

Teil II:
Ethische Fragen der Gegenwart: Fallbeispiele aus
der Sexualethik

Polygamie zwischen Recht und Ethik

Reflexionen aus islamischer Perspektive

Fatma Akan Ayyıldız

1. Einleitung

Es gibt viele Arten nicht-monogamer Beziehungen, die in modern-säkularen Gesellschaften als ethisch vertretbar klassifiziert werden, solange gegenseitige Zustimmung und Einverständnis besteht.¹ Darunter fällt die „offene Beziehung“ zu mehreren Partner:innen oder die Polyamorie,² die sich seit den frühen 1970ern als Trend etabliert hat. Diese Bewegung fordert die Liberalisierung von Beziehungen und die Ablehnung der Monogamie als Norm.³ Auch die Polygamie ist eine Form von nicht-monogamer Beziehungsführung, wobei sie sich von anderen Formen darin unterscheidet, dass in der Polygamie die Beziehungen ehelich formalisiert sind. Der Begriff der Polygamie, der sogenannten „Mehrehe“, ist weit gefasst und schließt sowohl die Heirat eines Mannes mit mehreren Frauen (*Polygynie*) als auch die Heirat einer Frau mit mehreren Männern (*Polyandrie*) ein. Fälschlicherweise wird Polygamie häufig nur für die Ehe eines Mannes mit mehreren Frauen gebraucht. Das ist darauf zurückzuführen, dass die Polygynie die häufigste Form der Mehrehe ist, die seit jeher quer durch alle Kulturen praktiziert wird. Auch heute soll die Polygynie in 83 % der 849 Kulturen weltweit verbreitet sein. Die Polyandrie hingegen sei nur in vier Kulturen anzutreffen, und auch in diesen Fällen ginge sie mit der Polygynie einher.⁴

Anders als die anderen Formen nicht-monogamer Beziehungen wird vor allem die Polygynie mit als kulturell rückständig eingeordnet. Es

1 Vgl. *ethical non-monogamy (ENM)*, <https://www.verywellmind.com/what-is-ethical-non-monogamy-5176515>; zugegriffen am 07.07.2022

2 Polyamorie ist „ein sexuell und romantisch offenes Beziehungskonzept. Es geht um das Eingehen von längerfristigen Bindungen zu mehr als einem Menschen“; Dietzmann, „Polyamorie“, 41.

3 Verlinden, „Geschlecht im Kontext polygamer Beziehungsführung der 68er_innen“, 165–167.

4 Vgl. McDermott, „Polygyny and Violence Against Women“, 55.

kommt nicht selten vor, dass sie in Korrelation zu Ausbeutung und Zwang gesetzt wird und im Gegensatz zur Polyamorie, den Frauen in polygynen Beziehungen oft die Fähigkeit der Selbstbestimmung implizit abgesprochen wird.⁵ So wird eine imaginäre Trennlinie zwischen nicht formalisierten Mehrfachbeziehungen wie der im sogenannten „charmed circle“ befindlichen Polyamorie und der Polygynie gesetzt, die als „abnormal und verabscheuungswürdig“⁶ herabgewürdigt wird.⁷ Auch im Vergleich zur Prostitution, die zusammen mit der Polygynie von der Rechtsprofessorin Marci Hamilton als „the two P`s of gender inequality“⁸ proklamiert wurde, schneidet die Polygynie in einem Verfahren zur Überprüfung der Verhältnisse der Frauen im Obersten Gerichtshof von Kanada schlechter ab. Es wird in dieser gerichtlichen Entscheidung betont, dass solange bestimmte Umstände gesichert seien, die Handlungsfähigkeit der Frauen in der Prostitution gewahrt werden könne. Die Polygynie hingegen sei von Natur aus schädlich und ausbeuterisch und somit unter keinen Umständen ethisch zulässig. Sie gehe mit bedeutenden und erheblichen Schäden für Einzelpersonen, insbesondere für Frauen und Kinder, und für die Gesellschaft insgesamt einher.⁹ Offensichtlich gehen die Positionen zur Bewertung von Mehrfachbeziehungen im allgemeineren Sinne auseinander: Sie stehen in einem Spannungsfeld zwischen ausbeutender patriarchaler Praxis rückständiger Kulturen und freier Beziehungsbildung von liberalen Partnerschaftsverständnissen. So bestehen im Falle der Polygamie, als formalisierte Form der Mehrfachbeziehung, in den meisten Staaten weltweit rechtliche Restriktionen. Auch wenn islamrechtlich eine Legitimation bestünde, ist diese Praxis auch in den meisten mehrheitlich muslimischen Ländern untersagt.

Ziel des Artikels ist es nicht, die Rechtslage rund um die Polygamie zu hinterfragen oder einen rechtlichen Diskurs zu führen. Im Gegenteil will diese Arbeit auf rechtliche Diskussionen verzichten, um sich der ethischen Dimension von Polygamie bzw. Polygynie zu widmen. Nicht alle Rechtstheorien bestätigen, dass „moralisch gültige Prinzipien prinzipiell zugleich rechtliche Geltung besitzen.“¹⁰ Aus dieser Beobachtung heraus fragt die Ar-

5 Dies geht z.B. aus der Stellungnahme der Canadian Polyamory Advocacy Association hervor; vgl. Heath (u.a.), „Judging Women`s Sexual Agency“, 213–214.

6 Ebd., 220.

7 Ebd., 220.

8 Ebd., 199.

9 Ebd., 217.

10 Sieckmann, *Rechtsphilosophie*, 277.

beit, ob es innerhalb der islamischen Tradition möglich ist, einen ethischen Diskurs zu einem Sachverhalt (in diesem Fall zur Polygamie) zu führen, ohne die rechtliche Diskussion einzubeziehen. Sollte dies möglich sein, so muss geklärt werden, wie eine von der rechtlichen abweichende ethische Position zu einem Sachverhalt legitimiert werden kann, obgleich muslimische Gelehrte nicht rein positivistisch¹¹ in der Rechtsbildung operiert haben und auch Prinzipien, die aus den religiösen Texten hergeleitet worden sind, mitbeachten mussten und zudem eine Konvergenz jeglicher religiösen, ethischen und rechtlichen Normen angestrebt haben.

Im Folgenden wird in einem ersten Schritt untersucht, wie sich die rechtliche Diskussion um die Polygamie in Deutschland zu den angenommenen gesellschaftlich vertretenen Werten verhält. Dieser Schritt dient dazu, unsere eigene Wahrnehmung zu dieser Frage zu ermitteln. Anschließend wird aus einer islamtheologischen Perspektive das Beispiel von Ṭāškōprīzāde und dessen historischer Kontext betrachtet. In einem weiteren Schritt werden historische Referenzen aus Europa in die Diskussion eingebracht, die es erlauben, die Bewertungen Ṭāškōprīzādes analytisch einordnen zu können. Schließlich soll der Versuch unternommen werden, einen ethisch begründeten Zugang vorzuschlagen, der sich auf den zeitgenössischen deutschen Kontext bezieht. Diese spezifische Perspektive verspricht eine neue Dimension zu öffnen, die bislang neben den geschichtlichen,¹² ethnologischen,¹³ demographischen,¹⁴ sozio-ökonomischen¹⁵, sogar psychotherapeutischen und in geringem Maße säkular-rechtlichen Untersuchungen¹⁶ dazu gänzlich unbeachtet geblieben ist.

-
- 11 Positivistische Rechtstheorien beruhen auf der Annahme, Recht sei eine Vernunftordnung und werde positivrechtlich begründet, was eine Trennung von Recht und Moral voraussetzt. Vgl. Sieckmann, *Rechtsphilosophie*, 277–278.
- 12 So etwa Borgolte, „Kulturelle Einheit und Religiöse Differenz“; De La Croix (u.a.), „From Polygyny To Serial Monogamy“; Rüdiger, *Der König und seine Frauen*; Slonim-Nevo (u.a.), „Polygynous Marriage in the Middle East“.
- 13 Z.B. Cook, „Polygyny“; Kosack, „Wird die Polygynie in der modernen Gesellschaft überleben?“.
- 14 Z.B. Pison, „La Démographie de la Polygamie“.
- 15 Z.B. Ross (u.a.), „Greater wealth inequality, less polygyny“; Cleuziou, „A second wife is not really a wife“.
- 16 Z.B. Ferré, „Quand la polygamie est entrée dans la loi“; Bischoff, „Le mariage polygamique en droit international privé“.

2. Polygamie in Deutschland: Rechtslage und Wertevorstellungen

Rechtlich ist die Polygamie in Deutschland gemäß § 1306 BGB unzulässig. Eine Diskussion zu dieser Rechtslage oder sozialpolitische Untersuchungen dazu sind in Deutschland im Vergleich zu Frankreich, England, den Niederlanden, Belgien und Italien viel seltener anzutreffen. Diese Staaten waren im Zuge ihrer kolonialen Expansion mit der Polygamie stärker konfrontiert. Nach der Entkolonialisierung gab es zudem einen starken Migrationsstrom in die ehemaligen Kolonialländer.¹⁷ In der Folge befinden sich z.B. in Frankreich viel mehr Muslime, deren kulturelle Wurzeln in Ländern wie z.B. Nigeria oder Algerien liegen, in denen die Polygamie verbreitet und nationalrechtlich legal ist.¹⁸ Obwohl Polygamie im französischen Recht verboten ist, gab es schon vor 40 Jahren französische Studien, die die Polygamie im internationalen Privatrecht zur Diskussion stellten.¹⁹ Der Grund ist klar: Es bestand der Bedarf über mögliche rechtliche Lösungen für z.B. binationale Ehen zu diskutieren, bei denen der Ehemann aus einem Land kommt, in der polygyne Ehen rechtlich legitim sind. Dieser könnte, sich auf sein Heimatrecht berufend, in der Heimat eine weitere Ehe eingehen. Solche Abwägungen sind komplexer Natur, da eherechtliche Regelungen auch Konsequenzen für andere Rechtsfelder wie Erbschaft und daraus resultierende Haftungsfragen haben, z.B. bei Schulden nach dem Tod eines Ehepartners.²⁰ Dagegen stammt die Einwanderungsbevölkerung in Deutschland zum großen Teil aus Ländern, in denen die Polygamie nicht praktiziert wird bzw. rechtlich verboten ist.²¹ Deutschland kennt ähnliche Rechtskonflikte in nennenswerter Zahl erst seit der Flüchtlingsbewegung aus Syrien, womit sich das Forschungsdesiderat erklären lässt. Ein interessanter Rechtskonflikt, der weitreichende rechtliche Folgen hatte und Diskussionen zu Wertvorstellungen in der deutschen Gesellschaft nach sich ziehen müsste, soll im Folgenden beschrieben werden.

Einbürgerungsprozeduren in Deutschland unterliegen strikten Bedingungen. Jemand, der „wegen einer rechtswidrigen Tat zu einer Strafe verurteilt“ wurde, kann laut dem Staatsangehörigkeitgesetz (StAG) § 10 nicht eingebürgert werden. Da jemand, der eine Mehrehe eingeht, sich

17 Bischoff, „Le mariage polygamique en droit international privé“, 91.

18 Ebd., 92.

19 Vgl. ebd., 91–116.

20 Vgl. ebd., 98–101.

21 Ebd., 92.

laut § 1306 BGB strafbar macht, könnte man annehmen, dass dadurch die Bedingung für eine Einbürgerung nicht erfüllt ist. Wird aber die Mehrehe nicht in Deutschland, sondern in einem Land, in der die Polygamie rechtlich legitim ist, vollzogen, kann man in diesem Sinne nicht von einer „Gesetzeswidrigkeit“ sprechen. Allerdings wurde im Jahr 2013 die deutsche Staatsbürgerschaft eines Syrers, dessen Zweitehe im Nachhinein bekannt wurde, mit der Begründung, „eine Mehrehe sei mit einer freiheitlich demokratischen Grundordnung nicht vereinbar“,²² zurückgenommen. Denn das Bekenntnis zur freiheitlich demokratischen Grundordnung ist eine weitere Bedingung, dessen Erfüllung laut StAG § 10 geklärt werden muss. Doch auch dieser Einwand trifft nicht zu. Auf die Klage des Syrers hin entschied das Gericht, dass es „an der Kausalität des [...] vorgeworfenen Verhaltens für die Einbürgerung fehle“,²³ da das Prinzip der bürgerlich-rechtlichen Einehe nicht zur freiheitlich demokratischen Grundordnung gehöre,²⁴ denn „der Rechtsbegriff der ‚freiheitlich demokratischen Grundordnung‘ ist bezogen auf die Gestaltung der staatlichen Ordnung und ihres Handelns.“²⁵ Das Gericht vermerkt wiederum, dass es dem Gesetzesgeber freistehe, die Anspruchseinbürgerung bei bestehender Mehrehe mit Begründung fehlender „Einordnung in die deutschen Lebensverhältnisse“ auszuschließen.²⁶ Ob nun eine direkte Verbindung zu diesem Rechtsstreit besteht ist unklar. Doch das deutsche Staatsangehörigkeitsgesetz wurde danach am 27.06.2019 verschärft. Infolgedessen können Antragssteller:innen fortan nicht mehr eingebürgert werden, sofern sie in einer staatlich anerkannten polygamen Beziehung leben.²⁷

„In einer Stellungnahme der Bundesregierung (FDP) heißt es dazu: „Der über die Einbürgerung bewirkte Zugang zum Staatsvolk stellt bestimmte Anforderungen an die Identifikation mit dem bestehenden Gemeinwesen auf, die nicht erfüllt sind, wenn die Einbürgerungsbewerber mit einem weiteren oder mehreren Ehegatten verheiratet ist. Der Grundsatz der Einehe ist in der Bundesrepublik Deutschland verfassungs- und

22 <https://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/bundesverwaltungsgericht-syrer-trotz-zweitfrau-eingebuergert-a-1210353.html>; Zugang am 22.03.2022.

23 BVerwG 1 C 15.17 – Urteil vom 29. Mai 2018, <https://www.bverwg.de/pm/2018/36>; Zugang am 22.03.2022.

24 Ebd.

25 Ebd.

26 Ebd.

27 <https://dserver.bundestag.de/btd/19/105/1910518.pdf>; Zugang am 22.03.2022.

strafrechtlich verankert.“ Das gelte auch dann, wenn die Doppelehe nach ausländischem Recht wirksam geschlossen worden sei und nicht gegen deutsches Strafrecht verstoße.“²⁸

Aus dieser Stellungnahme zum Gesetzesentwurf geht hervor, dass die Polygamie als für unvereinbar mit „den Lebensverhältnissen in Deutschland“ verstanden wird. Das setzt voraus, dass die Monogamie im Sinne der Einehe zu den konsensuellen Werten der Gesellschaft gehört. Nun soll sie mit entsprechender Gesetzesanpassung bewahrt werden. Wie weiter oben bereits dargestellt, sind ähnliche Formen von Mehrfachbindungen in der Gesellschaft vertreten, jedoch sind diese nicht ehelich-rechtlich formalisiert. Außerdem war die Polygamie weder dem deutschsprachigen Raum noch Europa in der Geschichte fremd. Die neueste Forschung zeigt, dass die Polygynie bis zum 13. Jhd. ein häufig vorkommendes Phänomen war.

Bereits erste Befunde zur Menschheitsgeschichte belegen polygyne Praktiken bei vielen Völkern.²⁹ Sie ist damit eine Form der Beziehung, die fast so alt ist wie die Menschheit,³⁰ und war auch in der arabischen Gesellschaft verbreitet. So haben Muslim:innen diese Praxis nicht erfunden, sondern als ein weltverbreitetes Phänomen vorgefunden und aufgenommen.³¹ Zu Beginn des Spätmittelalters im 13. Jhd. hat sich in den westlichen Gesellschaften die Monogamie durchgesetzt, die Polygynie wurde mit Verbreitung des Christentums im Mittelalter verboten. Die strikte Monogamie bedeutete, dass nicht nur eine simultane Heirat eines Mannes mit mehr als einer Frau geächtet, sondern dass eine Wiederheirat lediglich nach einer Verwitwung durch Tod als angemessen empfunden wurde.³² Dabei machen einige Autoren darauf aufmerksam, dass in den westlichen Gesellschaften, auch nach der christlichen Verbreitung der strikten Monogamie, diese praktisch niemals die einzige Beziehungsform darstellte. Auch wenn ein Mann die Ehevereinbarung ausschließlich mit einer Frau einging, herrschten oftmals weiterhin polygyne Verhältnisse, z.B. Konkubinate, aber auch Ehebruch

28 <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2019-06/deutsche-staatsangehoerigkeit-staatsbuergerschaft-gesetzesentwurf-grosse-koalition>; Zugang am 22.03.2022.

29 De La Croix (u.a.), „From Polygyny to Serial Monogamy“, 566.

30 Milot, „La polygamie au nom de la religion au Canada“, 124.

31 Terzioğlu, *Mâtürîdî`de Kadın Algısı*, 107; Milot, „La polygamie au nom de la religion au Canada“, 124.

32 De La Croix (u.a.), „From Polygyny to Serial Monogamy“, 566; Rüdiger, *Der König und seine Frauen*, 12, 384–385.

u.ä.³³ In der Zeit, in der sich im christlichen Westen die strikte Monogamie bzw. der „Monogamismus“³⁴ durchsetzte, ist die Polygynie weiterhin eine rechtlich konforme Praxis in der islamischen Welt von Andalusien³⁵ bis Transoxanien gewesen. Das ändert sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als in einigen muslimischen Ländern wie Tunesien und der Türkei Polygynie verboten und als legitime Ehepraxis die (serielle)³⁶ Monogamie standardisiert wurde. Währenddessen wurde zur selben Zeit im Westen die Norm einer strikten Monogamie, wie wir sie zuvor sahen,³⁷ weitgehend abgelegt, sodass Scheidung und Wiederheirat in der Gesellschaft weniger strikten Regelungen unterworfen wurden.³⁸

Zusammengefasst ist die rechtliche Lage in Deutschland klar: eine Mehrehe ist ausgeschlossen, doch sind Mehrfachbindungen nicht formalisierter Art möglich. Dementsprechend muss aus einer ethischen Perspektive gefragt werden, wie Muslim:innen eine Mehrfachbindung einordnen können. Für eine differenzierte islamtheologische Betrachtung der Polygamie aus ethischer und rechtlicher Perspektive beziehe ich mich exemplarisch auf den Ansatz des osmanischen Gelehrten Ṭāšköprüzāde Aḥmed Efendi (gest. 968/ 1561). Er war als Richter tätig und ist zugleich ein Moralphilosoph, der in seiner Abhandlung zur Ethik unter anderem Stellung zur Polygynie nimmt. Obwohl die Polygynie zu seiner Zeit eine rechtskonforme Praxis ist, bewertet er die Polygynie aus einer ethischen Perspektive anders. Seine Ausführungen in zwei verschiedenen Rollen, als Kadi und als Moralphilosoph, geben Gelegenheit, darüber nachzudenken, wie man

33 „Both in ancient Rome and in the Middle Ages, some men *married* monogamously, but *mated* polygynously“; De La Croix (u.a.), „From Polygyny to Serial Monogamy“, 569; siehe auch Borgolte, „Kulturelle Einheit und Religiöse Differenz“, 23. Rüdiger spricht in diesem Zusammenhang von „Monogamismus“; siehe Rüdiger, *Der König und seine Frauen*, 384–385.

34 Rüdiger, *Der König und seine Frauen*, 384–385.

35 Vgl. ebd., 367–370.

36 Eine „serielle Monogamie“ bezeichnet Wiederverheiratung(en) nach Trennung durch Tod oder Scheidung des vorherigen Partners oder der vorherigen Partnerin. Sie wird auch – anders als die „simultane“ Polygamie – als „serielle“ oder „sukzessive“ Polygamie bezeichnet, da auch in diesem Falle, wenn auch zeitlich voneinander unterschieden, mehrere Ehepartner:innen vorhanden sind; vgl. Rüdiger, *Der König und seine Frauen*, 22.

37 Die kirchenrechtliche Regelung im Mittelalter sah eine „strikte“ Monogamie vor, wonach die Wiederverheiratung höchstens nach Verwitwung möglich war; vgl. De La Croix (u.a.), „From Polygyny to Serial Monogamy“, 566; Rüdiger, *Der König und seine Frauen*, 22.

38 Siehe Graphik bei De La Croix (u.a.), „From Polygyny to Serial Monogamy“, 571.

sich heute aus einer islamischen Perspektive auf die Polygamie beziehen kann. Dabei möchte ich auch auf seinen historischen Kontext eingehen, der sein Wirken beeinflusst hat. Es wird erkennbar sein, dass er in einem Staatssystem agiert, in dem (a) die Vereinheitlichung im Recht höchste Priorität hat und die Berufshierarchie von der Spitze des Staates bis zu den Instanzen der Urteilsfindung wohlstrukturiert war. Wir beobachten aber auch (b) eine Tendenz, die von der gelebten Praxis der Gesellschaft ausgeht und in gewisser Weise richtungsweisend für die Rechtsprechung wirkt; Sitten und Bräuche erfahren in dieser Zeit große Beachtung in der Rechtsfindung. Insofern möchte ich unter Einbeziehung der genannten Tendenzen erarbeiten, wie Ṭāšköprizāde das Thema Polygynie in seinen unterschiedlichen Rollen bespricht.

3. Ṭāšköprizādes Zugang zur Polygynie im osmanischen Kontext

3.1 Ṭāšköprizāde als Richter in einem einheitlichen Rechtssystem

Als Richter (Kadi) war Ṭāšköprizāde in Bursa (952–954/1545–1547) und Istanbul (958–961/1551–1554) tätig;³⁹ beide Orte sind Kerngebiete des Osmanischen Reiches. Joseph Schacht zufolge zeichnet sich gerade das 16. Jhd. durch die Entschiedenheit osmanischer Gelehrter und Staatsmänner, insbesondere Sultan Selims I. (reg. 1512–1520) und Sulaymans I. (reg. 1520–1566) und ihrer unmittelbaren Nachfolger, aus, das islamische Recht immer effizienter zu gestalten und auszubauen.⁴⁰ Hier bestimmt eine klar definierte Hierarchie das Rechtsprozedere: An der Spitze dieser Hierarchie sitzt der Großmufti, der *Şayḫ al-Islām*, der zugleich der Mufti von Istanbul ist. Als einer der hochrangigsten Staatsbeamten genießt er eine besondere Autorität, zumal er die Aufgabe innehat, die Beachtung des religiösen Gesetzes in staatlichen Angelegenheiten zu gewährleisten. Bei allen wichtigen Angelegenheiten des Staates übernimmt er Beratungstätigkeiten und hat zu prüfen, ob das geplante staatliche Vorgehen schariakonform war. Den Höhepunkt der Macht erreichte dieses Amt in der zweiten Hälfte der Regierungsperiode von Sulayman I., also zu Lebzeiten von Ṭāšköprizāde, mit Abū s-Su'ūd Efendī (Amtszeit 952–982/1545–1574). Mit ihm wurde der Großmufti zum verantwortlichen Amtsträger für alle religiösen und recht-

39 Arıcı (u.a.), „Prosopografik Bir İnceleme”, 33–36.

40 Schacht, *An Introduction*, 89–90.

lichen Berufungen.⁴¹ Abū s-Su‘ūd Efendī wird ein außerordentlicher Eifer zugesprochen, das Verwaltungsrecht des Osmanischen Reiches, das sog. *qānūn*, mit der Scharia zu harmonisieren.⁴² Ferner oblag es dem Großmufti, die gerichtlichen Urteile, die die Kadis anordneten, zu kontrollieren.⁴³ Abū s-Su‘ūd Efendī formulierte dafür das Prinzip, dass die Befugnis der Kadis sich aus ihrer Ernennung durch den Sultan ergebe und dass sie bei der Umsetzung der Scharia an seine Anweisungen gebunden waren.⁴⁴

Das damalige Rechtssystem weist eine weitgehende Vereinheitlichung auf: Die Zuständigkeiten sind klar definiert. Die „Legislative“ verkörpert der Sultan, der in Absprache mit dem Großmufti handelt,⁴⁵ wobei zu der judikativen Tätigkeit allein der Kadi im Sinne eines „Justizmonopols“⁴⁶ berechtigt wurde, was laut Haim Gerber dem Osmanischen Staat seinen bürokratischen Charakter verlieh.⁴⁷ So sollte eine Autoritätsspaltung verhindert werden.⁴⁸ Auch wenn dem Kadi keine ausformulierten Gesetzbücher zur Verfügung standen,⁴⁹ war im Grunde klar definiert, wonach er sich orientieren sollte: In den Kerngebieten war es die hanafitische Rechtschule⁵⁰ und im Regelfall die berühmteste Rechtsmeinung innerhalb dieser Schule,

41 Gerber, *State, Society and Law in Islam*, 22; İpşirli, „Şeyhülislâm“, XXXIX: 91–96.

42 İpşirli, „Şeyhülislâm“, XXXIX: 91–96

43 Schacht, *An Introduction*, S. 90.

44 Aydın, *İslâm- Osmanlı Aile Hukuku*, 68–69. Schacht, *An Introduction*, 90.

45 Schacht, *An Introduction*, 91; Aydın, *İslâm- Osmanlı Aile Hukuku*, 65–67, 70.

46 Gerber, *State*, 20.

47 Dabei beobachtet Gerber, dass die Bürokratie eher eine Realität des Kerngebietes des Osmanischen Reiches war als der äußeren Provinzen, wo der Einfluss des Zentrums schwächer wurde; Gerber, *State*, 20f.

48 Aydın, *İslâm- Osmanlı Aile Hukuku*, 64.

49 Vgl. Gerber, *State*, 11–12, 18.

50 Ausnahmen dazu gab es trotzdem. Abū s-Su‘ūd Efendī soll zunächst dem zugestimmt haben, dass man nach anderen Rechtsschulen urteilte. So konnten z.B. in Bursa Kläger selbst auswählen, nach welcher Schule sie die Rechtsprechung wünschen. Allerdings habe er diese Entscheidung – womöglich wegen mangelnder Rechtssicherheit – später revidiert und die Rechtsprechung auf die Anwendung hanafitischer Meinungen begrenzt. An anderen Orten wie Mekka, Medina, Aleppo, in Ägypten oder in Palästina, wo die Bewohner mehrheitlich keine Hanafiten waren, seien unter einem Großkadi weitere Kadis aus unterschiedlichen Rechtschulen berufen worden. So konnten Angeklagte nach ihrer eigenen Rechtschule verhört werden. Wie lange diese Pluralität in diesen Gebieten fortgesetzt wurde, ist unklar. Die konsequente Durchsetzung der hanafitischen Rechtsprechung im Zentrum ab dem 16. Jh. soll zwar der Einheitlichkeit im Recht gedient und Willkürlichkeit ausgeschlossen haben. Laut Aydın hat das aber in den folgenden Jahrhunderten in Anbetracht neuer Probleme zu weniger Flexibilität und mangelnder zeitgemäßer Rechtspraxis geführt; Aydın, *İslâm- Osmanlı Aile Hukuku*, 72–75.

die den bekannten Rechtswerken entnommen werden konnten. Kadis waren angehalten, danach Recht zu sprechen.⁵¹ Weitere schriftliche Zeugnisse, auf die sich der Kadi stützen konnte, sind Fatwa-Kollektionen sowie die Gerichtsregister in Form von Präzedenzfällen und die *qānūnnāmes*.⁵² Dies alles sollte das richterliche Urteil vor Gericht absehbar und kalkulierbar machen. Im Idealfall sollte der Ermessensspielraum gering und die Möglichkeit für Eigeninitiative des Kadis ausgeschlossen werden. Das Recht sollte damit standardisiert und vorhersehbar gemacht werden.⁵³

In dieser streng strukturierten Judikatur und dem Wunsch nach scharia-konformer Staatsverwaltung und standardisiertem Recht war Tāšköprizāde während der Amtszeit von Abū s-Su‘ūd Efendī als Kadi tätig. Wie nun bewertete Tāšköprizāde die Polygynie zunächst in der Rolle als Kadi unter diesen historischen Umständen? Betrachten wir die Polygynie aus islamisch-rechtlicher Perspektive, ist sie eine legitime Praxis; darin sind sich alle Rechtsschulen einig. Im osmanischen Kontext wird sie wie auch sonst die eherechtlichen Regelungen dem sogenannten Bereich des *huqūq šar‘iyya* (zu Dt. etwa das Religiöse Gesetz) zugeordnet.⁵⁴ Dazu gehören Rechtsfragen aus dem Bereich des islamischen Rechts (*fiqh*), die im Osmanischen Rechtssystem nicht ohne Weiteres verändert werden dürfen. Im etablierten islamischen Recht wurde die Polygynie zugelassen, jedoch mit Rückbezug auf Sure 4:3 auf bis zu vier Frauen und wenige weitere Bedingungen eingeschränkt. Soweit wir es aus den Gerichtsregistern des 16. Jhd. entnehmen können, ist die Polygynie selbst keine Streitfrage vor Gericht, sondern ist in Aushandlungen von anderen Fällen (z.B. der Erbverteilung) indirekt als gängige Praxis herauszulesen.⁵⁵ Uns liegen bislang keine Gerichtsdokumente von Tāšköprizāde selbst vor. Im Rahmen der oben betonten Einheitlich-

51 Gerber, *State*, 18; Aydın, *İslâm- Osmanlı Aile Hukuku*, 68. Es galt das Prinzip „*aşahh-i aqwāl ile ‘amal*“; Aydın, *İslâm- Osmanlı Aile Hukuku*, 73.

52 Aydın, *İslâm- Osmanlı Aile Hukuku*, 79–82. *Qānūnnāmes* sind schriftliche Dokumente, in denen verbindliche Anordnungen von Sultanen zu diversen Rechtsfeldern wie u.a. die Administration, Finanzen und Sanktionen, teilweise in resümiert Form zusammengeführt wurden; vgl. Hayrettin Karaman, <https://www.hayrettinkaraman.net/kitap/tarih/0260.htm> (zugegriffen am 06.07.22).

53 Gerber, *State*, 16–18.

54 Aydın, *İslâm- Osmanlı Aile Hukuku*, 65–66.

55 Beispiele aus Erbverteilungsfällen: Galata Mahk. Registernr. 15, Urteilsnr. 109 [1573–1591]; s. *İstanbul Kadı Sicilleri*, XXXIV:104; Istanbul Mahk. Registernr. 191, Urteilsnr. 98 [1591–1617]; s. *İstanbul Kadı Sicilleri*, XLIV:133; Bab Mahk. Registernr. 46, Urteilsnr. 759 [1685–1686]; s. *İstanbul Kadı Sicilleri*, XIX:613; Bab Mahk. Registernr. 54, Urteilsnr. 519 [1691]; s. *İstanbul Kadı Sicilleri*, XX:423. Auch in Scheidungsfällen

keit des Rechts können wir jedoch davon ausgehen, dass Ṭāšköprizāde als Kadi die rechtliche Frage der Polygynie nach der bekannten juristischen Praxis eingeordnet hat. Eine Infragestellung der Polygynie lässt sich erst im 19. Jhd. nachweisen.⁵⁶

An dieser Stelle müssen wir noch hervorheben, dass Kadis zurzeit von Ṭāšköprizāde weitere Zuständigkeiten hatten. Sie waren nämlich auch damit beauftragt, die öffentliche Moral im Blick zu haben und hier ggf. zu intervenieren, eine Aufgabe, die wir heute mit Richtern nicht in Verbindung bringen. Der örtliche Polizeichef (*sūbāšī*) war den Anordnungen des Kadis in diesem Sinne verpflichtet,⁵⁷ während der Aufseher (*muḥtasib*) – vergleichbar mit dem Ordnungsamt – im Namen des Kadis den Handel und die Warenproduktion überwachte.⁵⁸

Vor diesem Hintergrund lässt sich nun fragen, wie Ṭāšköprizāde die Polygynie als Moralphilosoph einordnete.

3.2 Ṭāšköprizāde als Moralphilosoph und die Option einer sich wandelnden und umwandelnden Gesellschaft

Schauen wir uns zunächst an, wie Ṭāšköprizāde bei ethischen Entscheidungen mit rechtlicher Relevanz vorgeht. In seinem Konzept des Mittleren Maßes (*i'tidāl* und *istiqāma*), das in ethischen Fragen angestrebt werden soll, wird in Bezug auf die begehrende Seelenstärke⁵⁹ die Besonnenheit (*if-fa*) als die Rechte Mitte zwischen den beiden Extremen von Zügellosigkeit (*fuḡūr*) und Zurückhaltung (*ḡumūd*) bestimmt.⁶⁰ Ṭāšköprizāde verwirft

ist polygyne Praxis zu erkennen: Üsküdar Mahk. Registernr. 51, Urteilsnr. 404 [1579–1580], s. *İstanbul Kadı Sicilleri* VIII:217.

56 In dieser Diskussion ging es um die Kernfrage, wie die Erlaubnis (*ḡawāz*) zu verstehen ist. Jene Gelehrte, die der Meinung waren, dass die Erlaubnis eine Bestimmung ist, die eine Grundlage in der Offenbarung hat (also: *hukmun šar'iyyun*) haben den Standpunkt vertreten, die Polygynie könne staatlich nicht verboten werden. Gelehrte, die die Erlaubnis nicht als eine göttliche Bestimmung verstanden haben, konnten für ein Verbot der Polygynie plädieren. Siehe dazu Küskü, „İkinci Meşrutiyet Dönemi Taaddüd-i Zevcât Tartışmalarının Usûlî Zemini Cevaz Meselesi“, 364–378; Aydın, *İslâm- Osmanlı Aile Hukuku*, 172–174, 179.

