist das Gegenteil der Fall.«[16] Dem idealtypischen Gegensatzpaar liberal/konservativ entsprächen auch keine scharf voneinander abgrenzbaren Lager, da liberale und konservative Einstellungen in islamischen Gesellschaften nebeneinander existieren können.[17] In späteren Arbeiten sah Amirpur (2013) die Begriffe »liberal«, »Reform« usw. kritisch, da sie für Ab- und Ausgrenzung sorgen und aus anderen Kontexten kommen. Es stelle sich die Frage, ob sie so einfach übertragbar seien. Die dem Reformbegriff immanente Idee der Verbesserung habe bspw. dazu geführt, dass viele Muslim*innen das Wort »Reform« für den Islam ablehnen, da sie den Islam als vollkommen verstün-

13 Vgl. Amirpur/Ammann (2006): Der Islam am Wendepunkt, 12. Dass es reformistisches Denken ermögliche, dass Gesetze überarbeitet würden, wenn sich die Umstände ändern, da der Zweck der Šarīʿa das Wohlergehen der Menschen sei, ist ein klassisches Verständnis von Reform. Vgl. Takim (2014): Maqāṣid al-Sharī'a in Contemporary Shī'ī Jurisprudence, S. 106.

14 Vgl. Amirpur/Ammann (2006): Der Islam am Wendepunkt, 12.

15 Amirpur/Ammann (2006): Der Islam am Wendepunkt, 13.

16 Amirpur/Ammann (2006): Der Islam am Wendepunkt, 14.

17 Vgl. Amirpur/Ammann (2006): Der Islam am Wendepunkt, 15.

den und er keine Verbesserung nötig habe. »Vertreter islamischer Verbände sehen in dem Begriff und der Idee des ›Reformislam‹ sogar den Versuch nicht-muslimischer Einmischung in innerislamische Angelegenheiten.«[18] In Deutschland hätten sich Bezeichnungen wie Reformdenker*innen und Reformislam allerdings eingebürgert.[19]

Mir-Hosseini (vorrangig 2019) hat im Kontext ihrer Arbeiten zum islamischen Feminismus Definitionsansätze für die Begriffe Traditionalist*innen, Reformer*innen, Neo-Traditionalist*innen und feministische Reformist*innen geprägt. Traditionalist*innen, die einen buchstabengetreuen Ansatz in der Textauslegung verfolgen, setzen nach Mir-Hosseini *gender inequality* voraus wie im Verständnis von klassischen muslimischen Juristen. Ihr Geschlechterdiskurs sei ahistorisch und eine vereinfachte Version der klassischen Rechtstexte. Männliche Überlegenheit würde als selbstverständlich und Biologie als Schicksal angenommen, es gebe keine Überlappungen in den Geschlechterrollen. Eine Frau sei erschaffen worden, um Kinder zu gebären und aufzuziehen, ihr Platz sei zu Hause.[20] Traditionalist*innen würden sich jeglicher Änderungen dessen, was sie für ewig gültig und durch eine unveränderliche Šarīʿa sanktioniert hielten, widersetzen.[21] Von »Neo-Traditionalismus« spricht Mir-Hosseini, da sie den Begriff für geeigneter hält als den eines »modernistischen islamischen Diskurses«. Denn mit der Kodifizierung des Familienrechts habe sich in vielen islamisch geprägten Ländern in der ersten Hälfte des 20. Jhs. weder ein klassisches islamisches Recht noch ein westliches herausgebildet und die Diskurse diesbezüglich seien weder traditionalistisch noch modern, da sie zwar die klassischen *fiqh*-Regeln aufrechterhalten würden, aber diese einer neuen Rationalisierung unterzögen. Neo-Traditionalist*innen würden *gender equality* in der religiösen Kosmologie anstatt im sozialen Lebensalltag anerkennen, wo sie an den Ungleichheiten klassischer *fiqh*-Konstruktionen von Ehe und Geschlechterbeziehungen festhielten, denen zufolge Frauen aufgrund ihrer »Natur« schutzbedürftig seien. Ihr Hauptargument sei, dass eine vermeintlich angenommene Gleichheit die Unterschiede zwischen Frauen und Männern leugnen würde. Ihnen gleiche Rechte zu gewähren, würde nicht nur gegen die Naturgesetze verstoßen, sondern auch gegen die Anforderungen der Gerechtigkeit. Deshalb betrachten Neo-Traditionalist*innen *gender equality* an sich als ein westliches Konzept, das sie ablehnen. Sie argumentieren vielmehr für *gender equity* und verfechten komplementäre Rechte und Pflichten für Frau und Mann. Neo-Traditionalist*innen verlinken die rechtlichen Unterschiede zwischen den Geschlechtern mit ihrer unterschiedlichen Natur und Sexualität. Die Privilegien von Männern in der Ehe, wie Polygynie und das einseitige Recht auf Scheidung, betrachten sie nicht als eine Diskriminierung, sondern als ein Eingeständnis der Unterschiede in der Natur und Sexualität von Frauen und Männern sowie zwischen der emotionalen Veranlagung von Frauen und der rationalen von Männern.[22] Innerhalb der Ansichten

18 Amirpur (2013): Den Islam neu denken, 13 f.
19 Vgl. Amirpur (2013): Den Islam neu denken, 13 f.
20 Vgl. Mir-Hosseini (2019): Islamic law and the question of gender equality, S. 341.
21 Vgl. Mir-Hosseini (2004): The quest for gender justice, S. 3.
22 Vgl. Mir-Hosseini (2019): Islamic law and the question of gender equality, S. 341–349.

von Neo-Traditionalist*innen gebe es unterschiedliche Positionen: »It is common to find a single scholar arguing for gender equality on one issue (for example, rights to education and employment), yet rejecting it on another (for example, divorce).«[23] Mit dem Aufkommen des politischen Islam in der zweiten Hälfte des 20. Jhs. seien neo-traditionalistische Texte und ihr Geschlechterdiskurs oft mit islamistischen politischen Bewegungen gleichgesetzt worden, deren Parole »Rückkehr zur Šarīʿa« gelautet habe.[24]

Die feministischen Reformer*innen seien laut Mir-Hosseini im letzten Jahrzehnt des 20. Jhs. erschienen und befänden sich noch in einer formativen Phase. Sie argumentieren in allen Bereichen für *gender equality*. Sie arbeiten für eine Demokratisierung der Dynamiken der Geschlechterbeziehungen in Recht und Praxis sowohl in der privaten Sphäre der Familie als auch in der Gesellschaft.[25] Aufbauend auf früheren Reformer*innen verstehen diese Denker*innen den Islam als flexibel, er könne sich je nach Zeit, Ort und Erfahrung ändern. Der beste Weg, um den Islam in der modernen Welt zu verteidigen, sei es, die religiösen Texte unter Berücksichtigung der islamischen Prinzipien und der zeitlichen und örtlichen sozialen Bedingtheit radikal neu zu interpretieren. Sie lehnen Ideen nicht ab, weil sie als westlich gelten könnten, und seien der Ansicht, dass die Lehren des Islam auch so interpretiert werden können, dass sie sowohl Pluralismus als auch Demokratie fördern. Zu ihnen seien folgende Personen zu zählen: Khaled Abou El Fadl (geb. 1963), Nasr Hamid Abu-Zayd (1943–2010), Mohammad Arkoun (1928–2010), Mohammad Iqbal (1877–1938), Mohammad Khalid Masud (geb. 1939), Mohammad Mojtahed-Shabestari (geb. 1936), Fazlur Rahman (1919–1988), Tariq Ramadan (geb. 1962), Abdolkarim Soroush (geb. 1945) und Amina Wadud (geb. 1952).[26] Reformist*innen teilen die Ansicht, dass *fiqh* historisch entwickelt und sozial konstruiert sei und kontextuell betrachtet werden müsse. Es werde nicht als heilig, offenbart und unveränderbar angesehen, weshalb es sich mit der Zeit verändern könne. Sie sehen die Notwendigkeit, in einem dreigeteilten Referenzrahmen zu arbeiten: erstens der Religion des Islam, der heiligen Texte und der normativen Tradition, zweitens der Menschenrechte, wie sie sich in CEDAW und anderen internationalen Gesetzen ausformuliert finden, und drittens der sozialen Realitäten der muslimischen Frauen. Viele reformistische Denker*innen halten es für hilfreich, die Šarīʿa als das von Gott geoffenbarte Gesetz von *fiqh* als das menschliche, fehlbare und veränderbare Verständnis zu unterscheiden.[27]

Vor dem Hintergrund dieser Positionen erkenne ich ein breites Spektrum an Kategorien, in die sich Faḍlallāh hinsichtlich seiner Lehr- und Rechtsmeinungen in den Feldern Geschlecht und Sexualität einordnen lässt:

---

23 Mir-Hosseini (2019): Islamic law and the question of gender equality, S. 344.
24 Vgl. Mir-Hosseini (2019): Islamic law and the question of gender equality, S. 345.
25 Vgl. Mir-Hosseini (2019): Islamic law and the question of gender equality, S. 341.
26 Vgl. Mir-Hosseini (2019): Islamic law and the question of gender equality, S. 345.
27 Vgl. Mir-Hosseini et al. (2013): Introduction, S. 4–5.

- Reformer, dies aber sowohl auf innovative, restaurative, konservative als auch liberale Weise,
- der Islamisierung nahestehend,
- Traditionalist von der einen Seite her, weil er die Ansicht einer ewig gültigen und unveränderlichen Šarīʿa vertrat, wenn deren Interpretation auch vielfältig ausfiel und zeitabhängig war, wie es wiederum reformistische Denker*innen sehen,
- Neo-Traditionalist von der anderen Seite her, allerdings auch wieder nicht, weil sich bei ihm nicht der geschlechterspezifische Dualismus emotional/rational findet,
- als einer, der nicht ausnahmslos in allen Fällen für *gender equality* argumentiert,
- der jedoch aufgrund der Flexibilität in seinen Lehr- und Rechtsmeinungen zu den feministischen Reformer*innen gezählt werden kann, auch da er *fiqh* als historisch bedingt, sozial konstruiert und damit fehlbar betrachtete.

Damit wird deutlich, dass eine eindimensionale Klassifikation von Faḍlallāh nicht möglich ist. Bei einer religionswissenschaftlichen Analyse und Einordnung der Haltungen von Faḍlallāh muss es deshalb vielmehr darum gehen, ihn als ambivalent zu verstehen.

Bereits die unterschiedlichen Einordnungen von Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen, vorgenommen durch die verschiedenen Seiten, die ein Interesse daran hatten, ihn und seine Positionen zu bestimmen und zu definieren – wie Wissenschaft, Politik, Medien, Religionsgelehrte, Anhänger*innen, er selbst –, machen die politische Dimension und Instrumentalisierung von Zuschreibungen, Definitionen, Bezeichnungen und Einordnungen deutlich. Einerseits wurde Faḍlallāh als Fundamentalist und Islamist gebrandmarkt, der dem Terrorismus nahestehe, andererseits wurde ihm vorgeworfen, dass er zu sehr beeinflusst sei von westlichen philosophischen Gedanken, besonders Modernismus und Säkularismus.[28] Seine Gegner aus den eigenen Gelehrtenreihen nutzten solche Beschuldigungen strategisch, um ihn zu diffamieren, seinem Ruf und seiner Glaubwürdigkeit zu schaden und sich von ihm abzugrenzen; westliche politische Kräfte wie die USA nutzten hingegen Beschuldigungen wie »Herr des Terrors«[29], um ihn zu kriminalisieren und damit ein Druckmittel bspw. für Sanktionen in der Hand zu haben. Bezeichnungen und Kategorisierungen dienen damit den Interessen der unterschiedlichen Parteien. Von derartigen Wertungen sind die durch die Islam- und Religionswissenschaft vorgenommenen Klassifizierungen nicht ausgenommen, da sie zur Einordnung klassifizierende Adjektive nutzen, die ebenfalls – wie oben gesehen – qualifizierend fungieren. Aus diesen Gründen sind auch die Einordnungen von der Forschungsseite her nicht unpolitisch, denn Wissenschaft allgemein ist bestimmt von Positionen, Perspektiven, Politiken, Intentionen, Voraussetzungen usw.

Faḍlallāh war sich dieser politischen Dimension von Einordnungen sehr wohl bewusst und durchschaute die Strategien, die in Bezug auf seine Person damit ver-

28 Vgl. Sankari (2005): Fadlallah, S. 266.

29 Ḥaydar (06.07.1985): aš-Šayḫ Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 19.

folgt wurden. Er wusste von den Konsequenzen aufgrund von Bezeichnungen als Islamist*innen (*al-islāmīyīn*), Extremist*innen (*al-mutaṭarrifīn*), Fanatiker*innen (*al-mutaʿaṣṣibīn*) oder Terrorist*innen (*al-irhābīyīn*).[30] Er selbst grenzte sich scharf von bestimmten Gruppierungen ab wie »Islamist*innen« (*al-islāmīyīn*) – mit direkter Benennung seinerseits –, indem er deren Einstellungen kritisierte.[31] Faḍlallāh wusste, dass der – wie von ihm bezeichnete – »aktive Islam« (*al-islām al-ḥarakī*) als »Fundamentalismus« (*al-uṣūlīya*) bezeichnet wurde, um Negatives zu suggerieren, das das Wort gemäß Faḍlallāh nach westlichen Vorstellungen anhäufe.[32]

Eng verflochten ist das mit der Bestimmung seiner Lehr- und Rechtsmeinungen als religiös/islamisch oder nicht-religiös/nicht-islamisch, womit ich bei der Frage nach den »Grenzen ›des Islam‹« und der »Islamizität« von Interpretationen innerhalb islamischer Diskurse angekommen bin, die gemäß Dreßler aus religionswissenschaftlicher Perspektive auf sowohl objektsprachlicher als auch metasprachlicher Ebene verlaufen.[33] Beides jedenfalls, eine Bestimmung als religiös/islamisch oder nicht-religiös/nicht-islamisch, führte zu ganz unterschiedlichen Einordnungen und Bewertungen von Faḍlallāh. Aus einer als religiös bestimmten Argumentation wurde oft gefolgert, dass er ein sich vom Westen abgrenzender und dem Islam verbundener Gelehrter, fundamentalistisch oder islamistisch sei. Fromm und friedlich als ihn beschreibende Adjektive wurden nicht aus einer Zuschreibung als religiös abgeleitet. Dienten Konzepte des westlichen Feminismus als Kontrastfolie bei der Beurteilung seiner Lehr- und Rechtsmeinungen, galt er als patriarchaler Fundamentalist, wenn er religiös begründete. Aus einer als nicht-religiös bestimmten Argumentation wie bspw. dem Einbezug nicht-religiöser Wissenskonzepte wurde wiederum gefolgert, dass er modern und progressiv sei, aber auch, dass er dem Westen nacheifern und sich vom Islam abwenden würde. Doch auch wenn nicht-religiös mit modern und progressiv gleichgesetzt wird, muss das dieser Zuordnung nicht intrinsisch sein. Von einigen schiitischen Gelehrten wurde er für seine nicht-religiöse Argumentation kritisiert und ihm wurde vorgeworfen, dass er seiner Funktion als religiöser Gelehrter nicht angemessen nachkomme und westliche Vorstellungen adaptiere, die den Islam abschaffen wollten. Zudem wurde ihm unterstellt, er diffamiere die eigene Religion in solchen Fällen oder sei sogar von ihr abgefallen, wie es von Seiten mancher in Konkurrenz zu ihm stehenden Religionsgelehrten erfolgte. Kategorisierung und Bewertung werden also mitbedingt durch die Bestimmung von Positionen als religiös oder nicht-religiös sowie die daran angelegten Maßstäbe. In diesem Sinne haben – wie einleitend erwähnt – u. a. Dreßler und McCutcheon von der politischen Dimension der Definitionsarbeit am Abstraktum Religion und von Klassifikation als interessengeleitetem und abgrenzendem Akt einer politischen Handlung mit Präferenz für eine Interpretation je nach Interesse derjenigen oder desjenigen, die oder der interpre-

30 Vgl. Faḍlallāh (2001 [1997]): Ḥiwārāt fī l-fikr was-siyāsa wal-iǧtimāʿ, S. 466.
31 Vgl. Faḍlallāh (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya, 17.
32 Vgl. Faḍlallāh (2004): al-Ḥaraka al-islāmīya mā lahā wa-mā ʿalayhā, S. 362.
33 Vgl. Dreßler (2019): Religion und religiöse Tradition, S. 49.

tiert bzw. klassifiziert, gesprochen.[34] Das führt zu der Frage, ob von Wissenschaftsseite her nicht auf solche Einordnungen verzichtet und vielmehr gefragt werden sollte, welche Bedeutung Einordnungen als religiös oder nicht-religiös für Akteur*innen haben. Was steht hinter einer Einordnung als religiös oder nicht-religiös? Was wird damit erreicht und wer profitiert davon?

Im Verlauf meiner Studien bin ich in diesem Kontext mehrfach in wissenschaftlichen Gesprächen mit Kolleg*innen aus der Islam- und Religionswissenschaft, in Forschungs- und Abschlusskolloquien sowie nach Vorträgen an verschiedenen deutschen Universitäten darauf angesprochen worden, ob es von Relevanz sei, dass mit Faḍlallāh ein schiitischer Gelehrter in meinem Untersuchungsfokus stehe, und ob ich danach frage, inwiefern er sich als schiitisch auszeichne und wie er sich gegenüber sunnitischen Positionen verhalte. Von Beginn an wollte ich dieser Perspektive keine gesonderte Rolle einräumen bzw. dieser Trennung keine Bedeutung geben, da ich es vom Inhalt meines Quellenmaterials abhängig machen wollte, ob derartige Fragen von Faḍlallāh selbst aufgegriffen oder anhand seiner Argumentation beantwortet werden können. Zudem ging es mir primär um eine Analyse der ihm zugeschriebenen Einordnungen und auch der in der Wissenschaft publizierten Erkenntnisse zu ihm, um zu zeigen, dass Einordnungen oder Analysen von Faḍlallāh, seinem Werk und seiner Bedeutung interessengeleitet sind, meistens zu wenig differenzieren und zu wenige Quellen zugrunde legen. Es war mir ein Anliegen, eine umfassende multiperspektivische Analyse vorzunehmen, um so Ambivalenz aufzuzeigen – und darüber hinaus zu verdeutlichen, dass er in vielerlei Hinsicht und mit unterschiedlicher Motivation und Zielsetzung als religiöse Autorität herangezogen werden kann.

Aber um auf die mir entgegengebrachte Frage abschließend zu sprechen zu kommen: Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen sind durchaus schiitisch geprägt, da sie auf schiitische Quellen verweisen und historische Personen nennen, die für die Schia eine bedeutsame Rolle spielen wie ʿAlī oder Fāṭima. Gleichzeitig verweist er aber auch auf sunnitische Quellen oder Denker*innen, was belegt, dass Faḍlallāh ein religiöser Gelehrter war, der innerreligiöse Pluralität akzeptierte. Zusammengenommen ist auf den hier untersuchten Quellenfundus bezogen eher eine Abwesenheit von spezifisch schiitischen Themen, Idiomen und Symbolen festzustellen. Auch in der Forschungsliteratur wird festgehalten, dass Faḍlallāh versucht hat, es zu vermeiden, ein speziell »schiitischer« Gelehrter zu sein, und es bevorzugte, allgemeine islamische Begriffe zu verwenden,[35] was ich auf der Basis meiner Untersuchung bestätigen kann. Faḍlallāhs Bestreben dürfte darin bestanden haben, *taqrīb* (die Abschwächung inner-muslimischer Differenzen) und *tawḥīd* (die Vereinigung aller muslimischer Gläubigen in die islamische Umma) zu verfolgen und die Menschen in einer universalen Gemeinschaft zu vereinigen, weshalb er sie oft überkonfessionell ansprach und auf Begriffe wie

34 Vgl. Dreßler (2019): Religion und religiöse Tradition; McCutcheon (2014): Religionswissenschaft.

35 Vgl. Khashan (2010): The Religious and Political Impact of Sayyid M. H. Fadlallah on Arab Shi'ism, S. 432; Kramer (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah, S. 28.

»Muslim*in« oder »islamisch« verzichtete.[36] Faḍlallāh war bekannt für seine ökumenische Haltung, mit der er sowohl an sunnitisch-schiitischer als auch an muslimisch-christlicher Annäherung interessiert war.[37] Die Schia selbst erklärte er zu einer der Rechtsschulen des Islam.[38] Wurde er zu seiner Haltung gegenüber den islamischen Rechtsschulen befragt, verwies er darauf, dass es ihm um die islamische Einheit ginge, die er predige.[39]

36 Vgl. Rosiny (2001): »The Tragedy of Fāṭima al-Zahrāʾ« in the Debate of two Shiite Theologians in Lebanon, S. 216.

37 Vgl. Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 246; Deeb (2006): An Enchanted Modern, S. 55.

38 Vgl. Mallat (1988): Aspects of Shi'i Thought from the South of Lebanon, S. 18.

39 Vgl. Qārūṭ al-ʿAšī (xx.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭāliṭa, S. 3.

6.2 Faḍlallāhs Positionen: multidimensional und ambivalent

Durch die Betrachtung von Faḍlallāhs Gesamtwerk zu Geschlecht und Sexualität und der Modifikationen seiner Lehr- und Rechtsmeinungen in diesen Feldern hat sich gezeigt, dass sich ein Bild seiner Konzeptionen, Positionen und seiner Person als Gelehrter ergibt, das multidimensionale Zuordnungen und Kategorisierungen, Hybridität, Spannungen sowie Inkonsistenzen bereithält. Denn Faḍlallāh kann sowohl als Motor für Veränderung, reformorientiert bis hin zu feministisch als auch als Bewahrer bestehender Werte identifiziert werden. Das bedingt zudem, dass mittels selektiver Auswahl seiner Aussagen oder Schriften eindimensionale Einordnungen getroffen und damit auch instrumentalisiert werden können, insofern eine Absicht besteht, seine Positionen zur Unterfütterung bestimmter Argumente heranzuziehen. Teilweise erscheint er sehr progressiv und praxisorientiert, flexibel innerhalb eines bestimmten Systems, so wie es eben das System zulässt, und nahe an der Realität seiner Anhänger*innen. Diskussion und Aushandlung, was wesentliche Grundsätze seiner Flexibilität sind, schätzt und bewirbt er sehr, weshalb sie sich in allen Punkten wiederfinden. Im Kern rüttelt er jedoch nicht an den sakral-normativen Vorgaben, die er ausmacht. Er bietet Alternativen an, nutzt Gesetzeslücken und appelliert an die ideellen Werte und an ein ethisches Verhalten, schafft dafür aber nicht die rechtlich verbindlichen Grundlagen.

Eindimensionale Kategorisierungen von Faḍlallāhs Positionierungen sind insofern schon ein Widerspruch, da seine Beurteilungen Flexibilität aufweisen. In dem Moment, in dem Flexibilität vorherrscht, angewandt oder zumindest in Aussicht gestellt wird, also eine Bandbreite an rechtlichen Beurteilungen zwischen erlaubt und verboten ausgeschöpft werden könnte, greift eine eindimensionale Zuordnung nicht, weil keine unveränderbare Rechtsprechung vorliegt, auch wenn bestimmte Normen nicht gänzlich abgeschafft werden. Auf dieser Grundlage halte ich Generalisierungen bzw. pauschale Etikettierungen als hinderlich für ein Verstehen[40] und möchte Faḍlallāh hinsichtlich seiner Lehr- und Rechtsmeinungen als multidimensional und ambivalent einordnen. Damit knüpfe ich an Studien über andere religiöse Gelehrte an, die zu ähnlichen Ergebnissen kommen wie bspw. die Islamwissenschaftlerin Bettina Dennerlein (2020) über Aisha Abd ar-Rahman, die sie als eine ambivalente Persönlichkeit beschreibt: »programmatisch konservativ und programmatisch modernistisch, von der Gleichberechtigung von Frauen genauso überzeugt wie von der

40 Hierbei orientiere ich mich an den Ergebnissen einer Studie des amerikanischen Autors und Journalisten Ken Auletta. Vgl. Auletta (1982): The Underclass, S. 317.

(graduellen) Überordnung von Männern in Ehe und Familie.«[41] Man hat es somit bei der Betrachtung der Person von Faḍlallāh und seiner Lehr- und Rechtsmeinungen mit Ambivalenz zu tun, was gemäß dem Soziologen Zygmund Bauman die Möglichkeit ist, »einen Gegenstand oder ein Ereignis mehr als nur einer Kategorie zuzuordnen.«[42] Diese »sprachspezifische Unordnung« offenbart laut Bauman »ein Versagen der Nenn-(Trenn-)Funktion,«[43] die Sprache eigentlich erfüllen solle. Hauptsymptom dieser Unordnung sei ein Unbehagen, das dabei empfunden werde, wenn es unmöglich werde, eine »Situation richtig zu lesen und zwischen alternativen Handlungen zu wählen.«[44] Bezogen auf Faḍlallāh kann seine religiös-rechtliche Vorgehensweise, koranische Direktiven sowohl als fix als auch (in Ausnahmefällen) als aufhebbar zu betrachten, als ambivalent eingeordnet werden. Mit diesem Hinweis geht es mir allerdings weniger darum, ein Unbehagen zu erzeugen, als darum, sowohl plurale Zuordnungen nicht zu verdecken als auch nicht zu vereindeutigen, was mehrdeutig ist. Das lässt an die These der Polysemie von Sachverhalten denken, der hier ebenfalls gefolgt wird. Denn Sachverhalte sind nicht von sich aus und alleinig religiös bestimmt, da es sich bei einer Bestimmung als religiös oder nicht-religiös um Vereindeutigung durch Zuschreibung handelt.[45]

Die Bestimmung von Faḍlallāhs Argumentation als »religiös« bzw. »islamisch« bspw. bei Einbezug medizinischer Belege ist schwierig (siehe Kapitel »Die Masturbation der Frau«). Geht man nämlich davon aus, dass Konzeptionen als »islamisch« bezeichnet werden können, wenn mit islamischen Schriften wie Koran und Aḥādīṯ argumentiert wird, stellt sich die Frage, ob man es noch mit »islamischer« Argumentation zu tun hat, wenn ein islamischer Gelehrter für ein Verbot oder eine Erlaubnis einer bestimmten Sache anhand medizinischer Erkenntnisse argumentiert. Ist für die Beantwortung dieser Frage ausschlaggebend, dass islamische Gelehrte, wenn sie heute derart verfahren, ganz in der Tradition ihrer historischen Vorgänger stehen? Müssten dann Klassifikationen wie »islamisch« und »medizinisch« überhaupt differenziert gedacht werden? Und welche Rolle spielt das Islam- und Religionsverständnis eines Gelehrten für eine Klassifizierung seiner Argumentation als »religiös« und/oder »islamisch«? In derartigen Fällen möchte ich dafür plädieren, die Polysemie von Argumentationen hervorzuheben. Es sollte eine Verflechtung von Zuschreibungsmöglichkeiten angenommen werden können, aber immer in Betracht gezogen werden, dass Zuschreibungen politisch motiviert sind, weshalb sie kritisch betrachtet werden sollten. Faḍlallāhs Positionen können jedenfalls nicht eindimensional kategorisiert bzw. klassifiziert werden, da eine Gleichzeitigkeit verschiedener Vorgehensweisen und Argumente vorherrschte, dynamisch und flexibel, aber auch statisch, und eine Zuordnung als religiös oder nicht-religiös von der Definition der jeweiligen klassifizierenden Begriffe abhängt.

---

41 Dennerlein (2020): Paradoxien eines befreiten Begriffs der Frauenbefreiung, S. 61.
42 Bauman (2005 [1992]): Moderne und Ambivalenz, S. 11.
43 Bauman (2005 [1992]): Moderne und Ambivalenz, S. 11.
44 Bauman (2005 [1992]): Moderne und Ambivalenz, S. 11.
45 Vgl. Krech (2011): Wo bleibt die Religion?, S. 17.

6.3 Erneuerung und Moderne im Denken Faḍlallāhs

Eine Bezeichnung, die für Faḍlallāh von der Seite seiner Anhänger*innen in Publikationen, aber auch in Interviews von Journalist*innen gewählt wurde, wenn diese ihn vorstellten, war die eines »al-faqīh al-muǧaddid«[46], eines erneuernden Rechtsgelehrten.[47] Shehadeh ordnet das Bild eines Erneuerers (*muǧaddid*) von innen heraus als gängiges schiitisches Bild soziopolitischer Wiederbelebung ein,[48] – auch andere schiitische und sunnitische Gelehrte wie bspw. Mawdūdī seien als Erneuerer bezeichnet worden.[49] Außerdem wurde Faḍlallāh als flexibler Muǧtahid,[50] Mann der Veränderung (oder »Herr der Neuordnung«[51]) und Revolutionär bezeichnet, der sich von einer »schiefen« Ausübung von Traditionen befreie (*muḥarriran muntafiḍān ʿalā l-mumārasati l-muʿawwaǧati lit-taqālīd*).[52] Die Tendenz zur Neuerung zeichnete sich auch darin ab, dass es über seine Fatāwā hieß, dass sie *abgestimmt* seien »auf das gegenwärtige Zeitalter [...], ohne von den Grundlagen abzuweichen.«[53] Als Faḍlallāh darauf angesprochen wurde, dass er sich als Erneuerer (*muǧaddid*) betrachten oder so genannt würde, antwortete er, dass er sich selbst nicht so nenne, aber als einen Menschen betrachte, der versuche, den Islam auf objektive Weise (*bi-ṭarīqa mawḍūʿīya*) zu verstehen, fern von gedankenloser Übernahme von Traditionen (*at-taqālīd*), die ihnen überliefert worden seien in Form von Gesetzen, die in einem Milieu der Rückständigkeit bzgl. Entwicklung (*biʾat at-taḫalluf*) erzeugt worden seien.[54] Solch eine Ansicht kann dann eine Abgrenzung zu früheren Interpretationen beinhalten. Seine Anhänger*innen wiederum hielten ihn für so weltoffen, dass sie laut Clarke Dinge taten, die er eigentlich gar nicht vertrat, wie Händeschütteln zwischen Frau und Mann oder eine weniger den Körper bedeckende Verschleierung tragen.[55]

---

46 Arab. *muǧaddid* »Erneuerer; Neuschöpfer; Neuerer; Reformer« (Wehr).
47 Vgl. Faḍlallāh (2009): Ḥukm al-ḥāǧib al-lāṣiq fī l-wuḍūʾ wal-ġasl, S. 5.
48 Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. 3.
49 Vgl. Shehadeh (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam, S. 25.
50 Vgl. al-Ḥulū/al-Faqīh (2004 [1993]): Asʾila wa-rudūd mina l-qalb maʿa s-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 6.
51 Ḥaydar (06.07.1985): aš-Šayḫ Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, S. 19.
52 Vgl. Faḍlallāh (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa, S. 175; Bullūṭ (2011 [24.12.2007]): »aš-Širāʿ« al-lubnānīya, S. 125.
53 Qārūṭ al-ʿAšī (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā, S. 1.
54 Vgl. Ibn Ǧadū (02.01.1995): »Marāyā l-aḥdāṯ«, S. 23.
55 Vgl. Clarke und Inhorn (2011): Mutuality and Immediacy Between Marjaʿ and Muqallid, S. 417.