57 Schacht, *An Introduction*, 90.

58 Ebd., 92. Laut Gerber hat der Kadi-Hof in keiner anderen vormodernen islamischen Rechtsordnung diese Art von Prestige genossen; Gerber, *State*, 18.

59 Bei Ṭāšköprizāde gehört *al-quwwa aš-šahawiyya* – neben der vernunftmäßigen und der zornigen – zu den drei Seelenstärken des Menschen (s.o. S. 37-38).

60 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 69; s.o. S. 38.

entsprechend seiner Theorie vom Mittleren Maß beide Extreme, die im Hinblick auf die begehrende Stärke auftreten können. Es fällt allerdings auf, dass er das diesbezügliche Mangelverhalten, nämlich die Zurückhaltung (*ğumūd*, genauer: „Regungslosigkeit“), kritischer sieht. Die Zügellosigkeit als übermäßiges Verhalten bezüglich der begehrenden Seelenstärke, vergleicht er mit einem Schwein, der „sich im Dreck wälzt und frisst ohne jemals satt zu werden.“⁶¹ Den Mangel an Begierde denunziert Ṭāšköprizāde dahingegen in einem abfälligeren Ton: „Abgesehen von der Würde des Menschen, ist dieser sogar fern vom Animalischen auf der Ebene des Vegetativen.“⁶² Mangelt es also an Begierde, dann ist man nach Ṭāšköprizāde auf einer niedrigeren Stufe als ein Schwein. Ṭāšköprizāde wertet diese Haltung des quasi pflanzlichen-Dasein-Führens mit dem koranischen Bild, dass einige Menschen „Balken, die mit Stützen versehen sind“ (Sure 63:4) seien, radikal ab.⁶³ Interessanterweise geht es in diesem Vers eigentlich um Heuchler und Heuchelei; es hat mit einem pflanzlichen Dasein – worauf der Balken anspielen soll – und mit Sexualität nicht im Geringsten etwas zu tun. Diese stark abwertende Beurteilung des Mangels an Begierde ist deshalb bemerkenswert, weil die Gewichtung im rechtlichen Diskurs ganz anders liegen dürfte, zumal die übermäßige Begierde zu sexuellen Übergriffen also zu Straftatbeständen führen könnte. Dagegen könnte ein Mangel an Begierde rechtlich eher unproblematisch sein. Man könnte an diesem Punkt einwenden, dass auch die Zurückhaltung nicht im Einklang mit dem göttlichen Recht steht, da dadurch Rechte verletzt werden könnten, wie das etwa im Falle der Abstinenz vom Geschlechtsverkehr in der Ehe möglich wäre.⁶⁴ Dennoch sind die schariarechtlichen Konsequenzen von sexuellem Übergriff und Abstinenz nicht vergleichbar. Es steht daher zu vermuten, dass Ṭāšköprizāde aus einer moralischen Perspektive andere Bewertungsmaßstäbe anlegt.

Dass Ṭāšköprizāde je nach Diskurs das gleiche Phänomen unterschiedlich bewerten kann, sehen wir am Fallbeispiel der Polygynie. Er ordnet diese Praxis ethisch anders ein, als das üblicherweise im Rechtsdiskurs vorzufinden ist. Hier steht in seinem Eheverständnis die eheliche Harmo-

61 Ṭāšköprizāde, *Şarḥ*, 69–70; Übersetzung F.A.

62 Ebd., 70; Übersetzung F.A.

63 Ebd.

64 Da die gegenseitige sexuelle Befriedigung ein wesentlicher Bestandteil im islamischen Eheverständnis ist, waren Enthaltungen innerhalb der Ehe rechtlich anfechtbar.

nie neben der Nachkommenschaft im Mittelpunkt.⁶⁵ Um diese Harmonie aufrechterhalten zu können, führt er sowohl für den Mann als auch für die Frau gewisse Verpflichtungen auf. Die Verpflichtungen der Frau sind stark vom Frauenbild seiner Zeit geprägt:⁶⁶ Sie habe u.a. besonnen, bescheiden, zurückhaltend und umgänglich zu sein.⁶⁷ Zu den Verpflichtungen des Mannes gehört das Unterbinden der Eifersucht in der Ehe. In einer polygynen Ehe könnten Männer laut Ṭāšköprizāde dieser Verpflichtung nicht nachkommen. Sie würde die Eifersucht befeuern und die Ehefrau demütigen, weshalb Ṭāšköprizāde sich gegen die Polygynie ausspricht.⁶⁸ Seinen Ausführungen zufolge lässt sich die Habgier zu mehreren Frauen, sowie das Interesse an unterschiedlichen Frauen mit diversen Vorzügen auf *an-nafs al-ammāra*, der Seele, die dem Menschen das Schlechte gebietet, zurückführen. Diese aus der Balance geratene Begierde sei „heilbar“.⁶⁹ Seine abwertende Haltung gegenüber der Polygynie unterstreicht er auch mit linguistischen Mitteln. Demnach leite sich im Arabischen die Bezeichnung für Frauen in einer Mehrehe, also *ḍarratun*, von *ḍarar*, also Schaden ab.⁷⁰ Dennoch lässt er auch in seiner ethischen Abhandlung zu, dass eine Gruppe von Männern eine Mehrehe führen dürfen. Es sind Staatsmännern und dergleichen, denen sie vorbehalten sei: „Sie ist nur Herrschern und solchen, die ihre Stelle einnehmen, gestattet (*wa-lā yurahḥiṣu [...] illā li-l-mulūki wa-man yağrī mağrāhum*).“⁷¹ Auf diese Aussage werde ich in der Auswertung näher eingehen.

Nun stellt sich die Frage, welche Bedeutung Ṭāšköprizādes Stellungnahme in seinem moralphilosophischen Werk im eigenen Kontext hat. Wir hatten unter 3.1 die Vereinheitlichung im Rechtssystem angesprochen. Danach hat Ṭāšköprizāde nur eine beschränkte Befugnis, seine ethische Einordnung von Handlungen in das Rechtssystem zu übertragen. Allerdings finden sich im Osmanischen Rechtssystem trotz des Bestrebens nach Einheitlichkeit Wege und Möglichkeiten für neue Rechtslösungen, weshalb

65 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 150.

66 Salem, „Ṭāšköprizāde Ahmed Efendi`s Commentary“, 23.

67 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 154.

68 Ebd., 152–153.

69 Ebd., 134.

70 Ebd., 153. Laut *Lisān al-‘arab* heißen „Nebenfrauen“ *ḍarratun* oder *ḍirrun* (Pl. *ḍarā‘ir*) und die Mehrehe heißt auch *at-tazwiğ ‘alā ḍarratin*. Als *muḍirrun* werden sowohl Männer, die mehrere Frauen haben, als auch die „Nebenfrauen“ in einer polygynen Ehe bezeichnet; *Lisān al-‘arab*, IV:486–7.

71 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 153.

nicht von einem hermetisch abgeschlossenem System zu sprechen ist.⁷² Gerber zufolge hatten die osmanischen Gelehrten keine größeren Schwierigkeiten damit, neue Regelungen im gängigen Rechtssystem zu treffen.⁷³ Er stellt fest, dass Gesetze im islamischen Recht kaum verändert wurden, dennoch gewisse Änderungen und wesentliche Ergänzungen nicht vollständig auszuschließen waren.⁷⁴ Weiterhin führt er aus, dass sich das einheimische Rechtssystem durch kulturelle und politische Faktoren fortwährend weiterentwickelte.⁷⁵ Schon zu Beginn des Osmanischen Reiches sollen Bräuche und Traditionen in das Recht Eingang gefunden haben.⁷⁶ Das ist der Grund, weshalb Schacht in Bezug auf den juristischen Apparat von einer Art *modus vivendi* zwischen Theorie und Praxis spricht: das Maximum, was die gesellschaftlichen Sitten gewähren können und das Minimum dessen, was die Theorie verlangt.⁷⁷ So etablierte sich im osmanischen Rechtssystem neben dem *huqūq šar'iyya* ein neues, nicht aus den Offenbarungsquellen abgeleitetes Recht: das *huqūq 'urfīyya*, das Gewohnheitsrecht.⁷⁸ Prinzipiell konnte der Sultan im Bereich des *huqūq šar'iyya* keine Maßnahmen ergreifen. Gegebenenfalls konnte er in Konsultation mit dem Großmufti eine andere Rechtsmeinung innerhalb der Rechtsschule vorziehen, wenn diese den Umständen entsprechend zu einer besseren Rechtslösung führte. Selten konnte er Meinungen aus anderen Rechtsschulen anwenden.⁷⁹ Rechtsangelegenheiten, die koranisch nur rudimentär oder gar nicht geregelt waren, konnten die Rechtsgelehrten unter Rückgriff auf verschiedene Rechtsfindungsmethoden ausformulieren.⁸⁰ In diesen Angelegenheiten hatte der Sultan auf eigene Initiative und Verantwortung und unter Absprache mit dem *Şayh al-Islām* die Befugnis, Gesetze (*qānūnnāme*)⁸¹

72 Vgl. Gerber, *State*, 17ff.

73 Ebd., 16.

74 Ebd., 17f.

75 Ebd., 14–15.

76 Aydın, *İslām- Osmanlı Aile Hukuku*, 59–60.

77 Schacht, *An Introduction*, 80.

78 Aydın, *İslām- Osmanlı Aile Hukuku*, 59–60.

79 Ebd., 67–68. In diesem Zusammenhang galt das Prinzip *mu'āmalāt-i nāsa awfāq wa-maṣlaḥāt-i 'aṣra arfāq*; Ebd., 68. Ein Beispiel dazu: die Imame konnten keine Ehen abschließen, ohne vorher die Berechtigung für diese Eheschließung vom Kadi bekommen zu haben. Vgl. Ebd., 69, 88–89.

80 Schacht, *An Introduction*, 76–77.

81 Auch wenn Schacht sich dafür ausspricht, dass die *qānūnnāme* in der Überzeugung, damit weder das religiöse Gesetz abzuschaffen noch ihm zu widersprechen, sondern es durch religiös abgeleitete Regelungen zu ergänzen, erlassen wurden (Schacht,

zum Wohl der Allgemeinheit zu verabschieden.⁸² Das auf diese Weise, nicht in Folge einer systematischen Gesetzgebung oder Kodifizierung, sondern durch Zusammenführung einzelner *qānūnnāmes* der Sultane über einen langen Zeitraum von Jahren oder sogar Jahrhunderten entstandene *ḥuqūq urfiyya*⁸³ füllte „Lücken“ im Recht und war, im Gegensatz zur etablierten rechtspraktischen Literatur, der *furū' al-fiqh*-Literatur, noch stärker praxisorientiert und näher an der Realität.

Von Bedeutung für unsere Untersuchung ist das Ehe- und Familienrecht, das als wichtigster Bereich im Zivilrecht in dieser Einteilung dem *ḥuqūq šar'iyya* zugeteilt wird. Die Regelungen dazu finden sich in den *fiqh*-Werken. Allerdings ist im osmanischen Kontext ersichtlich, dass auch in diesem Bereich gewisse Regulierungen auf der Staatsebene getroffen wurden, sofern diese sich für die Praxis als nützlich erwiesen haben. Meistens sind diese von vorübergehender Natur oder es handelt sich um Sonderfälle.⁸⁴ Ein Beispiel für einen Eingriff dieser Art im 16. Jh. ist die Einführung einer Art „Ehefähigkeitsbeschluss“ (*izinnāme*)⁸⁵ seitens des Kadis, wodurch ein Imam erst die Berechtigung erhielt, Ehen zu schließen, sofern der Kadi die Eheschließung nicht selbst vollzog.⁸⁶ Ehen, die nicht vom Kadi und auch ohne seine Berechtigung geschlossen wurden, hatten somit keine juristische Gültigkeit und wurden in Folgefällen wie Scheidung, Unterhalt, Erbverteilung etc. gerichtlich nicht beachtet.⁸⁷ Das islamische Recht sieht ein solches Verfahren für Eheschließungen nicht vor; die Heirat muss nicht förmlich von einem Beamten vollzogen werden. In einem „bürokra-

An Introduction, 91), vermerkt Aydın, dass nicht davon auszugehen ist, dass *ḥuqūq urfiyya* in absoluter Konformität zu *ḥuqūq šar'iyya* stand (Aydın, *İslâm- Osmanlı Aile Hukuku*, 65). Zumindest sei mit Gerber von einer Art Symbiose oder Kompromiss zwischen Scharia und Kanun zu sprechen; Gerber, *State*, 72.

82 Aydın, *İslâm- Osmanlı Aile Hukuku*, 60, 67–68.

83 Ebd., 64.

84 Ebd., 65–66.

85 Ausformuliert wurde dieser Beschluss im 16. Jh. Allerdings haben schon vor diesem Beschluss die Kadis Ehen geschlossen; vgl. ebd., 92.

86 Aydın, *İslâm- Osmanlı Aile Hukuku*, 89. In Gerichtsregistern sind viele Einträge zu Eheschließungen seitens des Kadis (z.B. Beşiktaş Mahk. Registernr. 2, Urteilsnr. 313 [1558–1561]; s. *İstanbul Kadı Sicilleri*, XLII:172; Beşiktaş Mahk. Registernr. 2, Urteilsnr. 447 [1558–1561]; s. *İstanbul Kadı Sicilleri*, XLII:227; Beşiktaş Mahk. Registernr. 2, Urteilsnr. 456 [1558–1561]; s. *İstanbul Kadı Sicilleri*, XLII:230) bzw. zu Eheerlaubnissen seitens des Kadis zu finden: (Adalar Mahk. Registernr. 1, Urteilsnr. 15 [1764–1771], s. *İstanbul Kadı Sicilleri*, LXXV:42.)

87 Aydın, *İslâm- Osmanlı Aile Hukuku*, 69, 93.

tischen⁸⁸ Staat, wie ihn das Osmanische Reich vor allem im 16. Jhd. zu etablieren versuchte, würde sich diese Freiheit der Eheschließungen als nachteilig erweisen; der Staat würde die Kontrolle verlieren. Die Einführung der *izinnāme* hatte nicht nur die amtliche Registrierung von Ehen bedingt. Es sollte dadurch auch Rechtssicherheit gewährleistet werden, denn es war nicht selten der Fall, dass Imame Analphabeten waren oder nicht die Kompetenz hatten, eventuelle Ehehindernisse zu ermitteln.⁸⁹ Wir können also festhalten, dass auch im Bereich der *ḥuqūq šariyya* der Sultan eingreifen konnte, wenn es sich für die Praxis als nützlich erwies und um Rechtssicherheit zu gewährleisten sowie die praktische Umsetzung der Normen zu kontrollieren.

Unabhängig vom rechtlichen Rahmen stellt sich die Frage, wie verbreitet Mehrehen waren. Ausgehend von den Gerichtsregistern könnte man vermuten, dass die Polygynie eine verbreitete Praxis war. Den Berichten eines Reisenden zufolge scheint das jedoch nicht der Fall gewesen zu sein: Ein deutscher protestantischer Prediger berichtet aus seinem Aufenthalt in Istanbul in den Jahren 1578 bis 1581, er habe sich dort „mit dem türkischen Gerichtswesen, dem Unterricht in den Schulen und Hochschulen und den sanitären Verhältnissen der Stadt“⁹⁰ beschäftigt, aber auch die Sitten und Bräuche der Gesellschaft beobachtet.⁹¹ In seinen Anekdoten schreibt er, dass die Ehen der Osmanen sich nicht allzu sehr von denen im Westen unterscheiden. Außerdem käme die Vielweiberei sehr selten vor⁹²:

„[...] ein andere oder viel Weiber zumal zu ehelichen/ diese weis/ wie mich bedünckt/ wird vor Jahren breuchig/ und mit den Juden/ Persern und Arabern gemein gewesen seyn/ Nach dem sie aber von etlichen Jahren hero etwas leutseliger worden/ und sich mehr der Haußhaltung ergeben/ nicht allein durch eigene Erfahrung an ihnen selbst/ sondern auch bey den Christen unnd Juden befunden/ was für Unordnung/ Zerrüttung und Hindernus im Haußgemach entstanden/ aus dem vielfachen Ehestand oder *Polygamia*, da nemlich ein Mann zumal viel Weiber hat/ haben sie sich solcher weis ein lange Zeit her gemessiget/ und sich beflissen eines einigen Weibes allein/ weil sie verstanden/ daß solches

88 „Bürokratisch“ im Weberschen Sinne; siehe Gerber, *State*, 20.

89 Aydın, *İslām- Osmanlı Aile Hukuku*, 88–93.

90 Neck, Einleitung zu: *Ein neue Reysbeschreibung*, XX.

91 Ebd.

92 Ebd.

zur Haußhaltung und in allerley Fällen viel bequemer ist/ dann es gehet nicht ohn Sorg/ Mühe unnd Beschwerden zu [...]"⁹³

Das heißt für unsere Untersuchung, dass Ẓāšköprizāde im Grunde mit seinen Ausführungen in seiner Abhandlung zur Ethik nicht lediglich über praxisferne Ideale philosophiert, sondern nach kritischer Reflexion das wiedergibt, was gesellschaftsrelevant war und auf Akzeptanz stoßen konnte. Die Realitätsnähe seiner Philosophie zeichnet sich auch dadurch aus, dass er Philosophie nicht in einem geschlossenen, abgesonderten Raum, sondern im Rahmen seiner Zuständigkeiten mit direktem Bezug zur gelebten Realität betreibt. Wie oben bereits aufgeführt, hat er als Richter auch die Aufgabe, die öffentliche Moral zu überwachen. Das macht seine Ausführungen besonders bedeutsam. Ferner sind es nicht nur „bloße ethische“ Gedanken, die er entwirft. Denn im Kerngebiet des Osmanischen Reiches, wo die legislative Tätigkeit sich – wenn auch in begrenztem Maße und an geeigneten Stellen – an gesellschaftlichen Praxen orientiert, hätten seine Gedanken – zumindest theoretisch – die Möglichkeit gehabt, Aufmerksamkeit auf Staatsebene zu gewinnen und als *qānunnāme* erlassen zu werden. Zumal er offenbar auch einen engen Bezug zu Abū s-Su‘ūd Efendī hatte,⁹⁴ der wiederum großen Einfluss auf den Sultan ausüben konnte. Dabei müssen wir aber auch bedenken, dass eine klare koranische Legitimation (wie in unserem Falle der Polygynie) nicht ohne Weiteres abgeschafft werden kann. Eine diesbezügliche Umsetzung in der Gesellschaft wäre aber möglich.

Mit diesem Ergebnis lässt sich die Frage stellen, ob die Herangehensweise von Ẓāšköprizāde uns für die heutigen Verhältnisse etwas sagen kann, um mit Mehrehen umzugehen. Um eine Aussage darüber treffen zu können, müssen die Aspekte, die in seinem Kontext bei der Beurteilung von Polygynie womöglich von Bedeutung waren und offenbar sein ethisches Urteil geprägt haben, herausgearbeitet werden. Dazu möchte ich die historische Perspektive im Hinblick auf die Entwicklung der Praxis der Polygynie bis zum 16. Jhd. erweitern und darauf schauen, welche Motive diese Praxis gefördert bzw. dezimiert haben.

93 Schweigger, *Ein neue Reysbeschreibung*, 210; Ich danke Leonard Just für die Transkription.

94 Abū s-Su‘ūd Efendī und Ẓāšköprizāde scheinen eine enge Verbindung gehabt zu haben. Die Enkeltochter Ẓāšköprizādes war mit Abū s-Su‘ūd Efendīs Sohn verheiratet; „Taşköprülüzāde Ahmed Efendī'nin Aile Şeceresi“ bei Arıcı u. Arıkan (Hg), *Taşradan Merkeze*, 273 (Anhang).

4. Weitere Historisierung

In seiner umfangreichen Studie zur Polygynie im mittelalterlichen Europa stellt Jan Rüdiger mehrere Aspekte fest, die in polygynen Beziehungen wesentlich waren. Am offenkundigsten scheint der „generative“ Aspekt zu sein, die „Möglichkeit sozial akzeptable Erben zu zeugen, denen die materielle und immaterielle Nachfolge übertragen werden kann.“⁹⁵ Obwohl damit potenzielle kämpferische Auseinandersetzungen zur Erbfolge und Erbstreitigkeiten verbunden waren,⁹⁶ schien die erhöhte Chance auf leibliche Erben von signifikanter Bedeutung zu sein. Ein weiterer Aspekt ist der „habituale“: In der kompetitiven Gesellschaft der damaligen Zeit sei laut Rüdiger die Mehrehe, „im Sinne von Erwerb von sozialem Mehrwert“,⁹⁷ als eine Art „Demonstration ökonomischer (und nicht sexueller) Potenz“⁹⁸ verstanden worden. „Wenn es sich aber um Frauen handelt, sind sie maßlos. Jeder besitzt, seiner Vermögenslage entsprechend, gleichzeitig zwei, drei oder noch mehr Frauen, Reiche und Fürsten haben zahllose.“⁹⁹ Denn eine Polygynie hieß auch, „zusätzliche Münder zu stopfen“.¹⁰⁰

Laut Rüdiger wurde in Mitteleuropa die „multitudo feminarum“ auch aus einem „performativen“ Motiv heraus gepflegt: „Die Aneignung von Land, Besitz, Herrschaft geht [...] häufig einher mit der Aneignung von Frauen, die in einer bestimmten Beziehung zu dem fraglichen Land, dem Besitz, der Herrschaft stehen.“¹⁰¹

Ein anderer Aspekt, der bei Rüdiger nicht aufgeführt ist,¹⁰² ist der sozioökonomische Aspekt, der auch im Offenbarungskontext von Sure 4:3 zur Sprache kommt. Der Vers wurde nach der Uḥud-Schlacht offenbart. In dieser Schlacht haben 700 Muslime ihr Leben verloren. Dies hatte zur Folge, dass 10 % der muslimischen Frauen in Medina zu Witwen wurden, dadurch ihre finanzielle Absicherung verloren und ihre Kinder nicht

95 Rüdiger, *Der König und seine Frauen*, 28.

96 Ebd., 83-84.

97 Ebd., 124- 125.

98 Ebd., 174.

99 Ebd.

100 Ebd.

101 Ebd., 271.

102 Zusätzlich zu diesen Aspekten ist in den Schilderungen von Rüdiger von zwei weiteren Aspekten, der agonistischen und der expressiven, die Rede. Diese habe ich in dieser Arbeit nicht weiter ausgeführt, da diese für diesen Diskurs nicht relevant sind.

versorgen konnten.¹⁰³ Dieser Aspekt hat im Laufe der Geschichte immer wieder an Bedeutung gewonnen – in manchen Gesellschaften dauerhaft und in manchen Gesellschaften kurzzeitig in vorübergehend prekären Verhältnissen – und das nicht ausschließlich, wie wir vielleicht voreilig annehmen könnten, in muslimisch geprägten Ländern. Ein flüchtiger Blick in die Nachkriegszeiten im vergangenen Jahrhundert zeigt, wie schnell die Polygynie auch in westlichen Kontexten an Wert gewinnen konnte. Als Zeitzeuge berichtet der französische Autor Georges Anquetil aus dem Jahre 1923, dass schon vor dem Krieg die Population der Frauen größer war als die der Männer und bedingt durch den Krieg diese Kluft verstärkt wurde. Vor dem Krieg habe es allein in Deutschland 850.000 mehr Frauen als Männer gegeben und nach dem Krieg habe sich die Differenz auf 2,5 Millionen erhöht.¹⁰⁴ Er spricht von insgesamt 18 Millionen Europäerinnen, die in seinen Ausführungen wegen Mangel an Ehemännern dazu genötigt wurden, keine Ehen einzugehen und zölibatär zu leben.¹⁰⁵ Die Abstinenz von sexueller Beziehung habe bei vielen körperliche und psychische Krankheiten hervorgerufen.¹⁰⁶ Weitere Folgen seien Kriminalität und nicht eheliche Kinder gewesen.¹⁰⁷ So ist in seinen Augen, unter den Umständen seiner Zeit, die Monogamie für vielerlei Nöte verantwortlich gewesen, die mit der Polygynie hätten ausgeschlossen werden können.¹⁰⁸ Schließlich fragt sich Anquetil, was davon abhält, die Polygynie als Maßnahme – wenn nötig vorübergehend – weltweit zu etablieren.¹⁰⁹ Ein Beispiel meint er in der Praxis der Muslime zu sehen: Diese seien nach dem, wie er sagt, „Heiligen Gesetz“ nicht dazu bedrängt, monogam zu leben, sondern das Gesetz variere den Umständen entsprechend:¹¹⁰ „Es genügt uns aber, dass sie, wenn sie auch nicht dazu angehalten sind, wenigstens die Möglichkeit dazu [zur Polygynie] haben. Diese einfache Möglichkeit ist es, was ich für

103 Milot, „La polygamie“, 124. Obgleich die Hauptaussage jenes Verses die Polygynie nicht legitimiert, sondern in erster Linie sich mit den Rechten der Waisen befasst (Terzioglu, *Mâtürîdî`de Kadın Algısı*, 107), ist in dieser Ausgangssituation die prekäre Lage offensichtlich. Allerdings waren im Kontext von *Ṭāšköprîzāde* ähnliche sozioökonomische Verhältnisse nicht vorzufinden, weshalb er diese in seinen Ausführungen nicht berücksichtigt.

104 Anquetil, *La maîtresse légitime*, 36f.

105 Ebd., 36.

106 Ebd., 42ff.

107 Ebd., 51ff.

108 Ebd., 75–76, 139; für weitere Ausführungen zu den „Nöten“, siehe ebd., 77–96.

109 Ebd., 40.

110 Ebd., 141.

uns Europäer fordere.¹¹¹ Frauenüberschuss und ähnliche Verhältnisse gibt es auch nach dem 2. Weltkrieg.¹¹²

5. Auswertung und Gegenwartsbezug

„Warum hat sich Europa am Anfang des Spätmittelalters überhaupt von der Polygynie als sozialsemantischem System verabschiedet? [...] Wenn [...] Praktiken und Repräsentationen der Polygynie regionübergreifend so vielfältig nutzbar waren und wenn für viele ihrer Aspekte eine monogyne Beschränkung vorderhand geradezu dysfunktional wirken musste, [...] dann ist die Durchsetzung der Einehe keineswegs so unausweichlich und folgerichtig, ja geradezu kulturell vorbestimmt, wie es in der Großerzählung der Europageschichte oft scheint. Im Gegenteil ist sie dann eine erstaunliche, in mancher Hinsicht gar widersinnige Wahl. Also: Warum?“¹¹³

Rüdiger erklärt sich diese Abgrenzung mit dem „aut...aut- Europa als Chiffre für das Projekt [...], die Grauzonen schwarzweiß zu machen: Mensch oder Tier, Rechtgläubiger oder Ketzer, Orient oder Okzident, Ehefrau oder Konkubine, wahr oder falsch... tertium non datur; datur minime plura,¹¹⁴ Andere Autoren spekulieren über diverse Motive, die zur Entwicklung von der Polygynie zur absoluten Monogamie im mittelalterlichen Europa geführt haben könnten.¹¹⁵ Diese Untersuchung hat gezeigt, dass das Zurückgreifen auf die Praxis der Polygynie in der Geschichte nicht mit einem Fortschrittsnarrativ, das so gerne gepflegt wird, einhergeht und wir nicht davon ausgehen können, sie sei ein nicht-westliches Phänomen. Vielmehr

111 Anquetil, *La maîtresse légitime* ; Übersetzung F.A.

112 „Auf 125 Frauen kommen kurz nach dem Krieg nur 100 Männer, bei den jüngeren Jahrgängen sogar auf 160 nur 100“ (www.welt.de/geschichte/article192878529/Nachkriegszeit-Auf-160-Frauen-kamen-nur-100-Maenner.html); „1945 kam in der Sowjetischen Besatzungszone (SBZ) in der Altersgruppe der 18–30 Jährigen nur 100 Männer auf 297 Frauen gleichen Alters“; „Da ist das Kind, das keinen Vater mehr hat und stattdessen seine Mutter mit `Onkeln` teilen muss. Dessen Mutter ging pragmatisch mit dem Mangel an Männern um. `Es gibt zu wenig Männer, sagte sie, und die, die zurückgekommen sind, gehören allen“ (www.welt.de/kultur/literarische_welt/article113038364/Wie-die-Frauen-sich-durch-die-Nachkriegszeit-boxten.html).

113 Rüdiger, *Der König und seine Frauen*, 385–386.

114 Ebd., 387–388.

115 Für eine Zusammenfassung von unterschiedlichen Erklärungsmustern, siehe De La Croix (u.a.), „From Polygyny to Serial Monogamy“, 566ff.

war sie eine allgemein verbreitete Praxis, gleichviel ob sie zugestanden oder missbilligt wurde. Gründe für die Distanz oder den regelrechten Bedarf danach sind in gesellschaftlichen Bedürfnissen zu suchen. Offensichtlich ist, dass die weiter oben aufgeführten Motive von Rüdiger in Gesellschaften, in denen die Staatsautorität aus gewissen soziopolitischen Verhältnissen heraus auf Machtinszenierungen angewiesen ist, von großer Bedeutung sind. Auch in Ṭāšköprizādes Kontext liegen ähnliche politische Verhältnisse vor. Das mag auch erklären, warum Ṭāšköprizāde, bedingt durch die politischen Machtstrukturen seiner Zeit, die Polygynie nur für die Staatsmänner würdigt, während er sie für die breite Masse ablehnt.¹¹⁶ Sozio-ökonomische Aspekte scheinen im Kontext Ṭāšköprizādes keine Relevanz gehabt zu haben, sodass er auch auf dieses Motiv nicht zurückgreift, um der Polygynie eine moralische Gültigkeit zuzusprechen. Dabei dürfen wir nicht aus den Augen lassen, dass die Bewertungen Ṭāšköprizādes sich lediglich auf freie Frauen beziehen. Als Kind seiner Zeit scheinen für ihn Sklavinnen sowohl rechtlich als auch aus ethischer Perspektive in eine andere Kategorie zu fallen.¹¹⁷

Im 21. Jahrhundert in Deutschland schließen wir all die politischen und sozialen Aspekte und Motive aus, die eine Polygynie moralisch legitimieren könnten. Weder leben wir in einer Gesellschaft, in der Mehrheirat und vermehrte Nachkommenschaft staatliche Macht demonstrieren kann, sodass die von Rüdiger zitierten Aspekte der Polygynie im deutschen Kontext nicht mehr nachweisbar sind. Noch ist der sozio-ökonomische Aspekt, der sich in prekären Verhältnissen bis in die jüngste Vergangenheit immer mal wieder durchgesetzt hatte, länger von Bedeutung. Denn selbst wenn in einer Bevölkerung der Anteil der Frauen weit über dem der Männer liegen würde, sind gegenwärtig Frauen weder sozial noch finanziell für

116 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 153.

117 Ṭāšköprizāde selbst hatte lediglich eine Ehe mit einer freien Frau geführt, weshalb er sich selbst als monogam verstanden haben muss. Allerdings hatte er in seinem Haushalt auch zwei Sklavinnen. In seinem Testament, dass er kurz vor seinem Tod niederschrieb, bekundet er, dass Kamer Hatun, die ehemalige Sklavin und Mutter seiner [vier] Kinder (*umm al-walad*) frei ist. Er habe sie zu Lebzeiten freigelassen und verehelicht. Höchstwahrscheinlich ist diese Ehe nach dem Jahre 955/1548, der Geburt des ersten Kindes von Kamer Hatun zu datieren. Zu diesem Zeitpunkt war Ṭāšköprizāde 53 Jahre alt. Ob seine freie Frau zu dieser Zeit noch lebte, ist unklar. Über die zweite Sklavin schreibt Ṭāšköprizāde in seinem Testament, sie solle nach seinem Tode freigelassen werden; vgl. Arıcı, „Prosopografik Bir İnceleme“, 38–39; „Taşkoprülüzade Ahmed Efendi'nin Aile Şeceresi“ bei Arıcı und Arıkan (Hg.), *Taşradan Merkeze*, 273 (Anhang).

den Unterhalt von einem Mann abhängig, sodass die Polygynie auch aus diesem Aspekt heraus ethisch nicht tragbar ist.