Erneuerung ist ein zentraler Aspekt im Denken Faḍlallāhs und in seinen Lehr- und Rechtsmeinungen, besonders im Kontext zeitgenössischer Herausforderungen. Denn er vertrat die Ansicht, dass die islamischen Quellen »erneut« (*min ǧadīd*) gelesen werden müssten, da die Interpretationen früherer Gelehrter nicht die »(absolute göttliche) Wahrheit (*al-ḥaqīqa*)«[56] darstellten, sondern die Geistesbildung eben jener Religionsgelehrten und Denker früherer Zeiten, ihre Interpretationen, ihren Iǧtihād und ihre Ratio. Die Muslim*innen bräuchten für das gegenwärtige Zeitalter ihre eigene Lesart der Quellen, weshalb Faḍlallāh zu einer »neuen Lesart« (*qirāʾa ǧadīda*) des Islam aufrief. Diese »Erneuerung« (*at-taǧdīd*) dürfe aber nicht derart sein, dass es dabei lediglich darum ginge, mit der westlichen Kultur übereinzustimmen – so der Gelehrte.[57] Faḍlallāh erkannte also an, dass jedes Zeitalter seine eigenen Wahrheiten produziere und diese auch die Berechtigung hätten, nebeneinander zu existieren.

Wie bereits ausgeführt, erklärte er den Menschen zum mit Handlungsmacht (*agency*) ausgestatteten Produktionsfaktor des Denkens und Lebens. Denken produzieren heiße dabei, das eigene Denken erst mit etwas Neuem anzufüllen, weshalb das Denken nicht erstarren dürfe, sondern dynamisch bleiben und sich entwickeln müsse. Im gegenwärtigen Zeitalter dürfe es auch deshalb nicht um Vergangenes gehen, weil sonst im Menschen nicht eine Persönlichkeit der Gegenwart, sondern der Vergangenheit gebildet werde. Zeitgenössische Probleme könnten mit Rückwärtsgewandtheit nicht verstanden werden.[58]

Das »Erneuern« an sich setzte Faḍlallāh mit »Moderne« gleich, womit er ein Charakteristikum von »modern« selbst festlegte bzw. sich selbst als »modern« einordnete, da er zur Erneuerung *(taǧdīd)* des Denkens[59] aufrief:

> »Die Moderne (*al-ḥadāṯa*) muss kein westlicher Zustand (*ḥāla ġarbīya*) sein, denn es ist sehr gut möglich, dass wir die Moderne in unserer islamischen Realität leben, indem wir unsere Verfahren, unser Gedankengut oder unsere Methoden erneuern (*bi-taǧdīd mā ladaynā min asālīb aw afkār aw manāhiǧ*).«[60]

Diese Aussage bestätigt, dass er der Ansicht war, dass die Moderne kein typisch und ausschließlich westlicher Zustand sei, sondern sich verschiedene Arten von Moderne entwickeln und die Muslim*innen eine eigene Moderne konstituieren können, die auf Erneuerung basiere:

> »Die Moderne (*al-ḥadāṯa*) verläuft in der Geistesmethode, im expressiven Verfahren oder in der real aktiven Verrichtung (*fī l-manhaǧ al-fikrī aw al-uslūb at-taʿbīrī aw al-adāʾ al-ḥarakī al-wāqiʿī*), die mit der Erneuerung (*at-taǧdīd*) startet, der Erneuerung der Begriffe und Verfahren, sodass dich die Vergangenheit nicht völlig beschäftigt und nicht deine geistige und praktische Unternehmung durch veraltete Werte, Situationen und Verfahren [der Vergangenheit] beeinflusst.«[61]

---

56 Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal, S. 94–95.
57 Vgl. Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal, S. 94–95.
58 Vgl. Faḍlallāh (2012 [20.09.1992]): Asālibunā t-tarbawīya wa-ṣināʿat al-insān, S. 35–36.
59 Vgl. Faḍlallāh (2012 [20.09.1992]): Asālibunā t-tarbawīya wa-ṣināʿat al-insān, S. 36.
60 Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal, S. 30.
61 Bin Ǧuddū (2001 [1995]): Ḫiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal, S. 30.

Modern sein bedeutete im Verständnis von Faḍlallāh, für Neues offen zu sein und es anzunehmen, worunter auch die Aspekte seines Sexualitätsverständnisses fallen, die als Kennzeichen einer sexuellen Moderne gewertet werden können, wie Aushandlungsmöglichkeiten sexueller Praxis, sexuelle Selbstbestimmung und sexuelle Gleichberechtigung. Hierbei kristallisiert sich allerdings im Ansatz von Faḍlallāh ein ganz eigenes Verständnis sexueller Moderne heraus, nämlich dass die aus westlicher Sicht bestimmten Kennzeichen einer sexuellen Moderne – Aushandlungsmöglichkeiten sexueller Praxis, sexuelle Selbstbestimmung und Gleichberechtigung – in der sakral-normativen Geschlechter- und Sexualitätsordnung von Faḍlallāh ausschließlich innerhalb einer Ehebeziehung gelten und zur Anwendung kommen dürfen. Spricht man Faḍlallāhs Geschlechter- und Sexualitätsordnung infolgedessen die Klassifikation »modern« ab, weil sich erstens die nach westlichen Standards bestimmten Kennzeichen einer sexuellen Moderne auf Ehebeziehungen beschränken und zweitens Heterosexualität und Zweigeschlechtlichkeit zur alleingültigen göttlichen Norm bestimmt werden, was bspw. queere Lebensweisen und Homosexualität ausschließt bzw. untersagt, wäre bezogen auf Sexualität ein Verständnis von »Modernen« im Plural nicht möglich. Wenn nicht nur von einer Moderne, sondern von Modernen gesprochen werden muss, kann auch nicht nur von »einer« sexuellen Moderne bzw. »einer« modernen Sexualität gesprochen werden.

Von daher möchte ich Faḍlallāhs Sexualitätsverständnis als ein »modernes« Sexualitätsverständnis deklarieren, wenn sich auch die heterosexuelle Ehebeziehung als unüberschreitbare, da von Gott gesetzte Grenze, für die Muslim*innen und ihre Beziehungsformen erweist. Denn auch derart werden Formen sexueller Moderne konzipiert. Das »moderne« in seiner Sexualitätsordnung ergibt sich nämlich – auch nach seinem Verständnis von »modern« als »Erneuern« – durch Erneuerungen auf unterschiedlichen Ebenen wie konzeptionellen oder religiös-rechtlichen, die er durchführte, wenn sich diese auch ausschließlich in einem bestimmten Rahmen bewegen. Bei dieser Klassifizierung als »modern« ist es allerdings notwendig, den Begriff bezogen auf Faḍlallāhs Geschlechter- und Sexualitätsordnung weitläufig zu umschreiben, da er singulär genutzt Vorstellungen transportieren kann, die nicht im Sinne Faḍlallāhs sind wie westliche Vorstellungen von einer sexuellen Moderne, die bspw. Sex außerhalb der Ehe impliziert. »Moderne« ist vielfältig zu verstehen und lässt sich nicht mit oft verwendeten pauschalen Kategorien fassen. Dies macht deutlich, wie wichtig wissenschaftstheoretische Einsichten über Kategorisierungen bzw. Klassifizierungen im Kontext des Selbstverständnisses religiöser Gelehrter und deren Situiertheit sind. Anhand dieser differenzierenden Klassifizierung ist meine Studie ein wichtiger Baustein innerhalb der bisherigen Forschungsarbeiten zu Faḍlallāh und dessen meist undifferenzierter, eindimensionaler Einordnung als religiöser Gelehrter.

6.4 Faḍlallāh, der bewahrende Erneuerer

Es kristallisiert sich zwar anhand der betrachteten Lehr- und Rechtsmeinungen von Faḍlallāh durchaus heraus, dass er Bestehendes verändern und aufgeben konnte. Gleichzeitig liegen zahlreiche Beispiele vor, die belegen, dass er an vorherrschenden Auslegungen, Werten und Normen festhielt, sie bewahrte und damit bestehende Strukturen stabilisierte und fortführte. Aus der systematischen Analyse der geschlechtsspezifischen Effekte von Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen lässt sich ableiten, dass für Faḍlallāh beides möglich war, die Erneuerung sowie die Bewahrung bestimmter Lehr- und Rechtsmeinungen, weshalb er sowohl als »Erneuerer« als auch als »Bewahrer« bezeichnet werden kann. Aus diesen Gründen möchte ich Faḍlallāh, um ihn begrifflich zu fassen, als »bewahrenden Erneuerer« bezeichnen.

Mit dem Nomen »Erneuerer« bezeichne ich ihn, da er selbst so genannt wurde (*al-muǧaddid*[62]) und Erneuerung verfolgte, mit dem attributiven Adjektiv »bewahrend«, da er zwar nicht anhand eines Nomens als »Bewahrer« bezeichnet wurde, aber sich nachweisen lässt, dass er vorherrschende Interpretationen, Werte und Normen bewahrte. Dabei beschreibt bzw. spezifiziert das attributive Adjektiv das Nomen und beschränkt es insofern, da es sich um einen Erneuerer handelt, der nicht ausnahmslos erneuernd, sondern auch bewahrend fungierte. Zudem beschreiben beide Partizipien die Handlung einer Person: Diese ist von der Aktionsart her – wobei es sich um Tätigkeitsverben handelt – gleichzeitig perfektiv[63] sowie durativ[64], was die Ambivalenz und Multidimensionalität der Lehr- und Rechtsmeinungen von Faḍlallāh impliziert. Damit zeichnet sich anhand der in der Studie untersuchten Auswahl seiner Lehr- und Rechtsmeinungen »modern sein« oder »sexuelle Moderne« als etwas aus, das beides beinhaltet: Erneuern und Bewahren. Aufgrund dessen kommen hier die unterschiedlichen, in der Einleitung angesprochenen, Modernetheorien zum Tragen. Einerseits drückt sich in Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen der angenommene normative Charakter der Moderne und auch ein Stück weit die Vernichtung von Ambiguität aus, andererseits erschließt sich sein Islam gleichsam als eine modernisierende, sprich: erneuernde Kraft.

---

62 Vgl. Faḍlallāh (2009): Ḥukm al-ḥāǧib al-lāṣiq fī l-wuḍūʾ wal-ġasl, S. 5.

63 »Erneuern«, ein Verb, das ein zeitlich begrenztes Geschehen kennzeichnet; zusätzlich handelt es sich um ein egressives Verb, das den Abschluss eines Geschehens ausdrückt.

64 »Bewahren«, ein Verb, das ein Geschehen ohne zeitliche Begrenzung kennzeichnet; zusätzlich handelt es sich um ein frequentives Verb, das die Wiederholung eines Geschehens ausdrückt.

Bei dieser Benennung und damit Kategorisierung von Faḍlallāh als bewahrenden Erneuerer, der – wie oben ausgeführt – hinsichtlich seiner Lehr- und Rechtsmeinungen im Kontext Geschlecht und Sexualität, da diese je nach angelegtem Maßstab und Definition eine ganze Bandbreite an Einordnungen zulassen, als multidimensional und ambivalent eingeordnet werden muss, möchte ich es belassen. Mir geht es in diesem Fall – in Anlehnung an Bourdieu – darum, Klassifizierungskämpfe festzuhalten und aufzudecken sowie ein Bewusstsein für deren Willkürlichkeit bzw. für die Willkür der aus ihnen abgeleiteten sozialen Gliederungen zu schaffen.[65] Denn Klassifizierungen sind immer auch »praktischen Zwecken untergeordnet und darauf ausgerichtet [...], gesellschaftliche Wirkung zu erzielen.«[66] Damit werden weder die pluralen Zugehörigkeiten von Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen verdeckt noch er als religiöse Autorität auf vorgeprägte Definitionen festgelegt.

Die doppelte Benennung von Faḍlallāh als einen bewahrenden Erneuerer, mit der ich unterstreichen möchte, dass ich mich für eine wissenschaftlich differenzierte, kritische Sichtweise einsetze, weist eine Besonderheit auf, die es mir ermöglicht, Klassifizierungskämpfe nicht weiter zu nähren: Beide Partizipien bewerten nicht und aus ihnen kann nicht zwangsläufig etwas abgeleitet werden, was »mangelhaft« oder »mängelfrei« ist. Um ein Beispiel zu geben: »Bewahren« kann nicht zwangsläufig gleichgesetzt werden mit einer Stabilisierung von Machtverhältnissen oder Hierarchien, da eine derartige Feststellung vom Inhalt des zu Bewahrenden und einem vorausgesetzten Maßstab abhängt. Denn bei etwas zu Bewahrendem könnte es sich auch um Geschlechtergleichstellung handeln, wodurch Egalität fortgeschrieben würde. Handelt es sich allerdings um aufgrund von Gesetzen bestehende ungleiche Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern, die bewahrt würden, tritt hier durch die Bewahrung tatsächlich die Stabilisierung und Fortschreibung einer religiös-rechtlichen Geschlechterhierarchie ein. Ebenso verhält es sich mit dem Begriff »Erneuerung«. Denn »Erneuern« läuft nicht zwangsläufig auf ein religiös-rechtliches Angleichen oder Gleichstellen hinaus. Und auch wenn sich Religionen mit einer Selbsteinstufung wie »erneuernd« gern aufwerten, sagt das nichts über die dadurch zu erwartenden Auswirkungen auf oder Folgen für die Anhänger*innen dieser Religion aus. Beide Begriffe bewerten Faḍlallāh also als religiösen Gelehrten und die von ihm eingenommenen Lehr- und Rechtsmeinungen erst einmal nicht. Für eine Bewertung bedarf es inhaltlicher Angaben und einen Maßstab, an dem sich der Inhalt zu bewähren hat.

Trotzdem können beide Begriffe etwas aufzeigen: Der Aspekt der Erneuerung spielt zwar eine große Rolle, dies sowohl für Faḍlallāh – er griff ihn in propagierender Weise in zahlreichen seiner Äußerungen und Schriften auf – als auch für seine Anhänger*innen – insbesondere für Jugendliche, junge Erwachsene und Frauen, die auf die von ihm propagierten Erneuerungen im Kontext seines methodischen Ansatzes als Religions- und Rechtsgelehrten in einer ihn würdigenden und aufwertenden Weise verweisen –, aber die von Faḍlallāh vorgenommenen Erneuerungen verlaufen in

65 Vgl. Bourdieu (2012): Was heißt sprechen?, S. 123–124. Das hebt allerdings nicht Bourdieus Plädoyer für eine Wissenschaft auf, die »commitment« braucht.

66 Bourdieu (2012): Was heißt sprechen?, S. 121.

einem engen Rahmen und die Aspekte von Bewahrung setzen hier Grenzen. Deshalb wird aus der Forschungsperspektive gerade die gewichtige Rolle und Bedeutung von Bewahrung interessant, die ich mit meiner Untersuchung deutlich machen und darlegen kann.

6.5 Ideologiekritische Analyse

Die gewichtige Rolle und Bedeutung von Bewahrung in Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen in den Feldern Geschlecht und Sexualität zeigt sich daran, dass der Raum der Bewahrung mächtig ist im Vergleich zu dem der Erneuerung, die nur in einem kleinen, engen Rahmen stattfindet, nämlich – und das fast ausschließlich – dem Rahmen des Ehelebens. In diesem Rahmen, dessen wichtigste Funktion die Kanalisierung und Kontrolle von Sexualität ist, schafft Faḍlallāh Spielräume durch weitere rechtliche Regulative, mehr darüber hinaus aber nicht oder höchstens kaum. Es wurde in der Studie ersichtlich, dass Faḍlallāh seine Lehr- und Rechtsmeinungen im Verlauf seines Lebens zwar immer stärker an einer sich verändernden Lebenspraxis orientiert, sie dahingehend verändert und angepasst hat, doch hat er ein mögliches Ermächtigungspotenzial nicht voll ausgeschöpft, sondern sich in bestimmten Grenzen bewegt, bspw. in Bezug auf die Ehe. Diese Grenze wird weiter bestimmt und kontrolliert von den Grenzlinien, die die sakral-normative Ordnung selbst setzt und die nicht überschritten werden dürfen: Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität – Letztere beschränkt auf den ehelichen Kontext. Beide Grenzlinien geben Faḍlallāhs Anhänger*innen einen engen Rahmen hinsichtlich der Möglichkeiten an Lebens- und Beziehungsmodellen vor, die jedoch in der libanesischen gesellschaftlichen Realität längst überschritten und gelebt werden – bspw. homosexuelle Beziehungen –, wie es auch Faḍlallāh durch Anfragen und Gespräche wusste.

Durch diese Grenzlinien einer sakral-normativen Ordnung werden den Anhänger*innen von Faḍlallāh Denk- und Handlungsgrenzen gesetzt, die von ihnen an erster Stelle eine Orientierung an einem Modell binärer Geschlechterrollen von Frau und Mann und einem heterosexuell ausgerichteten Leben erwarten, da alles außerhalb dieser Ordnung untersagt ist. Gerade durch sakral-normativ gesetzte Heteronormativität und die Beschränkung von Sexualität auf die Ehe wird dann auch Handlungsdruck ausgeübt. Damit werden Wahlmöglichkeiten und Grenzen von der machtvollen ideologischen Ressource Religion hergestellt, in der eine bestimmte sakral-normative Ordnung mit einer bestimmten Geschlechter- und Sexualitätsordnung verbunden wird. Die von dieser Ordnung gesetzten Grenzen durfte auch Faḍlallāh selbst mit seinen Lehr- und Rechtsmeinungen nicht überschreiten. Denn auch der von Faḍlallāh ausgeübte Iǧtihād, der im Prinzip nur für Veränderung, Erneuerung, Revision und Flexibilität im Recht sorgen kann, wenn die Rahmenbedingungen, die ihn in ein Wirkungsfeld verweisen, nicht zu eng sind, musste sich innerhalb dieser Grenzen bewegen.

Faḍlallāh will die Stellung der Frau in der islamischen Gemeinschaft zwar stärken, geht aber über bestimmte Grenzen nicht hinaus und ordnet damit das, was Frauen

betrifft, innerhalb seiner sakral-normativen Ordnung hierarchisch niederrangig und als weniger gewichtig an als Ehe, Familie und das, was Männer betrifft. Höherrangig und gewichtiger als die Anliegen und Bedürfnisse von weiblichen Individuen wurden von ihm letztlich der Stellenwert und infolgedessen der Schutz und die Erhaltung der Ehebeziehung und Familie eingeordnet, was sich daran erkennen lässt, dass der Schutz und die Unversehrtheit einer Ehefrau Ehe und Familie untergeordnet wurden, da sie von Faḍlallāh angewiesen wurde, trotz Gewaltanwendung zum Ehemann zurückzukehren. Zudem ging es Faḍlallāh hinsichtlich des Themas häuslicher Gewalt weniger um den Schutz von Bedürftigen (in den vorliegenden Fällen Frauen) als darum, eine Einmischung des säkularen Rechtsbereichs bzw. des zivilen Strafrechts in Ehebeziehungen zu verhindern, deren Angelegenheiten von den Religionsgerichten verwaltet wurden. Die Oberhoheit über die Rechtsbereiche Personenstand und Familienrecht und somit der rechtliche Einfluss auf Eheangelegenheiten konnte den Religionsgerichten im Libanon anscheinend seiner Ansicht nach nur garantiert werden, wenn eine strafrechtliche Verfolgung gewalttätiger Ehepartner abgewehrt oder allenfalls in der Verantwortung der Religionsgerichte liegen würde. Derartige Abgrenzungsprozesse, die ich neben dem Rechtsbereich auch hinsichtlich des Bildungs- und Gesundheitssektors nachweisen konnte, dienten Faḍlallāh letztlich der Sicherstellung neben der Vormachtstellung in institutionalisierten Bereichen auch der Deutungshoheit über das von ihm konstruierte religiöse Universum und dessen Geschlechter- und Sexualitätsordnung und damit verbunden von Autorität, symbolischem und kulturellem Kapital und Einfluss in Bezug auf die Lebens- und Beziehungsordnung seiner Anhänger*innen. Die Sicherung einer interpretativen Vorrangstellung sowie rechtlichen Verwaltung in bestimmten Feldern erforderte Abgrenzung und Ausschluss von Erkenntnissen anderer Wissen produzierender und Gesellschaft gestaltender und regelnder Bereiche, die Faḍlallāhs Konkurrenten um die Deutungshoheit und somit Deutungsmacht waren. Mit der Abwehr von Veränderung bzw. der Bewahrung von Bestehendem auf der Ebene religiösen Wissens und religiöser Praxis wollte Faḍlallāh auch bestehende und von ihm verwaltete institutionalisierte Bereiche und damit seine Machtposition als Religionsgelehrter sicherstellen – dies auch im Fall häuslicher Gewalt zum rechtlichen Nachteil von Frauen.

Weiterhin führte auch Faḍlallāhs unablässige Argumentation aus einem essentialistischen Verständnis hinsichtlich Frau und Mann heraus zu Grenzen bei seiner religiös-rechtlichen Angleichung von Rechten und Pflichten der Geschlechter und zu einer Fortschreibung geschlechterspezifischer Hierarchie zu Ungunsten von Frauen. Faḍlallāh dachte zwar Geschlecht nicht sonderlich umfangreich als different, doch löste er sich letztlich nicht von Differenzierung und Essentialisierung vorrangig im Bereich des Biologischen – von ihm interpretiert als die von Gott erschaffenen, unveränderbaren Unterschiede zwischen den Geschlechtern –, aber auch bzgl. der Annahme bestimmter psychischer Veranlagungen von Menschen wie Mitgefühl. Dass er sich nicht zur Gleichwertigkeit der Zeugenaussagen von Frauen und Männern durchringen konnte, belastete Frauen in zweierlei Hinsicht: Zum einen galt ihre Zeugenaussage aufgrund des angenommenen Mitgefühls nicht als ausreichend gegenüber der eines Mannes, zum andern setzte diese Regelung die Annahme von geschlechts-

spezifischen Eigenschaften fort, die zur Argumentation ungleicher Rechte und somit zu deren Legitimation herangezogen wurden.

Gegensätzlich wirkte sich auch auf Faḍlallāhs beabsichtigte Stärkung der Stellung der Frau in der islamischen Gemeinschaft die Weiterführung der Privilegien von Männern aus, die Faḍlallāh z. B. durch Re-Interpretation von Koranversen nicht abschaffte. Aus dem Koran durch Faḍlallāh abgeleitete Rechte und damit Privilegien von Männern bzw. Ehemännern – und somit auch vom Koran sanktionierte Privilegien – wurden von Faḍlallāh kontinuierlich reproduziert: das Recht des Ehemannes auf und seine Pflicht zu *qiwāma* (Koranvers 4:34), das Recht des Ehemannes, seine Ehefrau bei durch sie verübter rechtlicher Gewalt (wie *nušūz*) zu maßregeln bis dahin, sie leicht zu schlagen (4:34), das Recht des Ehemannes auf Scheidung (2:228) und das Recht des Ehemannes auf Polygynie (4:3). Diese religiös-gesetzlichen Bestimmungen betrachtete Faḍlallāh zwar teilweise als flexibel gestaltbar und veränderbar, aber letztlich dennoch als feststehend. Jedoch hätte lediglich ihre Aufhebung eine religiös-rechtliche Gleichstellung und Gleichbehandlung der Geschlechter erwirken können. Das zeigt deutlich, dass Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen zwar dynamisch waren, er aber letztlich Bestehendes kaum oder nicht ändern wollte. Das Beibehalten eines Rechts wie Polygynie im Fall des Ehemannes verringerte für eine Ehefrau bspw. trotz der Möglichkeit, im Ehevertrag die Bedingung der Monogamie aufnehmen zu lassen, nicht die mögliche Sorge vor einer weiteren Ehefrau, sondern stellte ihr lediglich das Recht auf Scheidung im Fall von Polygynie bereit. Zudem bleibt die Frage, ob ein flexibler Umgang in der Lebenswirklichkeit der Anhänger*innen Faḍlallāhs überhaupt umsetzbar oder auch nur gewünscht war. Als besonders problematisch, da eine zu Ungunsten von Ehefrauen bestehende Geschlechterhierarchie festigend, erweist sich das in Faḍlallāhs Auslegung durch den Koran sanktionierte Recht des Ehemannes, seine Ehefrau bei sexueller Verweigerung ihrerseits ermahnen, meiden und leicht schlagen zu dürfen. Hier liegt, wie im Kapitel »Ambivalenzen, Diskrepanzen und Grenzen religiös-rechtlicher Angleichung« ausgeführt, eine grobe Unvereinbarkeit von erteilten Rechten, Pflichten und möglichen Konsequenzen bei der Ausübung von Rechten bzw. Missachtung von Pflichten vor, die nicht zu einer Ermächtigung, sondern zu einer Machtlosigkeit von Frauen führt. Die beschriebenen Angleichungen der Rechte und Pflichten von Eheleuten führten zwar dazu, dass die religiös-rechtliche Hierarchie zwischen ihnen abgemildert und die Vorrangstellung von Ehemännern verringert wurde, dennoch blieb sie weiterhin bestehen und vom Koran sanktioniert, worauf sich Männer berufen konnten.

Auch Faḍlallāhs Konzept von Gerechtigkeit im Kontext der Frage nach Geschlechtergleichheit und der religiös-rechtlichen Gleichstellung der Geschlechter hat letztlich vieles festgeschrieben. Denn selbst wenn unterschiedliche Gesetze, Rechte und Pflichten ein Gleichgewicht zwischen den unterschiedlichen Eigenheiten der Geschlechter herstellen und schützen, reproduzieren sie aber auch wieder geschlechterdifferentes Denken und religiös-rechtliche Geschlechterhierarchie, worin sich ein großer Einfluss religiöser Autoritäten auf die Gesellschaft ausweist. Auf der religiös-rechtlichen Ebene werden damit unterschiedliche Gesetze, Rechte und Pflichten festgeschrieben, auf der religiös-anthropologischen Ebene Zweigeschlechtlichkeit, Geschlechterdifferenz, Heterosexualität und geschlechtsspezifische Aufgaben hin-

sichtlich der Reproduktion. Das alles wird weiterhin implementiert, essentialisiert und auf der Basis einer ewigen göttlichen Ordnung legitimiert. Durch eine kontinuierliche Fortschreibung eines theologisch-anthropologischen Modells von Zweigeschlechtlichkeit und einer als unveränderbar angenommenen Geschlechterdifferenz auf der funktionalen Ebene der Reproduktion setzte Faḍlallāh einer Geschlechtergleichstellung auf religiös-rechtlicher Ebene unüberwindbare Grenzen.

Ein Punkt, der anhand der Themenauswahl im Kapitel vier deutlich geworden ist und auf den ich ebenfalls abschließend zu sprechen kommen möchte, ist, dass die islamische Rechtspraxis und Rechtstheorie bzw. die rechtlichen Diskurse im Libanon stark differieren und sich wenig bis gar nicht aufeinander beziehen.[67] Das zeigt die Grenzen der Rechtstheorie in Bezug auf die Lebenspraxis auf. Zudem dauern die Auswirkungen durch Rechtsreformen auf Haltungen von Menschen Jahrzehnte.[68] Das war auch Faḍlallāh bewusst – er wusste, dass er auf der Ebene der Rechtspraxis kaum etwas bewirken konnte, besonders da seine Urteile an oberster gerichtlicher Stelle abgelehnt oder seine Vorschläge dort nicht angenommen wurden –, weshalb er, um gesellschaftliche Entwicklungen voranzutreiben, nicht religiös-rechtliche Wege über das religiöse Gerichtswesen wählte, sondern direkt – wie er es beschrieb – an den Einstellungen der Menschen angesetzt bzw. gezielt für eine Änderung der gesellschaftlichen Auffassungsweisen gearbeitet hat. Da Rechtstheorie und praktisches Recht aber auch in Wechselwirkung zueinander stehen können,[69] gilt es, dieses komplexe Verhältnis gesondert im Blick zu behalten, wenn es um die Analyse der Einflussmöglichkeiten und Wirkung religiöser Gelehrter auf gesellschaftliche Entwicklungen geht. Während Faḍlallāh auf theoretischer Ebene einen immensen Einfluss auf das Lehr- und Rechtsdenken aufwies, war sein Einfluss auf die Rechtspraxis gering.

Esposito hat das allgemein für das islamische Recht und die Wechselwirkung von Theorie und Praxis im rechtlichen Feld dargelegt. Theoretisch heiße es oft, dass Änderungen im Gesetz möglich seien, aber praktisch setze sich das selten um: »Thus, even where conservative religious leaders speak of the possibility of changing certain *fiqh* regulations, in practice they are often loath to do so.«[70] Besonders anhand einiger der im Kapitel vier diskutierten Lehr- und Rechtsmeinungen von Faḍlallāh wurde ersichtlich, dass seine Wirkkraft als religiöse Autorität stark auf den theoretischen Bereich des Lehr- und Rechtsdenkens begrenzt war (bspw. die Schwierigkeiten bzgl. des Ehevertrages hinsichtlich der judikativen und exekutiven Ebene und das Problem der Anerkennung religiöser Autorität). Es hat sich damit gezeigt, dass sich in Forschungsvorhaben, die sich zu einem großen Teil auf der symbolischen Ebene der Repräsentation und Bedeutungszuschreibung bewegen, der Einbezug der Ebene der Materialisierung lohnt – im vorliegenden Fall ganz konkret ein Rechtstheorie und -praxis verbindender Blick –, da dieser sowohl den tatsächlichen Einfluss und die Wirkung von Rechtstheorie auf die Praxis als auch die Gewichtigkeit differenter lokaler

67 Hierzu siehe auch Clarke (2018): Islam and Law in Lebanon, S. 9.
68 Vgl. Balchin (2009): Family Law in Contemporary Muslim Contexts, S. 230.
69 Vgl. El-Saadi (2020): Fiqh Rulings and Gendering the Public Space.
70 Esposito (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law, S. 153.

Ausprägungen von Rechtspraxis und deren Bedeutung und Komplexität an sich sowie in ihrem Verhältnis zur Rechtstheorie offenlegen kann. So besteht ein besonderer Erkenntnisgewinn meiner Studie für die Religionswissenschaft darin, dass ich zeigen kann, wie stark religiöse Gelehrte in ihren sozialen Kontext eingebunden sind und sich ihr Wirken auf materieller Ebene nur in Abhängigkeit dazu entfalten kann.

Um an die oben aufgeworfene Frage anzuknüpfen, ob ein flexibler Umgang mit aus Koranversen abgeleiteten religiös-rechtlichen Bestimmungen, Lehr- und Rechtsmeinungen in der libanesischen Lebenswirklichkeit der Anhänger*innen von Faḍlallāh überhaupt umsetzbar oder gewünscht war, möchte ich hier beispielhaft auf die im Kapitel »Geschlechtsspezifische Erweiterung von Rechten und Pflichten mittels Ermächtigung und Aufklärung« angesprochenen Aspekte zurückgreifen, mit denen Faḍlallāh nach einer religiös-rechtlichen Ermächtigung von Frauen und religiös-rechtlichen Aufklärung von Männern strebte. Hier kristallisieren sich »blinde Flecken« in seiner Wahrnehmung heraus, da alle Aspekte gewisse Voraussetzungen benötigen, um überhaupt umgesetzt werden zu können oder Wirkung zu erzielen. Deshalb muss gefragt werden, ob der gesellschaftliche Kontext im Libanon überhaupt die notwendigen Voraussetzungen dafür bietet. War genügend Akzeptanz in der Gesellschaft vorhanden und waren die betroffenen Personen fähig, Rechte einzufordern und für deren Umsetzung zu kämpfen?

Die Aufforderung an Eheleute, ihre Rechte und Pflichten konsensuell auszuhandeln, kann Frauen – und Ehepaaren generell – durchaus Räume öffnen, in denen Aushandlungen möglich sind, allerdings braucht es hierzu wechselseitige Akzeptanz, also zwei Parteien, die auch zu Aushandlungen bereit sind und Kenntnisse über Aushandlungsmöglichkeiten mitbringen. Zudem bedarf es gewisser Kompetenzen wie kommunikative und handlungsbezogene Fähigkeiten. Mittels des religiösen Ehevertrages bspw. konnten sich Frauen Rechte sichern lassen, doch musste dafür von Seiten des zukünftigen Ehepartners eine Bereitschaft zur Akzeptanz dessen vorliegen und von Seiten der zukünftigen Ehefrau Kenntnisse über die Umsetzung und Fähigkeiten zur Aushandlung des Ehevertrages. Hierzu liegen Beispiele aus Studien vor, dass Frauen, die für Faḍlallāhs Organisationen ehrenamtlich gearbeitet haben, sich im Ehevertrag bspw. haben zusichern lassen, nach der Heirat noch ihrem Ehrenamt nachgehen zu dürfen.[71] Solche Hinweise sind aber spärlich, weshalb es hier weiterer Forschung bedarf. Auch wenn Faḍlallāh den Eheleuten empfahl, den religiösen Ehevertrag zur Stärkung seiner Wirkmacht gerichtlich registrieren zu lassen, garantierte das einer Ehefrau im Fall von Rechtsstreitigkeiten kein leichtes Verfahren, wenn es überhaupt zu einem Verfahren kam, wie hinsichtlich der Themen Scheidung und häusliche Gewalt im Kapitel vier ausgeführt. Außerdem muss die Frau nicht nur über entsprechende Kenntnisse verfügen, sie muss auch von ihrer Lebenssituation her eine Ausgangslage vorfinden, von der aus sie derartiges umsetzen kann, ohne bspw. Einspruch von der Familie entgegengebracht zu bekommen. Wie realistisch war das für die im Libanon lebenden Schiitinnen zu Beginn des 21. Jhs.? Theoretische Aufklärung genügt oft nicht, um Rechte durchsetzen zu können, wenn gesellschaftlicher

71 Vgl. Deeb (2006): An Enchanted Modern, S. 211.

oder familiärer Druck – wie im Kapitel vier dargelegt – ausgeübt wird. Auch eine konsensuelle Aushandlung der sexuellen Praxis bedarf gewisser Voraussetzungen bei den beteiligten Parteien an Fertigkeiten auf kommunikativer und interaktiv sozialer Ebene sowie an Akzeptanz dafür. Hierbei muss auch eine gewisse Offenheit und Bereitschaft bei den Individuen vorherrschen, gesellschaftlich tabuisierte Themen wie Sexualität anzusprechen. Ist es vor diesem Hintergrund eine realistische Sichtweise auf das Verhältnis von Frauen und Männer im Libanon, dass Ehepartner ihre sexuelle Praxis tatsächlich konsensuell aushandeln können?

Fraglich ist ebenfalls, ob Faḍlallāhs wenig ausgeprägte Definitionen von weiblichen und männlichen Geschlechterrollen sowie Rollen von Müttern und Vätern, die Interpretations- und Handlungsspielräume eröffneten, und seine abgrenzende Haltung zu einem in irgendeiner Weise vorherrschenden Zwang für Eheleute im Allgemeinen wirklich eine flexible Handhabung von Angelegenheiten im Eheleben ermöglichten, denn auch dafür muss eine gewisse Bereitschaft vorhanden sein. Auch wenn Faḍlallāh vorsah, dass Eltern ihre Aufgaben nach Möglichkeit untereinander tauschen können, wie bei der Pflege und Versorgung ihrer Kinder oder der Hausarbeit, heißt das nicht, dass derartige Ansichten auch gesellschaftlich anerkannt waren. Besonders die Übernahme von Hausarbeit scheint von der Mehrheit der Männer im Umfeld von Faḍlallāh abgelehnt worden zu sein, worauf die Studie von Deeb schließen lässt.[72] Interessanterweise wurde mir aber in Gesprächen mit Personen aus Faḍlallāhs engstem Umfeld derartiges bestätigt, dass bspw. eine Ehefrau und Mutter ihrer beruflichen Tätigkeit weiter nachgeht, während ihr Ehemann bei den Kindern bleibt und das Neugeborene mit abgepumpter Muttermilch versorgt. Im Anschluss an die vorliegende Studie könnten weiterführende empirische Studien, die sich in Form einer Kollaboration verschiedener fachlicher Disziplinen als besonders fruchtbar erweisen dürften, genau solchen Fragen nachgehen oder erforschen, ob und wie Faḍlallāhs Ansichten nach seinem Tod gelebt werden und welche Rolle sie weiterhin für die Schiit*innen im Libanon und darüber hinaus spielen, was in geringem Umfang bereits von Deeb und Clarke verfolgt wurde.[73] Was haben seine Ansichten über seinen Tod hinaus in dieser Hinsicht bewirkt? Ein in diesem Kontext weiter zu verfolgendes Untersuchungsfeld bleibt auch, wie sich das Wechselspiel zwischen der symbolischen Ebene der Repräsentation und Bedeutungszuschreibung und der Ebene der Materialisierung in Bezug auf Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen in den Feldern Geschlecht und Sexualität entwickelt.[74]

Zudem dachte Faḍlallāh trotz Interpretations- und Handlungsspielräumen auch weiterhin in den Rollen von Frauen und Männern, Müttern und Vätern sowie im normativen Konzept »Ehe«. Die Aufgaben von Frauen, aber auch von Männern, Müttern und Vätern schätzte er zwar wert und entzog sie der Ausgrenzung bzw. Minderwer-

72 Vgl. Deeb (2006): An Enchanted Modern, S. 211–215.

73 Siehe Deeb (2006): An Enchanted Modern; Clarke (2016): After the Ayatollah; Clarke (2018): Making a Centre in the Periphery.

74 Siehe zu diesen Fragestellungen auch Winkel (2020): Religiöse Symbolisierung und kulturelle Codierung von Geschlecht, S. 43.

tigkeit, aber er band sie immer wieder an die religiös-koranischen Bestimmungen, an die gottgewollte Zuordnung bestimmter Aufgaben – und gerade indem er die von Gott offenbarte Gesetzgebung als vor Schaden schützend und präventiv darstellte, da sie auf das Wohl des Menschen durch das Mittel eines ausgewogenen Lebens abziele, legitimierte er traditionelle Zuweisungen von Rollen und Eingrenzungen der Partizipation von Geschlechtern weiterhin religiös und hielt damit eine sakrale Ordnung aufrecht. Selbst ein Zugeständnis wie, dass eine Ehe keine religiöse Pflicht im Leben eines Menschen ist, bedarf zusätzlicher Akzeptanz. Denn ob ein eheloses Leben geführt werden kann oder nicht, ist abhängig von weitgreifenden gesellschaftlichen Strukturen, die etwas begünstigen oder eingrenzen, fördern oder sanktionieren. Nicht zu unterschätzen sind hierbei die verschiedenen Akteur*innen und ihr Einfluss, sodass die größere Gewichtung darin bestehen dürfte, dass das Ziel der göttlichen Schöpfung schließlich die menschliche Reproduktion ist, wodurch die sakralnormative Ordnung Druck auf einen religiösen Menschen ausübt.

Auch Faḍlallāhs Aufforderung an Frauen, zum *agens* zu werden, ihr Leben selbstbestimmt und eigenverantwortlich zu führen, könnte zum Problem für sie werden. Denn wenn Schwierigkeiten zwischen Eheleuten nicht öffentlich und Frauen zu Alleinkämpferinnen werden, könnte sich ein falsches Idealbild einer Ehe leichter aufrechterhalten und eine Lösung in weite Ferne rücken, wenn eine Frau ihren Mann auf diese Weise nicht zum Umdenken bringen kann. Gibt es in der libanesischen Gesellschaft öffentliche, solidarische Räume, damit Eheprobleme nicht als »persönliche« Probleme oder Verfehlungen angesehen werden? Es ist außerdem fraglich, ob das, was Faḍlallāh Frauen auf theoretischer Ebene zugestanden hat, in der Realität einlösbar war und Frauen die nötigen Kenntnisse und Fähigkeiten dazu besaßen. Wie können Frauen, wenn sie in der Gesellschaft benachteiligt werden z. B. was – wie von Faḍlallāh festgestellt – Wissen und Bildung anbelangt, dazu ermächtigt werden?

Faḍlallāhs Programm, Männer über die Rechte von Frauen sowie über ihre Pflichten ihnen gegenüber aufzuklären, ist ambitioniert. Doch auch hier muss gefragt werden, wie sehr diese Aufklärungsarbeit ein theoretisches Niveau nicht verließ. Sind seine Äußerungen und Schriften über diese Themen unter Muslim*innen überhaupt wahr- und ernst genommen und dann auch umgesetzt worden? Das scheint durchaus so gewesen zu sein, da es Studien über Frauen in Faḍlallāhs engerem Umfeld, solche bspw., die für seine Organisationen tätig waren, bestätigen[75] und sich Männer bei ihm beschwerten, ihre Frauen würden sich mit Argumenten verteidigen, die er ihnen über ihre Rechte vermittelt habe.[76]

Bezogen auf das Genannte ist abschließend zu fragen, ob Faḍlallāh – neben einer Vermittlung theoretischer Kenntnisse mittels seiner Äußerungen und Schriften – auch praktische Hilfestellung angeboten hat, die bspw. Frauen bei Bedarf ein Training für eine praktische Befähigung offerierte, um in ihren sozialen Beziehungen, ihrer Lebenspraxis allgemein oder auch bzgl. des libanesischen Gerichtswesens sprech- und handlungsfähig zu werden. Darauf kann ich anhand meiner Analyse von Text,

75 Vgl. Deeb (2006): An Enchanted Modern, S. 125–126.

76 Vgl. Faḍlallāh (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag), S. 21.

Kontext und Autor nicht schließen, weshalb es hier zukünftiger empirischer Studien mit libanesischen Frauen, Wissenschaftler*innen und religiös gelehrten Frauen bedarf. Zur Erhöhung des Bildungsgrades von Frauen hat Faḍlallāh sicherlich beigetragen und Studien weisen nach, dass Frauen, die für Faḍlallāhs Organisationen tätig waren, seine Lehr- und Rechtsmeinung kannten und darauf verwiesen,[77] aber wie akzeptiert war deren Umsetzung in der Lebensrealität der Schiit*innen? Zudem stellte die konkrete soziale und rechtliche Praxis im Libanon Frauen vor gravierende Probleme, wenn sie bspw. eine Scheidung anstrebten.

Derartige Reflexionen über diese von mir als »blinde Flecken« hinsichtlich seiner Bemühungen zur Ermächtigung von Frauen benannten Aspekte kommen in Faḍlallāhs Äußerungen und Schriften nicht vor. Ebenso hat er selten bis gar nicht über die rechtlichen Schwierigkeiten gesprochen, vor denen Frauen bspw. im Fall von Scheidung oder häuslicher Gewalt standen, und dazu Stellung genommen, wenn auch seine Bemühungen, Frauen Scheidung religiös-rechtlich zu ermöglichen und sie zur Selbstverteidigung anzuweisen, belegen, dass er sich dieser Schwierigkeiten gewahr war. Die Probleme, vor denen Frauen bei häuslicher Gewalt oder Scheidungsabsichten ihrerseits im Libanon standen und stehen, werden in der libanesischen Gesellschaft bspw. durch in diesen Bereichen aktive Organisationen oder in Zeitungen, Zeitschriften und im Fernsehprogramm offen diskutiert, Studien klären über familiäre Gewalt und die Schwierigkeiten von Frauen, vor den Religionsgerichten Scheidungen zu erwirken, auf, und Faḍlallāh wurde auf direktem Wege von seinen Anhänger*innen darüber berichtet. In dieser Hinsicht antizipierte er nicht, dass es in der libanesischen Gesellschaft ein asymmetrisches und strukturelles Machtverhältnis zwischen den Geschlechtern gibt, das sich u. a. darin ausdrückt, dass es für Frauen, die häusliche Gewalt erfahren, wenige bis keine Anlaufstellen gibt, wohin sie sich wenden können. Bei Scheidung und häuslicher Gewalt reflektierte er nicht die in diesem Kontext vorhandenen Probleme für Frauen, die sie oft handlungsunfähig machen, wie fehlende finanzielle Ressourcen oder fehlender familiärer und gesellschaftlicher Rückhalt.

Zusammengenommen kann festgehalten werden, dass Faḍlallāh eine begrenzte Wirkkraft auf der Ebene der Rechtspraxis hatte und auf der rechtlichen Theorieebene nicht weitergegangen ist, als es seine Lehr- und Rechtsmeinungen aufzeigen. Seinen eng gesetzten Rahmen hat er nicht überschritten, Missstände selten benannt und auf einer Praxisebene hat er kein Training für Frauen angeboten, das ihnen hätte Handlungsfähigkeiten vermitteln und die oft fehlenden Mittel bereitstellen können, um etwas zur Anklage zu bringen und (oft langjährige) Rechtsprozesse mit den dazu erforderlichen Ressourcen durchzustehen.

Dass Faḍlallāh aber auf theoretischer Ebene dennoch eine immense Wirkkraft entfalten konnte, speist sich gerade daraus, dass sich ideologische Macht aus der Kontrolle über Bedeutungskonzepte und -kategorien, Normen und Praktiken ergibt, die er

77 Seine Ansicht bspw., dass Individuen religiöse Schriften selbständig interpretieren sollten, war unter Frauen, die in seinen Organisationen tätig waren, bekannt. Vgl. Deeb (2006): An Enchanted Modern, S. 71, auch 114 (zu Faḍlallāhs Konzept »der persönlichen Eigenart des Menschen« im Kontext seiner Ansichten zum Ḥiǧāb).

über die Jahrzehnte seiner Tätigkeiten im Libanon als Religionsgelehrter beharrlich aufbaute, beanspruchte und zu bewahren versuchte – was ihn auch zum Bewahrer seines eigenen Status machte. Lediglich die Institutionalisierung dieser Kontrolle in Gesetzen und Rechten fand ihre Grenzen aufgrund Faḍlallāhs geringem Einfluss in der religiösen Rechtspraxis. Doch indem Faḍlallāh eine heteronormative, zweigeschlechtliche Ordnung propagierte, die er religiös legitimierte und damit unangreifbar machte, löste er einen religiösen und soziokulturellen Normierungsprozess aus, der Denken, Handeln und Fühlen kontrollierte und begrenzte. Indem er Menschen nahelegte, was sie zu wollen hätten und was ihnen erlaubt sei zu tun, bedingte er ihr Wollen und Handeln. Das gilt auch für die Bewertung sexueller Akte, denn auch wenn diese von den Akteur*innen selbst bestimmt und ausgehandelt werden und die »Moral des Konsenses« (konsensuelle Aushandlung) gilt, ist die eigentliche und letztliche über den Sexualakt bestimmende und definierende Instanz Gott bzw. die von Faḍlallāh interpretierte göttliche Ordnung.

Seine unablässige Argumentation aus einem essentialistischen Verständnis hinsichtlich Frau und Mann heraus führte nicht nur zu Grenzen bei seiner religiös-rechtlichen Angleichung von religiösen Rechten und Pflichten der Geschlechter und zu einer Fortschreibung geschlechterspezifischer Hierarchie zu Ungunsten von Frauen, sondern auch zu einer fortwährenden Produktion eines geschlechtsspezifischen Stereotyps (z. B. das stärkere Mitgefühl von Frauen), das sich so wieder im Denken und Handeln der Geschlechter manifestieren konnte. Obwohl er teilweise reflektiert war und anerkannte, dass vermeintliche menschliche Beschaffenheit »erlernt« sei, bspw. selbst so etwas wie sexuelles Verhalten, hatte das Grenzen und bei vielem ging er nicht genauso reflexiv vor. Bei Heterosexualität bspw. kam es für ihn nicht in Frage, sie als erlernt zu denken, denn er betrachtete sie als von der sakral-normativen Ordnung vorgegeben, erschaffen und damit als natürlich. In diesem Bezug sticht auch die Problematik einer sich am angeblich Vorherrschenden orientierenden religiösen Gesetzgebung ins Auge, bei der er auch nicht in Erwägung gezogen hat, dass es sich bei vermeintlich Vorherrschendem um Erlerntes, durch Erziehung Erworbenes und damit um ein Ergebnis soziokultureller Prozesse handeln könnte.

Für das Leben der Rezipient*innen der von Faḍlallāh vertretenen religiös-kosmologischen Ordnung mit ihrer sakral-normativen Geschlechter- und Sexualitätsordnung, in der Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität als natürlich angenommen werden und die Reproduktion der Menschheit mittels dieser Ordnung sichergestellt werden muss, heißt das, es gilt eine ganz bestimmte Lebensordnung zu erfüllen, in der das Individuum der Familie untergeordnet ist und sich die möglichen Modelle eines Zusammenlebens stark beschränken. Denn sie können ihr Leben, insofern sie eine Partnerschaft und Familie anstreben, ausschließlich in heteronormativen Ehen organisieren, aber nicht darüber hinaus, und obwohl sie als erotische Ressource anerkannt wird und sexuelle Befriedigung eine gewichtige Rolle spielt, da sie gesellschaftliches Chaos verhindert, gilt der eigentliche Zweck von Sexualität der menschlichen Reproduktion. Da Reproduktion als das oberste Ziel der göttlichen Ordnung auch das unverzichtbare Element des Sexualaktes ist, steht die sexuelle Befriedigung dem nach. Muslim*innen, die sich außerhalb dieser als vorherrschend angenommenen geschlechtsspezifischen Eigenschaften oder sexuellen Orientierung verorten,

dürften in Konflikte geraten, da sie für sich – insofern sie das wünschen – innerhalb von Faḍlallāhs sakral-normativer Geschlechter- und Sexualitätsordnung keinen Platz finden. Letztlich ist diese von Faḍlallāh vertretene Lebensordnung doch eine sexuell rigide Ordnung, die – wie einleitend hervorgehoben – belegt, wie stark Religionen das Leben von Menschen in den Bereichen Geschlecht und Sexualität strukturieren und ihr Sexualverhalten und ihre Geschlechterbeziehungen untereinander herstellen, organisieren, regulieren und kontrollieren – und begrenzen.

Da die religiösen Rechte und Pflichten von Eheleuten lediglich angeglichen wurden, blieb in den Köpfen der Geschlechter die religiös-rechtliche Hierarchie zwischen ihnen und die männliche Vorrangstellung – worauf diese sich berufen konnten – weiterhin bestehen. Die Konsequenzen daraus waren, dass sich patriarchale gesellschaftliche Vorstellungen weiterhin fortsetzen und festigen konnten.

Da Faḍlallāh seiner religiös-kosmologischen Ordnung zwar Neues hinzufügte, aber in einem bestimmten, engen Rahmen blieb, stellt sich die Frage, ob das, was er seinen Rezipient*innen mit seiner Geschlechter- und Sexualitätsordnung in Aussicht stellte, nicht bereits schon mit der nächsten Generation an Grenzen stieß. Konnte eine sakral-normative Geschlechter- und Sexualitätsordnung für zukünftige Generationen akzeptabel sein, in der eine binäre Konzeption von heterosexuell agierenden Geschlechtern als die einzig natürliche und alternativlose Sexualitätsform galt, in der es zwar Spielräume innerhalb einer heterosexuellen Ehe gab, aber nicht darüber hinaus, in der Sexualität ohne Reproduktion nicht der religiösen Norm entsprach, in der Sexualität (und Triebbefriedigung) nicht als Ressource verstanden wurde, die dem Genuss der Erregung und dem Spiel mit der Lust und den Reizen diente, sondern der Sicherstellung der gesellschaftlichen Ordnung? Das ist schwer vorstellbar, denn Individuen und kleinere Kollektive der libanesischen Gesellschaft verschafften sich bereits zu Beginn des 21. Jhs. Freiräume, setzten sich in ihrer Lebenspraxis über Grenzen einer wie von Faḍlallāh gesetzten religiös-kosmologischen Ordnung hinweg und verhandelten und definierten ihre Körper, ihre Sexualität und Geschlechtsidentität individuell. In einer religiös-kosmologischen Ordnung, wie der von Faḍlallāh vertretenen, werden homosexuelle und queere Lebensweisen nicht anerkannt, sondern ausgeschlossen und abgewertet. Personen, die sich als transgender oder transsexuell betrachten, werden angehalten, sich geschlechtsspezifisch als Frau oder Mann zu definieren. Der Geschlechterwechsel selbst stellt die normativen Geschlechterkategorien nicht in Frage, sofern eine geschlechtliche Vereindeutigung zu Frau oder Mann vorgenommen wird – was allerdings problematisch ist, wenn Individuen ein »sowohl-als-auch« oder »weder-noch« vorziehen. Geschlechtliche Zwischenbereiche und undefinierte Zonen abseits von Frau und Mann sind nicht erwünscht.

6.6 Erkenntnisse und Forschungserträge

Die für die Untersuchung eingenommene prozessual-genealogische Perspektive über mehrere Jahrzehnte in Verbindung mit einer systematischen Analyse des Quellenkorpus hat es ermöglicht, eine Homogenisierung zu vermeiden und den ambivalenten Charakter und die Kontextabhängigkeit von Lehr- und Rechtsmeinungen eines religiösen Gelehrten aufzudecken, die sonst, wenn Schriften und Äußerungen nur partiell betrachtet in den Blick geraten, vorschnell als eindeutig gelesen werden, und gezeigt, inwiefern sie dynamisch sind und sich in ihnen Modifikationen aber auch Kontinuitäten finden lassen. Ausarbeitungen und Wiedergaben von Lehr- und Rechtsmeinungen verlaufen eben nicht linear bzw. eindimensional, wenn man das Lebenswerk eines Religionsgelehrten über den Zeitraum seiner Schaffensperiode betrachtet, weshalb es bei Hörer*innen und Leser*innen von Zwischenergebnissen meiner Studie bereits zu Momenten der Irritation bzgl. Einordnung und Wertung kam, wie es mir nach Vorträgen oder Forschungsgesprächen mit Kolleg*innen aus der Islam- und Religionswissenschaft vermittelt wurde – womit sich aufgrund der erkennbaren Ambivalenz das von Bauman prognostizierte »Unbehagen« äußerte.[78] Auch wenn ein prozessual-genealogisches Vorgehen zeitintensiv ist, führt es doch zu wesentlichen Erkenntnissen über die Genealogie von Konzepten und Lehr- und Rechtsmeinungen, die bei einer selektiven Vorgehensweise und Auswahl z. B. nur populärer Werke aus bestimmten Zeiträumen unentdeckt geblieben wären. Auf der Basis meiner Studie kristallisiert sich ebenfalls heraus, wie wichtig weiterführende Forschungen sind, in denen libanesische Forscher*innen, Gelehrte, muslimische Frauen und Männer beteiligt sind, um die Bedeutung von Lehr- und Rechtsmeinungen für den religiösen Lebensalltag und die Relevanz gesellschaftlicher Strukturen, Akteur*innen und Institutionen in ihrer Verbindung zu religiösen Gelehrten aufzuzeigen.

Somit kann ich die Feststellung von empirischen Studien bestätigen, dass trotz eines dynamischen und flexiblen Charakters des Islam auf Diskurs- und Akteur*innenebene beide Elemente zum Tragen kommen, dynamische und fixe. Von der festgestellten Gewichtung von Dynamik und Statik möchte ich im Fall von Faḍlallāh der These von Mir-Hosseini beipflichten, dass die *fiqh*-Tradition in der Moderne an Dynamik verloren hat,[79] da das bewahrende Element in Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen auf dem Hintergrund seiner rigiden binär-heteronormativen Ordnung stärker ist als das dynamische. Das dynamische Potential ist vorhanden, aber es wird

78 Vgl. Bauman (2005 [1992]): Moderne und Ambivalenz, S. 11.

79 Vgl. Mir-Hosseini (2009): Classical fiqh, contemporary ethics and gender justice, S. 78.

wenig zur Anwendung gebracht und wenn, kann es sich nur in einem sehr engen Rahmen bewegen. Daran können auch Instrumente wie Fatāwā und Iǧtihād nicht viel ändern, da diese Instrumente, die durchaus Wandel von religiösen Lehr- und Rechtsmeinungen erwirken können, ebenfalls in diesen gesetzten Grenzen verlaufen müssen. Deshalb ergeben sich in diesen Grenzen auch differente Meinungen über Thematiken, wenn sich Faḍlallāh nicht zu einer klaren Rechtsmeinung durchringen konnte und es zu Widersprüchen und Revokationen in seinen Aussagen kam. Damit gibt es Bewegung in Faḍlallāhs Denken und in seinen Positionen, und es lässt sich erkennen, dass sich darin gesellschaftliche Veränderungen spiegeln. Die Bewegung kann aber nur innerhalb eines einschränkenden Rahmens verlaufen, der eine sakral-normative Ordnung bewahrt und damit fixiert.

Da die Bereiche Geschlecht und Sexualität anhand einer quellengestützten Studie, die die spezifischen Kontexte und Wahrnehmungsformen von Geschlechtlichkeit und Sexualität berücksichtigt hat, im Fokus standen, konnte besonders bzgl. dieser Themenfelder die Komplexität von Faḍlallāhs Lehr- und Rechtsmeinungen aufgezeigt werden. Hier liegt ein besonderer Ertrag meiner Studie für die religionswissenschaftliche Forschung über Geschlecht und Sexualität darin, dass ich den Konstruktionscharakter von Geschlechter- und Sexualitätsordnungen offenlegen und damit auch die Wirkmächtigkeit religiös begründeter Geschlechterdifferenzen, Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität dechiffrieren konnte, was eine ideologie- und herrschaftskritische Wirkung entfaltet.[80] Es wurde deutlich, wie Religion Modelle von Gesellschaftsstrukturen und Beziehungsgeflechten zwischen Menschen entwirft und wie sie ihre Konzepte von Geschlecht und Sexualität in das eigene religiöse Normen- und Wertesystem einbindet und unterschiedlich breiten Raum für Selbstbestimmung und Selbstdefinition lässt. Damit konnte aufgezeigt werden, dass und wie Religion zur Herstellung, Strukturierung, Tradierung, Legitimierung, Sanktionierung und Naturalisierung von Geschlechter- und Sexualitätskonzeptionen beiträgt und somit zur Festlegung bestimmter Ordnungen, was die Funktion von Religion als ordnendes System individueller und kollektiver Lebensgestaltung deutlich macht. Daneben wurde ersichtlich, dass nicht nur »Ordnung« erzeugt wird, sondern durch die ambivalenten Aspekte auch »Unordnung«.

Weiterhin habe ich zur Schärfung und Differenzierung wissenschaftlicher Wahrnehmung von Geschlecht und Sexualität beigetragen, indem ich nachgewiesen habe, dass Sexualität und Reproduktion in der von Faḍlallāh entwickelten sakral codierten Normalitätsordnung eine größere Rolle als Ordnungs- und Strukturierungskategorie der Lebenswelt spielen als Geschlecht und dass es sich um graduelle Dualismen handelt, bei denen über sexuelle Gradationen Frauen und Männer stärker voneinander unterschieden werden anstatt ausschließlich über das Geschlecht. Besonders deutlich sind dadurch die gewichtige Rolle und Bedeutung von Sexualität in Bezug zu Geschlecht als Ordnungs- und Strukturierungskategorie geworden. Gerade hier kann

80 Vgl. Franke/Maske (2012): Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender, S. 137; Rudolph (1978): Die »ideologiekritische« Funktion der Religionswissenschaft.

in zukünftigen Forschungen an die im Kapitel »Geschlecht und Sexualität: Resümee und Reflexionen« dargelegten Erkenntnisse angeknüpft werden wie

a) die Verschränkung von Geschlecht und Sexualität, die für einen stärkeren Unterschied zwischen den Geschlechtern sorgt und in Anschluss daran für bestimmte religiös-rechtliche Folgen,
b) dass die Dualismenbildung im Kontext von Sexualität stärker ausgeprägt ist als im Kontext von Geschlecht, Dualismen aber nicht als Gegensätzlichkeiten, sondern als graduelle Differenz innerhalb von Gleichheit vorliegen,
c) dass Sexualität, aber auch Reproduktion und deren geschlechtsspezifische Konsequenzen eine größere Rolle als Ordnungs- und Strukturierungskategorie der Lebenswelt (z. B. von Teilhabe und Ausschluss) als Geschlecht spielen und
d) dass die Gleichsetzung von Natur und göttlicher Ordnung zur Grundlage eines essentialistischen Verständnisses von Geschlecht und Sexualität wird.