Bleibt nur noch der Aspekt der sexuellen Begierde zu berücksichtigen. In der Vorstellung von Ṭāšköprizāde ist die sexuelle Triebkraft keine ethisch legitime Motivation für eine Heirat¹¹⁸ und erst recht nicht für eine Mehrehe.¹¹⁹ Deshalb missbilligt Ṭāšköprizāde letztendlich die Polygynie – auch wenn in seiner Gesellschaft rechtlich konform – aus ethischer Perspektive und grenzt sie stark ein. Können wir Ṭāšköprizāde Recht geben, abzulehnen, Beziehungen lediglich auf sexuelle Interessen aufzubauen? In diesem Falle gäbe es, wenn wir der gesamten Argumentation folgen, keine ethisch tragbare Begründung, Mehrfachehen einzugehen. Diese Umstände treffen auch auf die muslimische Community in Deutschland zu. Selbst wenn es Wege gäbe, neben der rechtlich legitimen Ehefrau, weitere „eheähnliche“ Beziehungen einzugehen, gäbe es für die Muslime genauso wenig eine moralische Grundlage, diese der gegebenen Rechtslage vorzuziehen. Damit lässt sich auch das Kuriosum um die Polygynie als eine „die Sexualität der Frau verachtende“ männliche Privilegierung aufheben. Diese Kritik bezieht sich auf ein Narrativ, das dem Mann eine höhere sexuelle Triebkraft zuspricht, die mithilfe der Mehrfachehe gemäßigt werden soll. So vertritt Demircan die Meinung, dass selbst wenn die Polygynie nie praktiziert werden würde, der Islam diese dennoch eingeführt hätte. Seinen Ausführungen zufolge ist die Etablierung von polygynen Ehen unausweichlich, da diese Praxis mit der Natur des Menschen einhergehe und die Nachkommenschaft fördere. Somit werde die männliche Sexualität reguliert und die weibliche Sexualität in Schutz genommen.¹²⁰

Wollen wir aber entgegen den Ausführungen von Ṭāšköprizāde sagen, dass in unserer Gesellschaft eine Beziehung zwischen zurechnungsfähigen Personen ethisch tragbar ist, solange gegenseitige Einverständnis herrscht, auch wenn sie nur mit sexuellen Motiven begründet ist, dann sollte die Polygynie auf einer Ebene mit den anderen Formen nicht-monogamer Beziehungen in Erwägung gezogen werden, solange Zwang und sexuelle Ausbeutung u.ä. ausgeschlossen werden können. Bislang fehlt es an Untersuchungen, die belegen können, dass die Polygynie „von Natur aus schädlich“ für Frauen, Kinder und die Gesellschaft sei. Sicherlich ist die Polygynie in der heutigen Gesellschaft vor allem aus rechtlicher Perspektive

118 Ṭāšköprizāde, *Şarh*, 150.

119 Ebd., 153.

120 Demircan, „Teaddüd-i Zevcât“, 246–247.

nicht unproblematisch. Jedoch ist es schwer nachzuvollziehen, rechtliche Entscheidungen auf vermeintlich konsensuelle Werte aufzubauen, die noch nicht erwiesen sind. Wenn es um die Selbstbestimmung der Ehefrau geht, die durch das Verbot der Polygamie einhergehen soll, dann ist diese in einer monogamen Ehe genauso unsicher.

Kommen wir abschließend zur übergeordneten Problematik der Möglichkeit und Umsetzung differenzierter ethischer und rechtlicher Diskurse. Am Beispiel von ʿĀškōprizāde haben wir gesehen, dass ein ethischer Diskurs vom rechtlichen abweichen kann, ohne die rechtlichen Urteile obsolet zu machen. Ermöglicht wird eine differenzierte ethische Sicht wie folgt: Wie jede andere Wissenschaftsdisziplin würdigt ʿĀškōprizāde die Ethiklehre als eine eigenständige Disziplin innerhalb der Theologie, die ihre eigenen Prämissen, Voraussetzungen, Untersuchungsgegenstände und Ziele hat.¹²¹ Damit ist die Möglichkeit gegeben, einen Untersuchungsgegenstand mit den Instrumentarien dieser Disziplin neu zu bewerten. Wenn wir uns die Frage stellen, wie eine Bewertung aus einer islamisch-ethischen Perspektive erfolgen kann, so wissen wir, dass ʿĀškōprizāde je nach Fall auf unterschiedliche Instanzen zurückgreift, um ein ethisches Urteil zu formulieren.¹²² Dabei berücksichtigt er gesellschaftliche Werte ebenfalls. Diese unterschiedlichen Instanzen nennt er „Richter“, von denen es drei gibt: (a) die Offenbarung, (b) die menschliche Natur oder der Verstand und (c) die Sitte. Je nach Fall, greifen wir auf einen anderen „Richter“ zurück und bewerten den zu diskutierenden Gegenstand. Schließlich ließ sich am Beispiel der Polygamie feststellen, dass eine rechtlich legitime Sachlage ethisch eingeschränkt werden kann. Wie es sich im umgekehrten Fall verhält, ob eine Sachlage, die islamrechtlich verboten ist, aus einer ethischen Perspektive doch erlaubt bzw. toleriert werden könnte, muss in weiteren Forschungen untersucht werden.

Bibliographie

Arıcı, Mustakim und Mehmet Arıkan (Hg.). *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulemâ Ailesi. Taşköprülüzâdeler ve İsmüddin Ahmed Efendi*. Istanbul: ILEM, 2020.

121 ʿĀškōprizāde, *Şarḥ*, 56–58.

122 Vgl. S. 45–48.

- Arıcı, Mustakim und Mehmet Arıkan. „Prosopografik Bir İnceleme. Osmanlı'nın Âlimi Taşköprülüzâde, Çevresi, Kariyeri ve Telifati”. In *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulemâ Ailesi. Taşköprülüzâdelere ve İsmüddin Ahmed Efendi*, Hg. Mustakim Arıcı und Mehmet Arıkan. Istanbul: ILEM, 2020.
- Anquetil, Georges. *La maîtresse légitime. Essai sur le mariage polygamique de demain*, 1923. <https://gallica.bnf.fr> (Bibliothèque nationale de France)
- Aydın, M. Akif. *İslâm- Osmanlı Aile Hukuku*. Istanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 1985.
- Aydın, M. Akif (Projektleitung), Coşkun Yılmaz (Hg.). *İstanbul Kadı Sicilleri*, Bde. 1–40. İstanbul: İSAM, 2012.
- . *İstanbul Kadı Sicilleri*, Bde. 41–100. İstanbul: Kültür AŞ, 2019.
- Bischoff, Jean-Marie. „Le mariage polygamique en droit international privé”. In *Droit international privé. Travaux du Comité français de droit international privé*, 3/2 (1981): 91–116.
- Borgolte, Michael. „Kulturelle Einheit und religiöse Differenz. Zur Verbreitung der Polygynie im mittelalterlichen Europa”. *Zeitschrift für historische Forschung* 31/1 (2004): 1–36.
- Cleuziou, Juliette. „A second wife is not really a wife: polygyny, gender relations and economic realities in Tajikistan”. *Central Asian Survey* 35/1 (2016): 76–90.
- Cook, Cynthia T. „Polygyny. Did the Africans Get It Right?“. *Journal of Black Studies* 38/2 (2007): 232–250.
- Demircan, Ali Rıza. „Teaddüd-i Zevcât”. In *Hız. Peygamber ve Aile Hayatı*. Istanbul: İlmi Neşriyat İç ve Dış Ticaret A.Ş., o.J.
- De La Croix, David u. Fabio Mariani. „From Polygyny to Serial Monogamy. A Unified Theory of Marriage Institutions”. *The Review of Economic Studies* 82/2 (2015): 565–607.
- Dietzmann, Susann. „Polyamorie – mehr als nur Sex mit Vielen”. *Psychotherapie im Dialog (PID)* 23 (2022): 41–45.
- Ferré, Nathalie. „Quand la polygamie est entrée dans la loi”. *GISTI* 51 (2001): 8–9.
- Gerber, Haim. *State, Society, and Law in Islam. Ottoman Law in Comparative Perspective*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Heath, Melanie, Jessica Braomoh und Julie Gouweloos. „Judging Women`s Sexual Agency. Contemporary Sex Wars in the Legal Terrain of Prostitution and Polygamy”. *Journal of Women in Culture and Society* 42/1 (2016): 199–225.
- Ibn Manzûr, Abû l-Faḍl Ğamâl ad-Dîn. *Lisân al-`arab*. 18. Bde. Qum: Naşr Adab al-Ḥawza, 1984.
- al-İğî, `Aḳud ad-Dîn. *Risâlat al-Aḥlâq*. In *Risâlat al-Aḥlâq wa-şarḥuhâ li-l-Allâma Taşköprizâde*, Hg. Şalâḥ al-Hudhud. Beirut: Dâr ad-Ḍiyyâ, 2018.
- İpşirli, Mehmet. „Şeyhülislâm”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Istanbul: TDV, 2010, XXXIX: 91–96.
- Kosack, Godula. „Wird die Polygynie in der modernen Gesellschaft überleben? Überlegungen zur Mehrfrauenhe am Beispiel der Mafa in Nordkamerun”. *Anthropos* 94 (1999): 554–563.

- Küskü, Abdullah. „II. Meşrutiyet Dönemi Taaddüd-i Zevcât Tartışmalarının Usûlî Zeminini Cevaz Meselesi. Mansûrîzâde Said ve İzmirlî İsmail Hakkı Polemiği“. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020): 381–388.
- Milot, Jean-René. „La polygamie au nom de la religion au Canada: L’islam est-il en cause?“. *Cahiers de recherche sociologique* 46 (2008): 123–133.
- Pison, Gilles. „La Démographie de la Polygamie“. *Population (French Edition)* 41/1 (1986): 93–122.
- Rüdiger, Jan. *Der König und seine Frauen. Polygynie und politische Kultur in Europa (9.-13. Jahrhundert)*. Europa im Mittelalter, Bd. 21. Berlin-Boston: De Gruyter, 2015.
- Ross, Cody T. (u.a.). „Greater wealth inequality, less polygyny. Rethinking the polygyny threshold model“. *Journal of the Royal Society Interface* 15 (2018): 1–15
- Salem, Feryal. „Taşköprüzâde Ahmed Efendi’s Commentary on the Ethical Philosophy of ‘Aḩud al-Dīn al-İjī. Theory and Praxis of Muslim Philosophical Ethics in the Sixteenth Century“. *Journal of Islamic Ethics* 5 (2021): 1–37.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Schweigger, Salomon. *Ein neue Reysbeschreibung auss Teutschland Nach Constantinopel und Jerusalem*. Einleitung v. Rudolf Neck. Frühe Reisen und Seefahrten in Originalberichten, Bd 3. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1964.
- Sieckmann, Jan-Reinard. *Rechtsphilosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- Slonim-Nevo, Vered, Alean Al-Krenawi und Bar Yuval-Shani. „Polygynous Marriage in the Middle East. Stories of Success and Failures“. *Ethnology* 47/3 (2008): 195–208.
- Ṭāşköprüzâde, Aḩmed Efendî. *Şarḩ Risâlat al-Aḩlâq*. In *Risâlat al-Aḩlâq wa-şarḩuhâ li-l-‘Allâma Ṭāşköprüzâde*, Hg. Şalâḩ al-Hudhud. Beirut: Dâr aḩ-Ḑiyâ, 2018.
- Terzioğlu, Hülya. *Mâtürîdî`de Kadın Algısı. Te`vilâtü`l- Kur`an Bağlamında Bir İnceleme*. Istanbul: Gökkuşbu, 2018.
- Verlinden, Karla. „Geschlecht im Kontext polygamer Beziehungsführung der 68er_innen. Ergebnisse einer narrativen Interviewstudie“. In *Gender in Bewegung. Aktuelle Spannungsfelder der Gender und Queer Studies*, Hg. Elke Kleinau, Dirk Schulz und Susanne Völker. Bielefeld: Transcript Verlag, 2013. 165–179.

Zur islamischen Ehe in der Gegenwart

Ansätze einer Neubetrachtung anhand von al-Māwardīs

Adab ad-dunyā wa-d-dīn

Bahattin Akyol

Einleitung

In den letzten Jahren gewinnen ethische Diskurse in der Gesellschaft zunehmend an Relevanz und treffen auf immer größere Resonanz. Auch bei Muslimen als einem wichtigen Teil der Gesellschaft steigt das Bedürfnis und die Nachfrage nach einer Antwort aus islamischer Perspektive auf kontroverse ethische Fragestellungen. Ein Teil dieser Fragestellungen bezieht sich auf die Ehe und ihre Gestaltung, die in einen wichtigen Themenbereich der Angewandten Ethik fällt, nämlich die Beziehungsethik oder Sexualethik.

In der islamischen Wissenschaftstradition hat sich eine eigenständige Disziplin der islamischen Ethik wie in der westlichen Philosophie nicht etabliert. Dies bedeutet nicht, dass sich muslimische Gelehrte nicht mit ethischen Fragestellungen auseinandersetzen. Schon sehr früh wurden ethische Abhandlungen in verschiedenen Teildisziplinen der islamischen Wissenschaften (*al-ʿulūm al-islāmiyya*), wie der systematischen Theologie (*kalām*), Rechtswissenschaft (*fiqh*), *aḥlāq*- und *adab*-Literatur, verfasst.¹

Um beziehungsethische Ansätze für eine neue Disziplin der islamischen Ethik entwickeln zu können, muss diese islamische Tradition mit den Fragestellungen zur Ehe neu beleuchtet werden. Inwiefern kann eine Ehe als „gute Ehe“ gelten und wie ist sie zu gestalten, damit sie zum Glück führt? Welchen Zweck hat eine Ehe? Zur Beantwortung dieser Fragen, kann al-Māwardī mit seinen ethischen Ausführungen zur Ehe in seinem Werk *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* ein möglicher Bezugspunkt sein. Dafür soll in diesem Artikel das Verständnis der Ehe und ihrer Beweggründe aus einer ethischen Perspektive untersucht werden. Dies geschieht anhand einer kontextualisierenden Methode, die auf unser aktuelles Eheverständnis in Deutschland und das Eheverständnis al-Māwardīs (gest. 450/1058) angewendet wird.

1 Siehe Ahrens et. al., *Zwischen Leben und Tod*, 30.

Im ersten Schritt wird der Begriff „Ehe“ etymologisch untersucht und die historische Entwicklung der Ehe als Institution in Deutschland in den letzten beiden Jahrhunderten kurz dargestellt, um die heutige Prägung des Eheverständnisses besser nachvollziehen zu können. Die Ehe als Vertrag wird in den Blick genommen und im Anschluss die Beweggründe für die Heirat anhand von empirischen Studien kontextualisiert und aus einer ethischen Perspektive untersucht.

Im zweiten Teil des Artikels steht das Eheverständnis al-Māwardī im Vordergrund. Zunächst wird sein Eheverständnis aus zwei Perspektiven beleuchtet: der rechtlichen Perspektive auf die Ehe als Vertrag (*‘aqd an-nikāḥ*) und aus der *adab*-Perspektive, in der die Ehe als Verbundenheit (*ulfa*) aufgefasst wird. Anhand von sozialhistorischen Forschungen wird eine Kontextualisierung des Eheverständnisses und seiner Beweggründe versucht und anschließend werden die normativen Aussagen al-Māwardī zur Ehe eingeordnet.

Im dritten Teil werden beide Eheverständnisse miteinander verglichen, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede erkennen zu können. Anhand der Befunde sollen Transferpotenziale herausdestilliert werden, um sie im letzten Teil des Artikels für ein Ehekonzept aus der Perspektive einer gegenwärtigen islamischen Ethik anwendbar zu machen. Dieser Ansatz soll die islamische Tradition für moderne ethische Herausforderungen der Muslime fruchtbar machen.

I. Die Ehe in der Moderne

In diesem ersten Teil soll unser modernes Eheverständnis in Deutschland aus einer ethischen Perspektive untersucht und kontextualisiert werden. Es stellt sich die Frage, inwiefern das heutige Verständnis von Ehe mit dem zu Zeiten al-Māwardī übereinstimmt oder sich unterscheidet.

Wenn heute die Rede von „Ehe“ ist, dann ist immer ein bestimmtes Verständnis von Ehe gemeint, das sich je nach Ort und Zeit unterscheiden kann. Insbesondere hat sich die Rolle der Ehe im Leben der Menschen mit der Moderne verändert. Daher bedarf es einer näheren Untersuchung und Kontextualisierung. Wir werden uns auf das Eheverständnis in Deutschland mit besonderer Berücksichtigung der muslimischen Community fokussieren.

„Der Ehe kommt im Leben des Einzelnen in der Moderne eine große Bedeutung zu“: Zu diesem Ergebnis kommen Umfragen der achtziger Jahre in der Bundesrepublik Deutschland, die vom Allensbacher Institut für Demoskopie durchgeführt wurden.² Auch wenn aufgrund des hohen Werts der persönlichen Unabhängigkeit im Westen die Ehe heute für viele Menschen unattraktiv und repressiv wirken könnte, hat sich das Argument „die Liebe brauche keine Absicherung auf Lebenszeit und werde durch die Ehe zerstört“ nach mehrheitlicher Aussage der Befragten nicht durchgesetzt. Viele Befürworter der Ehe verstehen die mit der Ehe einhergehende rechtliche Bindung nicht als Einschränkung, sondern als praktische Verantwortung.³ Dabei reicht die Bandbreite von absoluter Ablehnung der Ehe über Lebensgemeinschaften mit rechtlicher Absicherung und das Recht auf Ehe für Homosexuelle bis zu polygame Ehen. Ausgehend von unserer Gegenwart stellt sich in einem ersten Schritt, die Frage, was heute üblicherweise unter dem Begriff der Ehe verstanden wird und aus welchen Gründen sie heute eingegangen wird.

1. Der Begriff „Ehe“

Oftmals wird das alltagssprachliche Verständnis von „Ehe“ als gegeben erachtet. Gleichzeitig ist „Ehe“ auch ein Rechtsbegriff. Nicht immer haben alltäglich gebrauchte Begriffe die gleiche Bedeutung wie im wissenschaftlichen Gebrauch. Zudem muss ein möglicher Bedeutungswandel des Begriffs berücksichtigt werden. Dies ist für die Historisierung unabdingbar, weil heute „Ehe“ und der Begriff *nikāh* (arabisch für Ehe) synonym gebraucht wird. Verstehen wir heute unter dem Begriff „Ehe“ das Gleiche wie al-Māwardī im 11.Jh.? Um dieser Frage nachgehen zu können, soll zunächst der Begriff „Ehe“ in der deutschen Sprache semantisch eingeordnet werden.

Etymologisch geht das Wort im achten Jahrhundert aus dem althochdeutschen Wort „ewa“ hervor sowie dem westgermanischen Wort (mittelhochdeutsch) „e“, „ewe“ im 13. Jahrhundert, das im Allgemeinen die Bedeutung „Recht“ oder „Gesetz“ hatte.⁴ Von hier aus hat sich die Bedeutung der personalen Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau ergeben.

2 Wienfort, *Verliebt, verlobt, verheiratet*, 125.

3 Ebd., 19.

4 Kluge, *Etymologisches Wörterbuch*, 109–110; Schüffner, *Eheschutz und Lebenspartnerschaft*, 128.

Im Neuhochdeutschen hat sich diese Bedeutung durchgesetzt. Seit dem 11. Jahrhundert. n.Chr. wird es als soziale Institution der Verbindung von Mann und Frau verstanden.⁵ Kluge weist auf einen möglichen theologischen Ursprung des Begriffs hin: „Dazu vielleicht ein altgerm. Göttername der Römerzeit: Haewa für Aewa = Aiwa, falls dies eine der Ehe gewesen ist.“⁶ Ob die Bedeutung „Ewigkeit“ dem Begriff inhärent ist, ist unklar. Die linguistische Entwicklung des Ehebegriffs deutet schon in mittelhochdeutscher Zeit auf die Verschiedengeschlechtlichkeit der Ehepartner als Merkmal hin, so Schüffner.⁷ Der allgemeine Sprachgebrauch mit diesem traditionellen Verständnis von Ehe als einer sozialen Institution der Verbindung von Mann und Frau wird laut Umfragen noch heute von der Mehrheit der Bevölkerung geteilt.⁸

Als Rechtsbegriff wird ebenfalls ein bestimmtes Verständnis von Ehe als gegeben betrachtet.⁹ Dies führte zuletzt im Kontext der gleichgeschlechtlichen Ehe zu Diskussionen um den Ehebegriff im Grundgesetz und dessen Interpretation.¹⁰ Heute werden Ehen zumeist aufgrund der Liebe zueinander geschlossen. Auch wenn dies im Grundgesetz nicht expliziert wurde, ist im deutschen Kontext mit „Ehe“ zumeist die Liebesehel gemeint. Jedoch muss erwähnt werden, dass die Art der Ehe von dem jeweiligen Kontext der Eheleute abhängt und demnach unterschieden werden kann in Liebesehel, arrangierte Ehe, Zivilehel, Mischehel, Scheinehel oder Zwangsehel.¹¹ Warum die Ehe heute primär als Liebesehel verstanden wird, kann durch die historische Entwicklung der letzten beiden Jahrhunderte erklärt werden.

Grundsätzlich ist das Ideal der Liebesehel in der literarischen Epoche der Romantik zu Beginn des 19. Jahrhunderts geprägt worden. Pragmatische Zwecke der Ehe werden durch die Liebesbeziehung ersetzt. Wienfort spricht in diesem Zusammenhang von einer „Demokratisierung der Ehe als Ehegrund und Zweck“.¹² Freiwillige Auswahl des Ehepartners, erotische Anziehung und Einheit von Körper und Geist prägen das moderne Eheverständnis, womit eine Emanzipation von sakralen und vernunftbezogenen

5 Ebd., 128.

6 Kluge, *Etymologisches Wörterbuch*, 109–110.

7 Schüffner, *Eheschutz und Lebenspartnerschaft*, 128.

8 Ebd., 130.

9 GG Art. 6. Abs.1.; Für eine detaillierte Untersuchung siehe Schüffner, *Eheschutz und Lebenspartnerschaft*.

10 Siehe Ipsen, „Die Ehe für alle ist verfassungswidrig“.

11 Wienfort, *Verliebt, verlobt, verheiratet*, 12–13.

12 Ebd., 20.

Begründungen der Ehe erreicht worden sei.¹³ Im katholischen Kirchenrecht gilt die Ehe als ein Sakrament, welches der Zeugung und Erziehung der Kinder dient und damit den Fortgang der Welt sicherstellen soll. Gleichzeitig wurde durch die Ehe die Sexualität legitimiert.¹⁴

Historisch haben ganz verschiedene Entwicklungen immer wieder zu einschneidenden Veränderungen und neuen Auffassungen im Ehekonzept geführt: So wurde besonders in Zeiten von Armut die Ehe vornehmlich rational begründet eingegangen, ebenso dort, wo sie zu besonderen Rechten oder Prestige führte. Im Zuge der Reformation erfuhr die Ehe im christlichen Kontext eine Neuinterpretation. Ein zentrales Moment ist sicherlich das Vertragsverständnis der Ehe, das bereits auf antikes römisches Recht zurückgeht und ebenso in der westlichen Moderne im Zuge der „Verstaatlichung“ der Ehe prägend war.¹⁵ Rassistisch oder ideologisch begründete Heiratsrestriktionen sind besonders in der NS-Zeit vorzufinden.¹⁶

2. Die Ehe als Vertrag

Das Verständnis von Ehe als Vertrag ist bis heute prägend, wobei insbesondere der Staat die Rolle der Instanz spielt, die entscheidet, welche Ehe rechtlich akzeptiert wird. Im Artikel 6 des Grundgesetzes wird die Ehe unter den besonderen Schutz des Staates gestellt, aber nicht genau definiert, welche Ehe gemeint ist. Im BGB § 1353 wird – in der nach der Ehe für alle im Jahr 2017 neu gefassten Form – die eheliche Lebensgemeinschaft folgend beschrieben: „(1) die Ehe wird von zwei Personen verschiedenen oder gleichen Geschlechts auf Lebenszeit geschlossen. Die Ehegatten sind einander zur ehelichen Lebensgemeinschaft verpflichtet; sie tragen füreinander Verantwortung.“

Beiden Gesetzen können folgende Punkte entnommen werden, die das dem deutschen Recht zugrundeliegende Verständnis von Ehe als Vertrag verdeutlichen: Die Ehe ist nach Art. 6 GG eine Institution, die der Staat als schützenswert betrachtet. Diese Schutzgarantie zeigt die Wichtigkeit der Ehe. Nach diesem Grundsatz hat sich der Gesetzgeber bei der Ausgestal-

13 Ebd., 20.

14 Ebd., 11.

15 Ebd., 11.

16 Ebd.

tung der Ehe zu richten.¹⁷ Die Ehe wird als eine monogame Ehe verstanden. Andere Formen wie die Mehrehe werden exkludiert. Dies wird ausdrücklich im separaten Gesetz §1306 des BGB ausgedrückt: „Eine Ehe darf nicht geschlossen werden, wenn zwischen einer der Personen, die die Ehe miteinander eingehen wollen, und einer dritten Person eine Ehe oder eine Lebenspartnerschaft besteht.“ Das Geschlecht der Ehepartner ist für die Ehe nicht relevant. Bis 2017 galt als einzig mögliche Ehe diejenige zwischen zwei Personen unterschiedlichen Geschlechts. Bis zur Gesetzesänderung bzw. -erweiterung wurde häufig die Auffassung vertreten, „Ehe sei eine Verbindung zwischen Mann und Frau“.¹⁸ 2002 urteilte das Bundesverfassungsgericht, dass durch gleiche Rechte für gleichgeschlechtliche Partner der Schutz der Ehe nicht in Gefahr sei: „Der besondere Schutz der Ehe in Art. 6 Abs. 1 GG hindert den Gesetzgeber nicht, für die gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaft Rechte und Pflichten vorzusehen, die denen der Ehe gleich oder nahe kommen.“¹⁹ Der Ehevertrag wird grundsätzlich für eine unbefristete Dauer geschlossen. Man unterstellt eine lebenslange Ehe. Eine zeitliche begrenzte sog. „Zeitehe“ – wie die schiitische Mut‘a-Ehe – gilt als rechtswidrig.

Das Gesetz schreibt eine Verpflichtung zur ehelichen Lebensgemeinschaft vor. Somit impliziert die Ehe als Vertrag grundsätzlich nur eine häusliche Gemeinschaft.²⁰ Heute sind die Partner zu keiner Geschlechtergemeinschaft verpflichtet. Ehelicher Beischlaf und die Kinderzeugung können rechtlich nicht eingefordert werden. Noch 1966 entschied das Bundesgerichtshof, dass der eheliche Beischlaf eine Ehepflicht darstellt.²¹ Die Kinderzeugung wird heute nicht mehr als Ehezweck angesehen. Bis 1997 galt der erzwungene Beischlaf nicht als Vergewaltigung. Einem Bericht des wissenschaftlichen Dienstes des Bundestags zufolge

„...lässt sich feststellen, dass Vergewaltigung in der Ehe gesellschaftlich nicht allgemein als Verbrechen betrachtet wird. Es halten sich weiterhin Vergewaltigungsmymthen, die den Opfern eine Mitschuld geben, die Täter entschuldigen oder, entgegen des geltenden Straf- und Zivilrechts,

17 Schüffner, *Eheschutz und Lebenspartnerschaft*, 126.

18 Pouplier et. al., „Das sagen die Gegner der Ehe für alle“; Rinke, „Armin Laschet erklärt seine Kehrtwende zum Thema Ehe für alle“.

19 Bundesverfassungsgericht, „Urteil des Ersten Senats vom 17. Juli 2002 – 1 BvF 1/01 –, Rn. 1–147“.

20 Eine Scheinehe kann zur Auflösung der Ehe führen.

21 Bundesgerichtshof, „Urteil: Ehepflichten, 02.11.1966 Aktenzeichen: IV ZR 239/65“.

behaupten, Vergewaltigung in der Ehe könne es gar nicht geben, da eine ständige sexuelle Bereitschaft Bestandteil des Ehevertrags sei.²²

Wenn aus bestimmten nachvollziehbaren Gründen wie etwa beruflichen eine häusliche Lebensgemeinschaft nicht möglich ist, bleiben doch beide Partner zur ehelichen Treue verpflichtet. Dieses moralische Ideal von Ehe wird nicht explizit im Gesetz erwähnt. „Die Rechtsprechung versteht darunter, dass beide voneinander ...[eine] häusliche Gemeinschaft verlangen können.“²³ Die Untreue bzw. der Ehebruch wird seit 1969 nicht mehr strafrechtlich belangt, jedoch bleibt er nach § 826 BGB als „sittenwidriges Verhalten“ eine unerlaubte Handlung.²⁴ Auch wenn bei ehelicher Untreue kein Straftatbestand erfüllt wird, impliziert der Vertrag auch im heutigen Verständnis Treue. Dem Gesetz nach tragen die Ehepartner füreinander Verantwortung, womit nach der Rechtsprechung unter anderem auch Treue, Achtung, Rücksicht und Beistand voneinander verlangt werden kann.²⁵

Der rechtlich gesetzte Rahmen für die Ehe zeigt nicht nur ein Verständnis von Ehe, sondern hat auch einen Anweisungs- bzw. Hinderungscharakter. Wer die Ehe mit wem eingehen darf und welche Pflichten und Rechte aus der Ehe resultieren, ist für eine ethische Betrachtung von gleicher Relevanz. Denn „Ethik und Recht wollen menschliches Handeln anleiten, indem sie Vorschriften für gutes und gerechtes Verhalten aufstellen.“²⁶

3. Gründe und Leitmotive der Ehe: Warum heiraten?

Die vorangegangenen Ausführungen zum Verständnis der Ehe aus der rechtlichen Perspektive haben gezeigt, dass Motive wie Treue, Verantwortung und Beistand von zentraler Wichtigkeit für die Ehe sind. Gleichzeitig belegen auch viele Umfragen, dass diese aus den Gesetzestexten ableitbaren Rahmenbedingungen von einem Großteil der Menschen geteilt werden. Die Liebe gilt heute in Deutschland als der wichtigste Grund für die Ehe. Jedoch sind auch weitere Gründe und Leitmotive von besonderer Relevanz

22 Bundesministerium der Justiz, „Das Eherecht“, 12.

23 Ebd.

24 Siehe Anwalt.org, „Ehebruch“; Der Ehebruch kann in besonderen Fällen zum Verlust der Unterhaltsleistungen führen; siehe Arbeitsgemeinschaft Familienrecht im Deutschen Anwaltverein, „Kein Unterhalt bei Ehebruch?“.

25 Bundesministerium der Justiz, „Das Eherecht“, 12.

26 Düwell et. al., *Handbuch Ethik*, 486.

für die Eheschließung wie Treue, Verantwortung, finanzielle Vorteile und göttlicher Segen.²⁷ Diese fünf Leitmotive der Ehe werden im folgenden Teil kontextualisierend untersucht.

a) Liebe

„Liebe gehört intrinsisch zu einem guten menschlichen Leben.“²⁸ Schon bei den Griechen sind drei Liebesmodelle vorzufinden, die auch noch heute Geltung haben: 1) Liebe als Verschmelzung, 2) Liebe als selbstlose Sorge, und 3) Liebe als personale Gemeinschaft und Dialog.²⁹

Ein Verständnis der Liebe als Verschmelzung basiert auf dem Kugelmenschenmythos. Demnach waren die Menschen ursprünglich Kugelwesen, die aufgrund ihres Übermutes von Zeus in zwei Hälften geteilt wurden und daher nach ihrer verlorenen Hälfte suchen. Diesem Mythos zufolge wird die Liebe als die Überwindung des Egoismus und Einstwerdung mit dem anderen verstanden. „Der andere wird ein wesentlicher Teil des eigenen Selbst. Und was ein wesentlicher Teil des eigenen Selbst ist, das instrumentalisiert man nicht.“³⁰ Die verlorene Hälfte gilt als einzigartig und unersetzlich. Die Interessen des anderen sind gleichzeitig auch die eigenen. Eine solche Liebe der Einswerdung macht eine gemeinsame Sicht auf die Welt möglich. Empathie, Rücksicht, Verbundenheit und Abhängigkeit bestimmt das Verhalten. Jedoch wird dies auch als ein Verlust von Autonomie kritisiert.³¹ Das Verständnis der Liebe als selbstlose Sorge ist schon bei Aristoteles zu finden. Er versteht die Liebe und Freundschaft als ein „wechselseitiges, offenbartes Wohlwollen und Wohltun um des anderen willen.“³² Die christliche Agape meint eine göttliche Liebe, die dem Menschen zu einer bedingungslosen und endlosen Liebe gegenüber seiner Schöpfung führt und in Zuneigung, Fürsorge und Wohlwollen Ausdruck findet.³³ Auch in der Moderne wird dieses Verständnis von Liebe noch vertreten. So auch bei Harry Frankfurt, der den Sinn des Lebens, sein Glück und seine

27 TNS Emnid, „Was sind für Sie gute Gründe zu heiraten?“

28 Koberling et. al., *Handbuch Angewandte Ethik*, 238.

29 Ebd.

30 Ebd.

31 Ebd., 239; Solomon bezeichnet diese als den „Paradox der Liebe“. Zu Details siehe Solomon, *About Love*.

32 Koberling et. al., *Handbuch Angewandte Ethik*, 239; Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 172.

33 Siehe Knauber, *Liebe und Sein*, 23.

Existenz mit dem Gedeihen des geliebten Objekts verbindet. Er versteht die Liebe als eine interessenslose Hingabe.³⁴ Liebe als Dialog findet sich bei Aristoteles. Demnach „charakterisiere [nichts] Freundschaft und Liebe so sehr wie das Zusammenleben.“³⁵ In der Gemeinschaft wird jeder Einzelne als derjenige betrachtet, der seinen Zweck erfüllt. Liebe ist nicht „Einswerdung“ oder das „Füreinander“ sondern Liebe ist ein „Miteinander“. Liebe entsteht durch Miteinander, welches nur möglich ist, wenn jeder seinen Beitrag dazu leistet.³⁶

Welches Liebesverständnis in Deutschland vertreten wird, kann nach Zahlen nicht genau festgestellt werden. Klare Einordnungen von subjektiven Liebesverständnissen in die oben genannten Liebesmodelle sind nicht möglich. Klar ist, dass die Liebe selbst das wichtigste Motiv für die Ehe ist. Einer Umfrage von TNS Emnid mit dem Titel „Umfrage in Deutschland zu guten Gründen zum Heiraten 2014“ nach gaben 64 % der Befragten an zu heiraten, um dem Partner bzw. der Partnerin die Liebe vor Zeugen zu versprechen.³⁷ Umfragen zeigen aber auch, dass die Liebe allein überwiegend kein ausreichender Grund für die Eheschließung ist. „Meist müssen andere Anlässe hinzukommen, um die bereits auf Liebe beruhende Partnerschaft in eine eheliche Gemeinschaft zu überführen.“³⁸

Die Heiratsmotive von Muslimen in Deutschland sind bislang noch nicht im Speziellen erforscht worden.³⁹ In Bezug auf arrangierte Ehen von Muslimen in Deutschland stellt der Sozialwissenschaftler El-Mafaalani fest, dass „der wichtigste Aspekt für eine moderne Ehe, nämlich die Liebe, [...] in dieser Argumentation keinen Platz“ habe. Liebe sei keine Notwendigkeit aber auch nicht ausgeschlossen. Sie könne sich in der Verlobungsphase entwickeln.⁴⁰ Jedoch sind auch viele muslimische Ehen nicht arrangiert. Einen exemplarischen Eindruck von dem sehr individuellen und „verborgenen“ Liebesverständnis von Muslimen kann das (nicht-repräsentative) Interview

34 Koberling et. al., *Handbuch Angewandte Ethik*, 239.

35 Ebd., 240.

36 Ebd., 241.

37 TNS Emnid, „Was sind für Sie gute Gründe zu heiraten?“

38 Peuckert, *Familienformen im sozialen Wandel*, 44.

39 An der Universität Tübingen besteht ein entsprechendes Forschungsprojekt unter der Leitung von Mouez Khalfaoui, Ergebnisse liegen hier allerdings noch nicht vor (persönliche Mitteilung von M. Khalfaoui).