Diese Ergebnisse belegen, wie wichtig eine gemeinsame Untersuchung von Geschlecht und Sexualität ist. Außerdem bieten auch die Erkenntnisse über die Verflechtung der in einem sich aufeinander auswirkenden Verhältnis stehenden religiös-anthropologischen Vorstellungen und Lehr- und Rechtsmeinungen Anknüpfungspunkte. Neue Verständnisse in dem einen Bereich wirken sich auf den anderen Bereich aus, weshalb hier – von theologisch-aktivistischer Seite aus gedacht – angesetzt werden könnte, um Änderungen sowohl auf der Ebene von Rechten, Pflichten und Gesetzen als auch Vorstellungen von Geschlecht und Sexualität zu erwirken.

Mittlerweile wird in der religionswissenschaftlichen Geschlechterforschung zwar die Ambivalenz von Religionen hervorgehoben und auf die Frage von Deutungsmacht, Dominanz bestimmter Traditionen, aber auch auf Gegenbewegungen geachtet.[81] Dennoch kursiert die Annahme, dass Religionen – trotz Tendenz zu spiritueller Gleichberechtigung und Befreiung von gesellschaftlichen Rollen – im Allgemeinen traditionelle Lehren über Geschlechterrollen, die zwischen Frauen und Männern differenzieren, unterstützen und sowohl Verhaltensnormen und Lebensstile als auch den Zugang zu religiösem Wissen, Ämtern und Rollen geschlechtsspezifisch regulieren, Männern Führungsrollen in der Familie und Religion zusprechen und Frauen mit dem Körper und der Sexualität identifizieren.[82] Das bestätigt sich durch meine Studie, wenn auch nicht in stark ausgeprägter Weise. Doch Körper und Sexualität werden auch in den Konzepten von Faḍlallāh zu wichtigen Bestimmungsmomenten für religiöse Geschlechterrollen, die geschlechtsbezogene Erwartungen nach sich ziehen. Auch bei Faḍlallāh ermöglicht es der konstante Verweis auf Transzendenz, dass sich Geschlechterungleichheit fest institutionalisieren und legitimieren kann.

Bis inzwischen über zehn Jahre nach Faḍlallāhs Tod wird sein Erbe weitergeführt. Immer noch ist das Büro von Faḍlallāh damit beschäftigt, in unterschiedlicher media-

81 Siehe Heller/Franke (2024): Religion und Geschlecht.

82 Vgl. Franke/Maske (2012): Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender, S. 125; Aune (2009): Religion, Gender Roles in, S. 709.

ler Form an den Gelehrten gerichtete Anfragen zu beantworten,[83] wenn auch die Tendenz hin zu einem Rückgang seiner – ihn und seine Einrichtungen auch finanzierenden – Anhänger*innen erkennbar ist, worauf z. B. die räumliche Zusammenführung verschiedener administrativer Abteilungen hinweist. Sein Begräbnisplatz wird weiterhin regelmäßig von seinen Anhänger*innen aufgesucht, die sich davor verbeugen und zu ihm sprechen. In dieser Hinsicht wäre es von weiterführendem Forschungsinteresse, wie seine Ansichten von seinen Mitarbeiter*innen weiterhin kommuniziert und verbreitet werden – wie also sein Erbe weitergeführt wird – oder wie sich der Publikationsbetrieb seines Nachlasses im Bereich digitaler Medien entwickelt. Denn auch nach Faḍlallāhs Tod kursieren seine Bücher noch weltweit.[84] Gerade aufgrund neuer Vermarktungsmöglichkeiten wie anhand des Internets und sozialer Medien, die bereits Faḍlallāh nutzte und was durch seine Mitarbeiter*innen weiter verfolgt und ausgebaut wird, kann ein verstorbener Marǧaʿ heute länger aktuell bleiben als früher.[85] Hier bieten sich neue Forschungsperspektiven an. Sind seine Ansichten über ein Jahrzehnt nach seinem Tod noch weltweit gefragt und werden sie von Schiit*innen immer noch als verbindlich anerkannt? Spielen sie in islamischen Lehrzentren wie Najaf oder Qom weiterhin eine Rolle in den Gelehrtendiskussionen oder in Lehrveranstaltungen? Wen beeinflussen sie heute noch und wer baut eigene Positionen auf ihnen auf?

Mit meiner Studie über diesen bedeutsamen zeitgenössischen Religionsgelehrten konnte ich zeigen, dass er »mit der Zeit ging« und weit über seine Anhänger*innen hinaus für Anfragen zu zahlreichen aktuellen Themen offen war und auf sie reagierte. Seine religiösen Lehr- und Rechtsmeinungen, die koranbasiert und verpflichtend sind, sind einerseits dynamisch und er änderte sie, besonders wenn es um die Rechte von Frauen ging, andererseits hielt er sie in einem engen Rahmen, der gesetzt wurde von einer von ihm aus dem Koran und anderen Bezugsquellen abgeleiteten rigiden, binär-heteronormativen Ordnung. Letztlich agierte er zwischen Erneuerung und Bewahrung mit einem zwar großen Potential zu Dynamik im Lehr- und Rechtsbereich, um mittels Modifikationen auf sozialen Wandel reagieren zu können und die Möglichkeit interpretativer und handlungsorientierter Spielräume für seine Anhänger*innen in Aussicht zu stellen, aber auch der starken Tendenz zur Bewahrung religiöser Lehr- und Rechtsmeinungen und der Setzung von nicht überschreitbaren Grenzen in dieser Hinsicht. Dynamik war dabei auch klar abhängig von der Bereitschaft der religiösen Autorität dazu und dem Risiko, Ansehen, Anhänger*innen oder Ressourcen einzubüßen.

---

83 Clarke kann das auch für die Jahre 2012, 2014 und 2015 bestätigen, vgl. Clarke (2016): After the Ayatollah, S. 171.

84 Vgl. Clarke (2016): After the Ayatollah, S. 162.

85 Vgl. Clarke (2016): After the Ayatollah, S. 172.

Literaturverzeichnis

Primärquellen

ʿAbd al-Ǧabbār, Muḥammad (Hg.) (1991): al-Mašrūʿ al-ḥaḍārī al-islāmī. Fī ḥiwār maʿa l-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Dialog. Beirut.

ʿAbdallāh, Ḥassan M. (25.12.1992): al-Marʾa al-qurʾānīya kar-raǧul wal-wāqiʿ »yuʾaḍḍī« an-naṣṣ. Ḥiwār maʿa Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Interview. Dokument 008391 am 04.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *as-Safīr*.

Abū al-Maʿāṭī, Zakarīya (1996): al-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. az-Zinā yakūn min ḫilāl al-ʿalāqa al-ǧinsīya al-muḥarrima. Interview. Dokument 033856 am 04.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *al-Ḥadāʾiq*, S. 16–17.

Abū Ġānim, Fādīyā (01.09.2000): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Aʿtabir an mā yuṭbaq fī l-wāqiʿ laysa aš-šarʿ, bal huwa l-ǧāhilīya wal-ʿaṭāʾirīya wat-taḫalluf. Interview. Dokument 002416 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *Snūb*, S. 1–4.

Aḥmad, Aḥmad; al-Qāḍī, ʿĀdil (Hg.) (1998 [1995]): Dunyā š-šabāb. Fī ḥiwār maʿa Āyatullāh as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. 4. Aufl. Beirut.

Aḥmad, Aḥmad; al-Qāḍī, ʿĀdil (Hg.) (1999 [1997 (Vorwort vom 01.12.1996)]): Fiqh al-ḥayāt. Ḥiwār maʿa Samāḥa Āyatullāh al-ʿAẓmā as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh fī fiqh al-ḥayāt. 5. Aufl. Beirut, London.

ʿAlawh, Saʿdā (13.07.1999): Ḥattā tadrīs »ʿilm al-aḥyāʾ« yuṭīr ǧadalan fī Lubnāb. At-tarbīya al-ǧinsīya ḍarūra ʿilmīya am »daʿwa lil-iṭāra«? Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Dokument 002003 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *as-Safīr*.

ANB (24.06.2009): ʿAni l-naǧaf waš-šiʿr wal-ibdāʿ wal-ḥiwār wal-marʾa. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh des Fernsehsenders ANB. Dokument 098895 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).

ʿAwīd, Kāẓim (20.07.1980): Al-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Narfuḍ al-ʿalāqāt allatī taǧʿalu minnā ḏīlan lil-ġarb siyāsīyan, wa-fikrīya, wa-iqtiṣādīya. Interview. Dokument 016807 am 04.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *al-Ḥaliǧ*.

Balaybal, Munā (03.12.1993): Fī ḥiwār šāmil ʿani l-marʾa Ayatollah Faḍlallāh li-»al-ʿAhad«. Adʿū l-marʾa lil-iǧtihād. Interview. Dokument 012888 am 04.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *al-ʿAhad*, S. 1–6.

Baradā, Mahā (25.10.2002): al-ʿAllāma Faḍlallāh. Nušarriʿ bāban li-iǧlaq abwāb al-inḥirāf. Interview. Dokument 002998 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *aṣ-Ṣayyād*.

Bayram, Ibrāhīm (2001 [27.07.1995]): Ḥālaftu l-mašhūra fī kaṯīr mina l-mawḍūʿāti wa-istaʿnatu l-ḫubarāʾ. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh in der Zeitung an-Nahār, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Ḥiwārāt fī l-fikr was-siyāsa wal-iǧtimāʿ. Unter Mitarbeit von Naǧīb Nūr ad-Dīn. 2. Aufl. Beirut, S. 545–561.

Bayynat (2007 [05.07.2007]): Fadlullah calls for Registering the Muta'a marriage in the legal courts. Online verfügbar unter http://english.bayynat.org.lb/Archive_news/05072007.htm.

Bin Ǧuddū, Ġassān (Hg.) (2001 [1995]): Ḥiṭāb al-islāmiyīn wal-mustaqbal. Ḥiwārāt maʿa Smāḥa Ayatollah as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. 3. Aufl. Beirut.

Bullūṭ, Halā (24.12.2007): al-Marʾa kāʾin mustaqill wa-min ḥaqqihā d-difāʿ ʿan nafsihā. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh in der Zeitschrift aš-Širāʿ vom 24.12.2007. Beirut. Online verfügbar unter http://arabic.bayynat.org.lb/DialoguePage.aspx?id=17196.

Bullūṭ, Halā (24.12.2007): Min ḥaqq al-marʾa an tataʿallam al-mulākama wa-istiʿmāl as-silāḥ. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh in der Zeitschrift aš-Širāʿ vom 24.12.2007. Beirut. Online verfügbar unter http://arabic.bayynat.org.lb/DialoguePage.aspx?id=11619.

Bullūṭ, Halā (2011 [24.12.2007]): »aš-Širāʿ« al-lubnānīya. al-Marʾa ẓulimat ʿalā madā t-tārīḫ wa-hiya tamluku ʿaqlan ka-ʿaqli r-raǧuli wa-ṭāqatan ka-ṭāqātihi. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Išrāqat al-ʿaql. 2. Aufl. 6 Bände. Beirut, Bd. 3, S. 114–126.

Bunūt, Hiyām (10.2001): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. al-Istinsāḫ ġayr muḫālif liš-šarīʿa! Interview. Dokument 063782 am 04.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *al-Ḥasnāʾ* 1710, S. 32–36. Online verfügbar unter http://englisch.bayynat.org.lb/FiqhLaws/Fiqh_JurisprudentPosition_1.htm#.WzNGuooyVUQ.

ad-Diyār (21.08.1999): Lā budd min munāqaša qaḍīya tawullī al-marʾa lil-qaḍāʾ al-lātī lā yaqbal bi-hā farīq mina l-fuqahāʾ. al-Qurʾān lā yanẓur bi-silbīya li-anna tamluk al-marʾa al-qiyāda as-siyāsīya iḏā imtalakat al-muwāṣafāt. Lir-raǧul al-qawāma ʿalā l-marʾa dāḫil al-usra faqaṭ, wa-laysa fī kull al-ḥayāt al-ʿāda. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Dokument 011492 am 04.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), S. 18–20.

Elias, Adel S. (1998): »Denken ist nützlicher als beten«. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, in: *Der Spiegel* (1), S. 20–21.

Elias, Adel S. (2001): »Bin Laden ist eine Legende«. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, in: *Der Spiegel* (42).

Faḍlallāh, Ḥanān (25.01.1990): Samāḥa al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh lil-Ḥasnāʾ. al-Ǧins ḥāǧa ṭabīʿīya lil-marʾa kamā lir-raǧul. Interview. Dokument 008367 am 04.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *al-Ḥasnāʾ*, S. 40–45.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (o. A.): Jurisprudence of sex. Online verfügbar unter http://englisch.bayynat.org.lb/Jurisprudence/sex.htm.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (o. A.)): Maǧmūʿa āṯār al-ʿAllāma al-Marǧaʿ as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Software erhalten 2021. Version: Noorsoft. Online verfügbar unter www.noorsoft.org.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (o. A.): Tafsīr min waḥy al-qurʿān. Homepage http://arabic.bayynat.org.lb/ListingByCatPage.aspx?id=426.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (01.10.1956): Ismaʿīnī. Gedicht, in: *al-Adīb*, S. 44. Online verfügbar unter http://archive.alsharekh.org/newPreview.aspx?PID=1900381&ISSUEID=15933&AID=356774.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (01.03.1957): Taqūlina lī. Gedicht, in: *al-Adīb*, S. 43. Online verfügbar unter http://archive.alsharekh.org/newPreview.aspx?PID=1900459&ISSUPEID=15934&AID=356804.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (01.05.1957): Ḥubbī. Gedicht, in: *al-Adīb*, S. 31. Online verfügbar unter http://archive.alsharekh.org/newPreview.aspx?PID=1780995&ISSUEID=14636&AID=327892.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (01.11.1957): Yā layl ayna tanām. Gedicht, in: *al-Adīb*, S. 44. Online verfügbar unter http://archive.alsharekh.org/newPreview.aspx?PID=1900880&ISSUaEID=15939&AID=356971.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1966 [16.04.1966]): ad-Dīn bayna l-aḫlāq wal-qānūn. Archiv von Faḍlallāh, Signatur unbekannt. Vortrag, veröffentlicht in einer Reihe, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.) (1966): Fī marḥalāt al-bināʾ 4. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1979 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima. Vortrag auf einer Hochzeit in Damaskus, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Risālat at-taʾāḫīy. Beirut, S. 73–118.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1979): Persönliche Mitteilung. Brief an ʿAbd al-Hādī al-Faḍlī. Beirut. Scan. Dokument 678752 am 09.09.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (1980): Āfāq islāmīya wa-mawāḍiʿ uḫra. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (27.03.1984): Ḏikrā Fāṭima az-zahrāʾ. Vortrag an der Amerikanischen Universität in Beirut. Dokument 083490 am 29.04.2020 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1985 [1981]): aṭ-Ṭawra al-islāmiyya. Durūs wa-ibār. Zeitschriftenaufsatz in al-Hikma 8, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Maʿa l-ḥikma fī ḫaṭṭ al-islām. Beirut, S. 141–168.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (1985): Maʿa l-ḥikma fī ḫaṭṭ al-islām. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1986 [1979]): al-Islām wa-manṭiq al-quwa. 3. Aufl. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1989): Šaḫṣīyat al-marʾa al-qurʾānīya. Dokument 100436 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *al-Munṭalaq* 60, S. 4–18.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (1991 [1980]): Āfāq islāmīya. 2. erweitere Ausgabe. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1991 [1974]): al-Infiʿāl fī ʿilm an-nafs wal-aḫlāq. Vortrag im Seminar der gläubigen Jugend in Bint Ǧibayl, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Mafāhīm islāmīya ʿāmma. Min muḥāḍarāt Samāḥat al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. 2. Aufl. Beirut, S. 265–294.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1991 [1978]): al-Uslūb al-islāmī lil-ʿamal bayna l-iṣlāḥ wat-taġyīr. Vortrag im Seminar der gläubigen Jugend in Bint Ǧibayl, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Mafāhīm islāmīya ʿāmma. Min muḥāḍarāt Samāḥat al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. 2. Aufl. Beirut, S. 463–514.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1991 [1973]): al-Yaʾis wal-amal fī mafhūm al-islām. Vortrag im Seminar der gläubigen Jugend in Bint Ǧibayl, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Mafāhīm islāmīya ʿāmma. Min muḥāḍarāt Samāḥat al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. 2. Aufl. Beirut, S. 145–190.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1991 [1978]): an-Naqd wan-naqd aḍ-ḍātī fī l-islām. Vortrag im Seminar der gläubigen Jugend in Bint Ǧibayl, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Mafāhīm islāmīya ʿāmma. Min muḥāḍarāt Samāḥat al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. 2. Aufl. Beirut, S. 191–260.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1991 [1975]): an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī l-islām (361–392), an-Nazʿa al-wāqiʿīya fī t-tašrīʿ (395–421), Mawqiʿ al-wasīla mina l-ġāya (425–444), Fragen und Antworten (447–461). Vortrag/Vorträge im Seminar der gläubigen Jugend in Bint Ǧibayl, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Mafāhīm islāmīya ʿāmma. Min muḥāḍarāt Samāḥat al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. 2. Aufl. Beirut, S. 361–462.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1991 [27.05.1972]): at-Taḥḏīb al-iǧtimāʿī fī l-islām. Vortrag im Seminar der gläubigen Jugend in Bint Ǧibayl, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Mafāhīm islāmīya ʿāmma. Min muḥāḍarāt Samāḥat al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. 2. Aufl. Beirut, S. 11–55.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1991 [03.06.1972]): Lā taqifu mā laysa laka bihi ʿilm. Vortrag im Seminar der gläubigen Jugend in Bint Ǧibayl, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Mafāhīm islāmīya ʿāmma. Min muḥāḍarāt Samāḥat al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. 2. Aufl. Beirut, S. 57–79.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (1991 [1. Ausg. aus den 1970er Jahren]): Mafāhīm islāmīya ʿāmma. Min muḥāḍarāt Samāḥat al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. 2. Aufl. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1991 [24.06.1972]): Masʾūlīya al-insān al-muslim izāʾ qaḍiya al-ʿizz wal-ḏull fī l-islām. Vortrag im Seminar der gläubigen Jugend in Bint Ǧibayl, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Mafāhīm islāmīya ʿāmma. Min muḥāḍarāt Samāḥat al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. 2. Aufl. Beirut, S. 101–143.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1991 [1974]): Mawqif al-islām mina l-infiʿāl. Vortrag im Seminar der gläubigen Jugend in Bint Ǧibayl, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Mafāhīm islāmīya ʿāmma. Min muḥāḍarāt Samāḥat al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. 2. Aufl. Beirut, S. 295–360.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1991 [17.06.1972]): Mawqif al-islām mina t-taraddud wal-qalaq wal-waswasa amāma l-ʿamal. Vortrag im Seminar der gläubigen Jugend in Bint Ǧibayl, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Mafāhīm islāmīya ʿāmma. Min muḥāḍarāt Samāḥat al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. 2. Aufl. Beirut, S. 81–100.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1991 [15.05.1980]): Naẓrat al-islām ilā dawr al-marʾa fī l-muǧtamaʿ. Vortrag an der Amerikanischen Universität in Beirut, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Āfāq islāmīya. 2. erweitere Ausgabe. Beirut, S. 248–271.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (16.12.1992): Muḥāḍara ḥawla z-Zahrāʾ. Vortrag. Dokument 697722 am 23.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (09.10.1994): Dawr al-marʾa al-muslima izāʾa at-taḥaddiyāt al-muʿāṣira. Vortrag. Dokument 012625 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut). Bednayel, Seitenanzahl 16.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (12.12.1994): Taʾammulāt fī āfāq al-muʾtamar ad-dawlī lil-sukkān wat-tanmīya. Vortrag an der Libanesischen Universität in Beirut, Maʿhad al-ʾUlūm al-Iǧtimāʿīya (Social Science College). Dokument 014754 am 04.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), Seitenanzahl 23.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (26.01.1995): ʿAnāwīn fī l-ʿamal al-islāmī. Vortrag vor Ḥawza-Studierenden in Beirut. Dokument 016166 am 11.09.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn: Ḥiwārāt fī l-fikr was-siyāsa wal-iǧtimāʿ. Unter Mitarbeit von Naǧīb Nūr ad-Din, 2. Aufl. Beirut 2001, S. 530–544.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (21.09.1995): aṭ-Ṭibb wad-dīn. Vortrag im Krankenhaus aš-Šarq al-Awsaṭ. Dokument 007568 am 04.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.) (2012): Ḫiṭāb – al-ʿaql – war-rūḥ. Unter Mitarbeit von Šafīq Muḥammad al-Mūsawī. Beirut, Bd. 3, S. 31–44.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1996 [1976]): al-Ḥiwār fī l-qurʾān. Qawāʿiduhu, asālībuhu, muʿṭiyātuhu. 5. Aufl. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1996 [01.07.1988]): ʿAmalīya at-taġyīr amāma mirʾāt an-naqd. Freitagspredigt, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): al-Ǧumʿa: Minbar wal-miḥrāb. Tawṯīq li-ḫuṭab al-ǧumʿa 1988. Beirut, S. 335–353.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1996 [1964]): Azmat al-insān al-muslim fī ẓill at-tašrīʿāt ġayr al-islāmīya. Zeitschriftenaufsatz aus al-Aḍwāʾ al-Islāmīya, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Qaḍāyānā ʿalā ḍawʾ al-islām. 7. Aufl. Beirut, S. 85–94.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1996 [1966]): Maʿa d-duʿāʾ fī šahr ramaḍān. Falsafatahu waʿalāqatahu bil-ḥayāt. Vortrag, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Qaḍāyānā ʿalā ḍawʾ al-islām. 7. Aufl. Beirut, S. 301–309.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (1996 [1960 (Najaf)]): Qaḍāyānā ʿalā ḍawʾ al-islām. 7. Aufl. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī (Vortrag). Dialogveranstaltung des Kulturzentrums der islamischen Republik Iran. Dokument am 04.10.2019 von Rana Much bekommen. Seiten im Archiv-Dokument 1–35, Seiten in der Publikation 19–93., in: Markaz šuʾūn al-ʿamal an-niswī (Hg.): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī. Nadwa ḥiwarīya maʿa Samāḥa Ayatollāh as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Dialogveranstaltungen und Vorträge vom 21.12.1994 und vom 13.11.1995 in Beirut. Beirut, S. 1–35.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (1997 [17.01.1994]): al-Marǧaʿīya wa-ḥarakat al-wāqiʿ. Vorträge in der al-Muṣṭafā-Schule. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (1997–2009): an-Nadwa. Silsila nadwāt al-ḥiwār al-usbūʿīya bi-dimašq. Unter Mitarbeit von ʿĀdil al-Qāḍī. 20 Bände. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (1997 [1992]): Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa. 6. Aufl. Beirut.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1997 [1959 (Najaf)]): Uslūb ad-daʿwa fī l-qurʾān. 6. Aufl. Beirut.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (23.10.1997 [1997]): az-Zahrāʾ al-maʿṣūma. Unmūḏaǧ al-marʾat al-ʿālimīya. Vortrag. Gedruckt in der Reihe Bašāʾir al-Īmān, Iḏāʿa al-Bašāʾir, Ṣawt al-Īmān. Beirut, Seitenanzahl 64.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (1998 [1997]): al-Fatāwā l-wāḍiḥa. 2. Aufl. Beirut.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (1998 [23.10.1997]): az-Zahrāʾ al-maʿṣūma. Unmūḏaǧ al-marʾat al-ʿālimīya. Vortrag und Dialogveranstaltung. 2. Aufl. Beirut.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (1998 [1996]): Dunyā l-marʾa. Interviews mit Ayatollah al-ʿAẓma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, geführt von Sihām Ḥamīya. Unter Mitarbeit von Munā Balaybal. 4. Aufl. Beirut.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (27.05.1998): at-Takāmul al-insānī bayna l-marʾa war-raǧul. Vortrag an der Amerikanischen Universität in Beirut. Dokument 698345 am 14.09.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.) (o. A.): Kalimāt lil-ḥāḍir wal-mustaqbal. Nadwāt, muḥāḍarāt, asʾila wa-aǧwiba. CD-Rom. Beirut.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (1999): al-Islām wa-qudratuhu ʿalā t-tanāfus al-ḥaḍārī. Vortrag am 07.05.1999 auf Einladung der Bildungs-/Kulturvereinigung (ar-Rābiṭa aṯ-Ṯaqāfīya) in Tripoli am Rašīd Karāmī-Institut. Beirut.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (1999): Bayyināt. Ḥiwārāt fikrīya fī šuʾūni d-dīn wal-insān wal-ḥayāt. Unter Mitarbeit von Šafīq Muḥammad al-Mūsawī. 2 Bände. Beirut.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (17.11.2000): al-Islām awwal man taṣaddā lil-ʿunf ḍidd al-marʾa. Predigt. Beirut. Online verfügbar unter http://arabic.bayynat.org.lb/NewsPage.aspx?id=1739.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (2001 [1995]): al-Masāʾil al-fiqhīya. 9. Aufl. 2 Bände. Beirut.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (2001 [1997]): Ḥiwārāt fī l-fikr was-siyāsa wal-iǧtimāʿ. Unter Mitarbeit von Naǧīb Nūr ad-Dīn. 2. Aufl. Beirut.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (2001 [1996]): Lil-insān wal-ḥayāt. Unter Mitarbeit von Šafīq Muḥammad al-Mūsawī. 3. Aufl. Beirut.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (08.12.2001): Marābuṭ aš-šayṭān al-baṭn wal-farǧ. Vortrag. Dokument am 07.02.2020 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (2002 [01.03.2002]): al-Aḫlāqīyāt aṭ-ṭibbīya wa-aḫlāqīyāt al-ḥayāt. Vortag. Beirut.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (2002 [2001]): Dunyā ṭ-ṭifl. Interviews, durchgeführt von Nabīha Muḥaydalī. Unter Mitarbeit von Nabiha Muḥaydalī. 2. Aufl. Beirut.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (2002): Ittiǧāhāt wa-iʿlām. Ḥiwārāt fikrīya fī šuʾūni l-Marǧaʿīya wal-ḥaraka al-islāmīya. Beirut.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (2002): The infallible Fatimah as a role model for men and women. Beirut.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (2003 [24.11.1978]): ʿAlā ṭarīq al-usra al-muslima. Vortrag auf einer Hochzeit in Damaskus. Beirut.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (2003): al-Mudannas wal-muqaddas. Amīrikā wa-rāya al-irhāb ad-dawlī. Beirut.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (2004): al-Ḥaraka al-islāmīya mā lahā wa-mā ʿalayhā. Unter Mitarbeit von Naǧīb Nūr ad-Dīn. Beirut.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (2004): Fiqh al-qaḍāʾ, Bd. 1. Autorisiert von Sayyid Faḍlallāh, geschrieben von Ḥusayn al-Ḥašan. Beirut.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (2004 [unbekannt]): Ḫuṭawāt ʿalā ṭarīq al-islām. 6. Aufl. Beirut.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (04.07.2004): Persönliche Mitteilung. Brief an Yūsuf al-Qaraḍāwī. Dokument 618700 am 16.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (25.07.2004): al-Islām wa-miṭlīyū l-ğins. Dokument 032180 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *an-Nahār*, S. 148.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (2006 [2002/2003]): Aḥkām aš-šarīʿa. al-ʿIbādāt wal-muʿāmalāt. Ṭabaqan li-fatāwā l-Marğaʿ ad-dīnī Samāḥa Ayatollah al-ʿAẓmā as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. 3. Aufl. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (2007): Vier Fragen und Antworten vom 03.03.2007. E-Mail von Mahdī Faḍlallāh am 14.02.2020 von Rana Much erhalten. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (17.03.2007): Bayna haymanat at-taʿaṣṣub wa-ḥurrīyat al-fikr. Transkript. Dokument 027549 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *Dunyā l-Waṭan*.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (01.08.2007): Faḍlallāh yaftī bi-ḥurmati ğarāʾimi š-šarafi wa-akkada anna man yartakibuhā yastaḥiqqu l-ʿiqāb. Tutarattabu ʿalayhā kull tibʿāti l-ğarīmati wamin dūna an taḥmila ʿanāṣira taḫfifīyatun. Dokument 031385 am 14.09.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (06.08.2007): Fatwā zur körperlichen Reife des Mädchens und Erlangen der Volljährigkeit. Dokument 031844 am 25.11.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (27.11.2007): Fī bayān šarʿī daʿā fihi lit-taṣaddī li-kull anwāʿ al-ʿunf allaḏī yastahdif al-marʾa. Faḍlallāh: yuğawwiz lil-marʾa ad-difāʿ ʿan nafsihā ḍidd ʾunf ar-raǧul. Dokument 038895 vom Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (evtl. 09/10.2008): al-Mulāḥaẓāt ʿalā muswadda mašrūʿ al-qānūn. al-Mulāḥaẓāt allatī sağğalahā Samāḥat al-ʿAllāma al-Marğaʿ as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ʿalā muswadda mašrūʿ al-qānūn allaḏī taqaddamat bihi »munaẓẓama kafā« ḥamla tašrīʿ ḥimāyat an-nisāʾ mina l-ʿunf al-usrī. Brief an Layla Awada von Kafa. Dokument 696937 am 16.12.2021 per E-Mail von Rana Much bekommen. Archiv von Faḍlallāh, Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (10.09.2008): Fī ḥafl ifṭār al-mabarrāt an-nisāʾī. Faḍlallāh yadʿū l-marʾa ilā l-aḫḏ bi-asbāb al-quwa wat-taḥaṣṣuṣ wal-mušāraka fī ṣanaʿ al-qirār as-siyāsī. Dokument 046278 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (2009): Aḥkām aṣ-ṣawm. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (2009): al-Iğtihād bayna asr al-māḍī wa-āfāq al-mustaqbal. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (2009 [1999–2001]): Fiqh aš-šarīʿa. 9. Aufl. 3 Bände. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (2009–2010): Ḥiwārāt fī l-ḥaramīn aš-šarīfīn. Beijerland (Niederlande).

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (2009): Ḥukm al-ḥāğib al-lāṣiq fī l-wuḍūʾ wal-ġasl. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (2010): al-Masāʾil al-fiqhīya. II. al-Muʿāmalāt. Neue Edition. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (2011 [2008–2009]): Išrāqat al-ʿaql. 2. Aufl. 6 Bände. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (2011–2012): Kalām as-Sayyid. Unter Mitarbeit von Šafīq Muḥammad al-Mūsawī. 6 Bände. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (2012 [08.11.1997]): ad-Dīn wal-maʿrifa wal-insān. Ğadalīya al-ʿaql wal-īmān. Vortrag in der Bekaa, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Ḫiṭāb – al-ʿaql – war-rūḥ. Unter Mitarbeit von Šafīq Muḥammad al-Mūsawī. 4 Bände. Beirut, Bd. 3, S. 7–20.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (2012): al-Muʾassasa al-marğaʿīya. 4. Aufl. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (2012 [20.09.1992]): Asālibunā t-tarbawīya wa-ṣināʿat al-insān. Vortrag in Ḫalda, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Ḫiṭāb – al-ʿaql – war-rūḥ. Unter Mitarbeit von Šafīq Muḥammad al-Mūsawī. 4 Bände. Beirut, Bd. 2, S. 34–41.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (2012): Ḫiṭāb – al-ʿaql – war-rūḥ. Unter Mitarbeit von Šafīq Muḥammad al-Mūsawī. 4 Bände. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (2013): Munāhaḍa al-ʿunf ḍidd al-marʾa. 3. Aufl. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (2013 [09.10.1966]): Nafḥa min ḏikā az-Zahrāʾ. Vortrag in der Ğamʿīya Usrat at-Taʾāḫī, Beirut, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Fāṭima az-zahrāʾ. Beirut, S. 7–17.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (2015 [2009]): al-Masāʾil al-fiqhīya I. al-ʿIbādāt. Neue Edition. 2. Aufl. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn (Hg.) (2017 [1979]): Tafsīr min waḥy al-qurʾān. 20 Bände. Beirut.

Faḍlallāh, Muḥammad Raḍā (o. A.): as-Sayyid al-Ḥabīb. Beirut.

Fischbach, Rahel (13.05.2008): al-Islām lam yufarriq fī l-qiyami r-rūḥīyati wal-ʿilmīya bayna l-marʾa war-raǧul. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Dokument 046828 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.) (2011): Išrāqat al-ʿaql. Beirut: Dār aš-Šafaq, Bd. 3, S. 155–166.

Ghaddar, Hanin (11.12.2009): The Progressive Marjaa. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, in: *NOW*.

Ǧumʿa, Zaynab (1995 [28.11.1994]): Nadwa ḥiwārīya maʿa Samāḥa Ayatollah as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, in: Markaz šuʾūn al-ʿamal an-niswī (Hg.): al-Marʾa bayna wāqiʿihā wa-ḥaqqihā fī l-iǧtimāʿ as-siyāsī al-islāmī. Nadwa ḥiwarīya maʿa Samāḥa Ayatollāh as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Fernsehinterview und Dialogveranstaltung vom 01.11.1994 und 28.11.1994. Beirut, S. 31–71.

al-Ḥāǧǧ, Hanāʾ (30.05.1993): al-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh lil-Ḥussām ʿani l-marʾa. al-Islām ḥaraṣa an taʿīš ka-insāna wa-laysa ka-unṯā. Interview. Dokument 008387 am 04.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *al-Ḥussām* 75, 46–47.

al-Ḥakīm, Muḥammad Saʿīd (2004): al-Fatāwā. Asʾila wa-aǧwiba. 2. Aufl. Najaf.

Ḥamdān, Sulaymā (04.05.1995): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh li-Mišwār. ʿAlā r-riǧāl an yuṭālibū bi-musāwātihim bin-nisāʾ. Interview. Dokument 016162 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *Mišwār* (415), S. 14–19.

Ḥamūd, Ḥanān (09.09.2003): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Nataḥawwal ilā l-quwa ḫīna naʿtarif bi-ḍaʿfinā. Interview. Dokument 035957 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *al-Marʾa al-Yawm* 131.

al-Ḥasnāʾ (28.09.1987): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Teil 1 und Teil 2, Zeitschrift al-Ḥasnāʾ, Audio-Dateien 121961 und 121970 am 04.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: al-Ḥasnāʾ.

al-Ḥassanī, Salīm (05.02.1990): Iǧtiyāluka siyāsīyan yaʿnī annaka tumaṯṯil ḫuṭūra ʿalā muḥaṭṭaṭāt al-aḫirīn. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Dokument 026792 am 17.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *as-Safīr*.

Ḥaydar, Asʿad (06.07.1985): aš-Šayḫ Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Ittaḥaddī al-muḫābarāt al-ʿālamīya an tuṯabbit annī raʾs al-irhāb. Interview. Dokument 024942 am 09.09.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *al-Mustaqbal*, S. 19–23.

Ḥūḥū, Fāṭima; Abū Šaqrā, Randa (14.08.1988): «an-Nidāʾ« taftaḥ milaf al-marʾa. Qaḍīyatahā wa-ḥurrīyatahā wa-dawrahā wat-tasāʾulāt al-muqliqa, al-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh: Qaḍīya al-marʾa fī d-difāʿ ʿan taṣawwurātihā, narfuḍ at-tamāyuz bayna l-marʾa war-raǧul wa-mafhūm al-inḥirāf yaṭāl al-iṯnayn, al-ḥiǧāb lā yušakkil ḥimāya...wa-sulṭa ar-raǧul min qudra al-māddīya. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Dokument 024391 am 04.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *an-Nidāʾ* (024391), S. 1–5.

al-Ḥulū, Wiḍāḥ Yūsuf; al-Faqīh, Ismāʿīl (Hg.) (2004 [1993]): Asʾila wa-rudūd mina l-qalb maʿa s-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Interview. 4. Aufl. Beirut.

Ibn Ǧadū, Ġassān (02.01.1995): »Marāyā l-aḥdāṯ«. Interview des Fernsehsenders al-Manār mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Dokument 007494 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.) (2001): Ḥiwārāt fī l-fikr was-siyāsa wal-iǧtimāʿ. Unter Mitarbeit von Nağīb Nūr ad-Dīn. Beirut, S. 13–74.

Ibrāhīm, Rīmā (13.08.2002): Ilġāʾ »at-tarbīya al-ǧinsīya« lā yūqifu sīl asʾilat al-awlād. Riǧāl ad-dīn maʿa ḥaqqi ṭ-ṭifli fī l-ḥuṣūl ʿalā l-maʿlūmāt, aṣ-ṣiǧār lā yantaẓirūna wa-yabḥaṯūna ʿani l-aǧwiba bi-anfusihim. Dokument 063984 am 04.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *as-Safīr*.

Ibrāhīm, Rūla (01.07.2000): at-Tarbīya al-ğinsīya fī l-madāris bayna muʾayyid wa-muʿāriḍ. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Dokument 020720 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *Āfāq al-Ġadd*, S. 4–5.

al-Imān (23.05.1980): as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh fī l-ğāmiʿa al-amīrikīya. Ay dawr lil-marʿa fī muğtamaʿātinā. Dokument 033316 am 09.09.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *al-Imān* 68, S. 40–41.

al-Kalima al-Faṣīla (19.07.2005): Qaḍāyā l-marʾa fī l-iğtihād al-islāmī al-muʿāṣir fī ḥiwār maʿa s-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Interview. Online verfügbar unter http://arabic.bayyanat.org/DialoguePage.aspx?id=10524.

Khalifah, Ahmad; Ayid, Khalid; Abu Fakhr, Saqr; Saras, Samir (2002): 11 September, Terrorism, Islam, and the Intifada. An interview with Shaykh Muhammad Husayn Fadlallah. Übersetzung von Joseph Massad, in: *Journal of Palestine Studies* 31 (2), S. 78–84.

Khudr, Adele (1994): An Islamic Discourse With Sayyed Mohammed Hussein Fadlallah, in: *Al-Raida* XI (65/66), S. 30–32.

al-Kifāḥ al-ʿArabī (15.11.2000): Miṭlīyū l-ğins bayna raḥmati llāhi wa-ʿiqābi l-qānūn. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Dokument 002451 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).

Lahā (2011 [16.07.2008]): Muškila alaḍīna nāhaḍū ḥaqq al-marʾa fī ḍarab zawğihā difāʿan ʿan nafsihā annahum lā yaʿtarifūna bi-insānīya al-marʾa. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh von der Zeitschrift Lahā, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Išrāqat al-ʿaql. 2. Aufl. 6 Bände. Beirut, Bd. 2, S. 109–122.

al-Laḥḥām, Ḫālid; Tamīm, Ġāda; Manṣūr, Amal (25.06.1992): al-ʿAllāma Ḥusayn Faḍlallāh li-Bašārīyā. Limāḏa lā nataḥāwar li-nakšif imkānīya tawaḥḥadunā. Interview. Dokument 036931 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *Bašārīya* 9, S. 5–9.

Laṭīfī, Ilhām (18.03.2009): Al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Yuʾakkid ʿalā musāwāt al-marʾa maʿa r-raǧul. Interview des Radiosenders Ṣawt al-ʿIrāq. Dokument 054786 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: Bayyanāt. Online verfügbar unter http://arabic.bayynat.org/DialoguePage.aspx?id=12881.

Laṭīfī, Ilhām (21.03.2009): Ḥiwār maʿa l-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh fī yawm al-marʾa. Al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh: Yuʾakkid ʿalā musāwāt al-marʾa maʿa r-raǧul wa-rafaḍa l-ʿunf ḍidd al-marʾa wa-ḫitān al-ināṯ. Interview. Dokument 059606 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: Internetseite al-Qurya.

Luṭf, Mahā (1996): Ḥurrīya al-marʾa wat-taḥaddī al-ḥaḍārī. Dialogveranstaltung mit Samāḥa Ayatollah as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Dokument am 05.10.2019 von Rana Much bekommen (Beirut), in: Markaz šuʾūn al-ʿamal an-niswī (Hg.): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī. Nadwa ḥiwarīya maʿa Samāḥa Ayatollāh as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Dialogveranstaltungen und Vorträge vom 21.12.1994 und vom 13.11.1995 in Beirut. Beirut, S. 97–142, 1–21.

Markaz šuʾūn al-ʿamal an-niswī (Hg.) (1995): al-Marʾa bayna wāqiʿihā wa-ḥaqqihā fī l-iğtimāʿ as-siyāsī al-islāmī. Nadwa ḥiwarīya maʿa Samāḥa Ayatollāh as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Fernsehinterview und Dialogveranstaltung vom 01.11.1994 und 28.11.1994. Beirut.

Markaz šuʾūn al-ʿamal an-niswī (Hg.) (1996): Qirāʾa ǧadīda li-fiqh al-marʾa al-ḥuqūqī. Nadwa ḥiwarīya maʿa Samāḥa Ayatollāh as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Dialogveranstaltungen und Vorträge vom 21.12.1994 und vom 13.11.1995 in Beirut. Beirut.

Mārūn, Naǧwā (30.01.1993): Man huwa »an-niṣf al-āḫar« alaḍī šaġala ḥayāt al-ʿAllāma. al-ʿAlāqa al-ğinsīya ḥāğa ğinsīya wa-lā ʿalāqa lahā bil-aḫlāq. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Dokument 036997 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *Īlīsā* (24), S. 12–15.

Marwa, Bahiya (1995 [01.11.1994]): Interview durch den Fernsehsender al-Mušriq mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh zu seinem Buch »Taʾammulāt islāmīya ḥawla l-marʾa«, in: Markaz šuʾūn

al-ʿamal an-niswī (Hg.): al-Marʾa bayna wāqiʿihā wa-ḥaqqihā fī l-iğtimāʿ as-siyāsī al-islāmī. Nadwa ḥiwarīya maʿa Samāḥa Ayatollāh as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Fernseh-interview und Dialogveranstaltung vom 01.11.1994 und 28.11.1994. Beirut, S. 73–104.

Marwa, Suʿād (27.05.1993): Ḥiwār ṣarīḥ maʿa l-ʿAllāma Faḍlallāh ḥawla qaḍāyā l-marʾa. Interview. Dokument 033369 am 04.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *ad-Dunyā* 277, S. 46–51.

al-Mawākib (01.08.1992): Aǧwāʾ al-iǧrāʾ: al-manāʿa al-aḫlāqīya. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Dokument 037266 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), S. 15.

al-Mūsawī, Šafīq Muḥammad (Hg.) (2014): Wa-yaqūl as-Sayyid. Iṭṭilāla ʿalā afkār ʿaqāʾidīya wa-fiqhīya wa-qurʾānīya. Beirut.

Nader, George (1985): Interview with Sheikh Muhammed Hussein Fadl Allah. Dokument 030525 am 09.09.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *Middle East Insight* 4 (2), S. 10–19.

an-Nahār (01.09.1994): Faḍlallāh: al-Mušāraka difāʿ ʿani l-qiyam al-islāmīya. as-Safāra al-īrānīya: sa-nuqaddim mā yansağim maʿa muʿtaqqadātinā. «al-Inqāḍ al-islāmī« ṭālaba bi-ḥuḍūr muʾtamar as-sukān. Dokument 029749 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).

an-Nakat, Zakīya (17.08.1993): al-Bakāra. al-ʿAllāma Faḍlallāh: Šaraf al-fatāt yaḥusṣuhā. Interview. Dokument 017064 am 14.11.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *Nahār aš-Šabāb* (16).

an-Nāqid (01.02.1992): Bayrūt 1992: Bayna fanādiq aṭ-ṭaqāfa wa-ḫanādiqihā. as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Interview. Dokument 028115 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *an-Nāqid* 44, S. 8–12.

Nāṣir ad-Dīn, Ibrāhīm (13.12.1998): al-Islām yusāwī baynahumā fī l-insānīya wa-fī l-musāwāt amāma llāhi. al-ʿAllāma Faḍlallāh: «lā farq bayna ḥurīyati l-marʾati war-raǧuli wa-ḥudūdihā ḍ-ḍawābiṭi l-aḫlāqīya«. Interview. Dokument 063054 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *ad-Diyār*.

Naʿʿūm, Sarkīs (Hg.) (2014): al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Interviews aus den Jahren 1986–2009. Beirut.

Nuyūf, Ḥayyān (2011 [28.11.2007]): Faḍlallāh. Hāḏihī l-fatwā laysat liš-šīʿa faqaṭ... bal tuʿāliğu l-masʾalata al-islāmīyata fī buʿdihā l-insānī. Zeitungsartikel in al-ʿArbīya Net, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Išrāqat al-ʿaql. 2. Aufl. 6 Bände. Beirut, Bd. 3, S. 12–16.

Qārūṭ al-ʿAšī, Suʿād (xx.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭāliṯa. Interview des Senders NBN mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Dokument 007543 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).

Qārūṭ al-ʿAšī, Suʿād (11.04.2004): al-Ḥalqa al-ūlā. Interview des Senders NBN mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Dokument 006764 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).

Qārūṭ al-ʿAšī, Suʿād (18.04.2004): al-Ḥalqa aṭ-ṭānīya. Interview des Senders NBN mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Dokument 007506 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).

Qaṭīš, Ḥusayn (26.09.1997): al-Istinsāḫ al-ḥayawān mumkin li-ḫidma al-bašarīya. Amā istinsāḫ al-insān fa-yaḥtāǧ ilā d-dars. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Dokument 020777 am 11.09.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *al-Ḥawādiṯ* 2134, S. 1–5.

Rosiniza, Muriel (25.02.2009): Faḍlallāh. Yuḥaqqu lil-marʾati an tatawallā l-wizārata wa-ḥattā r-riʾāsati l-ʿulyā lil-umma. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh geführt von einer französischen Journalistin und Schriftstellerin. Dokument 054770 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).

Ṣādiq, Nisrīn (2009 [29.04.2009]): As-Sayyid Faḍlallāh li-qanāt »al-Ān«. al-Muʿāraḍa fī l-islāmi ḥaqqun, wal-fatāwā l-munfatiḥatu ʿalā qaḍāyā l-marʾati hiya ǧuzʾun min risālatī. Beirut. Online verfügbar unter http://arabic.bayynat.org.lb/DialoguePage.aspx?id=12887.

as-Safīr (03.01.2004): Faḍlallāh yuṭālib aṭ-Ṭanṭāwī »bil-iʿtiḏār lil-muslimīn«. Dokument 064340 am 16.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *as-Safīr*.

Sakarīya, Munā (Hg.) (2012 [2007]): ʿAn sanawāt wa-muwāqif wa-šaḫṣīyāt. Hākaḏā taḥḥadaṯa... hākaḏā qāla. Interviews mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. 2. Aufl. Beirut.

aš-Šarqī, ʿAlī (13.05.1977): Qaymūmat ar-raǧul ʿalā l-marʾa lā taʿnī as-sayṭara wa-innamā l-idāra war-riʿāya. Das Archiv-Dokument hat die Seiten 1–3. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Dokument 084512 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *al-Mawāqif*, S. 1–3.

aš-Širāʿ (1993): al-ʿAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ʿani l-marʾa wal-ḥubb waš-šiʿr. Min ḥaqq al-marʾa an taʿīš unūṯatahā. Interview. Dokument 041215 am 04.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *aš-Širāʿ* 14.

Surūr, ʿAlī Ḥassan (Hg.) (2004 [1992]): al-ʿAllāma Faḍlallāh wa-taḥaddī al-mamnūʿ. Interview. 2. Aufl. Beirut.

Šuʾūn Ǧanūbīya al-Lubnānīya (2011 [07.07.2008]): al-Wilāya wal-qawāma ʿalā n-nisāʾ tuḥarrim al-qatl wal-ʿunf waḍ-ḍarb wal-ihāna. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Išrāqat al-ʿaql. 2. Aufl. 6 Bände. Beirut, Bd. 3, S. 188–194.

Suwayd, Muḥammad (2001 [16. und 17.05.1995]): Mawāqif mina l-qaḍāyā l-bārizati allatī tušaġġilu l-waṭana l-ʿarabīya wal-ʿālama l-islāmī. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh in der Zeitschrift ad-Dirāsāt al-Filasṭīnīya 23, in: Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (Hg.): Ḥiwārāt fī l-fikr was-siyāsa wal-iǧtimāʿ. Unter Mitarbeit von Naǧīb Nūr ad-Dīn. 2. Aufl. Beirut, S. 94–125.

aṯ-Ṯaqāfa al-Islāmīya 58 (1994 (November/Dezember)): Ḥiwār maʿa Ayatollah al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh ḥawla l-marʾa wa-ḥuqūqihā fī l-islām. Interview. Dokument 037596 am 04.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), S. 45–71.

Unbekannt (28.03.1984): Ḏikrā Fāṭima az-zahrāʾ fī l-amrīkīya. Faḍlallāh: aš-šaʿb lan yataḍāman bil-qatl wal-mazīd mina l-muwāqifi ṭ-ṭāʾifīya. Dokument am 09.09.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *an-Nahār*.

Unbekannt (17.12.1985): Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Länge der Audio-Datei 28:23. Dokument 120396 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).

Unbekannt (21.04.1988): Interview mit as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh über die Frau im Islam. Audio-Datei 122645 am 04.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).

Unbekannt (16.08.1988): Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Audio-Datei 122694 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).

Unbekannt (28.11.1992): Faḍlallāh. Yušakkil ḥallan lil-masʾala al-ġinsīya was-silbiyāt lā tulġī al-fikra min asāsihā. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Dokument 015392 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *as-Safīr*.

Wahabī, Zāhī (05.06.2001): »Ḫalīk bil-bayt«. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh im Fernsehsender al-Mustaqbal. Dokument 007492 am 21.05.2020 von Rana Much bekommen. Audio-Teil des Interviews (22:47) am 04.08.2020 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).

Windfuhr, Volkhard (1985): »Israel aus Palästina hinausschaffen«. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, in: *Der Spiegel* (14), S. 134–137.

Windfuhr, Volkhard (1985): »Worte helfen nicht weiter«. Interview mit Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, in: *Der Spiegel* (27), S. 96–98.

Yaḥyā, Maysūn (29.06.2002): Ġašāʾ al-bakāra. al-ʿAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh: Lā mānaʿ mina r-rataq... taǧannuban lil-ḫaṭar awi l-ʿār. Interview. Dokument 043878 am 14.11.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *az-Zaman* 189, S. 18–23.

az-Zayn, Ḥassān (1996): al-ᶜAllāma Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. al-Miṯāba. Faṣl min Kitāb: Ḥiwār min ḥiwārāt nihāyāt al-qurn. Dokument 032949 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *aš-Šāhid* 125, S. 79–87.

Zaytūn, Iḥsān (22.03.1992): Samāḥa al-ᶜAllāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh: hāḏihī hiya l-umm al-miṯālīya wat-talfizyūn yurawwiǧ li-ǧarāʾimi l-ǧins. Interview. Dokument 041988 am 05.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *al-Afkār*.

Sekundärquellen

Aamiry, Arwa (1994): Domestic Violence Against Women in Jordan, in: *Al-Raida* XI (65/66), S. 33–37.

Abdel-Hady, Noha (2016): Das islamische Genre der themenspezifischen Rechtsliteratur. Themenspezifische Rechtsliteratur als gegenwärtiges Phänomen, in: *Zeitschrift für Recht und Islam* 8, S. 121–140.

Abisaab, Malek Hassan; Abisaab, Rula Jurdi (2014): The Shi'ites of Lebanon. Modernism, Communism, and Hizbullah's Islamists. New York.

Abisaab, Rula Jurdi (2009): Lebanese Shi'ites and the Marja'iyya. Polemic in the Late Twentieth Century, in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 36 (2), S. 215–239.

Abou El Fadl, Khaled (2001): Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority, and Women. Oxford.

Abou El Fadl, Khaled (2006): The Search for Beauty in Islam. A Conference of the Books. Lanham.

Abou El Fadl, Khaled (2009): Islamic authority, in: Kari Vogt, Lena Larsen und Christian Moe (Hg.): New Directions in Islamic Thought. Exploring Reform and Muslim Tradition. London, S. 129–144.

Abou-Bakr, Omaima (2015): The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, in: Ziba Mir-Hosseini, Mulki Al-Sharmani und Jana Rumminger (Hg.): Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition. London, S. 84–117.

Adang, Camilla (2003): Ibn Hazm on Homosexuality. A Case-Study of Zāhirī Legal Methodology, in: *Al-Qantara* XXIV (1), S. 5–31.

Adib-Moghaddam, Arshin (2015): Islamistische Transformation. Islamischer Diskurs und islamische Politik in Westasien und Nordafrika, in: Raj Kollmorgen, Wolfgang Merkel und Hans-Jürgen Wagener (Hg.): Handbuch Transformationsforschung. Wiesbaden, S. 389–403.

Afary, Janet (2009): Sexual Politics in Modern Iran. Cambridge, New York.

Aghacy, Samira (2000): On Violations. The Arab Women's Case, in: *Al-Raida* XVII (89), S. 9.

Aghacy, Samira (2002–2003): A «Hollywood« Fancy, in: *Al-Raida* XX (99), S. 2–3.

Aghacy, Samira (Hg.) (2002/2003): al-Ǧinsānīya wan-nisāʾ al-ʿarabīyāt. Volume XX., Nr. 99 der Zeitschrift Al-Raida.

Aghacy, Samira (Hg.) (2002/2003): Sexuality & Arab Women. Volume XX., Nr. 99 der Zeitschrift Al-Raida.

Aghacy, Samira (2004): Lebanese Masculinities, in: *Al-Raida* XXI (104–105), S. 2–3.

Aghacy, Samira (2004): What about Masculinity?, in: *Al-Raida* XXI (104–105), S. 11.

Agrama, Ali Hussein (2010): Ethics, tradition, authority. Toward an anthropology of the fatwa, in: *American Ethnologist* 37 (1), S. 2–18.

Ahmed, Leila (1991): Early Islam and the Position of Women. The Problem of Interpretation, in: Nikki R. Keddie und Beth Baron (Hg.): Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender. New Haven, S. 58–73.

Ahmed, Leila (1992): Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate. New Haven.

Ahmed, Shahab (2016): What is Islam? The Importance of Being Islamic. Princeton, Oxford.

Ahn, Gregor (2012): Gottesvorstellungen als Thema vergleichender Religionswissenschaft, in: Michael Stausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin, S. 169–182.

Ajami, Fouad (1986): The Vanished Imam. Musa al-Sadr and the Shia of Lebanon. London.
Akashe-Böhme, Farideh (2006): Sexualität und Körperpraxis im Islam. Frankfurt am Main.
Alabaster, Olivia (19.09.2011): Lack of sex education in Lebanese schools poses risks. experts, in: *The Daily Star*.
Alagha, Joseph (2014): G. Banna's and A. Fadlallah's Views on Dancing, in: *Sociology of Islam* 2 (1–2), S. 60–86.
Ali, Kecia (2003): Muslim Sexual Ethics. Understanding a Difficult Verse Qur'an 4:34. Online verfügbar unter https://www.brandeis.edu/projects/fse/muslim/diff-verse.html.
Ali, Kecia (2006): Sexual Ethics and Islam. Oxford.
Ali, Kecia (2008): «The best of you will not strike:« Al-Shafi'i on Qur'an, Sunnah, and Wife-Beating, in: *Comparative Islamic Studies* 2 (2), S. 143–155.
Ali, Kecia (2009): Timeless texts and modern morals. Challenges in Islamic sexual ethics, in: Kari Vogt, Lena Larsen und Christian Moe (Hg.): New Directions in Islamic Thought. Exploring Reform and Muslim Tradition. London, S. 89–100.
Al-Masri, Khaled M. (2010): Telling Stories of Pain. Women Writing Gender, Sexuality and Violence in the Novel of the Lebanese Civil War.
Al-Sharmani, Mulki (2013): Qiwāma in Egyptian Family Laws. ›Wifely Obedience‹ between Legal Texts, Courtroom Practices and Realities of Marriages, in: Ziba Mir-Hosseini, Kari Vogt, Lena Larsen und Christian Moe (Hg.): Gender and Equality in Muslim Family Law. Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition. London, S. 37–56.
Alwani, Zainab (2013): Muslim Women as Religious Scholars. A Historical Survey, in: Ednan Aslan, Marcia K. Hermansen und Elif Medeni (Hg.): Muslima Theology. The Voices of Muslim Women Theologians. Frankfurt am Main, New York, S. 45–58.
Al-Wer, Enam (2006): Variation, in: Cornelis H. M. Versteegh (Hg.): Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics. 5 Bände. Leiden, Bd. 4, S. 627–636.
Amirpur, Katajun (1998): Die zeitgenössische Diskussion um die marǧaʿīya weiblicher Rechtsgelehrter in Iran, in: Holger Preissler (Hg.): Annäherung an das Fremde. XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29.9.1995 in Leipzig. Stuttgart, S. 402–410.
Amirpur, Katajun (2013): Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte. München.
Amirpur, Katajun; Ammann, Ludwig (Hg.) (2006): Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau.
Antes, Peter (1991): Ethik und Politik im Islam, in: Peter Antes, Tilman Nagel, Wiebke Walther und Khalid Durán (Hg.): Der Islam. Religion, Ethik, Politik. Stuttgart u. a., S. 58–97.
Antoun, Richard (1989): Muslim Preacher in the Modern World. A Jordanian Case Study in Comparative Perspective. Princeton.
Archer, John; Lloyd, Barbara Bloom (2002): Sex and Gender. Second edition. Cambridge.
Aronson, Amy; Kimmel, Michael S. (2017): Introduction, in: Michael S. Kimmel und Amy Aronson (Hg.): The gendered society reader. 6. Aufl. New York, S. xi–xvii.
Asad, Talal (1993): Genealogies of religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore.
Asad, Talal (2003): Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity. Stanford.
Asad, Talal (2017): Ordnungen des Säkularen. Christentum, Islam, Moderne. Paderborn, Boston.
Atkins, Stephen E. (2004): Encyclopedia of Modern Worldwide Extremists and Extremist Groups. Westport.
Auga, Ulrike (2013): Geschlecht und Religion als interdependente Kategorien des Wissens. Intersektionalitätsdebatte, Dekonstruktion, Diskursanalyse und die Kritik antiker Texte, in: Ute E. Eisen, Christine Gerber und Angela Standhartinger (Hg.): Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam. Tübingen, S. 37–74.
Auletta, Ken (1982): The Underclass. New York.

Aune, Kristin (2009): Religion, Gender Roles in, in: Jodi O'Brien (Hg.): Encyclopedia of Gender and Society. London, S. 709–713.

Autorenschaft (2015): al-Munǧid. Fī l-luġa al-ʿarabīya al-muʿāṣira. 5. Aufl. Beirut.

Awada, Layla (16.09.2008): Muswadda mašrūʿ qānūn li-ḥimāyat an-nisāʾ mina l-ʿunf al-usrī. Telegramm. Dokument 696948 am 16.12.2021 per E-Mail von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).

Aziz, Talib M. (2001): Fadlallah and the Remaking of the Marja'iya, in: Linda S. Walbridge (Hg.): The Most Learned of the Shi'a. The Institution of the Marja' Taqlid. Oxford, S. 205–215.

Al-Azmeh, Aziz (1996): Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie. Unter Mitarbeit von Ulrich Enderwitz (Übersetzer). Frankfurt am Main.

Baasner, Rainer; Zens, Maria (2005): Methoden und Modelle der Literaturwissenschaft. Eine Einführung. 3. Aufl. Berlin.

Babayan, Kathryn; Najmabadi, Afsaneh; Al-Kassim, Dina (Hg.) (2008): Islamicate Sexualities. Translations across Temporal Geographies of Desire. Cambridge.

Badry, Roswitha (2003): Gender-Studien in der Islamwissenschaft, in: *Freiburger FrauenStudien* 2003 (12), S. 207–239.

Badry, Roswitha (2009): Einleitende Bemerkungen. Sexualnormen im Wandel, in: Roswitha Badry (Hg.): Liebe, Sexualität, Ehe und Partnerschaft – Paradigmen im Wandel. Beiträge zur orientalistischen Gender-Forschung. Freiburg im Breisgau, S. 17–23.

Badry, Roswitha (Hg.) (2009): Liebe, Sexualität, Ehe und Partnerschaft – Paradigmen im Wandel. Beiträge zur orientalistischen Gender-Forschung. Freiburg im Breisgau.

Badry, Roswitha (2009): ›Sexual Revolution‹ – Media Myth or Reality? Facets of the Discourse on Sexual Morality in the Contemporary Arabo-Islamic World, in: Roswitha Badry (Hg.): Liebe, Sexualität, Ehe und Partnerschaft – Paradigmen im Wandel. Beiträge zur orientalistischen Gender-Forschung. Freiburg im Breisgau, S. 205–230.