40 El-Mafaalani et. al., *Muslimische Kinder und Jugendliche in Deutschland*, 106–107.

des Projekts RISE vermitteln, das mit vier Muslim:innen geführt wurde, die zum Verhältnis von Liebe und Religion befragt wurden.⁴¹

- (1) Ayman (23 Jahre alt) betrachtet die Liebe als essenziell. Die Perspektive auf die Liebe und Partnerschaft wird theologisch begründet. „Man soll sich anderer erbarmen, damit Gott sich eines erbarmt.“ Sein Verständnis basiert auf der Liebe als Bindung, welches die Familiengründung und Kindererziehung erst ermöglicht. Ehe betrachtet er als eine Verantwortungsgemeinschaft.
- (2) Ahmed (22 Jahre alt) kam nach anfänglichen Konflikten zwischen seiner queeren Liebe und muslimischen Identität zu dem reflektierten Schluss, dass Liebe nicht als etwas Böses oder Beschämendes bewertet werden kann und queere Liebe ihn gezwungen habe, „zu verstehen, dass es einen Unterschied zwischen der inneren Verbindung mit Gott und dem gibt, was mir die Leute sagen.“
- (3) Chama (21 Jahre alt) empfindet religiöse Normen für die Partnerwahl und Liebesbeziehung als einschränkend und plädiert für eine liberalere Lebensweise und „möchte Liebe frei von religiösen Zwängen sehen“.
- (4) Tarek (21 Jahre alt), ein angehender muslimischer Theologe, kritisiert die Liebesvorstellungen von Jugendlichen. Die durch Serien und Filme konstruierte Liebe unterscheidet sich von der Realität. Er sieht die Liebe als unentbehrliche Grundlage des Zusammenlebens. Die Wichtigkeit der Liebe für ihn ist auf seinen Glauben zurückzuführen. „Für die Zukunft der Liebe wünsche ich mir mehr Ernsthaftigkeit.“

Diese Interviews deuten darauf hin, dass auch unter Muslim:innen entsprechend dem weiteren Kontext in Deutschland die Liebe eine zentrale Bedeutung für partnerschaftliche Beziehungen hat. In einem Punkt sind sich alle muslimischen Interviewten einig, nämlich dass wie die Umfrage für Deutschland im Allgemeinen gezeigt hat, Liebe von essenzieller Wichtigkeit für die Beziehungsgründung und -weiterführung ist. Einige sehen Religion als mit der Liebe komplett vereinbar an, bis dahin, dass religiöse Quellen Impulse für die Liebe bieten können. Während andere die Religion bzw. konkrete Verständnisse der Religion als liebesbeschränkend sehen, gibt es weiterhin die Tendenz, Liebe und Gottesvorstellungen zu harmonisieren.

41 Najmi, „Wie hältst du es mit der Liebe im Islam?“

b) Treue

Treue wird als „Gewissen der Liebe“ aufgefasst, durch sie wird die Liebe konstant, so Bernd Pieroth: „Wenn ich jemanden liebe, halte ich zu ihm auch meine Liebe, besonders in der Ehe.“⁴² Jedoch stellt sich die Frage, was genau unter dem Begriff „Treue“ verstanden wird.

„Treu zu sein bedeutete nach der bürgerlichen Auffassung, in bestimmten, klar definierten Situationen eine bestimmte Handlung zu unterlassen. Deutlich wird dies an der Definition, Treue sei Vermeiden von Untreue, Nicht-Begehen eines Ehebruchs, Unterlassen von außerehelichem Geschlechtsverkehr.“⁴³

Treue in der Ehe gilt heute weniger als Rechts-, sondern als eine Moralnorm und Tugend. Wie bereits erwähnt wird seit 1969 die Untreue im Sinne des außerehelichen Geschlechtsverkehrs von Verheirateten nicht mehr strafrechtlich belangt. Daher gewinnt der Begriff insbesondere in der Sexual- bzw. Beziehungsethik an Bedeutung. Pieroth fasst verschiedene Positionen zusammen: Untreue bzw. Ehebruch wird oft im sexuellen Sinn verstanden, jedoch greife dieses Verständnis zu kurz, so Ell. Es wird zwischen einer personalen und sexuellen Untreue unterschieden. Personale Treue ist, dass „die Person den Anderen als gleichwertig respektiert und ihr die Sicherheit der Treue garantiert.“ Hammerschmidt und Kaslow verstehen die eheliche Treue wie folgt: „Treue bedeutet über den sexuellen Aspekt hinaus, dass man sich auf den Partner verlassen [kann], wenn man ihn braucht.“ Ell sieht die personale Untreue dann in Gefahr, wenn z.B. ein Mann „zwar sexuell nicht fremdgeht, aber daheim als Tyrann herrscht, die Frau erniedrigt, ihre Leistungen nicht anerkennt, sie vor Kindern blamiert, ihr kein gutes Wort und kein Zeichen der Zuneigung schenkt.“⁴⁴

In der Moderne scheint die Tugend der Treue als konträr zur Selbstverwirklichung aufgefasst zu werden und somit auch als veraltet und überholt. Doch Studien belegen, dass Treue heute noch von zentraler und unverzichtbarer Bedeutung für die Ehe ist.⁴⁵ Eine Studie von ElitePartner aus dem Jahre 2020 fragte nach Aspekten der Untreue. Dabei stellte sich heraus, dass die Gründe für Untreue nach Geschlecht variieren. Frauen sind

42 Pieroth, *Eheliche Treue*, 81.

43 Görtz-Meiners, *Treue und Untreue in der Partnerschaft*, 209.

44 Siehe Pieroth, *Eheliche Treue*, 58.

45 Görtz-Meiners, *Treue und Untreue in der Partnerschaft*, 202.

häufiger untreu aufgrund einer unglücklichen Partnerschaft oder fehlender Zuwendung seitens des Partners, während Männer oft „der Reiz des Neuen“ verleitet. Allgemein gesagt, neigen Frauen häufiger aus emotionalen Gründen zur Untreue, während bei Männern sexuelle Gründe eine größere Rolle spielen.⁴⁶ Aber auch die Grenzen der Treue werden unterschiedlich bestimmt: Umfragen zeigen, dass für Frauen Untreue früher beginnt als für Männer. Sexuelle Phantasien, wo der Partner nicht vorkommt oder Anmeldungen auf einem Dating-Portal, werden von Frauen häufiger als Beginn der Untreue wahrgenommen als von Männern. Wichtig ist hier zu bemerken, dass bei längeren Partnerschaften die Toleranzgrenze höher ist. Grund dafür sind verbindende Aspekte wie „Kinder, materielle Dinge aber auch ideelle Werte wie eine gemeinsame Geschichte“, welche der Partner nicht leichtfertig verlieren möchte. Aber auch in Langzeitbeziehungen gelten Seitensprünge und dergleichen als „Untreue“.⁴⁷

Nach der Studie nimmt Untreue insgesamt zu. Insbesondere bei Frauen ist ein Zuwachs festzustellen, der mit gesellschaftlichem Wandel und zunehmendem Selbstbewusstsein der Frau erklärt wird.⁴⁸ Die Umfrage zeigt, dass insgesamt Männer zwar weniger untreu sind als Frauen, jedoch „schneller in Versuchung“ geraten.⁴⁹ Diese Zunahme zeigt einen Trend, welcher jedoch nicht in dem Sinne zu interpretieren ist, dass die Wichtigkeit der Tugend Treue in der Gesellschaft abnimmt. „Wer untreu ist, erwartet trotzdem Treue vom eigenen Partner.“⁵⁰ Es bleibt weiterhin ein Ideal in einer Beziehung, das gewahrt werden soll, auch wenn dies nicht immer gelingt, vergleichbar mit der Wahrung der Ehrlichkeit und Wahrheit.

c) Verantwortung

In einer repräsentativen Studie zu Einstellungen zu Partnerschaft und Ehe, die vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend in Auftrag gegeben wurde, geben 82 % der Frauen und Männern an, dass sie der Aussage „man ist für Menschen verantwortlich, die man liebt“ voll und ganz zustimmen. „Der moralische und funktionale Zusammenhang von Liebe und Verantwortung ist eine gesellschaftlich universale Norm“, so

46 Fischbach et. al., „ElitePartner Studie 2020“, 42.

47 Ebd., 40.

48 Ebd., 43.

49 Ebd., 37.

50 Ebd., 43.

die Studie.⁵¹ Auch wenn im allgemeinen Sprachgebrauch der Begriff Verantwortung bewusst mit seiner ethischen Implikation verwendet wird, muss er näher betrachtet und in seinen Bedeutungsnuancen dargestellt werden, um nachvollziehen zu können, welche Verantwortung in der Ehe gemeint ist.

Es wird zwischen einer prospektiven und retrospektiven Verantwortung unterschieden. In der prospektiven Verantwortung hat das Verantwortungssubjekt Verpflichtungen gegenüber jemanden.⁵² Im Falle der Ehe wären beide Ehepartner zugleich Verantwortungssubjekt und Adressat und haben gewisse eheliche Verpflichtungen zu erfüllen, wie die Einhaltung der Treue, Unterhaltsverpflichtung, gemeinsame Kindererziehung und Haushaltsführung.⁵³ Allgemein kann im Kontext der Ehe von einer seelischen und finanziellen Fürsorgeverantwortung gesprochen werden. Insbesondere in schwierigen Lagen während der Ehe bedürfen beide Partner seelischen wie auch finanziellen Beistands des anderen.

Die retrospektive Verantwortung wird auch Rechenschafts- oder Rechtfertigungsverantwortung genannt. Das Verantwortungssubjekt ist für Handlungen, Handlungsergebnisse oder mittelbare Handlungsfolgen verantwortlich.⁵⁴ Hier spielt die Frage nach der Schuld bzw. Mitschuld eine wichtige Rolle. So wäre etwa in einer Ehe der Ehepartner mitverantwortlich, wenn der Andere die Kindererziehung vernachlässigen und damit den Kindern schaden würde.

d) Finanzielle Vorteile

Ein weiteres wichtiges Heiratsmotiv sind die durch die Ehe erhofften finanziellen Vorteile. In der Geschichte galt die Ehe auch als ökonomische Absicherung für die Frau, die durch die Kinderbetreuung und Haushaltsaufgaben meist nicht die Zeit und Möglichkeit hatte einen Beruf ausüben zu können und somit auf den Mann angewiesen war. Diese Absicherung galt nur, wenn der Mann genügend verdiente. Ansonsten waren auch Frauen gezwungen zu arbeiten wie insbesondere in der Landwirtschaft oder Textilarbeit. Heute wird in Deutschland durch soziale Familienpolitik, finanzielle Unterstützungen und Entlastungen versucht, solche Abhängigkeiten überwiegend zu mindern. Nicht nur Frauen, sondern auch Männer

51 Wippermann et. al., *Partnerschaft und Ehe*, 16.

52 Düwell et. al., *Handbuch Ethik*, 542.

53 Anwalt.org, „Eheliche Pflichten“.

54 Düwell et. al., *Handbuch Ethik*, 542.

erhoffen sich, durch die Ehe von steuerlichen Entlastungen zu profitieren. Denn „eine Heirat kann jährlich bis zu 10.000 Euro mehr an verfügbarem Einkommen bringen.“⁵⁵ Detaillierte Befragungen zu den Einstellungen von Frauen und Männern in Deutschland in Bezug auf finanzielle Vorteile durch die Ehe als Beweggrund zum Heiraten, zeigen, dass zwischen den Geschlechtern keine große Spanne liegt. Bemerkenswerterweise sind laut Umfragen finanzielle Vorteile der Ehe weniger relevant für Frauen als für Männer. Die oben genannte staatliche Unterstützung und Entlastung haben vermutlich erheblich zur Veränderung des Verständnisses der Ehe als finanzielle Absicherung beigetragen.⁵⁶

Zu den finanziellen Vorteilen gehören Regelungen wie das Ehegattensplitting⁵⁷, in der die Grundfreibeträge beider Ehepartner zusammengezählt werden,⁵⁸ und eine niedrigere Schenkungs- und Erbschaftbesteuerung, wenn sich die Ehepartner Vermögen schenken oder vererben.⁵⁹ Des Weiteren bestehen unter bestimmten Bedingungen Rentenansprüche für den Hinterbliebenen nach dem Tod eines Ehepartners. Ein weiterer Vorteil ist die kostenlose Mitversicherung eines Ehepartners mit sehr niedrigem

55 Stiftung Warentest, „Was für eine Ehe spricht – und was Unverheiratete wissen sollten“.

56 In einer Umfrage des Bundesministeriums für Familie, Jugend und Soziales wurde verheirateten Männern und Frauen folgende Frage gestellt „Was waren wesentliche Auslöser, Gedanken, die Sie bewegt haben, zu heiraten?“ und ihre Zustimmung zu vorgegebenen Antworten erhoben. Antworten bezüglich finanzieller Vorteile waren folgende: „Weil in der Ehe im Falle einer Scheidung der Unterhalt unserer Kinder gesichert ist.“ (Männer: 50 %, Frauen 45 %), „Weil sich in der Ehe die in unserer Lebensplanung anstehenden ökonomischen Fragen (Hausbau, Riester-Rentenvertrag) besser beantworten lassen.“ (Männer: 49 %, Frauen 43 %), „Weil man damit im Alter besser versorgt ist“ (Männer: 39 %, Frauen: 37 %), „Weil man damit im Vergleich zu nicht verheirateten Paaren besser durch den Staat abgesichert ist“ (Männer: 28 %, Frauen: 31 %), „Weil man sich damit finanziell besserstellt“ (Männer: 19 %, Frauen: 23 %), „Weil im Falle einer Scheidung mein Unterhalt gesichert ist“ (Männer: 15 %, Frauen: 23 %), Weil man damit Steuern spart (Männer: 22 %, Frauen: 22 %). Siehe Wippermann et. al., *Partnerschaft und Ehe*, 25.

57 Für Details siehe Gottfried, „Das Ehegattensplitting“.

58 Vgl. Einkommensteuergesetz (EStG) § 32a. Dieser steuerrechtliche Vorteil greift, wenn ein Partner ein höheres Einkommen hat als der andere.

59 Erbschaftsteuer- und Schenkungsteuergesetz (ErbStG) § 16 Freibeträge. Bei Überschreitung des Freibetrags von 500.000 Euro der Schenkungs- oder Erbschaftssumme liegt der Steuersatz bei 7 bis 30 %, während unverheiratete Paare mit 30 bis 50 % besteuert werden. Siehe Stiftung Warentest, „Was für eine Ehe spricht – und was Unverheiratete wissen sollten“.

Einkommen in der gesetzlichen Krankenversicherung.⁶⁰ In der Ehe wie auch nach einer Scheidung gilt das Recht auf Unterhalt, was beim Zusammenleben oder nach einer Trennung von Unverheirateten nicht eingefordert werden kann.⁶¹ Im Gegensatz zu verheirateten Ehepartnern werden unverheiratete Partner bei der Erbverteilung nicht berücksichtigt, wenn kein Testament oder notarieller Erbvertrag vorliegt. Ehepartner gelten als gesetzliche Erbfolge.⁶² Jedoch bringt die Ehe nicht immer nur finanzielle Vorteile. Die mit der Heirat einhergehenden Pflichten der Ehepartner haben insbesondere nach der Scheidung finanzielle Nachteile zur Folge.⁶³

e) Religiöse Gründe: Göttlicher Segen (*baraka*)

Religiöse Leit motive für die Schließung einer Ehe sind im Generationenvergleich zwar weniger relevant geworden, jedoch zeigen Umfragen, dass diese immer noch Faktoren darstellen, die insbesondere von der theologischen Forschung priorisiert untersucht werden müssen.⁶⁴ Welche Rolle spielt die Religion als Beweggrund für die Eheschließung? Im Katholizismus wird die Ehe als eines der sieben Sakramente aufgefasst, womit ihr eine besonders wichtige Stellung innerhalb der Religion zugesprochen wird.⁶⁵ Für die Schließung einer Ehe muss der geistliche Segen der Kirche erbeten werden. Die Protestanten betrachten die Ehe nicht als Sakrament, sondern wie Luther sagte: „als ein weltliches Ding“.⁶⁶ Somit ist die Eheschließung im Standesamt gültig und „in der Kirche stellt das Brautpaar seinen gemeinsamen Lebensweg unter Gottes Segen.“⁶⁷

Ähnlich verhält es sich mit der Eheschließung von Muslimen in Deutschland. Auch wenn gesetzlich die Voraustrauung nicht mehr illegal

60 § 10 SGB V Familienversicherung.

61 Siehe Bundesministerium der Justiz, „Unterhaltsrecht“.

62 Siehe Bundesministerium der Justiz, „Erbrecht“.

63 Viele dieser Vorteile für die Ehe wurden in den letzten Jahren auch an eingetragene Lebenspartnerschaften angepasst. Siehe Toller, „Lohnt sich die Ehe noch? Finanzielle Vor- und Nachteile“.

64 In Umfragen variieren die Zahlen, jedoch geben bis 30 % der Befragten an, dass sie religiöse Gründe als „gute Gründe zum Heiraten“ einstufen würden. Vgl. TNS Emnid, „Was sind für Sie gute Gründe zu heiraten?“.

65 Von Stosch et. al., *Ehe in Islam und Christentum*, 51.

66 Ebd., 46.

67 Evangelische Landeskirche in Württemberg, „Trauung“.

ist⁶⁸, bestehen aufgrund negativer Erfahrungen viele muslimische Gemeinden darauf, erst nach der standesamtlichen Trauung eine islamische Eheschließung anzubieten.⁶⁹ Grund dafür ist, dass die rechtlich gültige Ehe nur die standesamtliche ist, nur diese begründet Rechtsansprüche. Das Verständnis der Ehe als rein weltlicher Vertrag oder eigenständiger religiöser Vertrag variiert je nach der theologischen Sichtweise. Die Spanne reicht von der Gleichsetzung der standesamtlichen Trauung mit dem *nikāh* bis dahin, dass die einzig „vor Allah als essentiell“ angesehene Eheschließung die islamische sei.⁷⁰ Die Frage ist, wie die muslimischen Gläubigen und damit insbesondere die theologischen Laien die Ehe verstehen. Es kann festgehalten werden, „dass auch in Deutschland die Mehrheit der (praktizierenden) Muslime sowohl islamisch als auch standesamtlich heiratet.“⁷¹ Auch werden teilweise sogenannte „Imam-Ehen“ geschlossen, bevor eine standesamtliche Trauung vollzogen wird. Für eine zweite, religiöse Trauung gibt es verschiedene Begründungsansätze. Eine Begründung ist die Priorisierung der standesamtlichen Trauung als die eigentliche Eheschließung und die anschließende religiöse Trauung als eine Zeremonie, in der Gottes Segen (*baraka*) für die gegründete Ehe erbeten wird.⁷² Ritter stellt durch seine Empirie diesen Aspekt folgend fest: „Insbesondere bei vielen türkischen Muslimen werde die standesamtliche als die eigentliche Eheschließung betrachtet, während die islamische Trauung als eine Art kulturelles Relikt gelte, das ‚etwas Mystisches‘ in sich berge.“⁷³ Der als „etwas Mystisches“ beschriebene Aspekt der islamischen Eheschließung drückt genau diese gottesdienstliche Seite (*wağh al-ibāda*) der Ehe aus.⁷⁴

68 In Deutschland galt ein Verbot von religiöser Voraustrauung vom 1. Januar 1876 [§ 79 PStG/1875] bis zum 31. Dezember 2008 [Art. 5 Abs. 2 S. 2 PStRG/2007]. Seit dem Ende dieses Verbots ist es nun möglich, eine religiöse Trauung entweder vor oder unabhängig von der standesamtlichen Eheschließung durchzuführen. Diese hat jedoch keine rechtliche Wirkung, außer wenn sie von der veranstaltenden Gemeinschaft intern geregelt wird. Das geltende Gesetz verbietet weiterhin die Voraustrauung von Minderjährigen „(2) Eine religiöse oder traditionelle Handlung, die darauf gerichtet ist, eine der Ehe vergleichbare dauerhafte Bindung zweier Personen zu begründen, von denen eine das 18. Lebensjahr noch nicht vollendet hat, ist verboten.“ § 11 Abs. 2 PStG.

69 Ritter, *Das islamische Familienrecht*, 232ff..

70 Ebd., 234.

71 Ebd., 235.

72 Toprak, „Auf Gottes Befehl und mit dem Worte des Propheten...“, 158.

73 Ritter, *Das islamische Familienrecht*, 235.

74 Vgl. Von Stosch et. al., *Ehe in Islam und Christentum*, 16.

Denn Ehe ist nicht nur ein islamrechtlicher Vertrag, sondern das Bild der Ehe wird durch Aussprüche des Propheten wie der Charakterisierung der Ehe als „der Vervollkommnung der Hälfte des Glaubens“⁷⁵ theologisch aufgewertet. Daher wird die Ehe auch in einigen Rechtswerken zwischen dem ersten Teil der gottesdienstlichen Handlungen (*ibādāt*) und dem Teil zu den zwischenmenschlichen Handlungen (*mu‘amalāt*) wie dem Wirtschafts- und Vertragsrecht eingeordnet, da es weder eindeutig einem rein weltlichen Vertrag wie dem Kaufvertrag oder einem Gottesdienst wie dem Gebet zugeordnet werden kann, sondern der Ehe Aspekte von beiden Teilen inhärent sind. Dies zeigt sich auch in einigen Praktiken zur Eheschließung. Eine religiöse Ansprache (*ḥuṭba*) bei der Verlobung (*ḥiṭba*) oder Eheschließung (*‘aqd*) ist ein solches Unterscheidungsmerkmal, dass bei keinem anderen Vertragsschluss empfohlen wird. Die Empfehlung der Lobpreisung Gottes und des Propheten Muhammads in einer solchen Ansprache, verleiht der Eheschließung einen religiösen Charakter.⁷⁶

Des Weiteren wird der Eheschluss als ein göttliches Gebot verstanden, unabhängig davon, wie die Rechtsgelehrten dieses Gebot als konkrete Norm einstufen.⁷⁷ Es besteht das Bewusstsein und der Wunsch auch „vor Gott verheiratet zu sein“.⁷⁸ Die Befürchtung, zur Unzucht (*zinā*) verleitet werden zu können, stellt einen weiteren Grund für die islamische Eheschließung dar. Somit wird der Ehe eine präventive Funktion im Hinblick auf Sünden zugesprochen.⁷⁹ Die Einstellungen von Muslimen, die in der Eheschließung die Befolgung des göttlichen Gebots und damit die Erfüllung der Verpflichtungen als Gläubige gegenüber Gott sehen, bedürfen noch weiterer empirischer Untersuchungen.

Auch aus diesen Gründen haben Meinungen, die islamrechtlich die islamische Trauung als obsolet ansehen, keine Auswirkung auf die Relevanz und Fortführung der Praxis in den Augen der Gläubigen. Der Verlust der

75 Al-Bayhaqī, *Šu‘ab al-īmān*, Nr. 5100.

76 Vgl. ar-Rāfi‘ī, *al-‘Azīz*, 7:488.

77 Die Rechtsgelehrten bewerten die Eheschließung entweder nach ihrer hermeneutischen Normderivationsmethode oder nach der Situation des Ehepartners bzw. des Mannes. Al-Māwardī reflektiert die Verse und Überlieferungen zur Ehe. Allgemein bewertet er das göttliche Gebot „so heiratet von den Frauen, was euch gut dünkt“ (Q 4:3) als eine erlaubte Handlung (*mubāḥ*), während Dawūd az-Zāhiri den Befehl wörtlich versteht und als Pflicht (*wāğib*) interpretiert. Vgl. al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 9:32–33.

78 Siehe Ritter, *Das islamische Familienrecht*, 235.

79 Siehe ebd., 235.

rechtlichen Gültigkeit der islamischen Eheschließung führt dazu, dass die gottesdienstliche Seite der Ehe immer mehr in den Fokus rückt.

Die genannten fünf Heiratsmotive sind nicht als allumfassende Kategorien zu verstehen, sondern es können viele weitere, individuelle Beweggründe genannt werden. Es gibt Versuche, Motivgruppen zusammenzufassen, so bei Schneider und Rüger, die sehr verschiedenen Beweggründe unter den drei Gruppen der nutzenorientierten, wertorientierten und spontan-emotionalen Heiratsmotive subsumieren.⁸⁰ Die Feststellung, dass trotz der Deinstitutionalisierung der Ehe, die Heiratsrate relativ hoch sei, wird mit der „Verbreitung von traditionellen Wertorientierungen“ erklärt. Es gäbe kein überwiegendes und allein ausreichendes Ehemotiv, denn „in verschiedenen Variationen und Erscheinungsformen bilden affektive, wertorientierte und zweckrationale Empfindungen und Kalküle die Basis für die Mehrzahl der Eheschließungen. Die Ehe der Moderne ist keine funktional hochspezialisierte, sondern eine multifunktionale Institution.“⁸¹

II. Die Ehe bei al-Māwardī

1. Al-Māwardīs nutzenorientiertes Eheverständnis zwischen *fiqh* und *adab*

Nach dem Überblick über das Eheverständnis und die Heiratsbeweggründe in der Moderne soll nun der Blick auf al-Māwardī gerichtet werden. Dazu soll das Eheverständnis al-Māwardīs aus der islamrechtlichen und *adab*-Perspektive anhand der Ausführungen in seinem Rechtswerk *al-Ḥāwī al-kabīr* und seinem Handbuch zur Moral *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* dargestellt werden. Im zweiten Schritt wird eine Kontextualisierung des Eheverständnisses und seiner Beweggründe erfolgen, damit anschließend die normativen Ausführungen al-Māwardīs eingeordnet werden können.

a) Die rechtliche Perspektive: Ehe als Vertrag (*ʿaqd an-nikāḥ*)

Die Ehe wird in den Werken al-Māwardīs zumeist mit dem Begriff *nikāḥ* bezeichnet. Im Rechtswerk versteht al-Māwardī den *nikāḥ* in seiner wirklichen Bedeutung (*ḥaqīqa*) als einen Vertrag und in der übertragenen Be-

80 Peuckert, *Familienformen im sozialen Wandel*, 44–46.

81 Ebd., 45–46.

deutung (*mağāz*) als den Geschlechtsverkehr. Damit widerspricht er der Meinung Abū Ḥanīfas, der genau das Gegenteil behauptet.⁸²

Der Ehevertrag basiert auf dem Nutzen (*manfa'a*).⁸³ Katz betont, dass das Konzept der *manfa'a* von zentraler Bedeutung für al-Māwardī's Darstellung der Ehe sei.⁸⁴ Es stellt sich die Frage, was genau dieser Nutzen ist.⁸⁵ Doch zuvor muss erwähnt werden, dass der Nutzen für Männer gemeint ist. Da viele klassische Texte von Männern verfasst sind und sich primär an Männer richten,⁸⁶ wird auch hier nicht der Nutzen für Frauen thematisiert. Um den Nutzen genau definieren zu können, muss das Vertragsverhältnis und die Elemente des Ehevertrags näher untersucht werden.

Im islamischen Recht wird die Ehe als ein Vertrag (*'aqd*) behandelt. Jedoch bleibt es offen, um welche Art von Vertrag es sich handelt.

82 Die Semantik des Begriffs *nikāḥ* beeinflusst auch die normative Beurteilung. Die Annahme der wirklichen Bedeutung des Begriffs *nikāḥ* als Geschlechtsverkehr führt zur Diskussion um die rechtlichen Folgen der Unzucht und den mit dieser einhergehenden Normen. Denn die Ḥanafiten bestimmen bereits bei Unzucht (*zinā*) einige Rechte und Pflichten für die Partner, die normalerweise erst mit dem Ehevertrag entstehen würden. Wichtigstes Beispiel ist das Eheverbot bei Schwägerschaft (*ḥurmat al-muṣāhara*). Nach der Mehrheit der Rechtsschulen entsteht dieses Eheverbot erst durch einen Ehevertrag, während die Ḥanafiten schon bei einem unehelichen Geschlechtsverkehr das Eheverbot wegen Schwägerschaft auf die unzüchtigen Partner anwenden. Somit ist die Heirat mit den Eltern des Partners verboten, sowie die Ehe mit den Eltern des ehemaligen Ehepartners für alle Ewigkeit (*muabbadan*) untersagt ist. Für weitere Informationen siehe 'Abd al-Ḥamīd, *al-Aḥwāl aš-ṣaḥiyya*, 120.

83 Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 9:67.

84 Katz, „Ethics, Gender, and the Islamic Legal Project“, 6.

85 Das Verständnis des Nutzens im klassischen islamischen Recht ist von der Atomlehre geprägt, welche das Kalām-theologische Denken wie auch Rechtsdenken der Gelehrten über Jahrhunderte prägte. Nach der Atomlehre werden Dinge in Substanz (*ḡawhar*) und Akzidenzien (*'araḍ*) unterteilt. Akzidenzien sind Eigenschaften, die der Substanz ihre Form geben. Während Substanzen eigenständig existieren, bestehen Akzidenzien nur in Verbindung mit einer Substanz. Auch Handlungen werden als Akzidenzien bewertet. Im islamischen Recht werden die real existierenden Dinge (*'ayn*) mit den Substanzen und der Nutzen als *manfa'a* mit den Akzidenzien gleichgesetzt. Denn der Nutzen (*manfa'a*) von Verträgen sind Handlungen wie das Wohnen (*sakan*). Handlungen wiederum werden in der Atomlehre den Akzidenzien zugeordnet. Siehe Kurnaz, *Einfluss der Atomlehre*, 29; Für Details siehe Kapitel „Ayn-Menfaat Ve Cevher-Araz Kavram İkililerin Paralelliği“ in Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, 93–102.

86 Ayubi: „Die Ethiker schreiben zwar ideale Frauenrollen vor, aber nicht zum Nutzen der Frauen: Diese Vorschriften, die in den Beschreibungen tugendhafter und untreuer Frauen auftauchen, richten sich nur an Männer, um ihnen zu verdeutlichen, welche Verhaltensweisen sie von Frauen erwarten sollten.“ Siehe Ayubi, *Gendered morality*, 116.

1. Gegenstand (*mawḏū'*) des Vertrags ist entweder das Objekt selbst (*'ayn*) oder dessen Nutzen (*manfa'a*).
2. Die Rechtsfolge (*ḥukm*) aus dem Vertrag ist der Besitz (*milk*). Diese ist je nach Vertrag der Besitz der Sache selbst (*'ayn*) oder deren Nutzen (*manfa'a*).
3. Während die eine Vertragspartei das Recht auf Besitz erlangt, muss der anderen Partei eine Gegenleistung (*iwaḏ* oder *badal*) erbracht werden.
4. Wenn diese Gegenleistung nicht durch die Vertragspartner bestimmt wurden, wird der Marktpreis als Maß genommen, das mit dem Begriff *miṭl* ausgedrückt wird.