Bāḥiṯāt – Lebanese Association of Women Researchers (Hg.) (2006–2007): ar-Ruǧūla wal-ubuwwa al-yawm. Tafkīk mafhūm aḍ-ḍukūra al-muhaymina. Volume XII. Beirut.

Balchin, Cassandra (2009): Family Law in Contemporary Muslim Contexts. Triggers and Strategies for Change, in: Zainah Anwar (Hg.): Wanted. Equality and Justice in the Muslim Family. Selangor Malaysia, S. 209–237.

al-Banna, Hasan (1988): al-Marʾa al-muslima. Beirut.

Bantel, Otto; Schaefer, Dieter (1990): Grundbegriffe der Literatur. 14. Aufl. Frankfurt am Main.

Barlas, Asma (2002): «Believing Women« in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'ān. Austin.

Baroudi, Sami E. (2016): The Islamic Realism of Sheikh Yusuf Qaradawi (1926–) and Sayyid Mohammad Hussein Fadlallah (1935–2010), in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 43 (1), S. 94–114.

Baroudi, Sami Emile (2013): Islamist Perspectives on International Relations. The Discourse of Sayyid Muhammad Hussein Fadlallah (1935–2010), in: *Middle Eastern Studies* 49 (1), S. 107–133.

Bauer, Karen (2006): «Traditional« Exegesis of Q 4:34, in: *Comparative Islamic Studies* 2 (2), S. 129–142.

Bauer, Karen (2008): Room for Interpretation. Qurʾānic Exegesis and Gender. Princeton.

Bauer, Karen (2010): Debates on Women's Status as Judges and Witnesses in Post-Formative Islamic Law, in: *Journal of the American Oriental Society* 130 (1), S. 1–21.

Bauer, Karen (2015): A Note on the Relationship between Tafsīr and Common Understanding with Reference to Contracts of Marriage, in: Patricia Crone et al. (Hg.): Islamic Cultures, Islamic Contexts. Essays in Honor of Professor Patricia Crone. Leiden, S. 97–111.

Bauer, Karen (2015): Gender Hierarchy in the Qur'ān. Medieval Interpretations, Modern Responses. New York.

Bauer, Thomas (2011): Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. Berlin.

Bauer, Thomas (2011): Normative Ambiguitätstoleranz im Islam, in: Nils Jansen und Peter Oestmann (Hg.): Gewohnheit, Gebot, Gesetz. Normativität in Geschichte und Gegenwart. Eine Einführung. Tübingen, S. 155–180.

Bauman, Zygmunt (2005 [1992]): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Neuausg., Hamburg.

Bayḍūn, ʿAzza Šarāra (2002): On Combating Violence Against Women. The Performance of Lebanese Non-Governmental Organizations, in: *Al-Raida* XIX (97–98), S. 56–61.

Bayḍūn, ʿAzza Šarāra (2004): The Preferred Partner. An Investigative Field Study of Lebanese Youth, in: *Al-Raida* XXI (104–105), S. 74–83.

Bayḍūn, ʿAzza Šarāra (2007): ar-Ruǧūla wa-taġyīr aḥwāl an-nisāʾ. Beirut.

Bayḍūn, ʿAzza Šarāra (2008): Sex Education in Lebanon. Between Secular and Religious Discourses, in: Pınar İlkkaracan (Hg.): Deconstructing Sexuality in the Middle East. Challenges and Discourses. Aldershot, England, Burlington, S. 83–100.

Bayḍūn, ʿAzza Šarāra (2009): Women in Power and Decision making Positions. Conditions and Restraints, in: *Al-Raida* (126–127), S. 53–57.

Bayḍūn, ʿAzza Šarāra (2010/2011): Women Reporting Violence. Conditions and Implications, in: *Al-Raida* (131–132), S. 28–37.

Beinhauer-Köhler, Bärbel (2002): Fāṭima bint Muḥammad. Metamorphosen einer frühislamischen Frauengestalt. Wiesbaden.

Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (2004 [1966]): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. 20. Aufl. Frankfurt am Main.

Berkey, Jonathan P. (1995): Tradition, Innovation and the Social Construction of Knowledge in the Medieval Islamic Near East, in: *Past and Present* 146 (1), S. 38–65.

Berry, Moulouk (2002): Radical Transitions. Shifting Gender Discourses in Lebanese Muslim Shi'i Jurisprudence and Ideology, 1960–1979 and 1990–1999. Unveröffentlichte Dissertation.

Berry, Moulouk (2004): The Right of Women to Occupy Positions of Judge or State Leadership in Islamic Shi'i Imami Law, in: *University of Detroit Mercy Law Review* 81 (5), S. 693–704.

Berry, Moulouk (2006): Gender Debates in Lebanon. Muslim Shi'i Jurisprudence in Relation to Women's Marital Sexual Rights, in: *Hawwa* 4 (2), S. 131–158.

Berry, Moulouk (2019): The Question of Divorce and the Mandate of the Jurist Over the Unwilling Husband in Lebanese Muslim Shiʿi Jurisprudence. A Legal Reform?, in: *Die Welt des Islams* 59, S. 360–383.

Biesterfeldt, Hans Hinrich; Klemm, Verena; Backe, Beate; Jagonak, Martin (Hg.) (2012): Differenz und Dynamik im Islam. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag. Würzburg.

Bint al-Hudā (10.06.1960): Uḫtāhu, in: *al-Aḍwāʾ al-islāmīya* (1), S. 20–21.

Bobzin, Hartmut (2010): Der Koran. Übersetzung. München.

Böttcher, Annabelle (2002): Ayatollah Fadlallah und seine Wohltätigkeitsorganisation al-Mabarrat, in: Rainer Brunner (Hg.): Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag. Würzburg, S. 41–47.

Bouhdiba, Abdelwahab (2004): Sexuality in Islam. London.

Bourdieu, Pierre (2011): Religion. Berlin.

Bourdieu, Pierre (2012): Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches. Wien.

Bourdieu, Pierre; Wacquant, Loïc; Beister, Hella (2013): Reflexive Anthropologie. 3. Aufl. Frankfurt am Main.

Bowen, J. R. (1993): Discursive Monotheisms, in: *American Ethnologist* 20 (1), S. 185–190.

Bräunlein, Peter J. (2006): «Islam Observed« – «Islam Obscured«. Lokale Religionsforschung aus translokaler Perspektive, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58 (2), S. 133–154.

Bretfeld, Sven (2012): Dynamiken der Religionsgeschichte. Lokale und translokale Verflechtungen, in: Michael Stausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin, S. 423–433.

Butler, Judith (2004): Gender-Regulierungen, in: Urte Helduser (Hg.): Under construction? Konstruktivistische Perspektiven in feministischer Theorie und Forschungspraxis. Frankfurt am Main, S. 44–57.

Butler, Judith (2008 [1990 (engl.)]): Das Unbehagen der Geschlechter. 15. Aufl. Frankfurt am Main.
Butler, Judith (2011 [2004]): Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen. Frankfurt am Main.
Butler, Judith (2021 [1993 (engl.)]): Körper von Gewicht. Über die diskursiven Grenzen des »Körpergeschlechts«. Frankfurt am Main.
al-Būṭī, Muḥammad Saʿīd Ramaḍān (1996): al-Marʾa bayna ṭuġyān an-niẓām al-ġarbī wa-laṭāʾif at-tašrīʿ ar-rabbānī. Damaskus.
Caplan, Pat (2000): Kulturen konstruieren Sexualitäten, in: Christiane Schmerl, Stefanie Soine und Marlene Stein-Hilbers (Hg.): Sexuelle Szenen. Inszenierungen von Geschlecht und Sexualität in modernen Gesellschaften. Opladen, S. 44–69.
Cardinal, Monique C. (2010): Why Aren't Women Sharīʿa Court Judges? The Case of Syria, in: *Islamic Law and Society* 17, S. 185–214.
Carré, Olivier (1987): Quelques mots-clefs de Muhammad Husayn Fadlallah. Paris.
Chakrabarty, Dipesh (2000): Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference. Princeton.
Chamas, Sophie (2009): Sayyid Muhammad Hussein Fadlallah. Muslim Cleric and Islamic Feminist, in: *Journal of Alternative Perspectives in the Social Sciences* (1,2), S. 246–257.
Cilardo, Agostino (1986): Historical Development of the Legal Doctrine Relative to the Position of the Hermaphrodite in the Islamic Law, in: *The Search* 2 (7), S. 128–170.
Clark, Lynn Schofield (Hg.) (2007): Religion, Media, and the Marketplace. New Brunswick.
Clarke, Morgan (2007): Children of the Revolution. 'Ali Khamene'i's ›Liberal‹ Views on in vitro Fertilization, in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 34 (3), S. 287–303.
Clarke, Morgan (2008): New Kinship, Islam, and the Liberal Tradition. Sexual Morality and New Reproductive Technology in Lebanon, in: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 14 (1), S. 153–169.
Clarke, Morgan (2010): Neo-Calligraphy. Religious Authority and Media Technology in Contemporary Shiite Islam, in: *Comparative Studies in Society and History* 52 (2), S. 351–383.
Clarke, Morgan (2011): Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon. New York.
Clarke, Morgan (2016): After the Ayatollah. Institutionalisation and Succession in the marjaʿiyya of Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍl Allāh, in: *Die Welt des Islams* 56 (2), S. 153–186.
Clarke, Morgan (2018): Islam and Law in Lebanon. Sharia within and without the State. Cambridge.
Clarke, Morgan (2018): Making a Centre in the Periphery. The Legitimation of Muhammad Husayn Fadlallah's Beirut Marjaʿiyya, in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 45 (1), S. 1–19.
Clarke, Morgan; Inhorn, Marcia C. (2011): Mutuality and Immediacy Between Marjaʿ and Muqallid. Evidence From Male in Vitro Fertilization Patients in Shiʿi Lebanon, in: *International Journal of Middle East Studies* 43 (03), S. 409–427.
Cole, Juan (2010): Fadlallah's Life and the Shiite Wave. Informed Comment. Online verfügbar unter https://www.juancole.com/2010/07/fadlallahs-life-and-the-shiite-wave.html.
Coleman, Isobel (2006): Women, Islam, and the New Iraq, in: *Foreign Affairs* 85 (1), S. 24–38.
Connell, Raewyn (2015 [2000]): Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten. 4. Aufl. Wiesbaden.
Crone, Patricia; Hinds, Martin (1986): God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam. Cambridge, New York.
Culler, Jonathan D. (2020): Literaturtheorie. Eine kurze Einführung. 4. Aufl. Ditzingen.
Dabashi, Hamid (1989): Authority in Islam. New Brunswick.
Dabashi, Hamid (2008): Islamic Liberation Theology. Resisting the Empire. New York.
Decker, Doris (2016): Transgender und Religion im Libanon, in: Gerhard Schreiber (Hg.): Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften. Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven. Berlin, Boston, S. 195–217.

Decker, Doris (2019): Die Fatwā-Praxis des schiitischen Großayatollahs Sayyid Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh am Beispiel Masturbation, in: *Zeitschrift für Recht und Islam* 11 (57–78).
Decker, Doris (16.10.2019): Chronologische Tabelle mit Titeln von Zeitungsartikeln über Faḍlallāh. Tabelle am 16.10.2019 von Ranā Muḥ im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut).
Decker, Doris (16.10.2019): Sayyid Faḍlallāhs al-Maktab aš-Šarʿī und seine Rechtsbemühungen. Interview mit ʿAlī Mirʿī. Beirut.
Decker, Doris (07.11.2019): Gespräch über die Lehr- und Rechtsmeinungen von Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Interview mit Šafīq Muḥammad al-Mūsawī. Beirut.
Decker, Doris (2020): Medialisierung von Religion in Geschlechterdiskursen. Am Beispiel einer kontroversen Fatwa des schiitischen Großayatollahs Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, in: Doris Decker und Mirko Roth (Hg.): Religionen in den Medien – Medien in den Religionen. Berlin, S. 53–87.
Deeb, Lara (2006): An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon. Princeton.
Deeb, Lara (2009): Emulating and/or embodying the ideal: The gendering of temporal frameworks and Islamic role models in Shi'i Lebanon, in: *American Ethnologist* 36 (2), S. 242–257.
Deeb, Lara (2010): Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah and Shi'a Youth in Lebanon, in: *Journal of Shi'a Islamic Studies* (4), S. 405–426.
Deeb, Lara; Harb, Mona (2007): Sanctioned Pleasures. Youth, Piety and Leisure in Beirut, in: *Middle East Report* 245, S. 12–19.
Deeb, Lara; Harb, Mona (2013): Choosing Both Faith and Fun. Youth Negotiations of Moral Norms in South Beirut, in: *Ethnos* 78 (1), S. 1–22.
Deeb, Lara; Harb, Mona (2013): Leisurely Islam. Negotiating Geography and Morality in Shi'ite South Beirut. Princeton, Oxford.
Degele, Nina (Hg.) (2008): Gender/Queer Studies. Eine Einführung. Paderborn.
Dennerlein, Bettina (2016): Geschlechterverhältnisse in muslimischen Gesellschaften, in: Rainer Brunner (Hg.): Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion. Stuttgart, S. 463–480.
Dennerlein, Bettina (2020): Paradoxien eines befreiten Begriffs der Frauenbefreiung. Die ›neue Araberin‹ und der Islam, in: Barbara Rendtorff (Hg.): Geschlechterverwirrungen. Was wir wissen, was wir glauben und was nicht stimmt. Marburg, S. 60–65.
Deuber-Mankowsky, Astrid (2004): Konstruktivistische Ursprungsphantasien. Die doppelte Lektion der Repräsentation, in: Urte Helduser (Hg.): Under construction? Konstruktivistische Perspektiven in feministischer Theorie und Forschungspraxis. Frankfurt am Main, S. 68–79.
Dold-Ghadar, Gabriele (2019): Die Schia im Iran und Libanon. Historische Verbindungen zwischen Balkh und Baalbek, Khorasan und Dschabal Amil. Berlin.
Dreßler, Markus (2019): Religion und religiöse Tradition. Unterscheidungsdiskurse zu den Grenzen des Islams, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 27 (1), S. 48–77.
Dudenredaktion (2018): Das Bedeutungswörterbuch. Bedeutung und Gebrauch von rund 20000 Wörtern der deutschen Gegenwartssprache. 5. Aufl. Berlin.
Duderija, Adis (2019): Understanding Patriarchal Interpretations of Q 4:34 in the Light of Stanley Fish's «Interpretive Communities«, in: Mun'im A. Sirry (Hg.): New Trends in Qur'anic Studies. Text, Context, and Interpretation. Atlanta, Georgia, S. 173–191.
Ebeling, Smilla (2006): De/Konstruktion von Geschlecht und Sexualität, in: Sigrid Schmitz und Smilla Ebeling (Hg.): Geschlechterforschung und Naturwissenschaften. Einführung in ein komplexes Wechselspiel. Wiesbaden, S. 281–296.
Ebert, Hans-Georg; Heilen, Julia (2016): Islamisches Recht. Ein Lehrbuch. Leipzig.
Eco, Umberto (2004): Die Grenzen der Interpretation. 3. Aufl. München.
Eden-Fleig, Wiebke (4.07.2010): Nachruf auf Muhammad Hussein Fadlallah. Tod eines Auserwählten, in: *Zenith*. Online verfügbar unter zenithonline.de.
Eich, Thomas (2008): Einleitung, in: Thomas Eich (Hg.): Moderne Medizin und islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition. Freiburg im Breisgau, S. 19–32.
Eickelman, Dale F. (1995): Introduction: Print, Writing, and the Politics of Religious Identity in the Middle East, in: *Anthropological Quarterly* 68 (3), S. 133–138.

Einstein, Mara (2008): Brands of Faith. Marketing Religion in a Commercial Age. London.
Eisenstadt, S. N. (2000): Die Vielfalt der Moderne. Weilerwist.
Eisenstadt, S. N. (2006): Multiple Modernen im Zeitalter der Globalisierung, in: Thomas Schwinn (Hg.): Die Vielfalt und die Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analyse. Wiesbaden, S. 37–62.
Eisenstadt, Shmuel Noah (2015): Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus. Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen. 2. Aufl. Frankfurt am Main.
El Cheikh Hassan, Fatma (2014): Religiöse Gerichtsbarkeit am Beispiel des Libanon, in: *GAIR*, S. 109–116.
El Omari, Dina (2019): Adam und Eva aus der Perspektive einer heutigen feministischen Exegese des Koran, in: Simone Sinn, Dina El Omari und Anne Hege Grung (Hg.): Heilige Schriften heute verstehen. Christen und Muslime im Dialog. Leipzig, S. 119–128.
El Omari, Dina (2020): Wandel koranischer Interpretationen. Von einer patriarchalischen zu einer geschlechtergerechten Lesart des Korans am Beispiel der Menschenpaarschöpfung, in: Michael Seewald und Judith Könnemann (Hg.): Wandel als Thema religiöser Selbstdeutung. Freiburg im Breisgau, S. 92–119.
El-Azhary Sonbol, Amira (Hg.) (1996): Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History. Syracuse.
El-Azhary Sonbol, Amira (2009): The Genesis of Family Law. How Shari'ah, Custom and Colonial Laws Influenced the Development of Personal Status Codes, in: Zainah Anwar (Hg.): Wanted. Equality and Justice in the Muslim Family. Selangor Malaysia, S. 179–208.
El-Azhary Sonbol, Amira (2010): Shari' Court Records and Fiqh as Sources of Women's History, in: *Religion & Literature* 42 (1/2), S. 229–246.
El-Rouayheb, Khaled (2009): Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800. Chicago, Bristol.
El-Saadi, Hoda (2020): Fiqh Rulings and Gendering the Public Space. The Discrepancy between Written Formality and Daily Reality, in: Nevin Reda und Yasmin Amin (Hg.): Islamic Interpretive Tradition and Gender Justice. Processes of Canonization, Subversion, and Change. Toronto.
El-Sanousi, Magda; Anani, Ghida (2010/2011): Working with Men and Boys. A Strategic Choice in the MENA Region to End Gender-Based Violence, in: *Al-Raida* (131–132), S. 47–54.
El Sayed, Ahmed (2006–2007): Female Judges in Egypt, in: *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law* 13, S. 135–152.
Elwan, Omaia (1988): Gesetzgebung und Rechtsprechung, in: Udo Steinbach und Rüdiger Robert (Hg.): Der Nahe und Mittlere Osten. Grundlagen, Strukturen und Problemfelder. Wiesbaden, S. 221–254.
El-Wereny, Mahmud (2017): Scharia-Normen im Wandel. Zum Konzept der Fatwa-Wandelbarkeit zwischen Tradition und Moderne, in: *Zeitschrift für Recht und Islam* 9, S. 101–121.
Ende, Werner (2005): Der schiitische Islam, in: Werner Ende, Udo Steinbach und Renate Laut (Hg.): Der Islam in der Gegenwart. 5. Aufl. München, S. 70–89.
Engineer, Asghar Ali (1989): Justice, Women, and Communal Harmony in Islam. New Delhi.
Engineer, Asghar Ali (1990): Islam and Liberation Theology. Essays on Liberative Elements in Islam. New Delhi.
Engineer, Asghar Ali (1992): The Rights of Women in Islam. New Delhi.
Ephrat, Daphna; Hatina, Meir (2014): Introduction, in: Daphna Ephrat und Meir Hatina (Hg.): Religious Knowledge, Authority, and Charisma. Islamic and Jewish Perspectives. Salt Lake City, S. 1–23.
ESCWA (2018): Women in the Judiciary in Lebanon. Studie der Economic and Social Commission for Western Asia der UN. Beirut.
Eshkevari, Hassan Yousefi (2013): Rethinking Men's Authority over Women. Qiwāma, Wilāya and their Underlying Assumptions, in: Ziba Mir-Hosseini, Kari Vogt, Lena Larsen und Christian

Moe (Hg.): Gender and Equality in Muslim Family Law. Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition. London, S. 191–121.
Esposito, John L. (2001 [1982]): Women in Muslim Family Law. 2. Aufl. Syracuse.
Euben, Roxanne Leslie; Zaman, Muhammad Qasim (2009): Princeton Readings in Islamist Thought. Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden. Princeton.
Fadel, Mohammad (1997): Two Women, One Man: Knowledge, Power, and Gender in Medieval Sunni Legal Thought, in: *Int. J. Middle East Stud.* 29 (2), S. 185–204.
Fakhry, Salah Ata (2012): Arabische Präpositionen. Eine neue Systematik unter Berücksichtigung der arabischen Grammatiker. Mit Übungen. Wiesbaden.
al-Faruqi, Maysam (2000): Women's Self-Identity in the Qur'an and Islamic Law, in: Gisela Webb (Hg.): Windows of Faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America. Syracuse, S. 72–101.
Fausto-Sterling, Anne (2002): Sich mit Dualismen duellieren, in: Ursula Pasero (Hg.): Wie natürlich ist Geschlecht? Gender und die Konstruktion von Natur und Technik. Wiesbaden, S. 17–64.
Fay, Mary Ann (2003): History. Middle East and North Africa, in: Suad Joseph (Hg.): Encyclopedia of Women & Islamic Cultures. Volume I. Methodologies, Paradigms and Sources. Leiden, S. 341–349.
Fayad, Mona (2004–2005): Puberty, the Controversy Surrounding it, and the Confusion While Dealing With this Phase in the Lebanese/Arab Modern Environment, in: *Al-Raida* XXI-XXII (106–107), S. 70–73.
Feldmann, Doris; Schülting, Sabine (2005): Gender Studies, in: Ansgar Nünning (Hg.): Grundbegriffe der Kulturtheorie und Kulturwissenschaften. Stuttgart, Weimar, S. 52–55.
Felsch, Maximilian (2012 [12.11.2012]): Geschlechtsspezifische Diskriminierung im Libanon. «Gewalt gegen Frauen kennt keine Konfessionen und keine Klassen«, in: *Alsharq*.
Fischbach, Rahel (2008): Der diskrete Charme des Ayatollahs, in: *Zenith* 10 (3), S. 30–32.
Fischer, Michael M. J.; Abedi, Mehdi (1990): Debating Muslims. Cultural dialogues in postmodernity and tradition. Madison.
Fleming-Farrell, Niamh (17.07.2012): Public masturbation. Where sexual harassment meets disorder, in: *The Daily Star*.
Flood, Gavin D. (1999): Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion. London, New York.
Forst, Rainer (2015): Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen. Berlin.
Forster, Edgar (2020): Männlichkeit denken, in: Barbara Rendtorff (Hg.): Geschlechterverwirrungen. Was wir wissen, was wir glauben und was nicht stimmt. Marburg, S. 20–25.
Foster, John Bellamy (1979): Sex and Society in Islamic Popular Literature, in: Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot (Hg.): Society and the Sexes in Medieval Islam. Malibu, S. 23–42.
Foucault, Michel (1995): Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit, Band 2. 4. Aufl. Frankfurt am Main.
Foucault, Michel (1995): Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit, Band 3. 4. Aufl. Frankfurt am Main.
Foucault, Michel (Hg.) (2002): Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988. Frankfurt am Main.
Foucault, Michel (2003 [1977 (franz.)]): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Band 1. 14. Aufl. Frankfurt am Main.
Franke, Edith; Maske, Verena (2008): Feministisch orientierte Religionswissenschaft in der gesellschaftlichen Praxis, in: Michael Klöcker (Hg.): Praktische Religionswissenschaft. Ein Handbuch für Studium und Beruf. Köln, Weimar, Wien, S. 63–75.
Franke, Edith; Maske, Verena (2012): Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender, in: Michael Stausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin, S. 125–139.

Franke, Patrick (2007): Die Ḥawza von Nadschaf. Eine internationale schiitische Bildungsinstitution und ihre politische Rolle im Irak nach dem Sturz des Baath-Regimes, in: Stefan Leder und Hanne Schönig (Hg.): Bildungsformen und Bildungsträger zwischen Tradition und Moderne. Halle, Saale, S. 79–98.

Franke, Patrick (2010): Die islamische Sexualethik vor den Herausforderungen der sexuellen Moderne. Abwehrreaktionen, Anpassungsversuche und Gegenentwürfe, in: Ulrike Busch (Hg.): Sexuelle und reproduktive Gesundheit und Rechte. Nationale und internationale Perspektiven. Baden-Baden, S. 85–110.

Freiberger, Oliver (2022): Religionsvergleich. Ansätze, Kritik, Praxis. Baden-Baden.

Freimark, Peter (1970): Zur Stellung des Zwitters im rabbinischen und islamischen Recht, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 120 (1), S. 84–102.

Gagnon, John H.; Simon, William (1973): Sexual Conduct. The Social Sources of Human Sexuality. Chicago.

Gāhiz, Amr Ibn-Bahr al; Müller, Walter W.; Pellat, Charles (1967): Arabische Geisteswelt. Zürich, Stuttgart.

Gatten, Emma (08.05.2012): Sexual harassment rife in workplaces, in: *The Daily Star*. Online verfügbar unter http://www.dailystar.com.lb/News/Local-News/2012/May-08/172647-sexual-harassment-rife-in-workplaces.ashx#axzz24AyFNCGY.

Geagea, Nayla; Fakih, Lama; Makhlouf, Youmna (2015): Unequal and Unprotected. Women's Rights under Lebanese Personal Status Laws. New York.

Geertz, Clifford (Hg.) (2006): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. 9. Aufl. Frankfurt am Main.

Ghaddar, Hanin (25.11.2009): The Militarization of Sex, in: *Foreign Policy*.

Ghaddar, Hanin (27.12.2009): Debating sex in Beirut, in: *NOW*.

Ghadiri-Orangi, Sedighe (2009): Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Schiitischer Gelehrter oder politischer Führer? Hamburg.

Ghafournia, Nafiseh (2017): Towards a New Interpretation of Quran 4:34, in: *HAWW* 15 (3), S. 279–292.

al-Ghannoushi, Rashid (1988): al-Marʾa al-muslima fī Tunis. Bayna tawǧihāt al-qurʾān wa-wāqiʿ al-muǧtamaʿ at-tūnisī. Kuwait.

al-Ghannoushi, Rashid (1993): al-Marʾa bayna l-qurʾān wa-wāqiʿ al-muslim. Tunis.

Ghazzal, Zouhair (1998): al-Umma al-qaliqa by Waḍāḥ Sharāra. al-Masāʾil al-fiqhiyya. Vol. I by Muḥammad Ḥusayn Faḍlallah, in: *Islamic Law and Society* 5 (3), S. 448–456.

Giddens, Anthony (1993 [1992]): Wandel der Intimität. Sexualität, Liebe und Erotik in modernen Gesellschaften. Frankfurt am Main.

Gildemeister, Regine (2001): Soziale Konstruktion von Geschlecht. Fallen, Missverständnisse und Erträge einer Debatte, in: Claudia Rademacher und Peter Wiechens (Hg.): Geschlecht – Ethnizität – Klasse. Zur sozialen Konstruktion von Hierarchie und Differenz. Wiesbaden, S. 65–87.

Gildemeister, Regine (2010): Geschlechterforschung. (gender studies), in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. 8. Aufl. Reinbek bei Hamburg.

Gildemeister, Regine (2019): Doing Gender. Eine mikrotheoretische Annäherung an die Kategorie Geschlecht, in: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch (Hg.): Handbuch interdisziplinäre Geschlechterforschung. Wiesbaden, S. 1–9.

Gildemeister, Regine; Wetterer, Angelika (1992): Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung, in: Gudrun-Axeli Knapp (Hg.): TraditionenBrüche. Entwicklungen feministischer Theorie. Freiburg im Breisgau, S. 201–254.

Gladigow, Burkhard (2005): Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft. Stuttgart.

Gräf, Bettina (2007): Sheikh Yūsuf al-Qaraḍāwī in Cyberspace, in: *Die Welt des Islams* 47 (3/4), S. 403–421.

Gräf, Bettina (2010): Medien-Fatwas@Yusuf al-Qaradawi. Die Popularisierung des islamischen Rechts. Dissertation. Berlin.
Gräf, Bettina (2013): Fatwā, modern media, in: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas und Everett Rowson (Hg.): Encyclopaedia of Islam. Third Edition. dx.doi.org/10.1163/1573–3912_ei3_COM_27050 (letzter Aufruf 06.01.2018).
Graham Davies, Sharyn (2006): Sexualities. Scientific Discourses, Modern, in: Suad Joseph (Hg.): Encyclopedia of Women & Islamic Cultures. Volume III. Family, Body, Sexuality and Health. Leiden, S. 393–400.
Grieser, Alexandra (2005): Sexualität und Geschlechterrollen, in: Christoph Auffarth (Hg.): Metzler Lexikon Religion. Gegenwart, Alltag, Medien. Stuttgart, Bd. 3, S. 289–296.
Grieser, Alexandra (2006): Art. Wissen, in: Christoph Auffarth, Hans G. Kippenberg und Axel Michaels (Hg.): Wörterbuch der Religionen. Stuttgart, S. 571–572.
Gruijter, Marjan de (1997): ›Fātimah is the Woman Islam Wants a Woman to Be'. Redefining the Role of Shīʿīte Women in the Imam al-Sadr Foundation in Sur, Lebanon. Amsterdam.
Günther, Marita; Maske, Verena (2019): Religionswissenschaft. Macht – Religion – Geschlecht. Perspektiven der Geschlechterforschung, in: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch (Hg.): Handbuch interdisziplinäre Geschlechterforschung. Wiesbaden, S. 1–11.
Günther-Saeed, Marita (2010): Kritische Positionen. Frauen, Gender und Religionswissenschaft, in: Susanne Lanwerd und Márcia Elisa Moser (Hg.): Frau – Gender – Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft. Würzburg, S. 119–136.
Habib, Samar (2007): Female Homosexuality in the Middle East. Histories and Representations. New York.
Haddad, Joumana (2010): Wie ich Scheherazade tötete. Bekenntnisse einer zornigen arabischen Frau. Unter Mitarbeit von Michael Hörmann. Berlin.
Haddad, Joumana (23.01.2013): Thou shalt not masturbate, in: *NOW*.
Haddad, Joumana (Hrsg.) (2008): Jasad. Vierteljährliches Kulturmagazin.
Hagemann-White, Carol (1988): Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren, in: Carol Hagemann-White und Maria S. Rerrich (Hg.): FrauenMännerBilder. Männer und Männlichkeit in der feministischen Diskussion. Bielefeld, S. 224–235.
Halil, Huseyin (2016): The Testimony of Women in the Qurʾan, in: *Al Bayan* 14 (1), S. 18–29.
Hallaq, Wael B. (1984): Was the Gate of Ijtihad Closed?, in: *International Journal of Middle East Studies* 16 (1), S. 3–41.
Hallaq, Wael B. (2001): Authority, Continuity, and Change in Islamic Law. Cambridge.
Hallaq, Wael B. (2004): Can the shari'a be restored?, in: Yvonne Yazbeck Haddad und Barbara Stowasser (Hg.): Islamic Law and the Challenges of Modernity. Walnut Creek, S. 21–53.
Hallaq, Wael B. (2009): Sharīʿa. Theory, Practice, Transformations. Cambridge.
Halm, Heinz (1988): Die Schia. Darmstadt.
Halm, Heinz (1994): Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution. München.
Halm, Heinz (2005): Die Schiiten. München.
Hamadeh, Najla (1996): Islamic Family Legislation. The Authoritarian Discourse of Silence, in: M. Yamani (Hg.): Feminism and Islam. Berkshire, S. 331–349.
Ḥamīya, Sihām (2004): al-Marʾa fī l-fikr al-falsafī al-iğtimāʿī al-islāmī. Dirāsa fī fikr as-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Beirut.
Hankir, Zahra (20.10.2007): Sex in the classroom, in: *NOW*.
Haraway, Donna Jeanne (1996): Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive, in: Elvira Scheich (Hg.): Vermittelte Weiblichkeit. Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie. Hamburg, S. 217–248.
Haraway, Donna Jeanne (2017 [1995]): Geschlecht, Gender, Genre. Sexualpolitik eines Wortes, in: Donna Jeanne Haraway (Hg.): Monströse Versprechen. Die Gender- und Technologie-Essays. Hamburg, S. 203–220.
Harding, Sandra G. (1990): Feministische Wissenschaftstheorie. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht. Hamburg, Berlin.

Hark, Sabine (2011): Feministische Theorie – Diskurs – Dekonstruktion. Produktive Verknüpfungen, in: Reiner Keller (Hg.): Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden. 3. Aufl. Wiesbaden, S. 357–375.

Harris, William W. (1997): Faces of Lebanon. Sects, Wars, and Global Extensions. Princeton.

Hartmann, Georg (2005): Art. Wissen, in: Christoph Auffarth (Hg.): Metzler Lexikon Religion. Gegenwart, Alltag, Medien. Stuttgart, S. 672–673.

Hassan, Riffat (1997): Feministische Interpretationen des Islams, in: Claudia Schöning-Kalender (Hg.): Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei. Frankfurt am Main, S. 217–233.

Headley, Stephen (2004): Durga's Mosque. Cosmology, Conversion and Community in Central Javanese Islam. Singapore.

Hefner, Robert W. (1998): Multiple Modernities. Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age, in: *Annual Review of Anthropology* (Vol. 27), S. 83–104.

Hegasy, Sonja (02.12.2010): The Arabs and Nazi Germany. Collaborators and Antagonists, in: *Qantara*. Online verfügbar unter https://en.qantara.de/content/the-arabs-and-nazi-germany-collaborators-and-antagonists.

Heine, Peter (1991): Fatwa, in: Adel Théodore Khoury, Ludwig Hagemann und Peter Heine (Hg.): Islam-Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien, Bd. 1, S. 246–248.

Heine, Peter (1992): Ein hohes Maß an Flexibilität. Das islamische Recht und die moderne Welt, in: *Herder Korrespondenz* 46, S. 434–436.

Heiser, Patrick; Ludwig, Christian (Hg.) (2014): Sozialformen der Religionen im Wandel. Wiesbaden.

Helie, Anissa (2004): Holy Hatred, in: *Reproductive Health Matters* 12 (26), S. 120–124.

Hélie, Anissa; Hoodfar, Homa (Hg.) (2012): Sexuality in Muslim Contexts. Restrictions and Resistance. London, New York.

Heller, Birgit (1999): Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus. Wien.

Heller, Birgit (2003): Gender und Religion, in: Johann Figl (Hg.): Handbuch Religionswissenschaft. Innsbruck, S. 758–769.

Heller, Birgit (2008): Wissen, Weisheit und Geschlecht. Ambivalente Geschlechtskonstruktionen in Hindu-Traditionen, in: Anna-Katharina Höpflinger, Ann Jeffers und Daria Pezzoli-Olgiati (Hg.): Handbuch Gender und Religion. Göttingen, S. 111–124.

Heller, Birgit; Franke, Edith (Hg.) (2024): Religion und Geschlecht. Berlin.

Heller, Erdmute; Mosbahi, Hassouna (1994): Hinter den Schleiern des Islam. Erotik und Sexualität in der arabischen Kultur. 2. Aufl. München.

Herausgeberschaft (o. A.): al-Maktaba aš-šāmila al-ḥadīṯa. Online verfügbar unter https://al-maktaba.org/.

Hericks, Katja (2019): Geschlechtsdifferenzierung. Klassifikation und Kategorisierungen, in: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch (Hg.): Handbuch interdisziplinäre Geschlechterforschung. Wiesbaden, S. 1–9.

Hermansen, Marcia K. (1983): Fatimeh as a Role Model in the Works of Ali Shari'ati, in: Guity Nashat (Hg.): Women and Revolution in Iran. Boulder, S. 87–96.

Hijazi, Ihsan A. (08.10.1986): Lebanese Sunni Moslem Leader is Slain, in: *New York Times*. Online verfügbar unter https://www.nytimes.com/1986/10/08/world/lebanese-sunni-moslem-leader-is-slain.html.

Hirschkind, Charles (2001): The Ethics of Listening. Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt, in: *American Ethnologist* 28 (3), S. 623–649.

Hirschkind, Charles (2006): The Ethical Soundscape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics. New York.

Hock, Klaus (2012): Transkulturation und Religionsgeschichte, in: Michael Stausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin, S. 435–448.

Hodgson, Marshall G. S. (2005 [1974]): The Venture of Islam. Band 1: The Classical Age of Islam. Conscience and History in a World Civilization. Chicago.
Höhn, Hans-Joachim (2007): Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel. Paderborn.
Holmes, Mary (2007): Introduction to the sociology of gender, in: Mary Holmes (Hg.): What is Gender? Sociological Approaches. Los Angeles, S. 1–17.
Höpflinger, Anna-Katharina; Lavanchy, Anne; Dahinden, Janine (2012): Introduction. Linking Gender and Religion, in: *Women's Studies* 41 (6), S. 1–24.
Howell, Martha; Prevenier, Walter; Kölzer, Theo (2004): Werkstatt des Historikers. Eine Einführung in die historischen Methoden. Köln.
Hubrich, Michael (2013): Körperbegriff und Körperpraxis. Perspektiven für die soziologische Theorie. Wiesbaden.
el-Husseini, Rola (2008): Women, Work, and Political Participation in Lebanese Shia Contemporary Thought. The Writings of Ayatollahs Fadlallah and Shams al-Din, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 28 (2), S. 213–222.
Ibn Hishām, Abū Muḥammad ʿAbd al-Malik (1858–1860): Kitāb sīrat rasūli llāh. Das Leben Muhammad's nach Muhammad Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischām. Editiert von Ferdinand Wüstenfeld. 2 Bände. Göttingen.
Ibn Manẓūr (1956): Lisān al-ʿarab. Beirut.
Ibrahim, Celene (2020): Vers 4:34. Abjure symbolic violence, rebuff feminist partiality, or seek another hermeneutic?, in: Dina El Omari, Juliane Hammer und Mouhanad Khorchide (Hg.): Muslim Women and Gender Justice. Concepts, Sources, and Histories. Abingdon, Oxon, New York, S. 170–182.
İlkkaracan, Pınar (2002–2003): Women Sexuality and Social Change in the Middle East and the Maghreb, in: *Al-Raida* XX (99), S. 12–22.
İlkkaracan, Pınar (Hg.) (2008): Deconstructing Sexuality in the Middle East. Challenges and Discourses. Aldershot, England, Burlington.
Inhorn, Marcia C. (2007): Masturbation, Semen Collection and Men's IVF Experiences. Anxieties in the Muslim World, in: *Body and Society* 13 (3), S. 37–53.
Institute for Women's Studies in the Arab World (IWSAW) (2010–2011): Responses to the Draft Law to Protect Women from Family Violence, in: *Al-Raida* (131–132), S. 77–82.
Ismail, Ghena (1996): Let's Talk About Sexuality, in: *Al-Raida* XIII (73), S. 10.
Ismail, Ghena (1996): Workshop about Violence Against women, in: *Al-Raida* XIII (73), S. 44.
Ismail, Ghena (1997): Women-Headed Households in Lebanon, in: *Al-Raida* XIV (76), S. 21–25.
Jensen, Heike (2005): Sexualität, in: Christina von Braun (Hg.): Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien. Köln, S. 100–116.
Johansen, Barber (1999): Die sündige, gesunde Amme. Moral und gesetzliche Bestimmung (ḥukm) im islamischen Recht, in: Barber Johansen (Hg.): Contingency in a Sacred Law. Leiden, S. 173–188.
Johansen, Barber (1999): Introduction. The Muslim Fiqh as a Sacred Law. Religion, Law and Ethics in a Normative System, in: Barber Johansen (Hg.): Contingency in a Sacred Law. Leiden, S. 1–76.
Jones-Pauly, Christina (2014): Gender Relations, in: Rudolph Peters und Peri Bearman (Hg.): The Ashgate Research Companion to Islamic Law. Farnham, S. 137–149.
Joseph, Suad (1994): Gender, Culture and Human Rights, in: *Al-Raida* XI (65/66), S. 8–9.
Joseph, Suad (Hg.) (2006): Encyclopedia of Women & Islamic Cultures. Volume III. Family, Body, Sexuality and Health. Leiden.
Joy, Morny (2000): Beyond a God's Eyeview. Alternative Perspectives in the Study of Religion, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 12, S. 110–140.
Joy, Morny (2001): Postcolonial Reflections. Challenges for Religious Studies, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 13, S. 177–195.

Juynboll, Th. W. (1910): Handbuch des islamischen Gesetzes. Nach der Lehre der schafiʿitischen Schule nebst einer allgemeinen Einführung. Leiden

Kalinock, Sabine (2007): Religious Practices. Preaching and Women Preachers (Iran), in: Suad Joseph (Hg.): Encyclopedia of Women & Islamic Cultures. Volume V. Practices, Interpretations and Representations. Leiden, S. 339–340.

Khair Badawi, Marie-Thérèse (2002–2003): Le désir amputé. Sexual Experience of Lebanese Women. Fifteen Years Later, in: *Al-Raida* XX (99), S. 61–67.

Khalaf, Roseanne Saad (2006): Breaking the Silence. What AUB Students Really Think about Sex, in: Samir Khalaf und John Gagnon (Hg.): Sexuality in the Arab World. London, S. 175–198.

Khalaf, Samir (2006): Living With Dissonant Sexual Codes. (Postscript and Acknowledgments), in: Samir Khalaf und John Gagnon (Hg.): Sexuality in the Arab World. London, S. 7–34 und 299–304.

Khalaf, Samir (2012): Lebanon Adrift. From Battleground to Playground. London.

Khalaf, Samir; Gagnon, John (Hg.) (2006): Sexuality in the Arab World. London.

Khalaf, Samir; Khalaf, Roseanne Saad (2011): Arab Youth. Social Mobilization in Times of Risk. London.

Khalifeh, Nada (2005–2006): Lebanon's Reservations to the Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination Against Women, in: *Al-Raida* XXIII (111–112), S. 14–18.

Khashan, Hilal (2010): The Religious and Political Impact of Sayyid M. H. Fadlallah on Arab Shi'ism, in: *Journal of Shi'a Islamic Studies* 3 (4), S. 427–441.

Khodr, George (2010–2011): Domestic Violence, in: *Al-Raida* (131–132), S. 83–84.

Khodr Hamadeh, Nayla (1994): Religious Courts, in: *Al-Raida* XI (65/66), S. 28–29.

Khomeini, Ruhollah (1996): Makānat al-marʾa fī fikr al-Imām al-Khomeini. Teheran.

Khoury, Adel Theodor (2004): Der Koran. Arabisch-deutsch. Gütersloh.

Khoury, Adel Théodore; Hagemann, Ludwig; Heine, Peter (Hg.) (1991): Islam-Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien.

al-Khu'i, Al-Sayyid Abu al-Qasim al-Musawi (1998): Prolegomena to the Qur'an. Übersetzt von Abdulaziz A. Sachedina. New York.

Khuri, Fuad I. (2001): The Body in Islamic Culture. London.

King, Ursula (2005 [1995]): Introduction. Gender and the Study of Religion, in: Ursula King (Hg.): Religion and gender. Oxford, S. 1–38.

King, Ursula (2008): Gender-kritische (Ver-)Wandlungen in der Religionswissenschaft. Ein radikaler Paradigmenwechsel, in: Anna-Katharina Höpflinger, Ann Jeffers und Daria Pezzoli-Olgiati (Hg.): Handbuch Gender und Religion. Göttingen.

Kippenberg, Hans Gerhard; Stuckrad, Kocku von (2003): Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe. München.

Kister, M. J. (1994): Social and Religious Concepts of Authority in Islam, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18, S. 84–127.

Klauda, Georg (2008): Die Vertreibung aus dem Serail. Europa und die Heteronormalisierung der islamischen Welt. Hamburg.

Klausing, Kathrin (2014): Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsir. Frankfurt am Main.

Kleine, Christoph (2010): Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 10.

Kleine, Christoph (2012): Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular. Eine systemtheoretische Betrachtung, in: Michael Stausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin, S. 65–80.

Klemm, Verena (2002): Die frühe islamische Erzählung von Fāṭima bint Muḥammad. Vom ḫabar zur Legende, in: *Der Islam* 79, S. 47–86.

Klemm, Verena (2006): Fāṭima is Fāṭima. ʿAlī Sharīʿatī's revival of an Islamic saint on the eve of revolution in Iran, in: Angelika Neuwirth und Andreas Christian Islebe (Hg.): Reflections on Reflections. Near Eastern writers reading literature. Wiesbaden, S. 375–385.

Klinger, Cornelia (2000): Die Ordnung der Geschlechter und die Ambivalenz der Moderne, in: Sybille Becker (Hg.): Das Geschlecht der Zukunft. Frauenemanzipation und Geschlechtervielfalt. Stuttgart, Berlin, Köln, S. 29–63.

Knapp, Gudrun-Axeli (1992): Macht und Geschlecht. Neuere Entwicklungen in der feministischen Macht- und Herrschaftsdiskussion, in: Gudrun-Axeli Knapp (Hg.): TraditionenBrüche. Entwicklungen feministischer Theorie. Freiburg im Breisgau, S. 287–325.

Kollmar-Paulenz, Karénia (2013): Lamas und Schamanen. Mongolische Wissensordnungen vom frühen 17. bis zum 21. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Debatte um aussereuropäische Religionsbegriffe, in: Peter Schalk (Hg.): Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs. Uppsala, S. 151–200.

Kozma, Liat (2013): »We, the Sexologists...«. Arabic Medical Writing on Sexuality, 1879–1943, in: *Journal of the History of Sexuality* 22 (3), S. 426–445.

Kraidy, Marwan M. (2000): Television and Discourse in Postwar Lebanon, in: Leo A. Gher und Hussein Y. Amin (Hg.): Civic Discourse and Digital Age Communications in the Middle East. Stamford, S. 3–18.

Kramer, Martin (1985): Muhammad Husayn Fadlallah, in: *Orient* 26 (2), S. 147–149.

Kramer, Martin (2010 [1997]): The Oracle of Hizbullah. Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah. Online verfügbar unter http://www.martinkramer.org/sandbox/reader/archives/oracle-of-hizbullah-sayyid-muhammad-husayn-fadlallah/.

Krämer, Gudrun (1999): Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie. Hamburg, Habilitation 1993. Baden-Baden.

Krämer, Gudrun; Schmidtke, Sabine (Hg.) (2014): Speaking for Islam. Religious authorities in Muslim societies. Leiden, Boston.

Krech, Volkhard (2006): Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58 (2), S. 97–113.

Krech, Volkhard (2011): Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft. Bielefeld.

Krech, Volkhard (2012): Dynamics in the History of Religions. Preliminary Considerations on Aspects of a Research Programme, in: Volkhard Krech und Marion Steinicke (Hg.): Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions, and Comparative Perspectives. Leiden, Boston, S. 15–72.

Krech, Volkhard (2012): Religion als Kommunikation, in: Michael Stausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin, S. 49–63.

Krech, Volkhard; Steinicke, Marion (Hg.) (2012): Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions, and Comparative Perspectives. Leiden, Boston.

Krell, Dominik (2019): Die Reform der Loskaufscheidung (ḫulʿ). Lehren aus Saudi-Arabien, in: *WDI*, S. 408–432.

Kugle, Scott Alan (2010): Homosexuality in Islam. Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims. Oxford.

Kunkel-Razum, Kathrin; Eickhoff, Birgit; Gallmann, Peter; Münzberg, Franziska; Neuhaus, Laura (Hg.) (2020): Duden – die deutsche Rechtschreibung. Auf der Grundlage der aktuellen amtlichen Rechtschreibregeln. 28. Aufl. Berlin.

Laack, Isabel (2021): Wozu Postkolonialismus, Diskurstheorie und Religionsästhetik? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionsgeschichtliche Forschung (am Beispiel der Azteken), in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 29 (2), S. 186–215.

Lagrange, Frédéric (2003): Sexualities and Queer Studies, in: Suad Joseph (Hg.): Encyclopedia of Women & Islamic Cultures. Volume I. Methodologies, Paradigms and Sources. Leiden, S. 419–422.

Lamb, Franklin (12.02.2012): Mohammed Hussein Fadlallah continues to serve Lebanon, in: *al-Manar*. Online verfügbar unter http://uprootedpalestinians.blogspot.de/2012/01/mohammed-hussein-fadlallah-continues-to.html.

Landry, Jean-Michel (2016): The Practice of Shi'i Jurisprudence in Contemporary Lebanon. Berkeley.
Lanwerd, Susanne (2004): Gender in der Religionswissenschaft, in: Therese Steffen und Regina Becker-Schmidt (Hg.): Gender studies. Wissenschaftstheorien und Gesellschaftskritik. Würzburg, S. 189–199.
Lanwerd, Susanne; Moser, Márcia Elisa (Hg.) (2010): Frau – Gender – Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft. Würzburg.
Lauretis, Teresa de (1989 [1987]): Technologies of Gender. London.
Liebsch, Katharina (2003): Religion und Geschlechterverhältnis. Zur Ordnungsfunktion religiöser Symbolisierungen des Geschlechterverhältnisses, in: Michael Minkenberg und Ulrich Willems (Hg.): Politik und Religion. Wiesbaden, S. 68–87.
Litvak, Meir (2001): Madrasa and Learning in Nineteenth-Century Najaf and Karbalāʾ, in: Rainer Brunner und Werner Ende (Hg.): The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture & Political History. Leiden, Boston, S. 58–78.
Loeffler, Reinhold (1988): Islam in Practice. Religious Beliefs in a Persian Village. Albany.
Lohlker, Rudiger (1996): Schari'a und Moderne. Diskussionen über Schwangerschaftsabbruch, zur Versicherung und Zinswesen. Stuttgart.
Lohlker, Rüdiger (2012): Islamisches Recht. Wien.
Lorber, Judith; Farrell, Susan A. (Hg.) (1991): The social construction of gender. Newbury Park.
Löw, Martina (2008): Sexualität, in: Nina Baur, Hermann Korte, Martina Löw und Markus Schroer (Hg.): Handbuch Soziologie. Wiesbaden, S. 431–443.
Lowin, Shari L. (2019): Isrāʾīliyyāt, in: Kate Fleet, Gudrun Krämer, John Nawas, Everett K. Rowson, Roger Allen und Denis Matringe (Hg.): Encyclopaedia of Islam. Third Edition. Leiden, Boston.
MacIntyre, Alasdair C. (2003 [1981]): After Virtue. A Study in Moral Theory. Notre Dame.
Mahdavi, Pardis (2009): Passionate Uprisings. Iran's Sexual Revolution. Stanford.
Mahmood, Saba (2005): Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject. New Jersey.
Mahmoud, Mohamed (2006): To Beat or Not to Beat. On the Exegetical Dilemmas over Qur'ān, 4:34, in: *Journal of the American Oriental Society* 126 (4), S. 537–550.
Maier, Bernhard (2001): Koran-Lexikon. Stuttgart.
Maihofer, Andrea (2004): Geschlecht als soziale Konstruktion. Eine Zwischenbetrachtung, in: Urte Helduser (Hg.): Under construction? Konstruktivistische Perspektiven in feministischer Theorie und Forschungspraxis. Frankfurt am Main, S. 33–43.
Majdalani, May (1994): Time, A Gift of Love, in: *Al-Raida* XI (65/66), S. 21–23.
Majdalani, May (1996): Strategies for Identifying and Countering Domestic Violence, in: *Al-Raida* XIII (74/75), S. 38–40.
Makārim aš-Šīrāzī, Nāṣir (2004): al-Muškila al-ğinsīya liš-šabāb. 2. Aufl. Qom.
Makhlouf, Ahmed Gad (2017): Zur Mitwirkung von Frauen an den Fiqh-Institutionen, in: *Zeitschrift für Recht und Islam* 9, S. 135–154.
Mallat, Chibli (1988): Aspects of Shi'i Thought from the South of Lebanon. Al-'Irfan, Muhammad Jawad Mughniyya, Muhammad Mahdi Shamseddin, Muhammad Husain Fadlallah. Papers on Lebanon Number 7. Online verfügbar unter http://lebanesestudies.com/portfolio-item/shii-thought-from-the-south-of-lebanon/.
Mallat, Chibli (1988): Religious Militancy in Contemporary Iraq. Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shia Paradigm, in: *Third World Quarterly* 10 (2), S. 699–729.
Maʿlūf, Luwīs (1937): al-Munğid. Muʿğam madrasī li-luġa al-ʿarabīya. 9. Aufl. Beirut.
Mann, Michael (2012 [1986]): The Sources of Social Power. Volume 1. A History of Power from the Beginning to AD 1760. 2. Aufl. Cambridge.
Marin, Manuela (2010): Women, Gender and Sexuality, in: Chase F. Robinson und Michael Cook (Hg.): The New Cambridge History of Islam. 6 Bände. Cambridge, Bd. 4, S. 355–379.
Marín, Manuela (2003): Disciplining Wives. A Historical Reading of Qur'ân 4:34, in: *Studia Islamica* 97, S. 5–40.

Mashhour, Amira (2005): Islamic Law and Gender Equality. Could There be a Common Ground?: A Study of Divorce and Polygamy in Sharia Law and Contemporary Legislation in Tunisia and Egypt, in: *Human Rights Quarterly* 27 (2), S. 562–596.
Massad, Joseph Andoni (2007): Desiring Arabs. Chicago.
Masud, Muhammad Khalid; Messick, Brinkley; Powers, David (Hg.) (1996): Islamic Legal Interpretation. Muftis and Their Fatwas. Cambridge.
Masuzawa, Tomoko (2007): The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism. Chicago.
Maurer, Margarete (2002): Sexualdimorphismus, Geschlechtskonstruktion und Hirnforschung, in: Ursula Pasero (Hg.): Wie natürlich ist Geschlecht? Gender und die Konstruktion von Natur und Technik. Wiesbaden, S. 65–108.
McCormick, Jared (2006): Transition Beirut. Gay Identities, Lived Realities, in: Samir Khalaf und John Gagnon (Hg.): Sexuality in the Arab World. London, S. 243–260.
McCracken, Mirella Abdel Sater (2005–2006): Seeking Justice for Physical and Sexual Violence against Women in Lebanese Society, in: *Al-Raida* XXIII (111–112), S. 44–47.
McCutcheon, Russell T. (2014): Religionswissenschaft. Einführung und Grundlagen. Frankfurt am Main.
Meem (2009): Bareed mista3jil. True stories. Beirut.
Melhem, Eva Abu (1994): Are Battered Women Hospitalized?, in: *Al-Raida* XI (65/66), S. 27.
Merabet, Sofian (2006): Creating Queer Space in Beirut, in: Samir Khalaf und John Gagnon (Hg.): Sexuality in the Arab World. London, S. 199–242.
Mernissi, Fatima (1991 [1987 (dt.), 1975 (engl. Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society)]): Geschlecht, Ideologie, Islam. 4. Aufl. München.
Mervin, Sabrina (2001): The Clerics of Jabal ʿĀmil and the Reform of Religious Teaching in Najaf since the Beginning of the 20th Century, in: Rainer Brunner und Werner Ende (Hg.): The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture & Political History. Leiden, Boston, S. 79–86.
Mervin, Sabrina (2005): Shiʿites in Lebanon. Online verfügbar unter https://iranicaonline.org/articles/shiites-in-lebanon.
Messick, Brinkley (1996): Media Muftis. Radio Fatwas in Yemen, in: Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick und David Powers (Hg.): Islamic Legal Interpretation. Muftis and Their Fatwas. Cambridge, S. 310–320.
Messick, Brinkley (2013): Fatwā, modern, in: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas und Everett Rowson (Hg.): Encyclopaedia of Islam. Third Edition. dx.doi.org/10.1163/1573–3912_ei3_COM_27049 (letzter Aufruf 06.01.2018).
Messick, Brinkley M. (1996 [1993]): The Calligraphic State. Textual Domination and History in a Muslim Society. Berkeley.
Middle East Eye (19.05.2016): Lebanese court sentences 106 to death over clashes with army. Online verfügbar unter https://www.middleeasteye.net/news/lebanese-court-sentences-106-death-over-clashes-army.
Mikaelsson, Lisbeth (2004): Gendering the History of Religions, in: Peter Antes, Armin W. Geertz und Randi R. Warne (Hg.): New Approaches to the Study of Religion. Bd. 1. Regional, Critical, and Historical Approaches. Berlin, New York, S. 295–315.
Miller, Judith (1994): Faces of Fundamentalism. Hassan al-Turabi and Muhammed Fadlallah, in: *Foreign Affairs* 73 (6), S. 123–142.
Mir-Hosseini, Ziba (2004): The quest for gender justice. Emerging feminist voices in Islam, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* (36), S. 2–5.
Mir-Hosseini, Ziba (2008): A Woman's Right to Terminate the Marriage Contract. The Case of Iran, in: Asifa Quraishi und Frank E. Vogel (Hg.): The Islamic Marriage Contract. Case Studies in Islamic Family Law. Cambridge, S. 215–230.
Mir-Hosseini, Ziba (2009): Classical fiqh, contemporary ethics and gender justice, in: Kari Vogt, Lena Larsen und Christian Moe (Hg.): New Directions in Islamic Thought. Exploring Reform and Muslim Tradition. London, S. 77–88.

Mir-Hosseini, Ziba (2013): Justice, Equality and Muslim Family Law. New Ideas, New Prospects, in: Ziba Mir-Hosseini, Kari Vogt, Lena Larsen und Christian Moe (Hg.): Gender and Equality in Muslim Family Law. Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition. London, S. 7–34.
Mir-Hosseini, Ziba (2019): Islamic law and the question of gender equality, in: Khaled Abou El Fadl und Ahmad Atif Ahmad (Hg.): Routledge Handbook of Islamic Law. Florence, S. 340–354.
Mir-Hosseini, Ziba; Vogt, Kari; Larsen, Lena; Moe, Christian (Hg.) (2013): Gender and Equality in Muslim Family Law. Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition. London.
Mir-Hosseini, Ziba; Vogt, Kari; Larsen, Lena; Moe, Christian (2013): Introduction. Muslim Family Law and the Question of Equality, in: Ziba Mir-Hosseini, Kari Vogt, Lena Larsen und Christian Moe (Hg.): Gender and Equality in Muslim Family Law. Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition. London, S. 1–5.
Modarressi, Hossein (1984): Rationalism and Traditionalism in Shî'î Jurisprudence. A Preliminary Survey, in: *Studia Islamica* 59, S. 141–158.
Moghadam, Valentine M. (2017): Foreword. Making the Case for Women Judges in the Muslim World, in: Nadia Sonneveld und Monika Lindbekk (Hg.): Women Judges in the Muslim World. A Comparative Study of Discourse and Practice. Leiden, S. XI–XIX.
Moghissi, Haideh (Hg.) (2005): Women and Islam. Critical Concepts in Sociology. London.
Morrow, John Andrew (2020): The Most Controversial Qur'anic Verse. Why 4:34 Does Not Promote Violence Against Women. New York, London.
Moser, Márcia Elisa (2010): Das Geschlecht der Religionen? Fragen an die Kategorie ›Frau‹. Perspektiven für religionswissenschaftliche Genderforschung, in: Susanne Lanwerd und Márcia Elisa Moser (Hg.): Frau – Gender – Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft. Würzburg, S. 185–209.
Moser, Márcia Elisa; Lanwerd, Susanne (2010): Einleitung, in: Susanne Lanwerd und Márcia Elisa Moser (Hg.): Frau – Gender – Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft. Würzburg, S. 11–20.
Motzki, Harald (1994): Religiöse Ratgebung im Islam. Entstehung, Bedeutung und Praxis des muftī und der fatwā, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 1, S. 3–22.
Muchembled, Robert (2008): Die Verwandlung der Lust. Eine Geschichte der abendländischen Sexualität. München.
Müller, Hannelore (2009): Religionen im Nahen Osten. Wiesbaden.
Muneeza, Aishath (2014): Appointment of Female Judges in Muslim Countries, in: *European Journal of Law Reform* 2, 317–328.
Murtaḍā, Ǧaʿfar (1997): Maʾsāt az-zahrāʾ. 2 Bände. Beirut.
Murtaḍā, Ǧaʿfar (2002): Zawāǧ al-mutʿa. 3 Bände. Beirut.
Musallam, Basim (1983): Sex and Society in Islam. Birth Control Before the Nineteenth Century. Cambridge.
al-Mūsawī al-Ardabīlī, ʿAbd al-Karīm (1988): Fiqh al-qaḍāʾ. 2 Bände. O. A.
al-Muṣṭafī, Ḥusayn (2013): al-Manhaǧ al-fikrī waṭ-ṭaqāfī ʿinda l-Marǧaʿ Faḍlallāh. Beirut. Online verfügbar unter http://arabic.bayynat.org/ArticlePage.aspx?id=10505.
al-Muṭahharī, Murtaḍā (1992): Niẓām ḥuqūq al-marʾa fī l-islām. Beirut.
Nabielek, Rainer (1991): Zur Wertung der Selbstbefriedigung im arabisch-islamischen Mittelalter, in: *Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft* (16), S. 51–56.
Nader, Sami (14.09.2015): Why some Lebanese say arrest of Assir was not enough, in: *Al-Monitor*. Online verfügbar unter https://www.al-monitor.com/originals/2015/09/lebanon-assir-ahθmad-arrest-general-security-sectarianism.html.
Nagel, Tilman (1994): Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart. München.
Najmabadi, Afsaneh (2013): Genus of Sex or the Sexing of »Jins«, in: *International Journal of Middle East Studies* 45 (2), S. 211–231.
Najmabadi, Afsaneh (2014): Professing Selves. Transsexuality and Same-Sex Desire in Contemporary Iran. Durham.