Die folgende Tabelle zeigt die Vertragstypen im Überblick:

| Verträge | 1.Gegenstand (<i>mawḏū'</i>) | 2.Rechtsfolge (<i>ḥukm</i>) | 3.Gegenleistung (<i>iwaḏ</i>) | 4.Markt- preis |
|----------------------|-------------------------------------|-------------------------------|---|--|
| <i>bay'</i> (Kauf) | <i>'ayn</i> (Objekt selbst) | <i>milk al-'ayn</i> | <i>taman</i> (Kaufpreis) | <i>qīma</i> (Wert) |
| <i>iḡāra</i> (Miete) | <i>manfa'a</i> (Nutzungsrecht) | <i>milk al-manfa'a</i> | <i>uḡra</i> (Mietpreis) | <i>aḡr al-miṭl</i> (Vergleichbarer Mietpreis) |
| <i>nikāḥ</i> (Ehe) | <i>manfa'a/mu'a</i> (Nutzungsrecht) | <i>milk al-mu'a</i> | <i>mahr</i> (Brautgabe) & <i>nafaqa</i> (Unterhalt) | <i>mahr al-miṭl</i> (vergleichbare Brautsumme) |

Die Ehe als Vertrag kann nicht dem Kaufvertragstyp entsprechen, denn eine freie Frau selbst (*'ayn*) kann im Gegensatz zu Sklavinnen nicht Gegenstand des Kaufes sein.⁸⁷ Wenn die Frau nicht selbst Gegenstand ist, so bleibt nur die Möglichkeit, dass der Nutzen Vertragsgegenstand ist. Somit kann nur der Nutzen der Frau gekauft bzw. gemietet werden, weswegen die Gelehrten die Ehe mit dem Mietvertrag vergleichen.⁸⁸ Die Šāfi'iten bestimmen den Gegenstand des Ehevertrags als *buḏ'*, was wörtlich „Stück Fleisch“ bedeutet⁸⁹ und auf die Vulva der Frau verweisend einen sexuellen Genuss impliziert.⁹⁰ Dieses ist auch unter dem Begriff *mu'a* bekannt, was „Genuss“ bedeutet. Wenn der Vertrag zustande kommt, ist die Rechtsfolge (*ḥukm*) der Besitz des Nutzungsrechts. Zwar ist die Frau selbst nicht der

87 Abū Ḥanīfa ist der Meinung, dass die Frau selbst Gegenstand des Kaufvertrags ist.

88 Nach Oberauer konzeptionalisieren die Juristen die Miete als den Kauf einer Nutzung (*bay' al-manfa'a*). Siehe Oberauer, *Islamisches Wirtschafts- und Vertragsrecht*, 170.

89 Wehr, *Arabisches Wörterbuch*, 93.

90 Hacak, *Atomcu evren anlayışının İslam hukukuna etkisi*, 162.

Besitz des Mannes, wohl aber ihr Nutzen. Um von diesem Nutzen Gebrauch machen zu können, muss der Mann eine Gegenleistung erbringen, die im Mietvertrag als *uğra* und in den Rechtswerken zumeist als *mahr* oder *şadāq* (Brautgabe) bezeichnet wird. Im koranischen Gebrauch ist im Kontext der Ehe bzw. Geschlechtsverkehrs der Ausdruck *uğurahunna* zu finden⁹¹, welches von der Mehrheit der Rechtsgelehrten auch als Brautgabe verstanden wurde.⁹² Eine weitere Ähnlichkeit wird deutlich, wenn die Gegenleistung unbestimmt ist und durch den „Marktpreis“ im Nachhinein bestimmt wird.⁹³ Bei einem Mietvertrag wird ein solcher Mietpreis als *ağr al-miṭl* bezeichnet; wenn die Brautgabe beim Ehevertrag nicht bestimmt wurde⁹⁴, wird diese anhand der Brautgaben von Frauen ihrer Verwandten väterlicherseits verglichen und für sie ein *mahr al-miṭl* festgestellt.⁹⁵

Die Frau hat Anspruch auf die Gegenleistung des *mahr*, nachdem sie sich ihrem Mann nach der Eheschließung das erste Mal zum Zweck der Sexualität zur Verfügung (*tamkīn*) stellt. Der tatsächliche Vollzug des Geschlechtsverkehrs ist keine Bedingung. Dieses Zusammensein der beiden Partner wird als *al-Ḥalwa aṣ-ṣaḥīḥa* bezeichnet. Bei Rechtsstreitigkeiten ist dieses Kriterium, dass die Frau sich nach der Eheschließung ins Haus des Mannes begibt, eine leichter nachvollziehbare und bezeugbare Situation als der Geschlechtsverkehr selbst. Des Weiteren hat die Frau mit dem Ehevertrag das Recht auf Unterhalt (*nafaqa*).⁹⁶ Da die Frau mit der ersten sexuellen Verfügbarkeit das Recht auf Brautgeld verdient hat, greift in der fortfolgenden Nutznießung während der Ehe der Unterhalt als Gegenleistung. Wenn sie während der Ehe ohne eine Entschuldigung (*uḍr*) die sexuelle Verfügbarkeit verweigert, verliert sie den Anspruch auf Unterhalt. Eine Entschuldigung wäre ihre Menstruation oder der Weihezustand, in der der Geschlechtsverkehr untersagt ist.⁹⁷

91 „Gebt den Frauen, die ihr genossen habt, pflichtgemäß ihren Lohn!“ (Q 4:24).

92 ‘Abd al-Ḥamid, *al-Aḥwāl aṣ-ṣaḥṣiyya*, 204. In den schiitischen Rechtsquellen wird dieser Vers als Beleg für die Legitimität der Genuss-Ehe angeführt. Siehe Ibn Bābūya al-Qummī, *Man lā yaḥḍuruḥu l-faḳīḥ*, 3:459.

93 Der Preis wird anhand von gewöhnlichen Preisen vergleichend festgestellt.

94 Die Brautgabe ist keine Bedingung für die Gültigkeit der Ehe, sondern einer der Rechtsfolgen, die aus dem Ehevertrag resultieren. Daher kann sie auch nach Abschluss des Ehevertrags vereinbart werden. Für Details siehe ‘Abd al-Ḥamid, *al-Aḥwāl aṣ-ṣaḥṣiyya*, 207.

95 Ebd., 220.

96 Al-Māwardī, *al-Ḥawā al-kabīr*, 11:437.

97 Ebd., 11:438.

Es stellt sich die Frage, warum der Vertragsgegenstand gerade der sexuelle Genuss ist unter den vielen Nutzen, welche die Frau einem Mann in der Ehe leisten kann, wie etwa die Kindererziehung, Haushaltverwaltung etc. Nach Abschluss eines Kauf- oder Mietvertrags, hat der Verkäufer oder Vermieter das Recht, den Vertragsgegenstand nicht auszuhändigen bis der Käufer/Mieter die Gegenleistung erbracht hat. Dieses Recht wird als *ḥaqq al-ḥabs* bezeichnet.⁹⁸ Es ist bekannt, dass nach Ansicht der klassischen Rechtsgelehrten die Frau nach Abschluss des Ehevertrags das Recht hat, sich nicht ins Haus des Mannes zu begeben und sich für den sexuellen Genuss des Mannes zur Verfügung (*tamkīn*) zu stellen, bis ihr die Brautgabe ausgehändigt wurde. Dieses Recht zeigt, dass aus der *fiqh*-Perspektive als Hauptnutzen der Frau für den Mann die Möglichkeit der sexuellen Intimität ist. Das Eheverständnis aus der rechtlichen Perspektive mit dem Fokus auf die Rechte und Pflichten bezüglich sexueller Intimität führte dazu, dass die Erlaubnis zur sexuellen Intimität als das wichtigste Charakteristikum der Ehe verstanden wurde und somit in der Definition von Ehe Ausdruck fand. Daher wird auch die Ehe als ein Vertrag definiert, der es „jedem der beiden Ehepartner erlaubt, in den sexuellen Genuss mit dem anderen zu kommen“.⁹⁹

Jedoch stellt sich die Frage, ob der Hauptnutzen der Ehe wirklich auf die Sexualität zu reduzieren ist. Katz verweist zurecht auf die islamrechtliche Perspektive, während der gleiche Autor, nämlich al-Māwardī, in seinem *adab*-Werk den rein sexuellen Genuss als Heiratsgrund als den verpönten bewertet.¹⁰⁰ Inwiefern lässt sich die beobachtete Diskrepanz im gleichen Fall und durch denselben Autor bedingt erklären? Um dieser Frage nachgehen zu können, soll die Ehe aus der *adab*-Perspektive al-Māwardīs beleuchtet werden.

b) Adab-Perspektive: Ehe als Verbundenheit (*ulfa*)

Seit der Antike ist eine der wichtigsten Fragen der Ethik die nach dem gut gelingenden Leben. Welche Rolle spielt die Ehe bei der Erfüllung der Glückseligkeit des Menschen? Für al-Māwardī ist hier das Konzept des Wohlergehens (*ṣalāḥ*) maßgeblich, welches in enger Beziehung zur

98 Aybakan, „Hapis hakkı“.

99 ‘Abd al-Ḥamīd, *al-Aḥwāl aš-ṣaḥṣiyya*, 40.

100 Katz, „Ethics, Gender, and the Islamic Legal Project“, 11.

Glückseligkeit (*sa'āda*) steht: „Mit dem Wohlergehen der Welt wird die Glückseligkeit vervollständigt.“¹⁰¹ Al-Māwardī untersucht das Wohlergehen in zweierlei Hinsicht, nämlich zum einen das Wohlergehen der Welt und zum anderen das Wohlergehen des einzelnen Menschen in dieser Welt. Es besteht eine gegenseitige Abhängigkeit beider zueinander, so dass das Wohlergehen des Einzelnen nur durch das Wohlergehen der Welt gewährleistet werden kann und umgekehrt.¹⁰² Al-Māwardī stellt fest, dass der Mensch ein soziales und bedürftiges Wesen ist, das seine Bedürfnisse nur in Interaktion mit dem Nächsten befriedigen kann.¹⁰³ Der Gedanke der Bedürftigkeit kann auf Aristoteles zurückgeführt werden.¹⁰⁴

Gleich mehrere seiner Bedürfnisse können durch die Ehe befriedigt werden, welche wiederum als Gründe für die Ehe von al-Māwardī bewertet und untersucht werden. Die Untersuchung legt den Fokus vornehmlich auf die Vor- und Nachteile einer Ehe aus dem jeweiligen Grund und bewertet diese aus der Perspektive der Nützlichkeit für die Verbundenheit. Denn die Ehe bzw. Schwägerschaft (*muṣāhara*), beides von al-Māwardī synonym gebraucht, ist einer der fünf Ursachen¹⁰⁵, die zur Verbundenheit führen soll. Die Verbundenheit ist die zweite Bedingung für das Wohlergehen des Einzelnen in der Welt.¹⁰⁶

Die Ehe wird nicht gesondert in seinem *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* behandelt,¹⁰⁷ sondern unter der Schwägerschaft (*muṣāhara*) subsumiert, welche einen Grund für die Verbundenheit (*ulfa*) unter den Menschen darstellt.

101 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 37; Nach Aristoteles ist das oberste Gut, sich alleine genug zu sein. Dies widerspricht nicht dem Menschen als Gemeinschaftswesen. Ein Gut gilt als das oberste, wenn es um sich selbst willen begehrt wird. Dies wird mit dem Begriff Autarkie ausgedrückt. Glück wird nicht zu einem anderen Zweck gewählt, sondern um seiner selbst willen. Siehe Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, II. In der islamischen Tradition hat die Glückseligkeit zusätzlich eine Jenseitskonnotation.

102 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 215.

103 Ebd., 211.

104 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 13.

105 Die fünf Gründe für die Entstehung von Verbundenheit sind folgende: 1) Glaube (*dīn*), 2) Blutsverwandtschaft (*nasab*), 3) Schwägerschaft (*muṣāhara*), 4) Verbrüderung mit Liebe (*mu'āḥāt bi-l-mawadda*), 5) Güte (*birr*).

106 Al-Māwardī stellt drei Bedingungen auf für das Wohlergehen des Menschen in der Welt: 1) Gehorsame Seele (*naḥs muḥī'a*), 2) Vereinende Verbundenheit (*ulfa ḡāmi'a*) und 3) Ausreichender Lebensunterhalt (*mādda kāfiya*).

107 Demgegenüber wird in al-Ġazālīs *Ihyā' ulūm ad-dīn* der Ehe ein gesondertes Kapitel, nämlich *Kitāb Adab an-nikāh*, gewidmet. Vgl. al-Ġazālī, *Al-Ghazālī Das Buch der Ehe*.

Seine Ausführungen und Begründungen zur Ehe haben daher immer einen engen Bezug auf die Verbundenheit – in diesem Sinne versteht er auch den Koranvers Q 30:21, den er programmatisch zu Beginn des Abschnitts zitiert.¹⁰⁸ Al-Māwardī's Hauptgedanke in der Untersuchung der Ehe ist der folgende: „Welche Rolle spielt die Ehe für die Verbundenheit, welchen Nutzen hat die Ehe für die Verbundenheit und die durch sie verbundenen Menschen?“. Der größere Nutzen ist am Resultat zu erkennen. Zum Vergleich setzt al-Māwardī als Maßstab die Stärke der Verbundenheit, die durch die jeweilige Ehe entsteht. Je stärker die Verbundenheit (Resultat) desto größer ist der Nutzen der Ehe, was wiederum ein Argument darstellt, um diese Ehe zu präferieren. Um diese Argumentation besser nachvollziehen zu können, muss die Methode al-Māwardī's näher betrachtet werden:

„Das Ansehen einer Sache bemisst sich nach dem Ansehen ihrer Folgen und ihre Wichtigkeit ergibt sich durch die Vielzahl ihrer Nutzen. Gemäß diesem Nutzen muss man sich ihr widmen – und in dem Maße, in dem man sich ihr widmet, erntet man ihre Früchte.“¹⁰⁹

Demnach kann festgehalten werden, dass al-Māwardī den Wert einer Handlung oder Sache nach ihrem Nutzen bemisst, womit seine Ausführungen als teleologisch verstanden werden können. Somit wäre nach der *adab*-Perspektive al-Māwardī's diejenige Ehe, welche den größten Nutzen für die Verbundenheit bringt, die zu bevorzugende. Al-Māwardī untersucht mehrere Gründe für die Ehe aus einer moralischen Perspektive und unterzieht diese einer ethischen Reflexion. Die Bewertung des Grundes erfolgt am Kriterium der Nützlichkeit für die Verbundenheit: 1. Vermögen (*māl*), 2. Schönheit (*ḡamāl*), 3. Religion (*dīn*), 4. Verbundenheit (*ulfa*), 5. Keuschheit (*ta'affuf*). Es bleibt die Frage, wie man die Ehe in der Zeit al-Māwardī's verstanden hat. Durch eine Kontextualisierung der Ehe und ihrer Beweggründe in der abbasidischen Gesellschaft sollen eventuelle Übereinstimmungen und Diskrepanzen zwischen den normativen Ausführungen al-Māwardī's und der gelebten Praxis erschlossen werden.

108 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 249.

109 Ebd., 37.

2. Ehe zwischen Normativität und Realität: Versuch einer Kontextualisierung

„The ethics of marriage have very little to do with love“, stellt Ayubi fest.¹¹⁰ Die Tatsache, dass al-Māwardī die Ehe als Verbundenheit versteht, sollte nicht dazu führen, eine Liebesheirat wie in der Gegenwart vorauszusetzen. Zwar soll nicht behauptet werden, dass die Ehepartner im 11. Jahrhundert keine Zuneigung zueinander zeigten, es ergibt sich jedoch die Notwendigkeit für eine genauere Kontextualisierung von Eheschließung und Heirat zur Zeit al-Māwardīs. Dabei stellt sich das grundsätzliche Problem, dass Studien mit Bezug auf Liebe und Sexualität noch sehr rar sind. Dennoch geht Rapoport von der grundsätzlichen „Machbarkeit“ einer Geschichte der Liebe und Sexualität des mittelalterlichen Nahen Osten aus.¹¹¹ Im Folgenden sollen einige zentrale Punkte benannt werden, die für eine Einordnung von al-Māwardīs Eheverständnis in seinen Kontext von besonderer Bedeutung sind.

Zunächst wurde die Ehe – wie eben angedeutet – nicht als Liebesheirat verstanden, sondern als Zweckehe. Dieses Verständnis bestimmte auch die Beweggründe, warum man heiratet. Beide Partner erhoffen sich einen oder mehrere Nutzen von der Ehe. Diese instrumentelle Sicht auf die Ehe ist auch zur abbasidischen Zeit historisch nachweisbar. Als Beispiele für politisch motivierte Ehen unter den Herrschern können die folgenden gelten: Die Seldschuken unter der Herrschaft Ṭuğrul Begs (gest. 455/1063) versuchten, durch Heiraten enge Beziehungen zu den Abbasiden aufzubauen. A) Die Ehe von al-Qā'im (gest. 467/1075) mit Ṭuğrul Nichte Arslan Ḥatūn Ḥadīğa im Jahr 448/1056. B) Der Antrag Ṭuğrul selbst, die Tochter des Kalifen zu heiraten. Dieser Antrag führte zu Spannungen, da es Brauch war, eine abbasidische Prinzessin nicht mit einem Ausländer zu verehelichen. Mit dem Tode Ṭuğruls nach dem Antrag legten sich diese Spannungen.¹¹² C) Die Ehe zwischen dem abbasidischen Kalifen al-Muqtadī (gest. 487/1094) mit der Tochter des seldschukischen Herrschers Malikšāh (gest.

110 Ayubi, *Gendered morality*, 115; ebenso Rapoport, *Marriage, money and divorce*, 11.

111 Rapoport, *Marriage, money and divorce*, 11.

112 El-Hibri, *The Abbasid Caliphate*, 211. Für Details siehe Makdisi, „The Marriage of Tughril Beg“, 259–75.

485/1092) im Jahre 480/1087.¹¹³ D) Die Verschwägerung abbasidischer Kalifen mit buyidischen Herrschern.¹¹⁴

All diese Ehen verfolgten einen bestimmten Zweck. Der Nutzen kann hier über die Ehepartner hinausreichen und einen politischen oder gesellschaftlichen Nutzen bezwecken. Al-Māwardī betrachtet eine solche Zweck-ehe als einen legitimen Beweggrund, mit der ein Frieden zwischen zwei verfeindeten Stämme durch eine Eheschließung gewährleistet werden kann. Eine solche Ehe sei ein Mittel der Vermehrung (*mukāṭara*) oder der Prävention (*istikfāf*). Die Ehe dient somit der Verbindung von zwei Gruppen, die sich solidarisieren, oder der Vorbeugung gegen Angriffe von Feinden, welche durch die Schwägerschaft bzw. familiäre Annäherung erreicht wird.¹¹⁵

Polygame Ehen galten als ein unterscheidendes Merkmal der muslimischen Gesellschaften im Vergleich zu den byzantinischen.¹¹⁶ Zwar wird noch diskutiert, inwieweit Polygamie in den frühen muslimischen Gesellschaften verbreitet war; selten oder nicht, ist die Möglichkeit für polygame Ehen gegeben und akzeptiert. Die Frage nach der Polygamie wird von al-Māwardī aus der *adab*-Perspektive nicht thematisiert. In der *adab*- und *aḥlāq*-Literatur wird zumeist von polygamen Ehe abgeraten, da die Eifersucht als eine Gefahr für die Ehe betrachtet wird.¹¹⁷

Die Ehe aus finanziellen Beweggründen ist in zahlreichen Quellen belegt. Frauen erhofften sich durch die Ehe finanzielle Sicherheit, die insbesondere vom Brautgeld und dem Unterhalt des Mannes abhing.¹¹⁸ Der Ehevertrag konnte auch dazu genutzt werden, den eigenen sozialen Status zu erhöhen, indem sehr teure Hochzeitsgeschenke verlangt wurden.¹¹⁹ Die Höhe des Unterhalts richtet sich nach dem sozialen Status.¹²⁰ Bei unzureichendem Unterhalt hat die Frau das Recht auf Klage.¹²¹ Forschungen

113 Ebd., 211.

114 Für Details siehe Kapitel „Verschwägerung der Kalifen mit Buyiden (*Muṣāharat al-ḥulafāʾ li-l-buwayhiyyīn*)“ in *az-Zawāğ as-siyāsī fī ʿahd ad-dawla al-ʿabbāsīyya* von Wafāʾ Muḥammad ʿAlī.

115 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 253.

116 El Cheikh, *Women, Islam, and Abbasid Identity*, 88.

117 Siehe Ayubi, *Gendered morality*, 136.

118 Ebd., 14.

119 Ebd., 54.

120 Ebd., 61.

121 Nach der Meinung von *aš-Šāfiʿī*, kann sich die Frau bei nicht erbrachtem Unterhalt des Mannes entscheiden; entweder kann sie die Unterhaltsansprüche gelten machen, wenn der Mann wieder finanziell dazu in der Lage ist, wobei der Mann

zeigen, dass Frauen unter den Abbasiden von diesem Recht Gebrauch gemacht haben oder zumindest in einen Unterhaltsrechtsstreit involviert waren.¹²² Jedoch reichte der Unterhalt des Mannes nicht immer aus. Daher arbeiteten Frauen auch außerhalb des Hauses und erhielten Löhne, wenn auch weniger als die Ehemänner, was ihnen eine gewisse Unabhängigkeit gewährte. „In den mamlukischen Städten gab es immer eine große Zahl verwitweter und geschiedener Frauen, die nicht wieder heirateten, sondern von den Löhnen lebten, die sie für ihre Arbeit als Spinnerinnen und Näherinnen erhielten.“¹²³ Auch wenn diese Informationen sich auf mamlukische Städte beziehen, kann durch die geographische und zeitliche Nähe zu den Abbasiden von einer ähnlichen Situation ausgegangen werden. Weitere Forschungen zur abbasidischen Lebenswirklichkeit zeigen, dass Frauen außerhalb des Hauses sehr aktiv waren.¹²⁴ Diese Realität entspricht nicht dem gezeichneten Bild in den normativen Handbüchern zum Recht und zur Moral, in der die Frau sich nur im Hause aufhalten soll, während die Arbeit außerhalb des Hauses die Pflicht des Mannes ist. Al-Māwardī erkennt finanzielle Gründe für die Ehe als legitim an, indem er sie als „eine der stärksten Anziehungen“ (*aqwā d-dawāī*) für die Ehe beschreibt und gleichzeitig kritisiert,¹²⁵ dass die Ehe und Verbundenheit sich auflösen würden, wenn das Vermögen schwände.¹²⁶ Vermutlich versuchte al-Māwardī durch sein Handbuch zur Moral den Entwicklungen in seiner Gesellschaft entgegenzuwirken, in der, wie die Kontextualisierung zeigt, viel Wert auf die finanziellen Vorteile einer Ehe gelegt wurde.

Der Blick auf die Ehe aus einer alleinigen Rechtsperspektive, wie es oft geschieht, verzerrt das Bild der eigentlichen Bedeutung der Ehe in der muslimischen Gesellschaft. Die oben genannten Entwicklungen sind zwar für al-Māwardī und viele muslimische Moralisten eine Fehlentwicklung, die korrigiert werden müsse, jedoch sind sie insoweit nachvollziehbar, als die Ehe den Nutzen hat, die finanzielle Situation der Menschen zu verbessern und eine Absicherung zu schaffen insbesondere für Frauen. „The main

bis dahin in einem Schuldenverhältnis zur Frau steht, oder sie kann die Auflösung (*fash*) der Ehe durch den Richter einfordern. Siehe al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 11:454.

122 Tillier, „Women before the Qāḍī under the Abbasids“, 292.

123 Rapoport, *Marriage, money and divorce*, 32.

124 Şeyban, *İlk dönem Abbasiler’de kadın*, 60.

125 Indem er das Vermögen als „das Geheelichte“ abwertet (*fa-l-māl idān huwa al-mankūh*).

126 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 250.

function of the marriage contract, apart from testifying to the validity of a marriage, was to record the marriage gift pledged by the groom at the time of the marriage.¹²⁷, so Rapoport.

Ein weiterer Aspekt der Ehe ist die Sexualität. Wie bereits oben erwähnt, wird aus islamrechtlicher Perspektive auf die Ehe die sexuelle Intimität als Recht (*ḥaqq*) eingestuft. Es werden Fälle berichtet, in denen Ehefrauen kleine Zahlungen von ihren Ehemännern einfordern, bevor sie sich für den Beischlaf zu ihrem Mann legen (*ḥaqq al-firās*).¹²⁸ Mit der Sexualität werden die Attraktivitäts- und Schönheitsideale in der abbasidischen Gesellschaft verbunden. Unter den Abbasiden galten byzantinische Frauen als besonders attraktiv. Byzantinische Konkubinen hatten eine wichtige Rolle in der Aufrechterhaltung des muslimischen „Adels“. Besonders griechische Frauen aus dem byzantinischen Reich bildeten die Aristokratie des Harems. Die Mütter der abbasidischen Kalifen al-Muntaṣir (247–248/861–862), al-Muḥtadī (255–256/869–870), al-Muḥtadid (279–289/892–902) und al-Muqṭadir (295–320/908–932) waren alle Konkubinen byzantinischer Herkunft.¹²⁹ Auch dem einfachen Volk blieb deren Schönheit nicht verborgen: „Byzantine women were not veiled; even when married, they passed the people in the market with heads and faces uncovered, showing all their beauty.“¹³⁰

Insbesondere in der arabischen Literatur der Abbasiden wird die Schönheit der Frau anhand Vergleichen mit der Sonne, Mond, weißen Himmel, Tieren wie Gazellen und Kühen und Gegenständen wie Perlen und Eiern, beschrieben.¹³¹ Diese Vergleiche zeigen den Fokus auf der hellweißen Hautfarbe als Schönheitsideal. Nach dem abbasidischen Verständnis wird eine schöne Frau folgendermaßen beschrieben: „Schlank und lang, alle ihre Körperteile sind stimmig, weißhäutig, große Augen mit schwarzer Augenfarbe.“¹³² Auch die Eheschließung aufgrund der Schönheit der Frau betrachtet al-Māwardī als legitimen Grund und stellt im Vergleich zur Ehe aus finanziellen Gründen fest, dass die Schönheit eine beständigere Eigenschaft (*al-ḡamāl ṣifa lāzima*) ist als das Vermögen, welches vergeht (*al-māl ṣifa zāila*).¹³³ Jedoch zeigen die Ausführungen al-Māwardī und die erwähn-

127 Rapoport, *Marriage, money and divorce*, 53.

128 Ebd., 60f.

129 El Cheikh, *Women, Islam, and Abbasid Identity*, 82.

130 Ebd., 85.

131 Şeyban, *İlk dönem Abbasiler’de kadın*, 87.

132 Ebd., 87.

133 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 251.

ten Zitate, dass eine „überwältigende Schönheit“ (*ğamāl bārī*) auch als etwas Verführerisches verstanden wird. Insbesondere möchte al-Māwardī Neidgedanken von Männern vorbeugen, die der Verbundenheit schaden könnten.¹³⁴

In der abbasidischen Gesellschaft kam es zu sexuellen Verwerfungen, die dazu führten, dass schließlich Frauen allgemein dem Verdacht der Unzucht ausgesetzt waren. Dieses Bild führte zu sexuellen Belästigungen.¹³⁵ Bordelle und sogenannten Vergnügungssitzungen, wo berauschende Getränke vor tanzenden Konkubinen genossen werden, waren sehr verbreitet.¹³⁶ Das Ausmaß war so groß, dass Bordelle in Moscheeumgebungen eröffnet wurden.¹³⁷ Gleichgeschlechtliche Intimbeziehungen insbesondere mit Jungen sogenannte *muğāzalat al-ğilmān* sind bei den Abbasiden in besonderer Weise verbreitet.¹³⁸

Dazu stellt Şeyban fest, dass

„der Ungehorsam gegenüber religiösen Vorschriften ... nicht nur im politisch-administrativen Bereich zu beobachten [war]. Der Luxus, die Vergeudung und das Vergnügungsleben, die der Reichtum mit sich brachte, scheinen das religiöse Leben in der Gesellschaft in jeder Hinsicht verdorben zu haben (insbesondere bei den Reichen und der Elite). Dieser Wandel begann zunächst im Palast, der Wiege des Sultanats, und breitete sich von dort auf andere Bereiche der Gesellschaft aus.“¹³⁹

Al-Māwardī Betonung der religiösen Rückbesinnung und Einhaltung religiöser Vorgaben ist vermutlich auf diese gesellschaftlichen Fehlentwicklungen zurückzuführen, die er als Autor zu korrigieren versucht. Daher präferiert al-Māwardī als den wichtigste Grund für die Eheschließung *ta'āffuf*.¹⁴⁰ Denn dies sei die „wirkliche erstrebte Seite des Ehevertrags (*al-wağh al-ḥaқиқī al-mubtagā bi-'aqd an-nikāh*)“. Die anderen Gründe seien an diesen gebunden.¹⁴¹ Aus der *adab*-Perspektive plädiert al-Māwardī

134 Vgl. ebd.

135 Şeyban, *İlk dönem Abbasiler'de kadın*, 57.

136 Ebd., 56.

137 Ebd., 56.

138 Ebd. Werke zu diesem Phänomen wie bspw. *Mufāḥarat al-ğawārī wa l-ğilmān* von Ğāhiz aus der gleichen Zeit bezeugen dies.

139 Ebd., 51.

140 Die bewusste Wahl der Form *ta'āffuf* impliziert einen Entwicklungsprozess und nicht unbedingt den bereits erreichten Zustand.

141 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 254.

für eine wertorientierte Ehe als die nützlichste und somit gelungene Ehe. Dazu untersucht er drei intendierte Zwecke (*maqṣūd*) der *ta'affuf*-Ehe. 1) Der wichtigste Zweck der *ta'affuf*-Ehe soll der Kinderwunsch (*ṭalab al-walad*) sein. Daher solle man jungfräuliche junge und insbesondere gebärende Frauen präferieren.¹⁴² Kern seiner Argumente sind biologistische Annahmen, die mit dem Verständnis seiner Zeit zu begründen sind.¹⁴³ 2) Die Eheschließung mit dem Zweck der Haushaltsführung bewertet er als akzeptabel. Er empfiehlt, für diesen Zweck ältere und somit auch erfahrenere Frauen zu präferieren.¹⁴⁴ 3) Den sexuellen Genuss (*istimtā*) als Zweck der Eheschließung bewertet er als „verpönteste der drei Möglichkeiten (*wa-hāḍihī aḍamm al-aḥwāl aṭ-ṭalāṭa*).“¹⁴⁵ Er vergleicht dies damit, sich seinen tierischen Trieben zu unterwerfen und verpönten Begierden zu folgen. Mit dem Vergehen dieser Begierden werde die Ehe vergehen.¹⁴⁶ Dies ist für ihn die Grundregel. Die Ausnahme wäre für ihn eine solche Ehe zu erlauben, um die sexuellen Bedürfnisse zu befriedigen, auch wenn er gleichzeitig empfiehlt, Konkubinen in einem solchen Falle vorzuziehen, um die „freien Frauen nicht zu vergeuden (*istibdāl al-ḥarā'ir*).“¹⁴⁷

Als „Kind seiner Zeit“ erwähnt al-Māwardī hier Zwecke, die Menschen sich von der Ehe erhoffen und daher heiraten, um sie anschließend zu bewerten und auf ihre positiven und negativen Auswirkungen für die Ehe aufmerksam zu machen.

142 Siehe ebd., 257ff..

143 Al-Māwardī intendiert die Zeugung von Kindern mit bester körperlicher Verfassung. Dies drückt er mit dem Wort *aṅḡaba* aus, welches „edel geboren“ bedeutet. Seine Argumentation basiert auf biologistischen Annahmen, wie der, fremde Frauen zu heiraten sei für die körperliche Verfassung des Kindes besser, das ideale Alter der Mutter liege zwischen 20 und 30 Jahren und die Vergewaltigung der Frau führe zu einem edleren Kind. Siehe ebd., 258–259.

144 Ebd.

145 Ebd.

146 Ebd., 260.

147 Ebd.

III. Ansätze der Übertragung in die Gegenwart: Die Perspektive der Verbundenheit

1. Moderne Ehe und al-Māwardī's *nikāḥ* im Vergleich

Die Untersuchung und Kontextualisierung der Verständnisse von Ehe heute in Deutschland und in der Zeit von al-Māwardī zeigt, dass es Gemeinsamkeiten und Unterschiede gibt.

Besonders auffallend ist die Rolle der Liebe. Heute gelten die allermeisten Ehen primär als Liebesehen. Die Liebe wird als das wichtigste Motiv für die Heirat betrachtet. Die Liebe als Faktor für die Ehe zurzeit al-Māwardī's spielt nur eine sehr geringe bis keine Rolle, auch wenn sich Liebe und Zuneigung innerhalb der Ehe natürlich entwickeln können. Sie ist kein Faktor für die Schließung einer Ehe. Heute wird aufgrund der Liebe geheiratet, während früher die Liebe mit der Ehe entstehen kann oder nicht. Die Liebe ist in diesem Fall ein Resultat. Dem romantischen Bild der Ehe von der „Ehe als das Glück selbst“ steht das Bild der „Ehe als ein Mittel zum Glück“ gegenüber.

Das Vertragsmotiv ist in beiden Eheverständnissen vorhanden, jedoch unterschiedlich stark ausgeprägt. In beiden Fällen handelt es sich eindeutig um einen Vertrag (arabisch *'aqd*), der durch beide Einverständniserklärungen zustande kommt. Da heute die Schließung einer Ehe sowie ihre Scheidung mit höheren bürokratischen Hürden und Verpflichtungen verbunden ist, erachten es einige Paare als obsolet zu heiraten und begnügen sich mit einer unehelichen Beziehung oder eingetragenen Lebenspartnerschaft. Eine legitime Lebensgemeinschaft zu gründen ohne eine Ehe wäre im Kontext al-Māwardī's undenkbar. Nur das Konkubinat könnte hier eine gewisse unkomplizierte Alternative zur Ehe darstellen.

Aus einer islamrechtlichen Perspektive ist der Ehe (*nikāḥ*) die sexuelle Gemeinschaft inhärent. Die Ehepartner haben beide Anspruch auf sexuelle Intimität (*ḥaqq al-istimtā'*). Die Verweigerung der sexuellen Bereitschaft kann als Scheidungsbegründung dienen. Bis 1997 galt auch in Deutschland der erzwungene Beischlaf nicht als Vergewaltigung. Heute besteht durch die eheliche Lebensgemeinschaft kein Anspruch auf sexuelle Intimität.

Die Ehe wird grundsätzlich als eine zeitlich unbegrenzte Lebensgemeinschaft verstanden. Dies entspricht auch dem Eheverständnis

al-Māwardīs.¹⁴⁸ Denn nach sunnitischem Recht ist eine zeitlich begrenzt geschlossene Genuss-Ehe (*nikāḥ al-muʿa*) ungültig. Die Eheschließung aus finanziellen Beweggründen kommt heute wie damals vor. Die unterschiedliche Häufigkeit hängt nicht zuletzt von der finanziellen Unabhängigkeit der Ehepartner ab. Erwerbstätige Personen, insbesondere Frauen, heiraten seltener aus finanziellen Beweggründen. Dies gilt sowohl für die Zeit al-Māwardīs wie auch heute.

Wertorientierte Eheschließungen wie die Ehe aus Verantwortung und Treue oder religiös-traditionellen Motiven wie der Erlangung des göttlichen Segens gibt es auch zu Zeiten al-Māwardīs. Jedoch kann sich die Hervorhebung bestimmter Werte als Heiratsmotive je nach Kontext ändern. Anstelle der Tugenden wie der Keuschheit (*taʿaffuf*) werden heute Werte wie Verantwortung und Treue hochgehalten.

Die Frage nach der Polygamie wird von al-Māwardī aus der *adab*-Perspektive nicht thematisiert. In der *adab*- und *aḥlāq*-Literatur wird zumeist von polygamen Ehen abgeraten, da Eifersucht als eine Gefahr für die Ehe betrachtet wird.¹⁴⁹ Selten oder nicht, polygame Ehen galten als ein unterscheidendes Merkmal der muslimischen Gesellschaften im Vergleich zu den Byzantinischen.¹⁵⁰ Heute wird die Ehe in Deutschland ausschließlich als eine monogame Ehe betrachtet. Auch rechtlich sind polygame Ehen verboten.

In beiden Eheverständnissen geht es um die grundsätzliche Intention der Verbindung, nämlich die Gründung einer Lebensgemeinschaft. Diese Verbundenheit stellt eine wichtige Transfergrundlage dar, um die heutige Ehe aus einer muslimischen Ethikperspektive neu zu betrachten.

Grundsätzlich haben wir es mit veränderten Bedingungen zu tun, insbesondere mit einer ganz neuen Konstellation der drei Faktoren Liebe, Sex und Finanzen. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass eine unmittelbare Anwendung von al-Māwardīs Ethik nicht möglich ist. Biologistische Ansichten, die so heute nicht mehr vertretbar sind und männerzentrierte Ausführungen, die heute dem Prinzip der Geschlechtergerechtigkeit konträr wären, machen eine unmittelbare Anwendung unmöglich. Daher muss das Transferpotenzial unter den veränderten Bedingungen dargelegt werden. Denn al-Māwardīs Intention ist es, Fehlentwicklungen entgegenzuwirken, was auch dem Charakteristikum eines Handbuchs zur Moral und Recht

148 Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, 9:328.

149 Siehe Ayubi, *Gendered morality*, 136.

150 El Cheikh, *Women, Islam, and Abbasid Identity*, 88.

entspricht. In diesen werden moralische Ideale vorgegeben, womit die gelebte Realität nicht unbedingt widerspiegelt wird. Dieser Aspekt muss bei einem möglichen Transfer berücksichtigt werden.

2. Ethische Neubetrachtung der Ehe als Verbundenheit im Lichte des Konzepts des Wohlergehens

Das Konzept des Wohlergehens kann eine Grundlage bieten, auf die sich die ethische Neubetrachtung der heutigen Ehe stützen kann. Wie an anderer Stelle gezeigt, basiert der sozialetische Grundgedanke al-Māwardīs auf der gegenseitigen Abhängigkeit aller Menschen untereinander und damit dem aristotelischen Menschenbild des *Zoon politikon* als eines auf Gemeinschaft ausgelegten Wesens. Der Grundgedanke liegt in der Abhängigkeit beider Seiten. Aufgrund seiner Bedürfnisse ist das Wohlergehen des Einzelnen von seinem Nächsten abhängig, mit dem er daher zwingend in einem ständigen Austausch und Kontakt steht. Dieser Ansatz kann auf die Ehe insofern angewendet werden, als beide Ehepartner sich bewusst sind, dass das eigene Wohlergehen von dem Wohlergehen des Anderen abhängt. Dieses Bewusstsein des Angewiesenseins kann das Handeln zu einem verantwortungsvollen Handeln werden lassen, das Rücksicht auf die Bedürfnisse und Interessen des Ehepartners nimmt.

Der Mensch hat Bedürfnisse und kann diese nur in Interaktion mit anderen befriedigen. Diese Tatsache macht ihn zu einem sozialen Wesen. Einige seiner Bedürfnisse versucht der Mensch durch die Ehe zu befriedigen. Er erhofft sich von der Ehe gewisse Nutzen, die zumeist auch gleichzeitig seine Beweggründe für die Heirat sind. Diese variieren je nach Zeit und Ort. Es ist meist auch nicht ein Beweggrund allein ausschlaggebend für die Heiratsentscheidung. Eine eindimensionale Fokussierung auf die Sexualität aus einer ausschließlichen Rechtsperspektive würde das Bild der „islamischen Ehe“ verzerren. Al-Māwardīs Plädoyer in der Einführung zu seinem Werk *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* für eine Perspektiverweiterung durch mehrere Disziplinen kann hier Abhilfe schaffen. Oftmals wird eine ethische Problemstellung nur aus der rechtlichen Perspektive betrachtet und diese Perspektive als die religiöse oder islamische verallgemeinert. Jedoch löst diese eindimensionale Beantwortung nicht immer das multidimensionale Problem. Auch feministische Kritik wie diejenige von Kecia

Ali beschränkt sich zumeist auf die rechtlichen Antworten.¹⁵¹ Argumente, die für die Rechtsnormen sprechen, werden als obsolet betrachtet, da sie heute nicht mehr die gewünschte Funktion erfüllen. Beispielsweise wird die Brautgabe (*mahr*) als symbolisch und damit obsolet betrachtet, da sie das von den Rechtsgelehrten proklamierte Argument der finanziellen Sicherheitsleistung nicht erfüllt, wenn nach der Mehrheit der Rechtsschulen die Brautgabe auch das Auswendiglernen einer Koransure sein kann.¹⁵² Ansätze, die lediglich Dinge für obsolet erklären, führen selten zum Ziel, wie auch die blinde wortwörtliche Einhaltung der klassischen Rechtsnormen. Die Reduzierung der Ehe auf einen Vertrag, die sich immer noch bei vielen Rechtsgelehrten findet, wird der Wahrnehmung von Ehe für Muslime heute nicht gerecht. Die standesamtliche Ehe wird von Rechtsgelehrten akzeptiert, wenn die Willenserklärungen der Ehepartner abgegeben wurden und zwei männlichen Zeugen dies bezeugt haben. Es bedarf keiner separaten islamischen Trauung durch einen Geistlichen. Daher wird von manchen die islamische Trauung als obsolet betrachtet. Jedoch ist die Realität eine andere. Die meisten Muslime bestehen auf eine islamische Trauung, auch wenn dieser eine standesamtliche vorangegangen ist. Wie ist dieses Phänomen zu erklären? Viele Muslime nehmen die islamische Trauung nicht nur als einen Vertrag wahr, sondern vielmehr als Bitte um göttliches Wohlwollen und Segen für die bevorstehende Ehe. Hier tritt der gottesdienstliche Charakter der Eheschließung in den Vordergrund. Die religiöse Erziehung mit Aussprüchen des Propheten Muhammad wie etwa der Aussage über die Vervollständigung der Religion durch die Ehe, prägt das Bild der Ehe. Auch Muslime, die keine religiöse Erziehung genossen, bestehen auf die islamische Eheschließung durch einen Imam. Wie symbolisch und obsolet die islamische Eheschließung auch einigen erscheinen mag, sie ist fester Bestandteil muslimischer Lebenspraxis und Tradition und muss daher ernst genommen werden. Eine Erforschung der symbolischen Bedeutung einzelner Elemente der Eheschließung scheint hier eher weniger hilfreich zu sein, wie auch Reinhart in einem ähnlichen Zusammenhang bemerkt, stattdessen könnten Studien zu den Auswirkungen und der Relevanz der Praktiken für Muslime einen Beitrag leisten.¹⁵³

151 Vgl. Ali, *Sexual Ethics and Islam*, 22.

152 Nur die Ḥanafiten fordern als Brautgabe Geld oder eine materielle Sache, deren Wert zehn Dirham nicht unterschreitet. Siehe as-Sarḥsī, *al-Mabsūṭ*, 5:66.

153 Reinhart, „What to Do with Ritual Texts“, 74–75.

Die von al-Māwardī betonte Verbundenheit kann für den Transfer aus der islamischen Tradition für die heutige Neubetrachtung der Ehe herangezogen werden. Das Verständnis der Ehe als von Gott geschaffene Verbundenheit, wie auch im von al-Māwardī zitierten koranischen Vers nahegelegt, kann als Fundament einer glücklichen Ehe dienen.¹⁵⁴ Hier liegt die theologische Implikation, welche in der islamisch-ethischen Erforschung der Ehe mehr fokussiert werden müsste. Al-Māwardīs Ansatz, die Ehe und die Gründe für die Eheschließung nach ihrem Nutzen für die Verbundenheit zu bewerten, kann als Kriterium für die Neubetrachtung dienen.

Fazit

Für eine Islamische Beziehungsethik mit dem Fokus auf eine gute Ehe sind mehrere Dinge zu beachten:

Normative Texte aus anderen Zeiten können nicht ohne Weiteres angewendet werden, eine historische Kontextualisierung ist erforderlich, um unterschiedliche Voraussetzungen aufzudecken. Die Kontextualisierung hat gezeigt, dass die rechtlichen und moralischen „Handbücher“ al-Māwardīs nicht zwingend die gesellschaftliche Realität widerspiegeln, sondern zum richtigen Handeln anleiten und Fehlentwicklungen zu korrigieren versuchen. Diese Erkenntnis des Verstehens der Normen im jeweiligen historischen Kontext ist für den Transfer von besonderer Bedeutung.

Für die ethische Neubetrachtung der Tradition kann die multidimensionale Perspektive eine Methode darstellen. Für das Beispiel der Ehe bei al-Māwardī ist es wichtig, mindestens die *adab*- und die Rechtsperspektive in die Untersuchungen zu berücksichtigen. Die Verbundenheit (mit ihren verschiedenen koranischen, aristotelischen, politischen Wurzeln) sollte weiterhin eine zentrale Perspektive auf die islamische Ehe sein. Sexualität (die in der Rechtsperspektive betont ist) kann als ein Element von Verbundenheit verstanden werden, ebenso der Wunsch nach Nachkommen und Familienleben. Andere Elemente wie politische Ehen haben heute weniger Relevanz. Moderne Leit motive wie die Liebe und Verantwortung können als relevante Elemente von Verbundenheit betrachtet werden.

Für weiterführende Forschungen sind empirische Studien zu muslimischen Ehen von besonderer Relevanz. Des Weiteren sollte dem Topos

154 Vgl. Tatari, „Die Ehe – nur ein Vertrag?“, 24–30.

der Verbundenheit in anderen islamisch-ethischen Texten nachgegangen werden.

Bibliographie

- ‘Abd al-Ḥamīd, Muḥammad Muḥyī ad-Dīn, *al-Aḥwāl aš-šaḥṣiyya fī š-šarī’a al-islāmiyya*, Istanbul: Maktabat al-Iršād, 2018.
- Ahrens, Jehoschua, Rana Alsoufi und Mira Sievers. *Zwischen Leben und Tod. Medizinethische Beiträge aus Judentum und Islam*. Ostfildern: Matthias-Grünewald, 2022.
- Ali, Kecia. *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur’an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld, 2006.
- Anonym. „EheBruch“. <https://www.jurawiki.de/EheBruch>. Zugegriffen am 07.06.22.
- Anwalt.org. „Eheliche Pflichten. Was schreibt der Gesetzgeber vor?“. <https://www.anwalt.org/eheliche-pflichten/>. Zugegriffen am 16.05.2022.
- Evangelische Landeskirche in Württemberg. „Trauung“. <http://www.elk-wue.de/glauben/kirchliche-feiern/trauung/>. Zugegriffen am 23.05.22.
- Arbeitsgemeinschaft Familienrecht im Deutschen Anwaltverein. „Kein Unterhalt bei Ehebruch?“. <https://web.archive.org/web/20130306174747/http://familienanwaelt-e-dav.de/kinder-details/items/kein-unterhalt-bei-ehebruch.html>. Zugegriffen am 07.06.22.
- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*, übers. v. Franz Dirlmeier. Berlin: Akademie Verlag, 1983.
- Aybakan, Bilal. „Hapis hakki“. *TDV İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hapis-hakki>. Zugegriffen 15.12.2021.
- Ayubi, Zahra. *Gendered Morality. Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society*. New York: Columbia University Press, 2019.
- Balle, Judith. „Willkommen im Heiratsclub! Zeitehe in Iran“. <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2015-02/iran-ehe-auf-zeit>. Zugegriffen am 19.04.2022.
- al-Bayhaqī, Abū Bākr Aḥmad b. al-Ḥusayn, *Šu‘ab al-Īmān*, Hadith Nr. 5100, Beirut: Maktabat ar-Ruṣd, 2004.
- Bundesgerichtshof, „Urteil: Ehepflichten, 02.11.1966 Aktenzeichen: IV ZR 239/65“. <https://opinioius.de/entscheidung/1659>. Zugegriffen am 19.04.2022.
- Bundesminister der Justiz. „Das Eherecht“. https://www.bmj.de/SharedDocs/Publikationen/DE/Eherecht.pdf?__blob=publicationFile&v=15. Zugegriffen am 23.05.2022.
- Bundesministerium der Justiz. „Erbrecht“. https://www.bmj.de/DE/Themen/FamilieUndPartnerschaft/Erbrecht/Erbrecht_node.html. Zugegriffen am 23.05.2022.
- Bundesministerium der Justiz. „Unterhaltsrecht“. https://www.bmj.de/DE/Themen/FamilieUndPartnerschaft/Unterhaltsrecht/Unterhaltsrecht_node.html#:~:text=Nach%20%C2%A7%201601%20BGB%20sind,auch%20Kinder%20gegen%C3%BCber%20ihren%20Eltern. Zugegriffen am 23.05.2022.

- Bundesverfassungsgericht. „Urteil des Ersten Senats vom 17. Juli 2002 – 1 BvF 1/01 –, Rn. 1–147“. http://www.bverfg.de/e/fs20020717_1bvf000101.html. Zugegriffen am 31.05.22.
- Düwell, Marcus, Christoph Hübenenthal und Micha H. Werner (Hg.). *Handbuch Ethik*. 3. Auflage. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 2011.
- El Cheikh, Nadia Maria. *Women, Islam, and Abbasid Identity*. Cambridge, Massachusetts/ London: Harvard University Press, 2015.
- El-Hibri, Tayeb. *The Abbasid Caliphate. A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- El-Mafaalani, Aladin und Ahmet Toprak. *Muslimische Kinder und Jugendliche in Deutschland. Lebenswelten – Denkmuster – Herausforderungen*. Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., 2011.
- Fischbach, Lisa, Beatrice Bartsch und Juliane Rietzsch. „ElitePartner Studie 2020“. o. O.: Institut Fittkau & Maaß Consulting GmbH, 2020 <https://www.elitepartner.de/wp-content/uploads/2020/07/ElitePartner-Studie-2020.pdf>. Zugegriffen am 05.08.2022.
- al-Ġazālī. *Al-Ghazālī. Das Buch der Ehe. Das 12. Buch der Ihya' 'ulūm ad-dīn*, übers. und komment. v. Hans Bauer. Lympia/Nikosia: Spohr, 2016.
- Gottfried, Peter, und Daniela Witczak. „Das Ehegattensplitting“. <https://www.bmfsfj.de/resource/blob/76434/129f4f687bc76e2279de569e368487a7/splitting-expertise-data.pdf>. Zugegriffen am 23.05.22.
- Görtz-Meiners, Vanessa. *Treue und Untreue in der Partnerschaft. Historische Entwicklungen – moraltheologische Perspektiven*. Münster: Aschendorff Verlag, 2016.
- Hacak, Hasan. *Atomcu evren anlayışının İslam hukukuna etkisi kelâm-fıkıh ilişkisine dair bir analiz*. Istanbul: Ensar Yayınları, 2007.
- Ibn Bâbüya al-Qummī. *Man lā yaḥḍuruḥu l-faqīh*, Hg. 'Alī Akbar al-Ġaffārī, 4 Bde. Qum: Mu'assasat an-Našr al-islāmī, 1429/2008–2009.
- Ipsen, Jörg. „Die Ehe für alle ist verfassungswidrig“. <https://causa.tagesspiegel.de/gesellschaft/ist-die-ehe-fuer-alle-mit-dem-grundgesetz-vereinbar/die-ehe-fuer-alle-ist-verfassungswidrig.html#:~:text=Eine%20Verfassungs%C3%A4nderung%20ist%20zwingend%20erforderlich,%E2%80%9EEhe%20f%C3%BCr%20alle%E2%80%9C%20eingef%C3%Bcht>. Zugegriffen am 31.05.22.
- Katz, Marion Holmes. „Ethics, Gender, and the Islamic Legal Project“. https://law.yale.edu/sites/default/files/area/center/kamel/katz_final_proofs.pdf. Zugegriffen am 10.11.2022.
- Kluge, Friedrich. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 9. Auflage. Berlin/Leipzig: Walter De Gruyter, 1924.
- Knauber, Bernt. *Liebe und Sein. Die Agape als fundamentalontologische Kategorie*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.
- Koberling, Fabian, Ralf Stoecker, Christian Neuhauser und Marie-Luise Raters (Hg.). *Handbuch Angewandte Ethik*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 2011.
- Kurnaz, Serdar. „Der Einfluss der Atomlehre auf die muslimische Rechtstradition“. *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* 5 (2020): 27–58.

- Makdisi, George. „The Marriage of Tughril Beg“. *International Journal of Middle East Studies* 1/3 (1970): 259–275.
- al-Māwardī, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad. *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*. 1. Auflage. Beirut: Dār al-Minhāğ, 1434/2013–2014.
- . *al-Ḥāwī al-kabīr fī fiqh maḏhab imām aš-Šāfiī*. 18 Bde. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1419/1994.
- Najmi, Lina. „Wie hältst du es mit der Liebe im Islam?“. <https://rise-jugendkultur.de/artikel/wie-haelstt-du-es-mit-der-liebe-im-islam/>. Zugegriffen am 26.04.22.
- Oberauer, Norbert. *Islamisches Wirtschafts- und Vertragsrecht. Eine Einführung*. 1. Auflage. Baden-Baden: Ergon-Verlag, 2017.
- Personenstandsgesetz (PStG) § 11 Zuständigkeit und Standesamtsvorbehalt. https://www.gesetze-im-internet.de/pstg/_11.html. Zugegriffen am 10.08.2022.
- Peuckert, Rüdiger. *Familienformen im sozialen Wandel*. 9. Auflage. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2019.
- Pieroth, Bernd. *Eheliche Treue. Ein (un)nötiges und (un)erreichbares Ideal? Humanwissenschaftliche und ethisch-theologische Überlegungen zur Bedeutung des Leitbildes lebenslanger ehelicher Liebe in Treue und zu dessen Verwirklichbarkeit*. Hamburg: Kovač, 2002.
- Pouprier, Rachelle und Annette Langer. „Das sagen die Gegner der Ehe für alle“. <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/cdu-das-sagen-die-gegner-der-ehe-fuer-alle-a-1154672.html>. Zugegriffen am 31.05.22.
- ar-Rāfi‘ī, ‘Abd al-Karīm ibn Muhammad. *al-‘Azīz šarḥ al-wağīz*. 13 Bde. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1417/1996.
- Rapoport, Yossef. *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*. Cambridge Studies in Islamic Civilization. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Reinhart, A. Kevin. „What to Do with Ritual Texts. Islamic Fiqh Texts and the Study of Islamic Ritual“. In *Islamic Studies in the Twenty-First Century. Transformations and Continuities*, Hg. Léon Buskens und Annemarie van Sandwijk. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018, 67–86.
- Rinke, Florian. „Armin Laschet erklärt seine Kehrtwende zum Thema Ehe für alle“. https://rp-online.de/politik/deutschland/armin-laschet-er-erklaert-seine-kehrwend-e-zum-thema-ehe-fuer-alle_aid-62677365. Zugegriffen am 31.05.22.
- Ritter, Oliver. *Das islamische Familienrecht und seine Relevanz für in Deutschland lebende Muslime*. Köln: Ditib-ZSU, 2016.
- as-Saraḥsī, Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad. *al-Mabsūṭ*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1993.
- Schüffner, Marc. *Eheschutz und Lebenspartnerschaft. Eine verfassungsrechtliche Untersuchung des Lebenspartnerschaftsrechts im Lichte des Art. 6 GG*. Berlin: Duncker & Humblot, 2007.
- Şeyban, Lütfi. *İlk dönem Abbasiler’de kadın*. Unveröffentlichte Magisterarbeit. Istanbul: Universität Marmara, 1996.
- Solomon, Robert. *About Love Reinventing Romance for Our Times*. New York: Touchstone / Simon & Schuster, 1988.

- Stiftung Warentest. „Was für eine Ehe spricht – und was Unverheiratete wissen sollten“. <https://www.test.de/Heiraten-Was-fuer-eine-Ehe-spricht-und-was-Unverheiratete-wissen-sollten-5165976-0/>. Zugegriffen am 23.05.22.
- Tatari, Muna. „Die Ehe – nur ein Vertrag? Eine islamisch-theologische Perspektive“. In *Ehe in Islam und Christentum*, Hg. Klaus von Stosch und Ann-Christin Baumann. Beiträge zur Komparativen Theologie 19. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2016.
- TNS Emnid. „Was sind für Sie gute Gründe zu heiraten?“. Statista Research Department, 2014. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/291340/umfrage/umfrage-in-deutschland-zu-guten-gruenden-zum-heiraten/>. Zugegriffen am 14.04.2022.
- Tillier, Mathieu. „Women before the Qāḍī under the Abbasids“. *Islamic Law and Society* 16/3–4, (2009): 280–301.
- Toller, Andreas. „Lohnt sich die Ehe noch? Finanzielle Vor- und Nachteile“. <https://www.wiwo.de/finanzen/steuern-recht/finanzielle-vor-und-nachteile-lohnt-sich-die-ehe-noch/9612938.html>. Zugegriffen am 23.05.22.
- Toprak, Ahmet. „Auf Gottes Befehl und mit dem Worte des Propheten ...“ *Auswirkungen des Erziehungsstils auf die Partnerwahl und die Eheschließung türkischer Migranten der zweiten Generation in Deutschland*. Herbolzheim: Centaurus Verlag, 2002.
- Von Stosch, Klaus und Ann-Christin Baumann. *Ehe in Islam und Christentum*. Beiträge zur Komparativen Theologie 19. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2016.
- Wafā’ Muḥammad ‘Alī. *az-Zawāğ as-siyāsī fī ‘ahd ad-dawla al-abbāsīyya*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘arabī, 1988.
- Wehr, Hans. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. 5. Auflage. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.
- Wienfort, Monika. *Verliebt, verlobt, verheiratet. Eine Geschichte der Ehe seit der Romantik*. München: Beck, 2014.
- Wippermann, Carsten, Silke Borgstedt und Heide Möller-Slawinski. *Partnerschaft und Ehe – Entscheidungen im Lebensverlauf (Einstellungen, Motive, Kenntnisse des rechtlichen Rahmens)*, Hg. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. 5. Auflage. Paderborn: Bonifatius GmbH, 2014.

Homosexuality in the Prospect of Before Revelation

Mehrdad Alipour

Introduction

The present study endeavours a discursive space on negotiating modern homosexuality in classical Twelver Imāmī scholarship. Currently, sexual diversity such as homosexuality is increasingly accepted in Western societies. Therefore, gays and lesbians, like others, are deemed to have the right to freely choose their mates and legally spend their life with them. In such societies, discrimination and injustice against homosexual people are not tolerated. However, both in Muslim-majority and in (Western) Muslim-minority contexts, traditional scholars of Islam and grassroots communities alike often oppose sexual diversity based on arguments that are fuelled by patriarchal interpretations of the received tradition.¹

Following such a patriarchal understanding of the Islamic revelation, Muslims are concerned about homosexual relationships, as these relationships – in their view – are believed to be sinful and immoral, thus prohibited in Islam. Nevertheless, despite such a patriarchal understanding of Islam, contemporary Muslim grassroots level activists and a few scholars advocate a more tolerant attitude to sexual diversity, including homosexuality.² To enrich the existing scholarship on the ethics of sexual diversity in Islam, this study investigates the repertoires of classical Imāmī thought to negotiate homosexuality in Islam. Thus, I shall examine Šarīf al-Murtaḍā's approach to the *before revelation discourse* to explore whether it can be used to argue for modern homosexuality. Concerning this debate, any useful things or actions that do not harm anyone, regardless or in the absence of Revelation, should be considered permissible (*mubāḥ*).

- 1 See, for example, Kadīwar, “Ḥuqūq Aqalliyāt-i Ğinsi” and “Aḥkām-i Taklifī wa-Waḍī-yi Hamğinsgarāī”; Abdul-Ra'uf, *The Islamic View of Women and the Family and Marriage in Islam*; Murad, “Fall of the Family”.
- 2 See, for example, Alipour, “Shī'a Neo-traditionalist Scholars and Theology of Homosexuality”; Habib, *Female Homosexuality*; Jahangir and Abdullatif, *Islamic Law and Muslim Same-Sex Unions*; Jamal, “The Story of Lut”; Kugle, *Homosexuality in Islam*; Nahas, *Islam En Homoseksualiteit*.

In doing so, I will first explicate the concept of modern homosexuality. Using a genealogical approach, I will then explore similar phenomena in classical Muslim cultures and legal traditions. Next, I shall compare modern homosexuality with pre-homosexual categories to accentuate the distinctions between homosexuality and pre-modern same-sex sexual behaviours. Finally, I shall examine how the principle of permissibility, as articulated by Šarīf al-Murtaḍā, can be used to argue for the permissibility of homosexuality in Islam in the absence of Revelation.

The Articulation of Homosexuality

Karl-Maria Kertbeny (1824–1882), an Austrian-Hungarian journalist and translator, is largely believed to have invented the term ‘Homosexualität’ in German. He used it in print for the first time in the 1860s to articulate same-sex sexual appeals.³ This term was translated as ‘homosexuality’ in English by Charles Gilbert Chaddock (1861–1936)⁴ three decades later in 1892.⁵ However, it only appeared for the first time in the Oxford English Dictionary (the three volumes version) in 1976. Nevertheless, the very modern discourse on homosexuality was established in the 1960s under the gay and lesbian movements in North America and Europe. Scholars, such as Mary McIntosh (1936–2013), Michel Foucault (1926–1984), John Boswell (1947–1994), Jeffrey Weeks (b. 1945), Ken Plummer (b. 1946), Eve Kosofsky Sedgwick (b. 1950), David Halperin (b. 1952), and Judith Butler (b. 1956), have carefully investigated this topic ever since. They have introduced various articulations of homosexuality.⁶ However, the nature of homosexuality is yet a matter of dispute, as it seems to be more complicated than it appears at first glance. In the present study, I am not in a position

3 Weeks, *The Languages of Sexuality*, 84.

4 Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, 15.

5 Although the Oxford English Dictionary credited Chaddock as the person who introduced the concept of ‘homo-sexuality’ into the English language in 1892, based on an existing document, J. A. Symonds also used the same concept in a letter in the same year (Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, 155).

6 See, for example, Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*; Foucault, *The History of Sexuality*, Volume 1 (HS1); Gunther, *The Elastic Closet*; Halperin, *How to Do the History of Homosexuality*; Halwani, “Essentialism, Social Constructionism, and the History of Homosexuality”; Iemmola and Ciani, “New Evidence of Genetic Factors”; McIntosh, “The Homosexual Role”; Sedgwick, *Epistemology of the Closet*; Weeks, *Coming Out and The World We Have Won*.

to examine all notions of homosexuality. Instead, I explicate the meaning of homosexuality based on Michel Foucault's and David Halperin's views to advance my research. I focus on their views not only because they are most compatible with the present study, but also because their scholarships have constituted a constructive debate on this topic ever since.

Foucault, in a famous passage in *The History of Sexuality* (HSI), compares the two phenomena of sodomy and homosexuality and makes distinctions between them. According to him,

“ [t]his new persecution of the peripheral sexualities entailed an incorporation of perversions and a new specification of individuals. As defined by the ancient civil or canonical codes, sodomy was a category of forbidden acts; their perpetrator was nothing more than the juridical subject of them. The nineteenth-century homosexual became a personage, a past, a case history, and a childhood, in addition to being a type of life, a life form, and a morphology, with an indiscreet anatomy and possibly a mysterious physiology. The sodomite had been a temporary aberration; the homosexual was now a species.”⁷

As Halperin notes, in Foucault's view, there are different ways to prohibit same-sex sexual relationships.⁸ In premodern times, same-sex sexual relationships would be disqualified through canonical or civil definitions of sodomy, whereas in the modern period, that disqualification happens through modern medical or psychiatric formulations of homosexuality. Foucault aims to demonstrate that the modern discourse on sexual relationships applies a particular methodology to generate the concept of homosexuality and the identity of *the homosexual*. Thus, following Halperin, Foucault in this passage – as throughout *The History of Sexuality* – is focusing on “dis-

7 Foucault, *HSI*, 42–43.

8 Halperin, *How to Do the History of Homosexuality*, 29–32. Some scholars understood Foucault's view differently (see, for example, Murray, *Homosexualities*; Jordan, *The Invention of Sodomy*). According to them, in Foucault's view, before the nineteenth century, societies commonly categorised sexual differences based on various types of sexual practices. There was no discussion of sexual agents, subjects, or characters; in fact, sexual practices were not considered to manifest any indications of sexual identity or sexual subjectivity. From the nineteenth century onwards, however, sexual behaviours have represented the subjectivity of sexual agents. Thus, the concept of *sexuality* which expresses sexual orientations and new categorisations of individuals was invented, and furthermore, sexual differences began to be perceived as different sexual identities.

cursive and institutional” acts.⁹ Nothing is mentioned about an individuals’ sexual practices in their private lives nor anything about views of such practices. Foucault, in fact, tries to explain that the definition of sodomy in the premodern period was based on the civil laws of several European countries, canon law, and Christian teachings, whereas homosexuality is conceptualised through the writings of modern sexologists. In short, as Halperin elaborates,

“ [Foucault’s] schematic opposition between sodomy and homosexuality is first and foremost a discursive analysis, not a social history, let alone an exhaustive one. It is not an empirical claim about the historical existence or non-existence of sexually deviant individuals.”¹⁰

To better understand Foucault’s view, it is important to consider Foucault’s whole project on the emergence of modern *sexuality* (its genealogy, invention, and identification). The term *sexuality* was invented in the early nineteenth century to refer to the peculiarity of humans being sexual entities.¹¹ However, the issue of sexuality which led to a massive discursive unity emerged during the transition to modernity from the eighteenth century onward. They were in fact critical instruments or strategies of power-knowledge over both individuals and species by focusing on sex.¹² The very real goal of such strategies, Foucault argues, was not to fight against sexuality but to control and regulate it.¹³ Sexuality, in Foucault’s approach, is neither an intrinsic phenomenon which power attempts to control nor an unknown scope which knowledge seeks to gradually discover. Instead, as Foucault states, sexuality “is the name that can be given to a historical construct”.¹⁴

Following Foucault, later scholars of sexuality argued for this modern constructed notion as a merging concept that brings together different discourses. These apparently do not have inherent linkages, such as medical, moral, regulatory, legal, and scientific discourses. Interestingly, the concepts of *sex* and *sexual* that are essential to the term ‘sexuality’ are also products of discourses which made it possible for modern individuals or populations

9 Halperin, *How to Do the History of Homosexuality*, 29.

10 *Ibid.*, 31–32.

11 Weeks, *The Languages of Sexuality*, 198.

12 Foucault, *HSI*, 103–105.

13 *Ibid.*, 105.