Nehring, Andreas (2012): Aneignung von ›Religion‹. Postkoloniale Konstruktionen des Hinduismus, in: Michael Stausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin, 109–121.
Nida, Eugene Albert; Taber, Charles R. (1969): Theorie und Praxis des Übersetzens unter besonderer Berücksichtigung der Bibelübersetzung. London, Stuttgart.
Nietzsche, Friedrich (1882): Die fröhliche Wissenschaft. Chemnitz.
Nigst, Lorenz M. (2015): When the Left Leg Shakes. Some Observations about Contemporary Arabic Anti-Masturbation Literature, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (105), S. 239–269.
Norton, Augustus R. (1985): Changing Actors and Leadership among the Shiites of Lebanon, in: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 482 (1), S. 109–121.
Norton, Augustus R. (1986): Shi'ism and Social Protest in Lebanon, in: Juan Ricardo Cole und Nikki R. Keddie (Hg.): Shi'ism and Social Protest. New Haven, S. 156–178.
Norton, Augustus R.; Binder, Leonard (1987): Amal and the Shiʿa. Struggle for the Soul of Lebanon. Austin.
an-Nūrī, Fāḍil (2008): Uswat al-ʿāmilīn fī riḥāb al-imām aš-šahīd aṣ-Ṣadr waš-šahīda Bint al-Hudā. Beirut.
Olson, Carl (2011): Religious studies. The key concepts. London.
Oron, Yizhak (Hg.) (1961): Middle East Record 1961. Unter Mitarbeit von Israel Program for Scientific Translations. 2 Bände. Jerusalem.
Ott, Cornelia (1997): Die Spur der Lüste. Sexualität, Geschlecht und Macht. Opladen.
Ott, Cornelia (2000): Zum Verhältnis von Geschlecht und Sexualität unter machttheoretischen Gesichtspunkten, in: Christiane Schmerl, Stefanie Soine und Marlene Stein-Hilbers (Hg.): Sexuelle Szenen. Inszenierungen von Geschlecht und Sexualität in modernen Gesellschaften. Opladen, S. 183–193.
Paret, Rudi (1996): Der Koran. 7. Aufl. Stuttgart.
Parrinder, Geoffrey (1991): Sexualität in den Religionen der Welt. Olten.
Patzek, Barbara (Hg.) (2000): Quellen zur Geschichte der Frauen. Stuttgart.
Pierce, Matthew (2012): Remembering Fātimah. New Means of Legitimizing Female Authority in Contemporary Shīʿī Discourse, in: Masooda Bano und Hilary Kalmbach (Hg.): Women, Leadership and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority. Leiden, Boston, S. 345–364.
Pohl-Patalong, Uta (2011): Gender. An- und Aufregungen in Theorie und Praxis, in: Christine Gerber (Hg.): Unbeschreiblich weiblich? Neue Fragestellungen zur Geschlechterdifferenz in den Religionen. Berlin, S. 11–30.
Polak, Regina; Reiss, Wolfram (Hg.) (2015): Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration, interdisziplinäre Perspektiven. Göttingen.
Pühl, Katharina; Paulitz, Tanja; Marx, Daniela; Helduser, Urte (2004): Under construction? Konstruktivistische Perspektiven in feministischer Theorie und Forschungspraxis. Zur Einführung, in: Urte Helduser (Hg.): Under construction? Konstruktivistische Perspektiven in feministischer Theorie und Forschungspraxis. Frankfurt am Main, S. 11–30.
al-Qabānī, Ṣabrī (1994 [1956]): Ḥayātunā l-ğinsīya. 31. Aufl. Beirut.
al-Qaraḍāwī, Yūsuf (1988): Fatāwā muʿāṣira lil-marʾa wal-usra al-muslima. Amman.
al-Qaraḍāwī, Yūsuf (1996): Markaz al-marʾa fī l-ḥayāt al-islāmīya. Beirut.
Quraishi, Asifa; Vogel, Frank E. (Hg.) (2008): The Islamic Marriage Contract. Case Studies in Islamic Family Law. Cambridge.
Rahemtulla, Shadaab (2017): Qur'an of the Oppressed. Liberation Theology and Gender Justice in Islam. Oxford.
Rahman, Fazlur (1986): Role of Muslim Women in Society. London.
Razzouk, Nayla (30.03.1996): An unprecedented Lebanese TV talk show about sex sparked, in: *UPI Archives*. Online verfügbar unter https://www.upi.com/Archives/1996/03/30/An-unprecedented-Lebanese-TV-talk-show-about-sex-sparked/4937828162000/.

Rendtorff, Barbara (2011): Stichworte und Begriffe aus der Geschlechterforschung, in: Barbara Rendtorff, Verena Wecker und Claudia Mahs (Hg.): Geschlechterforschung. Theorien, Thesen, Themen zur Einführung. Stuttgart, S. 220–233.

Rendtorff, Barbara (2012): Warum Geschlecht doch etwas Besonderes ist. Online verfügbar unter http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/ueberblickstexte/rendtorff/.

Rendtorff, Barbara (2020): Was ist eigentlich so ›besonders‹ an Geschlecht und Geschlechtlichkeit?, in: Barbara Rendtorff (Hg.): Geschlechterverwirrungen. Was wir wissen, was wir glauben und was nicht stimmt. Marburg, S. 13–19.

Rieck, Andreas (1989): Die Schiiten und der Kampf um den Libanon. Politische Chronik 1958–1988. Hamburg.

Riecke, Jörg; Wich-Reif, Claudia (2020): Duden – das Herkunftswörterbuch. 6. Aufl. Berlin.

Rohe, Mathias (2009): Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart. München.

Rommelspacher, Birgit (2009): Feminismus und kulturelle Dominanz, in: Sabine Berghahn und Petra Rostock (Hg.): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Bielefeld, S. 395–412.

Rosiny, Stephan (1996): Islamismus bei den Schiiten im Libanon. Religion im Übergang von Tradition zur Moderne. Berlin.

Rosiny, Stephan (1999): Libanon: Sexualität im Diskurs schiitischer Islamisten, in: *Inamo* (19), S. 9–13.

Rosiny, Stephan (2001): »The Tragedy of Fāṭima al-Zahrāʾ« in the Debate of two Shiite Theologians in Lebanon, in: Rainer Brunner und Werner Ende (Hg.): The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture & Political History. Leiden, Boston, S. 207–219.

Rosiny, Stephan (2006): As-Sayyid Muhammad Husain Fadlallah. Im Zweifel für Mensch und Vernunft, in: Katajun Amirpur und Ludwig Ammann (Hg.): Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau, S. 100–108.

Rosiny, Stephan (2007): The Twelver Shia Online. Challenges for its Religious Authorities, in: Alessandro Monsutti, Silvia Naef und Farian Sabahi (Hg.): The other Shiites. From the Mediterranean to Central Asia. Bern, New York, S. 245–262.

Rosiny, Stephan (2010): Sunniten und Schiiten im Libanon, in: Sigrid Faath (Hg.): Rivalitäten und Konflikt zwischen Sunniten und Schiiten in Nahost. Berlin, S. 177–204.

Rosiny, Stephan (09.07.2010): »Die Religion dient dem Menschen«. Zum Tod von Groß-Ayatollah Muhammad Husain Fadlallah, in: *Qantara*. Online verfügbar unter http://de.qantara.de/inhalt/zum-tod-von-gross-ayatollah-muhammad-husain-fadlallah-die-religion-dient-den-menschen.

Rössler, Beate (2020): Gleichheit, Gerechtigkeit, Differenz. Warum sollte Ungleiches gleichwertig sein?, in: Barbara Rendtorff (Hg.): Geschlechterverwirrungen. Was wir wissen, was wir glauben und was nicht stimmt. Marburg, S. 26–32.

Roth, Mirko (2016): Transformationen. Ein zeichen- und kommunikationstheoretisches Modell zum Kultur- und Religionswandel, exemplifiziert an ausgewählten Transformationsprozessen der Santería auf Kuba. Münster, Berlin.

Rotter, Gernot; Fathi, Schirin H.; Frangi, Abdallah (2001): Nahostlexikon. Der israelisch-palästinensische Konflikt von A – Z. Heidelberg.

Rowson, Everett K. (1991): The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists, in: Julia Epstein und Kristina Straub (Hg.): Body Guards. The Cultural Politics of Gender Ambiguity. New York, S. 50–79.

Rudolph, Kurt (1978): Die »ideologiekritische« Funktion der Religionswissenschaft, in: *Numen* 25 (1), S. 17–39.

Rudolph, Kurt (1988): Texte als religionswissenschaftliche Quellen, in: Hartmut Zinser (Hg.): Religionswissenschaft. Eine Einführung. Berlin, S. 38–54.

Rudolph, Kurt (Hg.) (1992): Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft. Leiden.

Rudolph, Kurt (1997): Die Religionswissenschaft zwischen Ideologie- und Religionskritik, in: Gritt Klinkhammer (Hg.): Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen. Marburg, S. 67–76.

Rudolph, Kurt (1997): Die vergleichende Methode in den Kulturwissenschaften und die Religionswissenschaft, in: Hans-Joachim Klimkeit (Hg.): Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft. Vorträge der Jahrestagung der DVRG vom 4. bis 6. Oktober 1995 in Bonn. Wiesbaden, S. 161–170.

Rumpf, Mechthild (2003): »Islam ist eine Religion«. Einsprüche gegen Kulturalisierung, Politisierung und männliche Deutungsmacht, in: Mechthild Rumpf, Ute Gerhard und Mechtild M. Jansen (Hg.): Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion. Bielefeld, S. 13–31.

Rüpke, Jörg (2007): Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung. Stuttgart.

Rüsen, Jörn (1988): »Schöne Parteilichkeit«. Feminismus und Objektivität in der Geschichtswissenschaft, in: Ursula A. J. Becher und Jörn Rüsen (Hg.): Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung. Frankfurt am Main, S. 517–542.

Rusterholz, Peter (1997): Verfahren der Textanalyse. 1. Formen ›textimmanenter‹ Analyse, in: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): Grundzüge der Literaturwissenschaft. 2. Aufl. München, S. 365–385.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein (2000): Woman, Half-the-Man? The Crisis of Male Epistemology in Islamic Jurisprudence, in: Farhad Daftari (Hg.): Intellectual Traditions in Islam. London.

Sadjadpour, Karim (2012): The Ayatollah under the Bed(sheets), in: *Foreign Affairs* 193, S. 74–80.

as-Safīr (21.11.1981): Istinkār al-iʿtidāʾ ʿalā manzil al-ʿAllāma Faḍlallāh. Dokument 002601 am 17.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *as-Safīr*.

as-Safīr (28.09.1987): Ḫuṭṭa ›Casey-Bandar‹ li-iġtiyāli Faḍlallāh tarwīhā l-ḥalqata l-ūlā min ḥurūb CIA. Dokument 691112 am 17.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *as-Safīr*.

as-Safīr (11.12.1989): Kašafa sayāra mufaḫḫaḫa fī ḍ-ḍāḥīya wa-tuhān li-Faḍlallāh bi-naǧāt min muḥāwalat al-iġtiyāl. Hisbollah yattahimmu l-ʿudūw wa-ʿumalāʾahu. Dokument 690649 am 17.10.2019 von Rana Much im Archiv von Faḍlallāh bekommen (Beirut), in: *as-Safīr*.

Said, Edward W. (1981): Orientalismus. Berlin.

Salama, Ibrahim (2013): Iǧtihād versus taqlīd – ein Monopol der Gelehrten?, in: *GAIR*, S. 148–161.

Salameh, Riwa (2014): Gender politics in Lebanon and the limits of legal reformism. Civil Society Knowledge Center. Beirut.

Salha, Dina (1998): «What's your story?«. An examination of the emergence of civil society in the context of Lebanese broadcasting. Ottawa.

Salibi, Kamal S. (2003 [1988]): A House of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered. London.

aṣ-Ṣāliḥ, Ṣubḥī Ibrāhīm (1980): al-Marʾa fī l-islām. Beirut.

Samara, Maha (1987): Lebanese Women Came out of the War Stronger, More Self Confident and Assuming More Responsibilities, in: *Al-Raida* (42), S. 3–4.

Šams ad-Dīn, Muḥammad (1994): Masāʾil ḥariǧa fī fiqh al-marʾa. 2 Bände. Beirut.

Sanders, Paula (1991): Gendering the Ungendered Body. Hermaphrodites in Medieval Islamic Law, in: Nikki R. Keddie und Beth Baron (Hg.): Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender. New Haven, S. 74–95.

Sankari, Jamal (2005): Fadlallah. The Making of a Radical Shi'ite Leader. London.

Saouli, Adham (2014): Intellectuals and Political Power in Social Movements. The Parallel Paths of Fadlallah and Hizbullah, in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 41 (1), S. 97–116.

aṣ-Ṣarrāf, Šaymāʾ (2008): Aḥkām al-marʾa bayna l-iǧtihād wat-taqlīd. Dirāsa muqārana fi š-šarīʿa wal-qānūn wal-iǧtimāʿ. Beirut.

Schacht, Joseph (1982 [1964]): An Introduction to Islamic Law. Oxford.

Scheffler, Thomas (2016): Religiöse Identität, politische Mobilisierung und externe Allianzen im Libanon. Maroniten, Sunniten und schiiten im Vergleich, in: Ines-Jacqueline Werkner und Oliver Hidalgo (Hg.): Religiöse Identitäten in politischen Konflikten. Wiesbaden, S. 265–288.
Schmerl, Christiane (2000): Phallus in Wonderland. Bemerkungen über die kulturelle Konstruktion ›Sex = Natur‹, in: Christiane Schmerl, Stefanie Soine und Marlene Stein-Hilbers (Hg.): Sexuelle Szenen. Inszenierungen von Geschlecht und Sexualität in modernen Gesellschaften. Opladen, S. 139–159.
Schmidt, Gunter (2014): Das neue Der Die Das. Über die Modernisierung der Sexualität. Gießen.
Schmitz, Sigrid (2006): Entweder – Oder? Zum Umgang mit binären Kategorien, in: Sigrid Schmitz und Smilla Ebeling (Hg.): Geschlechterforschung und Naturwissenschaften. Einführung in ein komplexes Wechselspiel. Wiesbaden, S. 331–346.
Schmitz, Sigrid (2009): Geschlecht zwischen Determination und Konstruktion. Auseinandersetzung mit biologischen und neurowissenschaftlichen Ansätzen, in: *Enzyklopädie Erziehungswissenschaft Online*, S. 1–38.
Schneider, Irene (2007): Qāḍī und Qāḍī-Justiz im vormodernen und modernen islamischen Recht, in: Heinrich Scholler (Hg.): Position und Aufgaben des Richters nach westlichem und nach islamischem Recht. Tübingen, S. 55–86.
Schneider, Irene (2008): Islamisches Recht zwischen göttlicher Satzung und temporaler Ordnung? Überlegungen zum Grenzbereich zwischen Recht und Religion, in: Christine Langenfeld und Irene Schneider (Hg.): Recht und Religion in Europa – zeitgenössische Konflikte und historische Perspektiven. Göttingen, S. 138–191.
Schneider, Irene (2011): Der Islam und die Frauen. München.
Schneider, Irene (2018): How is the Past Used to Construct Gender Concepts in the Present? The Example of the Textbook for the Course on Personal Status Law at Birzeit University/West Bank, in: Irene Schneider und Nijmi Edres (Hg.): Uses of the Past. Sharīʿa and Gender in Legal Theory and Practice in Palestine and Israel. Wiesbaden, 69–94.
Schnittger, Otto (1993): Der Libanon im Kreuzfeuer. Eine Zeittafel. Berlin.
Schöller, Marco (2000): Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft. Prolegomena. Wiesbaden.
Schulze, Reinhard (2003): Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert. 2. Aufl. München.
Seidman, Steven (2003): The social construction of sexuality. New York.
Seiwert, Hubert (2020): Theory of Religion and Historical Research. A Critical Realist Perspective on the Study of Religion as an Empirical Discipline, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 28 (2), S. 207–236.
Semerdjian, Elyse (2006): Rewriting the History of Sexuality in the Islamic World, in: *Hawwa* 4 (2), S. 119–130.
Sered, Susan Starr (1999): ›Woman‹ as Symbol and Women as Agents. Gendered Religious Discourses and Practises, in: Myra Marx Ferree und Judith Lorber (Hg.): Revisioning Gender. Thousand Oaks, S. 193–222.
Sexl, Martin; Told, Valeria (Hg.) (2004): Einführung in die Literaturtheorie. Wien.
Sfeir, Myriam (2000): A Council Resisting Violence Against Women, in: *Al-Raida* XVII (89), S. 35–37.
Sfeir, Myriam (2002–2003): Sexuality. Roundtable, in: *Al-Raida* XX (99), S. 68–71.
Shaery-Eisenlohr, Roschanack (2011): Shi'ite Lebanon. Transnational Religion and the Making of National Identities. New York, Chichester.
Shaikh, Saʿdiyya (1997): Exegetical Violence. Nushuz in Qur'anic Gender Ideology, in: *Journal for Islamic Studies* 17, S. 49–73.
Shanahan, Rodger (2011): The Shi'a of Lebanon. Clans, Parties and Clerics. London.
Sharara, Yolla Polity (1978): Women and politics in Lebanon, in: *Khamsin* 6. Online verfügbar unter https://matzpen.org/english/1978–10–10/women-and-politics-in-lebanon-yolla-połlity-sharara/.
Sharīʿatī, ʿAlī (1981): Fatimah is Fatimah. Translated by Laleh Bakhtiar. Tehran.

Shehadeh, Lamia Rustum (2003): The Idea of Women in Fundamentalist Islam. Gainesville.
Shivtiel, Avihai (2006): Taboo, in: Cornelis H. M. Versteegh (Hg.): Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics. 5 Bände. Leiden, Bd. 4, S. 416–421.
Shoemaker, Stephen J. (Hg.) (2012): The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam. Philadelphia.
Shoemaker, Stephen J. (2022): Creating the Qur'an. A historical-critical study. Oakland.
Sigusch, Volkmar (2013): Sexualitäten. Eine kritische Theorie in 99 Fragmenten. Frankfurt am Main.
Simon, Udo; Langer, Robert (2008): The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy. Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies, in: *Welt Islams* 48 (3), S. 273–288.
Skovgaard-Petersen, Jakob (2015): A Typology of Fatwas, in: *Die Welt des Islams* 55 (3/4), S. 278–285.
Smith, Jonathan Z. (2000): Classification, in: Willi Braun und Russel T. McCutchean (Hg.): Guide to the Study of Religion. London, New York, S. 35–44.
Söding, Thomas; Münch, Christian (2005): Kleine Methodenlehre zum Neuen Testament. Freiburg im Breisgau.
Sonneveld, Nadia; Lindbekk, Monika (2017): Introduction. A Historical Overview of Gender and Judicial Authority in the Muslim World, in: Nadia Sonneveld und Monika Lindbekk (Hg.): Women Judges in the Muslim World. A Comparative Study of Discourse and Practice. Leiden, S. 1–22.
Sonneveld, Nadia; Tawfik, Ahmed (2015): Gender, Islam and Judgeship in Egypt, in: *International Journal of Law in Context* 11 (3), S. 341–360.
Soweid, Loulwa (13.06.2017): In Search of Sex-Ed. Lebanese Medical Association for Sexual Health. Online verfügbar unter https://lebmash.org/2017/06/13/in-search-for-sex-ed/.
Stausberg, Michael (2012): Religion. Begriff, Definitionen, Theorien, in: Michael Stausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin, S. 33–47.
Stauth, Georg (2000): Islam als Selbstbegriff nicht-westlicher Modernität, in: Georg Stauth (Hg.): Islamische Kultur und moderne Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie des Islam. Bielefeld, S. 103–130.
Stauth, Georg (2002): Politics and Cultures of Islamization in Southeast Asia. Indonesia and Malaysia in the Nineteen Nineties. Bielefeld.
Stein-Hilbers, Marlene; Soine, Stefani; Wrede, Birgitta (2000): Einleitung. Sexualität, Identiät und Begehren im Kontext kultureller Zweigeschlechtlichkeit, in: Christiane Schmerl, Stefanie Soine und Marlene Stein-Hilbers (Hg.): Sexuelle Szenen. Inszenierungen von Geschlecht und Sexualität in modernen Gesellschaften. Opladen, S. 9–22.
Steinmetz, Willibald (1993): Das Sagbare und das Machbare. Zum Wandel politischer Handlungsspielräume; England 1780–1867. Dissertation. Stuttgart.
Stephenson, Gunther (1997): Einige Bemerkungen zur vergleichenden Perspektive in der Religionswissenschaft, in: Hans-Joachim Klimkeit (Hg.): Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft. Vorträge der Jahrestagung der DVRG vom 4. bis 6. Oktober 1995 in Bonn. Wiesbaden, S. 93–98.
Stowasser, Barbara (1994): Women in the Qurʾan, Traditions, and Interpretation. New York.
aṭ-Ṭabarī, Abū Ǧaʿfar ibn Ǧarīr (2001): Tafsīr aṭ-Ṭabarī. Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-qurʾān. 22 Bände. Kairo.
aṭ-Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn (15.08.1963): al-Marʾa fī l-islām, in: *al-Aḍwāʾ al-islāmīya* (1/2), S. 16–23.
Takim, Liyakat (2014): Maqāṣid al-Sharī'a in Contemporary Shī'ī Jurisprudence, in: Adis Duderija (Hg.): Maqasid Al Shariʿa and Contemporary Reformist Muslim Thought. An Examination. New York, S. 101–126.
Tellenbach, Silvia (2020): Richter und Gerichtsbarkeit im Strafprozess der islamischen Republik Iran, in: Tatjana Hörnle, Christoph Möllers und Gerhard Wagner (Hg.): Gerichte und ihre Äquivalente. Baden-Baden, S. 161–182.

Thomas, Marie-Claude (2013): Women in Lebanon. Living with Christianity, Islam, and Multiculturalism. New York.

Thürmer-Rohr, Christina (2019): Gender&Diversity. Schauplätze und Nebenschauplätze, in: Christina Thürmer-Rohr (Hg.): Fremdheiten und Freundschaften. Essays. Bielefeld, S. 173–182.

Tolino, Serena (2016): The Approach to Homosexuality in Contemporary Fatāwā. Sexual Practices or Sexual Orientation?, in: *Zeitschrift für Recht und Islam* 8, S. 141–158.

Traboulsi, Fawwaz (2007): A History of Modern Lebanon. London.

Trepesch, Elisabet (2016): Die Debatte über weibliche Genitalverstümmelung in ägyptischen Fatwas des 20. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift für Recht und Islam* 8, S. 159–180.

Tucker, Judith (1993): Gender and Islamic History, in: Michael Adas (Hg.): Islamic & European Expansion. The Forging of a Global Order. Philadelphia, S. 37–73.

Tucker, Judith E. (2008): Women, Family, and Gender in Islamic Law. Cambridge, New York.

al-Turabi, Hassan (1984): al-Ittiǧāh al-islāmī yuqaddim al-marʾa bayna taʿālīm ad-dīn wa-taqālīd al-muǧtamaʿ. Jeddah.

UN Women (2007): National Campaign against Domestic Violence. Online verfügbar unter http://evaw-global-database.unwomen.org/en/countries/asia/lebanon/2007/2007-national-campaign-against-domestic-violence.

Unbekannt (1990): Participation of Women in the Profession of Judges in Lebanon. Interview with Judge Dr. Mohamad Ali Chekhaibe, in: *Al-Raida* IX (49), S. 7.

Unbekannt (1994): A Choice Between Violence and the Family, in: *Al-Raida* (65–66), S. 17.

Unbekannt (25.09.1999): al-ʿUnf al-manzilīy ẓāhir ḫafīya muntašira fī lubnān, in: *an-Nahār*.

Unbekannt (2009): Gender-Based Violence Awareness Campaign, in: *Al-Raida* (124).

Vajda, G. (1986–2004): Isrāʾīliyyāt, in: P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, Heinrichs und W.P. (Hg.): Encyclopaedia of Islam II. Second Edition, Bd. 4, S. 211–212.

Vance, Carole (1983): Gender Systems, Ideology and Sex Research. An Anthropological Analysis, in: Ann Barr Snitow, Christine Stansell und Sharon Thompson (Hg.): Powers of Desire. The Politics of Sexuality. New York.

Vance, Carole S. (Hg.) (1985): Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality. Boston.

Versi, Miqdaad (2010): Fadlallah: A Mainstream Radical, in: *Journal of Shi'a Islamic Studies* 3 (4), 443–464.

Villa, Paula-Irene (2019): Sex – Gender. Ko-Konstitution statt Entgegensetzung, in: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch (Hg.): Handbuch interdisziplinäre Geschlechterforschung. Wiesbaden, S. 1–11.

Waardenburg, Jacques (2007): Muslims as Actors. Islamic Meanings and Muslim Interpretations in the Perspective of the Study of Religions. Berlin, New York.

Waardenburg, Jean Jacques (1986): Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft. Berlin, New York.

Wach, Joachim (2001): Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung. Nachruck der Ausgabe von 1924. Waltrop.

Wadud, Amina (1999 [1992]): Qurʾan and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. 2. Aufl. New York.

Wadud, Amina (2006): Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam. Oxford.

Wadud, Amina (2015): The Ethics of Tawhid over the Ethics of Qiwamah, in: Ziba Mir-Hosseini, Mulki Al-Sharmani und Jana Rumminger (Hg.): Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition. London, S. 412–439.

Waldeck, Ruth (2002): Sexualität, in: Renate Kroll (Hg.): Metzler Lexikon Gender Studies-Geschlechterforschung. Ansätze, Personen, Grundbegriffe. 2002, S. 358–359.

Walzer, R.; Gibb, H. A. R. (1986–2004): Akhlāḳ, in: P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, Heinrichs und W.P. (Hg.): Encyclopaedia of Islam II. Second Edition, Bd. 1, S. 325–329.

Wāqidī, Abū-ʿAbdallāh Muḥammad Ibn-ʿUmar al- (1966): The Kitāb al-maghāzi of al-Wāqidi. Editiert von Marsden Jones. London.

Warne, Randi R. (2000): Gender, in: Willi Braun und Russel T. McCutchean (Hg.): Guide to the Study of Religion. London, New York, S. 140–154.
Watt, William Montgomery; Welch, Alford T. (1980): Der Islam I. Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben. Stuttgart.
Weeks, Jeffrey (2009 [1986]): Sexuality. London.
Wehbi, Samantha (2000): Perceptions of Rape. Insights from Women in Beirut, in: *Al-Raida* XVII (89), S. 10–15.
Weiss, Max (2007): Cultural Politics of Shi'i Modernism. Morality and Gender in Early 20th Century Lebanon, in: *International Journal of the Middle East Studies* (39), S. 249–270.
Welchman, Lynn (2015): Qiwamah and Wilayah as Legal Postulates in Muslim Family Laws, in: Ziba Mir-Hosseini, Mulki Al-Sharmani und Jana Rumminger (Hg.): Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition. London, S. 220–268.
Wende, Waltraud (2002): Gender/Geschlecht, in: Renate Kroll (Hg.): Metzler Lexikon Gender Studies-Geschlechterforschung. Ansätze, Personen, Grundbegriffe. 2002, S. 141–142.
Wetterer, Angelika (2004): Widersprüche zwischen Diskurs und Praxis. Gegenstandsbezug und Erkenntnispotenziale einer sozialkonstruktivistischen Perspektive, in: Urte Helduser (Hg.): Under construction? Konstruktivistische Perspektiven in feministischer Theorie und Forschungspraxis. Frankfurt am Main, S. 58–67.
Whitaker, Brian (2011): Unspeakable Love. Gay and Lesbian Life in the Middle East. London.
Whitehead, Stephen M.; Talahite-Moodley, Anissa; Moodley, Roy (2013): Gender and Identity. Key Themes and New Directions. Don Mills.
Wiley, Joyce N. (1992): The Islamic Movement of Iraqi Shiʿas. Boulder.
Wiley, Joyce N. (2001): 'Alima Bint al-Huda, Women's Advocate, in: Linda S. Walbridge (Hg.): The Most Learned of the Shi'a. The Institution of the Marja' Taqlid. Oxford, S. 149–160.
Winkel, Heidemarie (2018): Religion und Geschlecht, in: Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller und Markus Hero (Hg.): Handbuch Religionssoziologie. Wiesbaden, S. 885–910.
Winkel, Heidemarie (2019): Postkolonialismus. Geschlecht als koloniale Wissenskategorie und die weiße Geschlechterforschung, in: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch (Hg.): Handbuch interdisziplinäre Geschlechterforschung. Wiesbaden, S. 1–10.
Winkel, Heidemarie (2020): Religiöse Symbolisierung und kulturelle Codierung von Geschlecht, in: Barbara Rendtorff (Hg.): Geschlechterverwirrungen. Was wir wissen, was wir glauben und was nicht stimmt. Marburg, S. 39–45.
Wrede, Birgitta (2000): Was ist Sexualität? Sexualität als Natur, als Kultur und als Diskursprodukt, in: Christiane Schmerl, Stefanie Soine und Marlene Stein-Hilbers (Hg.): Sexuelle Szenen. Inszenierungen von Geschlecht und Sexualität in modernen Gesellschaften. Opladen, S. 25–43.
Yacoob, Saadia (2018): Islamic Law and Gender, in: Anver M. Emon und Rumee Ahmed (Hg.): The Oxford Handbook of Islamic law. Oxford, S. 75–104.
Yeganeh, Nahid; Keddie, Nikki R. (1986): Sexuality and Shi'i Social Protest in Iran, in: Juan Ricardo Cole und Nikki R. Keddie (Hg.): Shi'ism and Social Protest. New Haven, S. 108–136.
Zarīq, Maʿrūf (1994): Mā yağib ʿan taʿrif ʿani l-ğins wal-ʿāda as-sirrīya. Damaskus.
Zinser, Hartmut (1997): Der Markt der Religionen. München.