14 *Ibid.*

to identify as sexual entities enacting their erotic lives.¹⁵ These lives provide complex sets of performances by which the *sexual* is originated and performed,¹⁶ grounding a context for narrating various sexual histories which individuals tell each other with regard to their bodies.¹⁷

In fact, the invention of the concept of *sexuality* provided a new discursive space for modern debates on sexual behaviours, thus making new divisions and conceptualisations of sexual identities, such as homosexuality and heterosexuality, possible. However, one might claim that the historical construction of sexuality proposed by scholars such as Foucault – rejecting the inherent sexual orientations – leads to a questioning of the validity of modern sexual categories. Nevertheless, as Weeks notes, this is in fact the exact point of social constructionism, which the critics seem to neglect.¹⁸ This is because a “historicised approach to sexuality opens the whole field to critical analysis and assessment. It becomes possible to relate sexuality to other social phenomena.”¹⁹ Without questioning the conception of sexuality as an inherent or essential phenomenon, it would not become possible to reconsider the definitions of the *sexual*.

With the issue of *sexuality* in mind, one can conclude that Foucault simply argues that, since the end of the nineteenth century, people increasingly defined themselves in terms of their sexual identity, rather than in terms of other social categories, such as caste, class, or faith. Therefore, when Foucault remarks that before the modern period *the homosexual* did not exist, it is solely a statement of the following: the category, the name, the idea of someone being identified in their essence by their sexuality, rather than by other social statuses, simply did not exist. This, as Halperin notes, is “a discursive analysis, not a social history”.²⁰ Thus, Foucault is not suggesting any empirical assertion of the idea that there did or did not exist individuals who were considered as sexually deviant. Furthermore, he does not imply that people in the past never described or identified themselves in terms of their sexual practices. That is a matter for empirical

15 See Gagnon and Simon, *Sexual Conduct*.

16 See Butler, *Gender Trouble*.

17 See Plummer, *Telling Sexual Stories*.

18 Weeks, *The Languages of Sexuality*, 199–200.

19 *Ibid.*, 200.

20 Halperin, *How to Do the History of Homosexuality*, 32.

investigation, and as historical studies have convincingly documented, there is evidence to the contrary.²¹

In the same way, David Halperin argues for homosexuality being a phenomenon related to modern culture, and that this modern category should be distinguished from the pre-homosexual categories of the ancient world. He holds that while *sex* has no history, *sexuality* does. Thus, it is important to first articulate the notion of *sexuality*. It is currently believed that *sexuality* addresses an affirmative, distinguished, and constructive aspect of humans' character in terms of their sexual practices, sexual desires, and sexual pleasures. Regarding this meaning of *sexuality*, as Halperin notes,

“ [sexuality] is not a purely descriptive term, a neutral representation of some objective state of affairs or a simple recognition of some familiar facts about us; rather, it is a distinctive way of constructing, organizing, and interpreting those ‘facts’, and it performs quite a lot of conceptual work.”²²

This statement considers sexuality as a distinctly sexual aspect of human beings embedded in the greater scope of their *psychophysical* nature. It also explains the differentiation of sexuality from other similar individual or public behaviours, such as passion, virility, eroticism, love, desire, and affection. In addition, sexuality produces sexual identity, meaning that it provides every individual with a unique sexual nature. This leads to the individualisation of human beings based on their sexuality. If sexuality is articulated this way, then, as Halperin argues, this modern concept of sexuality is alien to what existed in the past. There are at least two elements which seem to be crucial for the categorisation of sexuality – the *independence* of sexuality as a distinct aspect of humans' lives and the use of sexuality as a basis of the *individuation* of human sexual identities – both of which are missing in ancient and medieval Mediterranean cultures

Therefore, as Halperin suggests, given the absence of *sexuality* in the past, it is understandable why homosexuality did not exist in the ancient world. The central pole of modern homosexuality seems to be *sexuality*, not social status, economic class, religious beliefs, or even gender norms, all of which had been considered in ancient categorisations of sexual relationships. In fact, wherever the notion of sexuality is absent, there can

21 See, for example, Dover, *Greek Homosexuality*; Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*; Williams, *Roman Homosexuality*.

22 Halperin, “Is There a History of Sexuality?”, 417.

be no notion of either homosexuality or heterosexuality: a conception of sexuality which can be seen as the basis of differentiation or distinction between various types of individuals.²³ Therefore, since sexuality is a modern phenomenon, homosexuality, too, is a modern subject.

Now the question is what ‘modern homosexuality’ means. Pursuing a genealogical analysis, Halperin tries to articulate homosexuality in modern time. Thus, he introduces different phenomena which existed in the past to compare them with modern homosexuality. This allows him to elaborate on how and to what extent this subject is different from pre-homosexual phenomena which existed long before homosexuality. In this study, following Halperin’s strategy, I shall exert the genealogy of homosexuality to pre-homosexual categories which existed in early Muslim societies.

Halperin illustrates several pre-homosexual categories to explore the similarities and differences these phenomena might have with each other and with the modern category of homosexuality. Precisely speaking, Halperin identifies four different kinds of (male) sexual behaviours or gender deviances in ancient Greek culture: effeminacy, active sodomy, friendship/male love, and passivity/inversion.²⁴ Unlike John Boswell,²⁵ Halperin argues that, although all these four pre-homosexual categories and homosexuality might overlap to some extent, they do have distinguishing features which clearly sets them apart from each other and from modern homosexuality.²⁶

Considering homosexuality as a distinct modern category, Halperin articulates homosexuality as a phenomenon which absorbs three different concepts that were not correlated with each other in premodern times: *sexual orientation* (a psychiatric concept), *sexual object choice* (a psychoanalytic concept), and *sexual behaviour* (a sociological concept). While none of these notions alone can successfully define homosexuality, it seems that modern homosexuality is a variable combination of all three concepts, that

23 Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, 26.

24 Halperin acknowledges that sociologists and historians have previously distinguished various types of same-sex sexual practices which are somehow similar to what Halperin identifies in his study. However, as Halperin explains, his approach is different, as he studies the subject genealogically, not historically or sociologically, and his view only outlines the inherent sociological and cultural traditions of European societies.

25 See Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*; also *The Marriage of Likeness*.

26 Halperin, *How to Do the History of Homosexuality*, 135.

is, “‘homosexuality’ is at once a psychological condition, an erotic desire, and a sexual practice”.²⁷

To understand the distinction between homosexuality and other pre-homosexual categories, it is useful to note that pederasty only identifies the active partner while the other partner, namely the passive or receptive person, is not considered in the category. Inversion also refers only to the vulnerable effeminate man, whereas the other partner is not regarded. Unlike these two categories, homosexuality addresses “both partners, whether active or passive, whether gendered normatively or deviantly”.²⁸ The implication of homosexuality is to reject the differentiation between the homosexual partners in the conceptualisation of the term based on the roles of the partners or to classify them by considering one partner “more (or less) homosexual than the other”.²⁹ However, it should be noted that this articulation of homosexuality does not imply that age, sexual role, social or economic differences per se are significant. Instead, these kinds of relationships can be inappropriate, unethical, or even illegal once they fall into pederastic, hierarchical, or power-based relationships.

As mentioned earlier, modern homosexuality is essentially based on sexuality and thus allows us to categorise individuals as *homosexual/heterosexual*. One consequence of the intentional distinction between homosexuality and heterosexuality is that homosexuality, unlike pre-homosexual categories, does not necessarily require unequal sexual roles or social status. It does not, in fact, essentially need to be defined based on power relations, social and cultural hierarchies, sexual positions, gender, or age.³⁰ Rather, homosexuality is about *sameness* and *mutuality*:

“Homosexual relations are not necessarily lopsided in their distribution of erotic pleasure or desire. Rather, like that of heterosexual romantic love, the notion of homosexuality implies that it is possible for sexual partners to bond with one another not on the basis of their difference but on the basis of their sameness, their identity of desire and orientation and ‘sexuality.’”³¹

27 Ibid., 131.

28 Ibid., 132.

29 Ibid.

30 However, as Halperin himself admits, this does not mean to negate the fact that such factors, in particular power relations or social and cultural hierarchies, may still be influential in homosexual relationships.

31 Ibid., 133.

Genealogy of Homosexuality in Early Muslim Societies

It was explicated that modern homosexuality has been variously characterised as a “species” and “personage” (Foucault) or as a same-sex sexual relationship “on the basis of ... sameness, ... identity of desire and orientation and ‘sexuality’” (Halperin). Whatever definition we choose, homosexuality crucially depends on modern notions of sexuality and sexual identity, not gender, class, social status, and so on. In the following, concurring with Foucault and Halperin, I count homosexuality as an egalitarian way of life between Muslim same-sex peers which presumes sameness and mutuality in terms of social status, sexual desire, and choice between mates. Such a category is not based on power relations or on hierarchy in gender, sexual role, or age differences. Thus, it may categorically happen between two adults (two males or two females) who have a mutual sexual attraction to same-sex mates, choose to consensually practise same-sex sexual relationships, and identify themselves as homosexual men or women.

Given this definition, I hold that such a modern phenomenon of homosexuality did not exist in early Muslim cultures. Nevertheless, as shall be discussed, Muslim individuals have traditionally practised various pre-homosexual models of same-sex sexual behaviours throughout the history of Islam. Unlike a number of scholars who have equated these early behaviours with homosexuality,³² I will suggest that after comparing and contrasting differences between the various pre-homosexual categories with modern homosexuality, we can distinguish between these pre-modern categories and homosexuality. Inspired by Halperin’s analysis of homosexuality, I shall use a genealogical approach towards homosexuality within early Islamic societies.³³

Following this strategy, I need to examine the extant literature, whether in the form of poetry and prose (mainly in Arabic and Persian), anecdotal

32 See, for example, Habib, *Female Homosexuality*; and Murray and Roscoe, *Islamic Homosexualities*.

33 Khaled El-Rouayheb, inspired by Halperin’s approach, has already studied pre-homosexual categories in late medieval Arab-Islamic societies. El-Rouayheb distinguished the following types: *pederasts*, *pathics*, *aesthetes*, and *sodomites* (El-Rouayheb, *Before Homosexuality*). However, despite the fact that such pre-homosexual categories or behaviours had been widely known or practised across the Muslim world, his discussion was limited to Arab-Islamic culture between the fifteenth and eighteenth centuries. Therefore, the genealogy of homosexuality with regard to early and medieval Muslim cultures still needs to be fully investigated.

collections, or profligacy and bawdy genres (*muğūn* and *hđl*). Moreover, there are transmitted *sunan* (pl., sg. *sunna* – tradition) from the Prophet and Twelve Imāms on same-sex sexual behaviours which are equally significant in illuminating this issue in early Muslim societies. Islamic revelations were arguably based on events and incidents that occurred in Muslim societies at the time of the revelation to guide Muslims in their behaviours. Therefore, the context of the Qur’ān and the *sunna* (of the Prophet and the Imāms which was generally transmitted through *aḥādīṭ*)³⁴ can also implicitly explain or represent the social and cultural contexts of Muslims’ behaviours at the time. Regarding sexual behaviours, the *aḥādīṭ* are related to the circumstances of the Muslim communities in Ḥiğāz (presently in Saudi Arabia) and Šām (roughly current Syria) and (later during the ‘Abbāsīd period) in Iraq and Iran.³⁵ With these points in mind, I shall proceed to a discussion on the genealogy of homosexuality in early and medieval Islamic societies.

It is not hard to identify the following five pre-homosexual categories in classical Muslim cultures: *taḥannuṭ* (effeminacy), *tarāğğul* (mannish-ness), *liwāṭ* (male active pederasty), *ubna* (male ‘pathological’ passivity), and *sahq/sihāq* (senior female same-sex sexual behaviours with her female slave or virgin girl).³⁶ I shall briefly articulate each category and then compare and contrast them with each other and with modern homosexuality.

34 *Aḥādīṭ* (sg. *ḥadīṭ*) consist of oral or written reports of Muḥammad’s sayings, deeds, and endorsements in Sunnī context; and Muḥammad’s, his daughter Fāṭima’s, and the Twelve Imāms’ sayings, deeds, and endorsements in Twelver Imāmī context.

35 I rely here on my previous study concerning Šīṭī *ḥadīṭ* tradition (see Alipour, *Negotiating Homosexuality in Contemporary Shīṭī Islam*, ch. 5). According to Burūğirdī’s *ḥadīṭ* compilation (*Ġāmi’ Aḥādīṭ aš-Šī’a*, which is by far the most comprehensive legal *ḥadīṭ* collection in Imāmiyya as it contains all the *aḥādīṭ* collected by the early four major Šīṭī *ḥadīṭ* compilations and beyond), if we leave out the repetitive *aḥādīṭ*, there seem to be 135 *ḥadīṭs* on this topic (aṭ-Ṭabāṭabā’ī al-Burūğirdī and al-Mu’izzī al-Malāyirī, *Ġāmi’ Aḥādīṭ aš-Šī’a*, XXV:457–487 and XXX:460–476). Among them, 52 *ḥadīṭs* (32 percent) address *liwāṭ* (male active pederasty) and 27 *ḥadīṭs* (17 percent) address *ubna* (male passivity). *Sihāq* (senior female same-sex sexual behaviours with her female slave or virgin girl) with 22 *ḥadīṭs* (14 percent), *taḥannuṭ* (effeminacy) with 12 *ḥadīṭs* (8 percent), and *tarāğğul* (mannish-ness) with 8 *ḥadīṭs* (5 percent), respectively, come after.

36 There are still two other categories, namely ‘male love of boys’ and ‘male friendship/comradeship’, which I will not discuss in this study as they do not have direct links to same-sex sexual activities. To read about these two categories, see Alipour, *Negotiating Homosexuality in Contemporary Shīṭī Islam*, 90–96.

Effeminacy and Mannish-ness

Taḥannuṭ (effeminacy) and *taraḡḡul* (mannish-ness) are two categories which have been known to Muslim cultures since the very early Islamic revelation. The anecdotal literature, such as the *Kitāb al-Aḡānī* of Abū l-Faraḡ al-Iṣfahānī (d. 356 H/967), early lexicographers' notes and observations, and *ḥadīṭ* sources³⁷ convincingly suggest the existence of individuals who were called *muḥannaṭ* (effeminate, pl. *muḥannaṭūn*) and *mutaraḡḡul* (mannish woman, pl. *mutaraḡḡilāt*) by the Muslim community in Medina at the time of the Prophet, if not before Islam. The question is to what extent these individuals were effeminate or mannish, and whether they were considered as such in their orientations, behaviours, and gender norms or in their sexual desires and preferences.

According to lexicographers such as Abū 'Ubayd (d. 224 H/838), al-Azharī (d. 370 H/980), and az-Zabīdī (d. 1205 H/1790), *taḥannuṭ* was usually defined as behavioural characteristics such as 'languidness' (*takassur*) of limbs, 'softness' (*līn*) of speech, and a female style of dressing, which some individuals would express or choose to live by.³⁸ Thus, they would have a special status in Muslim communities. For example, as can be confirmed by several *ḥadīṭs* attributed to the Prophet, the *muḥannaṭūn* were allowed to enter the households of Muslims and have intimate friendships with the women, whereas male strangers usually were not permitted to do so according to Islamic law. Regarding the Prophetic *aḥādīṭ*, *muḥannaṭūn* could even freely be in the company of Muḥammad's wives in his house. In a *ḥadīṭ* transmitted from Umm Salama, one of the Prophet's wives, a *muḥannaṭ* called Hīt was at the Prophet's house in the company of Umm Salama while her brother 'Abdallāh b. Abī Umayya was also present. The Prophet came to visit his wife and heard that Hīt was giving advice to Umm Salama's brother about a female stranger while explaining the attractiveness of her body. The Prophet then said to his wife that she should not allow the *muḥannaṭ* Hīt into her presence.³⁹

37 Everett Rowson has carefully gathered such Prophetic *aḥādīṭ* transmitted by the Sunnī *ḥadīṭ* collections. There are also several *aḥādīṭ* on this matter transmitted by the Imāmī *ḥadīṭ* compilations. However, it should be noted that all such *aḥādīṭ* recorded by the Imāmī collections are attributed to the Prophet as well, and thus are very similar to the Sunnī *aḥādīṭ* on this matter.

38 Rowson, "The Effeminates of Early Medina", 672–673.

39 *Ibid.*, 674.

Although, in post-classical Islamic periods, the terms *muḥannaṭ* and *ma'būn* ('pathological' passive male) were sometimes used interchangeably; *taḥannuṭ* was not regarded as synonymous or even a similar phenomenon to *ubna* or any kinds of male sexual inversion, as classical Islamic literatures suggest.⁴⁰ Following the early Muslims' understanding of *taḥannuṭ*, one could be a *muḥannaṭ* without being a *ma'būn* person or having any same-sex sexual desire, including homoerotic desire. Moreover, although a person with *ubna* commonly displayed effeminate behaviour, outward effeminacy did not necessarily seem to be a sign of male passivity, meaning that a passive male perhaps could hide his desire, if not behaving like a regular masculine man, while the public appearance and social behaviours of effeminate men were crucial to *muḥannaṭūn*. In the early Muslim community, *muḥannaṭūn* were recognisably male people who were openly applying a female style of makeup, for example using henna, and wearing female clothing and jewellery, but they were not committing *indecent* acts (*al-fāḥiṣa*). As al-ʿAynī (d. 855 H/1451) notes while addressing aṭ-Ṭabarānī (d. 360 H/971), "in the days of the Prophet the *mukhannathūn* spoke languidly, and dyed their hands and feet (with henna), but were not accused of immoral acts (*fāḥiṣa*)".⁴¹ Ibn Habib (d. 238 H/852) describes this phenomenon as the following:

"A *mukhannath* is an effeminate (*mu'annith*) man, even if he is not known to be guilty of immoral acts, the derivation being based on the idea of languidness in gait and in other ways."⁴²

According to the anecdotal stories (mentioned in *Kitāb al-Aḡānī* of al-Iṣfahānī on the *muḥannaṭūn*, such as Dalāl and Ṭuways, and their activities, such as singing and acting as comedians), effeminacy was more about a reversal of gender roles than sexual orientation.⁴³ The reason that some people would freely choose to be *muḥannaṭ* in Muslim society was perhaps to receive social privileges by effecting such a gender reversal role. Based on al-Iṣfahānī's report, the *muḥannaṭūn* with their special gender role could claim a position as singers which previously had been held by women, or perhaps, more importantly, they could use their position as entertainers to

40 El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 21–22.

41 Rowson, "The Effeminates of Early Medina", 675.

42 Ibid.

43 See Rowson, "The Effeminates of Early Medina", for some fascinating stories on the social and gender behavioural roles of the *muḥannaṭūn* of the early Muslim community of Medina which confirm this understanding of the *muḥannaṭūn*.

make fun of the authorities, governors, or even the khalif, and thus to speak out against them politically. Furthermore, according to the *ḥadīṭ* sources, the *muḥannaṭūn*'s effeminacy provided these people with the opportunity to have access to women's communities and quarters where other Muslim males were not allowed. Having such advantages that other Muslim males normally lacked, the *muḥannaṭūn* may still have been able to share the privilege of maleness with other males of the Muslim community; they could, for example, receive twice as much heritage as their female siblings and not be obliged to wear the female veil according to Islamic law. Thus, their gender fluidity could facilitate them to play different roles, which would not be possible for them as males.

Regarding the *ḥadīṭ* sources on effeminacy (which contain 8 percent of all *aḥādīṭ* on this topic), it can be concluded that *muḥannaṭūn* were first conceived as people who had no sexual desires at all, perhaps equivalent to *asexual* people in modern times. However, the Prophet later learned that *muḥannaṭūn* enjoyed having sexual desires, namely, sexual interests in women. Therefore, as the previous *ḥadīṭ* implies, the Prophet advised his wife to forbid such *muḥannaṭūn* from entering her quarter, while according to some other *aḥādīṭ*, the Prophet advised Muslims in general to prevent *muḥannaṭūn* from entering mosques and Muslims' homes.⁴⁴ Moreover, there are even *aḥādīṭ* indicating that the Prophet cursed *muḥannaṭūn*. For instance, there is a *ḥadīṭ* in *al-Ġaʿfariyyāt*, an early Imāmī *ḥadīṭ* collection, which was attributed to 'Alī b. Abī Ṭālib who said "the Prophet cursed the effeminate (*al-muḥannaṭīn*), [and] said, 'cast them out of your house'".⁴⁵ In another *ḥadīṭ* recorded by Aḥmad b. Ḥanbal (d. 241 H/855) transmitted from Ibn 'Abbās, a great companion of the Prophet, the Prophet cursed 'effeminate males' (*al-muḥannaṭīn min ar-riġāl*) and 'mannish females' (*al-mutaraġġilāt min an-nisā*). According to this *ḥadīṭ*, Ibn 'Abbās then told Muslims to "keep the *muḥannaṭūn* out of your houses because the Prophet banished a person and 'Umar banished another".⁴⁶

However, although *muḥannaṭūn* were tolerated by the early Muslim community on some occasions, they were also seen as a threat to the heavily patriarchal and military culture of the Arab and then the Muslim community. Given the various wars which had occurred during the early period of Islam, a true Muslim man was seen as a person who could display

44 Aṣ-Ṣadūq, *ʿIlal aṣ-Ṣarāʿī*, II:602, Ḥ 63 and 64.

45 Ibn Aṣʿat al-Kūfī, *al-Ġaʿfariyyāt*, 127.

46 Ibn Ḥanbal, *Musnad*, III:443, Ḥ 1982.

his courage and strong nature in a warzone or on the battlefield. It appears that effeminate people in ancient Greek, Roman, and medieval European cultures – whom Halperin eloquently articulates as *womanizers* – can be seen as parallels of the *muḥannaṭūn* who lived in the early period of Islam. As Halperin notes, effeminate men were outlined as *unmasculine*, at least in some occasions, because “they were *womanizers*”.⁴⁷ This, means that these effeminate men, in such cultures

“deviated from masculine gender norms insofar as they preferred the soft option of love to the hard option of war. In the culture of the military elites of Europe, at least from the ancient world through the Renaissance, normative masculinity often entailed austerity, resistance to appetite, and mastery of the impulse to pleasure. [...] A man displayed his true mettle in war, or so it was thought, and more generally in struggles with other men for honor – in politics, business, and other competitive enterprises. Those men who refused to rise to the challenge, who abandoned the competitive society of men for the amorous society of women, who pursued a life of pleasure, who made love instead of war – they incarnated the classical stereotype of effeminacy.”⁴⁸

The same phenomenon, as the *ḥadīṭ* and early Muslim anecdotal sources illustrate, can be seen in the early Muslim community in Medina and in Damascus, the capital of the Umayyad dynasty. On the one hand, the *muḥannaṭūn* preferred to stay in the company of women while presenting *feminine* signs both in their inward behaviours and outward appearances. On the other hand, there is no reliable documentation showing that these people were present or participated in wars with the Prophet or other Muslim leaders. This can perhaps explain why the *muḥannaṭūn* were in favour of staying in the company of women, and thus in favour of the *soft option of love* rather than *the hard option of war*, to use Halperin’s terminologies. It appears that they did not feel comfortable competing with other males in war to display their courage and strong mettle. In the eyes of the Prophet and other Muslim leaders of a newly formed community which massively needed warriors to establish its authority and expand its territory, the effeminate males would perhaps be considered as a threat to these goals, and thus would ultimately endanger the young Muslim society. Hence, the best way to defeat such a threat, in their view, was either to

47 Halperin, *How to Do the History of Homosexuality*, III.

48 Ibid.

isolate and banish them from the heart of Muslim society or to constantly insult them and regard them as inferior people within Muslim society. Perhaps this is why later Umayyad and Marwānid governors both oppressed and suppressed the *muḥannaṭūn*, for example, by ordering them to be castrated or by isolating and banishing them from the major Islamic cities of Medina, Mecca, and Damascus. However, this is not to deny that such harsh punishments towards effeminate males could also be motivated by other political reasons, such as the *muḥannaṭūn*'s critique of the legitimacy of the governors, as some scholars have pointed out based on anecdotal reports.⁴⁹

Unlike *taḥannuṭ*, *taraḡḡul* (mannish-ness), does not appear in enough surviving sources in Islamic tradition to be examined in detail. However, analysing the *ḥadīṭ* literature makes it almost certain that in the early Muslim community there were women who displayed male traits in dressing and behaviours. For example, in the aforementioned *ḥadīṭ* recorded by the Sunnī *ḥadīṭ* scholar Aḥmad b. Ḥanbal, the Prophet cursed two groups: 'effeminate males' and 'mannish females'. Or in another report recorded by the Imāmī *ḥadīṭ* scholar al-Mīrzā an-Nūrī (d. 1320 H/1902) from the Book of Abī Sa'īd al-'Uṣfūrī 'Abbād, the text describes how the Prophet said, "God cursed a male who resembles female-ness (*ta'annaṭat*) and a female who resembles male-ness (*taḍakkarat*); and the Angels affirmed God's curse".⁵⁰

Nonetheless, these *aḥādīṭ* (which are up to 5 percent of all *aḥādīṭ*), unlike those about the *muḥannaṭūn*, do not provide us with more information about such women, their characters, and their public behaviours, sexual desires, and sexual orientations. Moreover, although Muslim scholars of later Islamic periods discussed female gender and sexual deviations or role reversals – for instance, at-Tīfāṣī (d. 651 H/1253) devoted a chapter of his book *Nuzhat al-Albāb fi-mā lā Yūḡad fī Kitāb* to female same-sex sexual behaviours – they did not address this point independently or conceived of them as individuals who inclined to female same-sex sexual practice.

However, since this term was used in opposition to male effeminacy, we can infer that mannish women would claim a reversal in gender roles by imitating male Muslims' status (possibly both inwardly and outwardly) either to gain access to male privileges of the new Arab-Islamic patriarchal community or to compete with the males of the heavily *masculinised* society. Perhaps they did so by going to war or working on farms to show

49 See Rowson, "The Effeminate of Early Medina".

50 An-Nūrī, *Mustadrak*, XIV:349, Ḥ 16919.

that Muslim women can be as masculine as men, if not stronger, and thus they should not be considered inferior to Muslim males. Whatever *tarāğğul* was, it appears that this phenomenon had no direct link to sexual desires and preferences, meaning that a *mutarağğul* was not necessarily a person inclined to female same-sex sexual relationships. Likewise, not every female individual who desired or practised female same-sex sexuality was a *mut-arağğul* with mannish behaviours, according to later Islamic sources. So, although it cannot be confirmed due to the lack of sources discussing these women, it is not impossible to imagine that *mutarağğilāt*, while claiming masculine roles, were mostly married women with husbands and children.

In summary, *taḥannuṭ* and, most likely, *tarāğğul* were known as phenomena related to the reversal of gender roles that did not necessarily have ties with sexual behaviours, whether related to same-sex or opposite-sex preferences.

Male Active Pederasty

Liwāṭ (male active pederasty) was commonly understood as active sexual intercourse between an adult man and a young boy – or a boy prostitute – in early and medieval Muslim communities, particularly from the ‘Abbāsid period onwards.⁵¹ Al-Ġurğānī (d. 1089) devotes two chapters to male same-sex sexual behaviours in his book entitled *al-Muntaḥab min Kināyāt al-Udabā’ wa-Iṣārāt al-Bulağā’*: a chapter on *iğāra* (boy prostitution) and *liwāṭ* and one on *biğā’* and *ubna* (male ‘pathological’ passivity). Or at-Tifāṣī, in his *Nuzhat al-Albāb fi-mā lā Yūğad fi Kitāb*, devotes separate chapters to *liwāṭ* and *ubna*, although he groups *ubna* and *taḥannuṭ* into one category. It appears that medieval and early Muslim categorisations of sexual behaviours set clear distinctions between a male desire to penetrate and a male desire to be penetrated. The latter category – namely, male passivity – will therefore be discussed separately in this study. Borrowing Halperin’s terminology, in the early Islamic world, *liwāṭ* was usually conceptualised as the male *superordinate* sexual penetration of a *subordinate* male, that is, a free boy or a young slave. However, there was also a tradition of practising pederasty only with young slave boys. For example, ‘Unşur al-Ma’ālī Kaykāwūs b. Waşmgir b. Ziyār (d. 403 H/1012), in his *Qābūs-nāmih*, advises his son Gilān Şāh to have

51 Rowson, “The Effeminates of Early Medina,” 57.

sexual relationships with slave boys in summer and with women in winter.⁵² In the practice of *liwāt*, there was often an older man or a male superior who usually would penetrate a beardless boy (*amrad*) who was considered inferior in terms of age, social class, gender style, and often sexual role.⁵³ These notions of super-ordination and sub-ordination represent the *phallic* penetration as an indication of hierarchical power relations.⁵⁴ Therefore, a powerful *active* male could sexually penetrate all those who were considered to have inferior status in Muslim societies: boys (free-born and slave), women (free-born and slave), prostitutes (male and female), and even strangers and enemies (males and females).

Despite the fact that later Muslim jurists, as will be discussed later, used the term *liwāt* to refer to all different male same-sex sexual categories, *liwāt* in early Muslim cultures appears to be generally equivalent to pederasty, whereas *lūṭī* (the adult man who used to practise *liwāt*) was generally equated with a pederast.⁵⁵ As far as the Ṣīṭī *ḥadīṭ* literature is concerned, this understanding of *liwāt* is confirmed by a large number of *aḥādīṭ* (32 percent), particularly by those attributed to the Ṣīṭī Imāms who lived during the ‘Abbāsīd period, such as the sixth Imām Ġa‘far b. Muḥammad aṣ-Ṣādiq (d. 148 H/765) and the eighth Imām ‘Alī b. Mūsā ar-Riḍā (d. 203 H/818). In such *aḥādīṭ*, *liwāt* is regarded as same-sex sexual behaviours, whether kissing or intercrural and anal sexual intercourse, between an adult man and a beardless boy or a teenager, whether free-born or a slave.⁵⁶

52 Waṣmgīr b. Ziyār, *Qābūs-nāmih*, 86.

53 However, the sexual role could be reversed, though not very often, meaning that the adult male could demand to be penetrated by the young boy (El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 32).

54 As El-Rouayheb observes, the culture of considering phallic penetration as domination, subjugation, and even humiliation of the inferior or subordinate male still exists in Muslim-Arab societies today, as reflected in jokes and insults (El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 13). It is noticeable that phallic penetration as a weapon to punish or humiliate enemies who were considered inferior was common in later Muslim patriarchal cultures. In this case, male penetration of another male was conceived in distinction from the context of sexual desire or sexual pleasure; it was seen solely as a means of getting revenge or punishing enemies. For instance, the Muslim scholar al-Būrīnī (d. 1615) interprets the act of the people of Lot (*‘amal qawm Lūṭ*) as a tactical anal sexual penetration of strangers to keep them out from their properties and tribe, “without having any sexual desire to do that” (El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 14–15).

55 Rowson, “Gender Irregularity as Entertainment”, 53.

56 Aṭ-Ṭabāṭabāṭī al-Burūġirdī and al-Mu‘izzī al-Malāyirī, *Ġāmi‘ Aḥādīṭ aṣ-Ṣī‘a*, XXV:479, Ḥ 37667 and 559, Ḥ 37892 and XXX:469, Ḥ 46494.

Unlike *ubna*, the act of *liwāt* was considered a *perversity*, not a disease, and a *lūṭī* was regarded as an immoral person who practises perverse sexual behaviours. Therefore, they were usually believed to be morally corrupt people or libertines (*fāsiq*). For this reason, pederasty has mostly been mentioned in conjunction with drinking wine in Islamic literature. This discussion uncovers a significant aspect of pederasty in early Muslim societies: The superior male's sexual intercourse with an inferior young boy does not necessarily manifest any abnormality per se (whether sexual or psychological) which required medical treatment. In fact, male pederasts were in many cases married men, and thus could penetrate both females and young boys and would still be considered as masculine and dominant men with natural male sexual desires. Such people might be not diseased but immoral, unless a pederast demanded to be penetrated by another male. Demanding such penetration would negatively affect his social hierarchical status, and consequently he would be considered *ill (marīḍ)*.⁵⁷

This clearly shows that the sexual relationship in pederasty was not based on equality, mutual enthusiasm, and shared pleasure, but on power relations, the beauty and attractiveness of beardless boys, and the erotic appetite that the adult males had for young boys.⁵⁸ In this model, sexual behaviour does not imply identity but difference. Nevertheless, this does not mean that in such relationships passionate love or intimacy between the two partners is completely missing. However, the junior partners have consciously been ignored, and because of that there is hardly any information about their character type, desire, and sexual passion in Muslim literature. Therefore, sexual delight and passion in such relationships seem to be *lopsided*.

As early as for the 'Abbāsīd period (roughly from the late eighth century) in Muslim societies, Rowson observes that there was a widely known subgenre of erotic discussion on the comparison between the desire for boys and the desire for women.⁵⁹ Such discussions would often happen between two males on whether boys or women were their preferable object-choice for sexual pleasure; and they are found in Arabic prose and poetic

57 El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 19.

58 Rowson, "The Categorization of Gender", 58.

59 *Ibid.*, 58–59.

literature.⁶⁰ One early influential example of such a debate can be found in the book entitled *Mufaḥḥarat al-Ġawārī wa-l-Ġilmān* by a well-known scholar of the ninth century, ‘Amr b. Baḥr al-Ġāḥiẓ.⁶¹ The same debate can be found in later Persian Islamic culture as well.⁶² For instance, in his widely known work in Persian, entitled *Maqāmāt-i Ḥamīdī*, Qāḍī Ḥamīd ad-Dīn ‘Umar b. Maḥmūd al-Balḥī (d. 559 H/1164–65), a scholar of the twelfth century, devoted a whole chapter to a pederast and an adulterer arguing about the superiority of their sexual object-choice or preference.⁶³ This demonstrates an awareness of males’ conscious sexual preferences for other males (in this context, for boys until they grew beards) in early and medieval Muslim societies.

However, it does not appear that such conscious erotic preferences in the context of pederasty illustrate homosexual orientation in its current form, meaning an exclusive orientation of individuals towards same-sex mates. In fact, such sexual orientation was seemingly missing in this conception of Arab and Muslim hierarchical-patriarchal pederasty. Thus, those males who preferred same-sex mates over females usually demanded erotic pleasure, or at least were capable of demanding it, from both beautiful women and young boys. Therefore, their choice represents a preference more like one’s choice to be a vegetarian, rather than homosexuality in its modern form. In fact, such an erotic preference was unequal in a different context, namely that of male active pederasty based on hierarchical and power-based relations between a senior man and a junior boy. Moreover, it does not make a distinction between different males based on their *sexuality*.⁶⁴

Male ‘Pathological’ Passivity

Ubna (male ‘pathological’ passivity) is a category which can be traced back at least to the early ‘Abbāsīd period. There are abundant sources from this period onwards that illuminate this phenomenon. However, the earlier Islamic communities of the Umayyad period, of the first four Khalifs’ era,

60 For further discussion on this issue, see Oberhelman, “Hierarchies of Gender, Ideology, and Power”, 55–93; Rowson, “Two Homoerotic Narratives from Mamlūk Literature”, 158–191.

61 Al-Ġāḥiẓ, “*Mufaḥḥarat al-Ġawārī wa-l-Ġilmān*”, 161–196.

62 See Šamīsā, *Šāhid-Bāzī*.

63 Qāḍī Ḥamīd ad-Dīn al-Balḥī, *Maqāmāt-i Ḥamīdī (al-maqāma as-sābi’a)*, 52–59.

64 Halperin, *How to Do the History of Homosexuality*, 116.

and perhaps of the time of Muḥammad himself had also encountered this phenomenon. There are some reports attributed to the first four Khalifs and even to the Prophet which discuss males who desired to be penetrated by other males.⁶⁵ Islamic juristic discourse, which was essentially based on *ḥadīth* reports, used the term *mafūl bihi* (one who is penetrated) to refer to such passive males, in contrast to the active partner who would be called *fā'il* (one who penetrates).⁶⁶ However, in the context of early Muslim culture, in particular during the Umayyad period, the term *ḥulāq* was more commonly used to refer to the act of penetration and the person who wanted to be penetrated, whereas those practising this act would be called *ḥalaqī*.⁶⁷

In the 'Abbāsīd era, when this phenomenon was widely practised in Muslim society, the term *ubna* was used to describe it. The male person who had a desire to be penetrated by another man was then called a *ma'būn*. It seems that early Muslim medical scholars, such as the prominent Iranian scholar Muḥammad b. Zakariyya ar-Rāzī (d. 313 H/925), were influenced by the works of ancient Greek scholars and considered these people to be suffering from a disease; they thus sought its causes and then prescribed several instructions for its cure.⁶⁸ The 'disease discourse' of passive males can be traced back to the earlier *ḥadīth* literature, which include 17 percent of the *aḥādīth* on this topic. There are reports attributed to Imām 'Alī which imply that those males who wish to be penetrated by other males in sexual intercourse are considered to be people who are afflicted with a sickness. In one such *ḥadīth*, the narrator recounts how Imām 'Alī, after punishing a man who had been penetrated by another man, said:

“There are servants for God who possess wombs similar to the women’s wombs but their wombs do not function for reproduction, because their wombs are inverted (*mankūsa*) and who have humps in their anuses like the humps of camel; so whenever the humps thrill, they thrill and when the humps cool down, they calm down.”⁶⁹

65 Although there are some reports from the Prophet on this matter, the *ḥadīth* scholar Muḥammad b. Ṭāhir al-Fattānī (d. 986 H/1578) believes that such reports are fabricated; see al-Fattānī, *Taḍkirat al-Mawḍū'āt*, 181.

66 See, for example, al-Mufīd, *al-Muqna'a*, 785; aṭ-Ṭūsī, *an-Nihāya*, 703.

67 Rowson, “The Effeminate of Early Medina”, 686.

68 See Rosenthal, “Ar-Razi on the Hidden Illness”, 45–60.

69 Aṭ-Ṭūsī, *Tahḍīb al-Aḥkām*, X:52–53; aṭ-Ṭabātabā'ī al-Burūjirdī and al-Mu'izzī al-Malāyirī, *Ġāmi' Aḥādīth aš-Šī'a*, XXX:464, Ḥ 46471.

In addition to medical discourse and *ḥadīṭ* literature, this topic also appeared in Muslim classical poetry, prose, and *muğūn* genres of the ‘Abbāsīd period and beyond. However, the significant point is that, in these works, the *maʿbūn*, unlike the male active penetrator or *lūṭī*, would be regarded as a disgraceful and perverted person. Al-Ġurġānī devoted a chapter of his previously mentioned book to *ubna*, and explicitly takes this approach towards passive males while tacitly praising the *lūṭī*. For instance, he says,

“He is more devoted to *biġā* [*ubna*]⁷⁰ than a needle
But he pretends to people that he is a *lūṭī*.”⁷¹

As Wright accurately observes, the same motif is present in the prose and poems of Abū Nuwās, an early ‘Abbāsīd period scholar and poet.⁷²

There is thus a contrast between the *lūṭī* and the *maʿbūn* in early Islamic cultures. A *lūṭī* was usually seen as a person who practised an immoral act and was a sinner according to Islamic ethics and law; otherwise, his desire for seeking sexual satisfaction in both women and boys would perhaps be considered a normal need of a man in that patriarchal masculinised culture. In contrast, a *maʿbūn* (an adult passive man) was not only a sinner who was performing an abomination (*al-fāḥiṣa*) by accepting the passive role in sexual intercourse with another man, but he was also a disgraceful person in the eye of the public, and often even in the eye of his active penetrator partner, and would not receive approval from Muslim society in any way.⁷³ In this context, even a boy prostitute (*muʿāġir*) who accepted being penetrated by another male would be considered to have a superior position to a bearded male *maʿbūn*, as the prostitute boy was performing this act under a more reasonable or at least understandable justification, namely to make money.⁷⁴

It seems that unlike male pederasty, male passivity would endanger the premodern distinction between the genders, despite the fact that both categories share an aspect of desiring males as their object-choice of love or eroticism. We should bear in mind that pederasty was in line with

70 *Biġā* in classical Arabic literature mainly refers to male ‘pathological’ passivity, albeit it is sometimes regarded as offering sexual services for payment (Rowson, “Gender Irregularity as Entertainment,” 59 and 66).

71 Al-Ġurġānī, *al-Muntaḥab*, 37 (The translation is by Rowson, “The Categorization of Gender and Sexual Irregularity”, 64).

72 See Wright, “Masculine Allusion”.

73 El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, 64–69.

74 Wright, “Masculine Allusion”, 14.

the male gender norm of masculinity, whereas male passivity – with the adoption of an allegedly female style of seeking pleasure in desiring a passive role – would strongly challenge this premodern conception of the two gender norms established in the early and medieval Muslims' mind. The significant point is that although the act of penetration also existed in male pederasty, the boys who would be penetrated in the act of pederasty were not motivated by pleasure. They submitted to this sexual act for other motives, such as making money, social status, or gaining other benefits. Therefore, as abundant sources of anecdotal and prose literature in Persian and Arabic indicate, the young boys would not usually submit themselves to pederasts unless they were seduced by them or granted rewards in return, such as gifts, money, and so on.

Moreover, the fact that passive males were actively seeking pleasure by being penetrated by another male would situate them in a risky and shameful position in Muslim society, according to which they would be considered as entities with *feminised* gender, desire, and orientation. It seems that, as in many cultures, female gender and sexual orientation in early and medieval – if not also contemporary – Muslim cultures were commonly regarded as inferior and passive and were controlled by males.⁷⁵ Therefore, the adult lover or penetrator could engage in loving or penetrating boys, albeit within limits and in some close friendly contexts, as these acts would not challenge the masculinity of the penetrator. The passive male, however, not only could not celebrate his act but also must not speak about his desire, orientation, and practice in public as they were considered shameful. In addition, male passivity was often, if not always, a phenomenon that could outwardly be represented in the physical and personal behaviours of the passive parties, whereas pederasts or lovers of boys could not readily be distinguished from other males solely by their public appearance or look.

Perhaps the more difficult task is to explain the distinction between *taḥannuṭ* (effeminacy) and *ubna* (male passivity), as the latter often shares characteristics of femininity and softness with *taḥannuṭ*.⁷⁶ Because of this, at least in the Islamic culture of the 'Abbāsīd period onwards, *muḥannatūn* and *ma'būnūn* were commonly considered synonyms. Therefore, it was a

75 See, for example, Ahmed, *Women and Gender in Islam*, ch. 3 and 6; Ali, *Sexual Ethics and Islam*, ch. 1.

76 As previously indicated, it would be misleading to consider passive males as individuals who were always feminine or soft outwardly. One could be a passive male or *ma'būn* without showing it publicly, although, generally, this was not the case.

constant challenge for Muslims to distinguish these two phenomena from each other, and in some cases the failure to do so resulted in damaging consequences. These two phenomena differ in several ways, though. First, as previously discussed, not all *muḥannaṭūn* had sexual desires or preferences for same-sex object-choice. According to the Islamic *ḥadīṭ* and anecdotal literature discussed earlier, *muḥannaṭūn* were often considered as people who sexually desired females but represented a soft version of the *masculine* male gender. Although both effeminate and passive males were considered gender-deviant people and often described as *soft* and *effeminate*, there was a fine distinction between them: borrowing Halperin's terminology, *muḥannaṭūn* were *liking* to be in presence of women, whereas passive males were desiring *to be like* women in their gender identity and sexual appetite.⁷⁷ In fact, passive males were soft in the sense that they were considered a minority group of deviant people who could not embrace masculinity and were thus, in an unequal way, seeking *disgraceful* and *shameful* pleasure from other males by adopting feminine behaviours in their relations with them. However, *muḥannaṭūn* were considered soft in that they were regarded as deviant feminine males who could potentially be considered as a threat to or betrayal of the whole structure of male masculinity.

Ubna was also clearly different from modern homosexuality; *ubna* or sexual inversion had a heavily pathological connotation in Islamic society, and *ubna* individuals were generally regarded as a cultural disgrace by their respective Muslim communities. Although male passivity represents sexual orientation, it does not necessarily and exclusively contain a homoerotic desire. Therefore, one can be an inverted *ma'būn* but not a homosexual. Conversely, one can be a homosexual person and practise a same-sex sexual relationship without being categorised as *ma'būn*, 'inverted' or *pathic*. Moreover, it should be noted that an *ubna* person cannot be compared to a modern gay man who desires to be penetrated. An *ubna* practised passive sexual behaviours in a hierarchical masculine-male context in which the *ubna* was considered inferior and disgraceful in the eye of the public and even, often, the penetrator partner. Thus, *ubna* was generally suppressed by society as a whole. A modern homosexual man who desires to be penetrated opts for practising this role in an equal environment, meaning that both the penetrated and penetrator partners freely, respectfully, and mutually agree on taking specific roles in their sexual activities. Therefore, the male penetrated partner would not be accused of being afflicted with a

77 Halperin, *How to Do the History of Homosexuality*, 123.

pathological condition because of his desire and role in sexual relationships. Thus, he would not be suppressed or shamed by his own penetrator partner or the society at large solely because of his sexual orientation and role.

Senior Female Same-Sex Sexual Behaviours with Her Female Slave or a Virgin Girl

Sahq/sihāq (senior female same-sex sexual behaviours with her female slave or a virgin girl) is the other category that can be recognised in early and medieval Islamic societies. Unfortunately, patriarchal Muslim society seemed not to value female sexual behaviours, generally considering them as inferior, and thus not worth discussing. Therefore, unlike the vast categorisations of male sexual behaviours discussed in Islamic literature, there is no such enthusiasm whatsoever, positive or negative, about female sexual desires and practices. The surviving documents from *ḥadīṭ* and *muğūn* literature provide us with some information on female same-sex sexual behaviours only, which were usually discussed under the shadow of male sexual behaviours. The *ḥadīṭ* attributed to the Prophet or Imāms sometimes only indicate female same-sex sexual behaviours in general: unlike the *aḥādīṭ* related to male same-sex sexual behaviours, they neither explicate the very nature of this act nor explain the entity of the two female partners who engage in it. Nevertheless, there are several *aḥādīṭ* which discuss female same-sex sexual behaviours as a phenomenon that used to happen between a (married) woman and her female slave or a young virgin girl. For example, a *ḥadīṭ* attributed to Abī ‘Abdallāh (the sixth Imām) conveys:

“If a man had sexual intercourse with his wife, then the wife while carrying his sperm practised *sihāq* with a slave girl of her husband and thus made her pregnant, then the wife should be stoned, the slave girl should be disciplined and the child is for the father.”⁷⁸

One can put these parts of *ḥadīṭ* literature in context and read other *aḥādīṭ*, which include 14 percent of all *aḥādīṭ* on this topic, in this light.

Parallel to *taḥannuṭ* and *liwāṭ*, the terms *tarağğul* and *sahq* or *sihāq* seem to be used (perhaps first) by Muslim jurists and then by other scholars. They also appear in *muğūn* literature, albeit rarely. For instance, al-Ğurgānī

78 Aṣ-Şadūq, *al-Faqīh*, IV:43; aṭ-Ṭabāṭabāī al-Burūğirdī and al-Mu‘izzī al-Malāyirī, *Ğāmi‘ Aḥādīṭ aš-Şīa*, XXX:473, Ḥ 46503.

in his *vice lists* does not devote a separate chapter to female same-sex sexual behaviours but only mentions *saḥq* in a chapter devoted to intercrural intercourse, male masturbation, and tribadism. Moreover, his statements on this issue, as Rowson correctly notes, are based on the centralisation of male fantasy and erotic desire written by male poets. They also contain “aggressive implications of the military expressions”.⁷⁹ In one case, al-Ġurġānī quotes,

“May God curse the ‘head-shavers’,
For they are a scandal to respectable women:
They manifest a war in which there is no spear-thrusting,
But only fending off a shield with a shield.”⁸⁰

At-Tifāšī in his *Nuzhat al-Albāb*, however, devotes a relatively extensive chapter to female same-sex sexual behaviours.⁸¹ He briefly mentions various medical approaches towards this phenomenon, such as the view that considers *saḥq* as an illness, and thus discusses the reasons that may cause such a disease or the opinion that it was a natural sexual desire in females.⁸² He suggested that this desire and practice would usually happen between adult females and their (young) female slaves or between adult females and virgin girls. This point shows that such erotic behaviour – unlike modern lesbian relationships – was mainly based on hierarchical, unequal, and power-based relations between a senior woman and her female slave or a junior girl.

Comparing and Contrasting Homosexuality and Pre-Homosexual Categories

The present investigation demonstrates that all five pre-homosexual phenomena that existed in early Islamic societies essentially relied on the concepts of *gender* norms. Although *gender deviance* was the core element of *taḥannuṭ* (effeminacy), *taraġġul* (mannish-ness), and *ubna* (male ‘pathological’ passivity), as these groups were considered to be violating traditional

79 Rowson, “The Categorization of Gender”, 63.

80 Al-Ġurġānī, *al-Muntaḥab*, 34 (The translation is by Rowson, “The Categorization of Gender and Sexual Irregularity”, 63).

81 At-Tifāšī, *Nuzhat al-Albāb*, 235–236.

82 Samar Habib provides a very useful summary of this chapter, though she reads at-Tifāšī’s work in the context of modern lesbian discourse, an approach with which this study principally disagrees (Habib, *Female Homosexuality*, 66–82).

masculine or feminine gender norms, *liwāt* (pederasty) and *sahq* (senior female same-sex sexual behaviours with her female slave or a virgin girl) are also based on gender status as they were articulated as manifestations of masculinity. Homosexuality, in contrast, principally depends on the notion of *sexuality*, which was inessential, if not ignored, by early and medieval Muslims' systems of gender, because they regulated social and sexual behaviours solely via gender norms. Modern notions of *sexuality* make it possible to classify all individuals based on their sexual orientation. Therefore, they make possible new categorisations of homosexuality, heterosexuality, bisexuality, and so on, which was not the case for the early and medieval Muslim societies or perhaps any other societies and cultures previously.

Moreover, other factors such as social status and age were key to the generation of pre-homosexual categories that existed in early and medieval Muslim cultures. For example, while male friendship mostly required an equal relationship between two partners, pederasty relies on differences between the peers in age, status, and sexual role, and male 'pathological' passivity conceptualises itself in terms of gender hierarchy. Homosexuality, in contrast, emphasises non-hierarchical relationships that are not based on power. Although age, sexual role, social, or economic differences *per se* are not significant for modern homosexuality, these kinds of relationships can be inappropriate, unethical, or even illegal once they fall into *pederastic* or hierarchical or power-based relationships.

Finally, while the notion of mutual *consensual* sex – which only can reliably be expressed by both partners in an equal and non-power based relationship – is an essential factor for homosexual practices, this concept, as demonstrated, seems to be entirely absent in the pre-homosexual categories that existed in classical periods of Islamic societies. In early and medieval Muslim cultures, as discussed, none of the categories containing same-sex sexual behaviours was based on consensual sexual relationships. In fact, in most, if not all, cases of the pre-homosexual categories in Muslim society, consensual sex was not even possible: Sexual relationships with a boy, a girl, a slave, or a passive male (with consideration of his vulnerable situation) could simply not be consensual, as all such practices were based on hierarchy and power relations.

Legal Concepts of *Liwāt* and *Siḥāq*

Despite the diversity of pre-homosexual categories in Islamic revelatory sources and cultures as well as in Muslim medical, prose, and poetry discourses, jurists at a later stage constricted various pre-homosexual categories to the following two phenomena: *liwāt* and *siḥāq/saḥq*.⁸³ These jurists applied *liwāt* to different types of male same-sex sexual behaviours, such as male active pederasty and male passivity or inversion. They have endeavoured to find a justification for such an expanded notion of *liwāt* through their broad interpretation of verses of the Qur'an related to the acts of the tribe of Lot (*ʿamal qawm Lūṭ*) and some *aḥādīth* on this regard. In parallel to male same-sex sexual relationships, they also perceived the concept of *siḥāq/saḥq* as female same-sex sexual behaviours in general.

What is significant here is that – unlike modern homosexuality – these two concepts are confined only by certain types of same-sex sexual practices, as Muslim legal discourse clearly highlights. Thus they do not have anything to do with sexual orientation or the identity of the people who engage in these behaviours. Bearing this point in mind, *liwāt* is usually defined by jurists as anal intercourse sexual acts between two males.⁸⁴ The majority of Imāmī jurists, however, confine *liwāt* as intercrural (*tafḥīd*) or anal sexual intercourse between two males.⁸⁵ In line with these definitions, *liwāt* is similar to *sodomy* in the Christian West. Nevertheless, several Sunnī jurists believe that anal sexual intercourse between a man and his wife or a female stranger should also be considered *liwāt*.⁸⁶ In accordance with this notion of *liwāt*, it is similar to a phenomenon called *buggery* in the Christian West. Muslim jurists often articulate *siḥāq* as same-sex sexual relationships between two women by touching each other's genitalia.⁸⁷

83 See, for example, Omar, "From Semantics to Normative Law", 222–256 and "In Search of Authenticity"; Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, ch. 5 and 6.

84 An-Nafrāwī al-Azhari, *al-Fawākīh ad-Dawānī*, II:210; al-Māwardī al-Baṣrī, *al-Ḥāwī al-Kabīr fī Fiqh*, XIII:222; an-Naḡafī, *Ġawāhir al-Kalām*, XXXI:376.

85 Al-Mufīd, *al-Muqna'a*, 785; aṭ-Ṭūsī, *an-Nihāya*, 703; al-Ḥillī (Muḥaqqiq), *Šarā'ī al-Islām*, IV:941.

86 Al-Baḡīramī, *Tuḥfat al-Ḥabīb*, V:16–17; Abū Zayd, *al-Hudūd wa-t-Ta'zīrāt*, 161.

87 Al-Mufīd, *al-Muqna'a*, 787–788; aṭ-Ṭūsī, *an-Nihāya*, 706; Ibn Qudāma al-Maqdisī, *al-Muḡnī*, IX:61; al-Māwardī al-Baṣrī, *al-Ḥāwī al-Kabīr fī Fiqh*, XIII:224; an-Naḡafī, *Ġawāhir al-Kalām*, XXXI:387.

It appears that traditional Šīʿī and Sunnī jurists generally believe in the prohibition (*ḥurmat*) of *liwāṭ* and *siḥāq* based on an Islamic defining ruling (*al-ḥukm at-taklīfī*). Moreover, jurists often hold that those who practise *liwāṭ* and *siḥāq* deserve punishment in line with an Islamic declaratory ruling (*al-ḥukm al-waḍʿī*), though they dispute which types of punishment should be applied to such people.⁸⁸ Imāmī jurists often view that people who practise *liwāṭ* and *siḥāq* must be punished by divinely ordained or capital punishments called *ḥudūd* (sg. *ḥadd*), such as 100 times of whipping or the death penalty.⁸⁹ Sunnī jurists, on the other hand, often hold that women who practise *siḥāq* should be punished by discretionary chastisement called *taʿzīr*, while men who commit *liwāṭ* are mainly considered to be deserved a divinely ordained punishment.⁹⁰ However, Abū Ḥanīfa (the founder of the Ḥanafī legal school) and his followers, as well as Ibn Ḥazm az-Ẓāhirī (d. 456 H/1064), advocate the discretionary chastisement (*taʿzīr*) for practising *liwāṭ*.⁹¹

The Exertion of the Principle of Permissibility (aṣālat al-ibāḥa) to Homosexuality

The study has so far demonstrated that modern homosexuality was not addressed by Islamic revelatory sources either positively or negatively. Therefore, it is not possible to derive an Islamic legal ruling either for or against homosexuality from these sources. The likely reason why the Qurʾān and *sunna* are silent on this issue is that the phenomenon of homosexuality – as referring to those who identify as homosexuals and practise egalitarian as well as consensual sexual relationships with other same-sex mates – did not exist in the era of the Islamic revelation. In other words, as the genealogy

88 Defining and declaratory rulings are two technical terms in Islamic law which shall be discussed in Chapter Three.

89 *Ḥudūd*, literally legal ‘boundaries’, consist of offences whose punishments are specified in the Qurʾān or a definitive *sunna*, see al-Ḥillī (Muḥaqqiq, *Šarāʿī al-Islām*, IV:136.

90 *Taʿzīr* (disciplining) consists of offences that the Qurʾān or *sunna* have not specified punishments for; instead, it is at the discretion of a Muslim judge to determine the chastisement for such offences. However, the degree of such chastisement must never exceed the lowest *ḥadd* punishment and, in fact, should always be less than the lowest divinely ordained punishment, see al-Ġubaī al-ʿĀmilī, *Masālik al-Afhām*, XIV: 325–327.

91 Al-Suġdī, *an-Nutaf fī l-Fatāwī*, I:265; Ibn Ḥazm az-Ẓāhirī, *al-Muḥallā bi-l-Ātār*, XII:396.

of homosexuality in early Muslim cultures has demonstrated, there is no reference to this phenomenon in the sources attributed to the tribes and people of early Islamic society. Therefore, homosexuality seems to have been no issue for Muḥammad, the Twelve Imāms, and their companions. Thus, it was not deemed necessary to address this issue in Qurʾān or *sunna*, neither explicitly nor implicitly.

Nevertheless, there are verses in the Qurʾān⁹² addressing the story of the people of Lot. There are also *ḥadīṭ* traditions referring to several pre-homosexual categories. However, as the genealogical study applied in this research has adequately shown, these pre-modern phenomena are different from modern homosexuality, although there are some similarities. Yet, a mere similarity between homosexuality and some of the pre-homosexual categories does not legitimise extending the legal ruling on pre-homosexual categories to modern homosexuality according to Šīʿī legal school. This is because the legal analogy (*qiyās*) is not validated in Imāmiyya.

Now, concerning the before revelation debate about things that are useful and do not harm anyone, the question is what the assessment of reason on such things is, regardless or in the absence of Revelation: permissibility (*ibāḥa*) or proscription (*ḥaẓr*). Following Šarīf al-Murtaḍā's approach, in such a case, reason assesses that this *thing* is permissible (*mubāḥ*), following the principle of permissibility (*aṣālat al-ibāḥa*). Insofar this useful thing is purely good with no vileness and harm. Let us see how the principle of permissibility might be applied to the case of homosexuality.

Homosexuality or having a homosexual relationship is largely believed to be beneficial to gays and lesbians. Moreover, this relationship would neither harm homosexual people nor others according to many societies and human rights activists and organisations. Moreover, there is thus far no medical evidence that might convincingly be applied to argue for the harmfulness of homosexuality. In addition, as has been elaborated, such a useful behaviour or action has not been addressed by the Islamic revelatory sources, neither positively nor negatively. This means that there is no legal ruling for or against this phenomenon in such sources. Therefore, in the absence of revelation, reason assesses this phenomenon as permissible because it is a purely useful behaviour without harming anyone.

To reconstruct the argument based on al-Murtaḍā's view, it should be noted that when one knows that the homosexual relationship is purely

92 See, for example, Q VII:80–84.

beneficial and free from harm, whether in this world or in the otherworld, one then necessarily knows by reason that this phenomenon is permitted based on the principle of permissibility.⁹³ Thus, practising homosexuality should be regarded as good due to its beneficial nature according to reason.

The central point in this argument is that homosexual relationships are free from worldly and otherworldly harms. The question is how, following Šarīf al-Murtaḍā, one can argue for the negation of harms in homosexual relationships in such a broad sense. Responding to this point, we need to bear in mind that al-Murtaḍā classifies harms in two kinds: immediate (*āğīla*) and deferred (*āğīla*). There is no immediate or worldly harm in homosexual relationships because there are no rational or experiential means to provide us with knowledge about the immediate harm concerning this useful phenomenon. The absence of knowledge on immediate harm of a useful phenomenon ensures that there is no such worldly harm in that phenomenon. Concerning the deferred or otherworldly harm of practising homosexuality, the absence of the otherworldly harm or punishment is already known from the absence of divine regulation on practising homosexual relationships. If any deferred punishment was established for the execution of homosexuality this would have been revealed. This is because God has to inform humans of deferred harms, namely punishments, which imply the evilness of the phenomenon (act/thing). If we have no such information, we, according to Šarīf al-Murtaḍā, can be certain about the absence of deferred harm, too.

With this in mind, it appears that all components of the principle of permissibility in the case of homosexual relationships are fulfilled. As a result, reason would argue for the permissibility of homosexuality in Islam by deploying this principle as Šarīf al-Murtaḍā articulates.

Conclusion

The aim of the present study is to examine classical Islamic thoughts and whether they can potentially be used to tackle modern issues concerning sexual ethics. Pursuing this goal, the present chapter has studied modern homosexuality and investigated classical Šīʿī tradition by focusing on Šarīf

93 For Šarīf al-Murtaḍā's argument for the principle of permissibility, see Alipour, "Ethical Assessment of Acts", published in this volume. Also aš-Šarīf al-Murtaḍā, *ad-Darī'a*, II:809–812.

al-Murtaḍā's scholarship on the before revelation discourse. Although homosexuality, as a modern phenomenon, has not been addressed by Islamic revelatory sources, a genealogical examination illustrates that *ḥadīth* sources identified several pre-homosexual categories, such as effeminacy, mannish-ness, male passivity, male active pederasty, and senior female same-sex sexual behaviours with her female slave or a virgin girl. Also early and classical Muslim societies have culturally practised various of these pre-homosexual behaviours. This study has also demonstrated that (Muslim) Ṣūfī legal tradition identified and categorised these behaviours under the following two pre-homosexual phenomena: *liwāṭ* and *siḥāq*, both regulated and prohibited in Islam. However, my study explicates that these pre-homosexual categories, whether the legal or cultural, are different from modern homosexuality. Therefore, any Islamic legal ruling on these categories cannot be extended to modern homosexuality, because legal analogy is not validated in Ṣūfī legal school. Deploying the classical Ṣūfī debate concerning the assessment of act before revelation, this study ultimately examined homosexuality as a case of before revelation discourse. Thus, homosexuality is a beneficial relationship without harming anyone but has not been addressed by the revelatory sources. As a result, in the absence or regardless of such sources, reason assesses homosexuality as permissible according to Šarīf al-Murtaḍā's articulation of this principle.

Sources

- 'Abdul-Ra'uf, Muḥammad. *The Islamic View of Women and the Family*. New York: Robert Speller & Sons, 1977.
- 'Abdul-Ra'uf, Muḥammad. *Marriage in Islam. A Manual*. Alexandria, VA: Al-Saadawi Publications, 2000.
- Abū Zayd, Bakr b. 'Abdallāh. *al-Ḥudūd wa-t-Ta'zīrāt 'inda Ibn al-Qayyim*. Riyāḍ: Dār al-'Āšima li-n-Našr wa-t-Tawzī', 1415 H/1995–96.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.
- Ali, Kecia. *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford, UK: Oneworld Publications, 2006.
- Alipour, Mehrdad. "Shī'a Neo-Traditionalist Scholars and Theology of Homosexuality. Review and Reflections on Mohsen Kadīwar's Shifting Approach". *Theology and Sexuality* 24/3 (2018): 200–218. <https://doi.org/10.1080/13558358.2018.1478187> (accessed 12.7.2022).

- Alipour, Mehrdad. *Negotiating Homosexuality in Contemporary Shī'i Islam. A Legal-hermeneutical Analysis of Twelver Imāmī Shī'i Islamic Sources*. PhD Thesis (unpublished). <https://ore.exeter.ac.uk/repository/handle/10871/125222> (accessed March 2022).
- al-Bağīramī, Sulaymān b. Muḥammad. *Tuḥfat al-Ḥabīb 'alā Šarḥ al-Ḥaṭīb*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1417 H/1996.
- Boswell, John. *The Marriage of Likeness. Same-Sex Unions in Pre-modern Europe*. New York: HarperCollins Press, 1995.
- Boswell, John. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Butler, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge, 1990.
- Dover, Kenneth J. *Greek Homosexuality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- El-Rouayheb, Khaled. *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- al-Fattānī, Muḥammad b. Ṭāhir. *Taqdirat al-Mawḍū'āt*. Cairo: Idārat aṭ-Ṭibā'a al-Muniriyya, 1343 H/1925–26.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality*. Volume 1: *An Introduction*. Trans. Robert Hurley. New York: Pantheon Books, 1978.
- Gagnon, John H. and William Simon. *Sexual Conduct. The Social Sources of Human Sexuality*. London: Hutchinson, 1974.
- Gunther, Scott Eric. *The Elastic Closet. A History of Homosexuality in France, 1942–present*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Habib, Samar. *Female Homosexuality in the Middle East. Histories and Representations*. London: Routledge, 2007.
- Halperin, David M. *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. London: Routledge, 1990.
- Halperin, David M. "Is There a History of Sexuality?". In *Lesbian and Gay Studies Reader*, Eds. Henry Abelove, Michele Aina Barale and David M. Halperin. London: Routledge, 1993. 416–431.
- Halperin, David. M. *How to Do the History of Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- Halwani, Raja. "Essentialism, Social Constructionism, and the History of Homosexuality". *Journal of Homosexuality* 35/1 (1998): 25–51. https://doi.org/10.1300/J082v35n01_02 (accessed 12.7.2022).
- al-Ḥillī (Muḥaqqiq), Nağm ad-Dīn Ğāfar b. Ḥasan. *Šarā'i' al-Islām fī Masā'il al-Ḥalāl wa-l-Ḥarām*. Qum: Našr-i Istiqlāl, 1367 Sh/1409 H/1988–89.
- al-Ḥillī (Muḥaqqiq), Nağm ad-Dīn Ğāfar b. Ḥasan. *al-Muḥtaṣar an-Nāfi' fī Fiqh al-Imāmiyya*. Beirut: Dār al-Aḍwā', 1985.
- Ibn Aš'at al-Kūfī, Muḥammad b. Muḥammad. *al-Ğā'fariyyāt*. Tehran: Intišārāt-i Islāmiyya, 1329 Sh/1370 H/1950–51.

- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*. Eds. Šu'aib al-Arna'ūṭ and 'Ādil Muršid. Beirut: Mu'assasat ar-Risāla, 1416 H/1995.
- Ibn Ḥazm az-Zāhirī, Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad. *al-Muḥallā bi-l-Āṭār*. Beirut: Našr Dār al-Fikr, 1960.
- Ibn Idrīs al-Hillī, Muḥammad b. Aḥmad. *as-Sarā'ir al-Ḥawī li-Tahrīr al-Fatāwī*. Qum: Mu'assasat an-Našr al-Islāmī, 1386 Sh/1410 H/2007–08.
- Ibn Qudāma al-Maqdisī, Muwaffaq ad-Dīn Abū Muḥammad. *Al-Muġnī*. Cairo: Našr Maktabat al-Qāhira, 1388 H/1968.
- Iemmola, Francesca and Andrea Camperio Ciani. "New Evidence of Genetic Factors Influencing Sexual Orientation in Men. Female Fecundity Increase in the Maternal Line". *Archives of Sexual Behavior* 38 (2009): 393–399. doi:10.1007/s10508–008–9381–6 (accessed 12.7.2022).
- Jahangir, Junaid and Hussein Abdullatif. *Islamic Law and Muslim Same-Sex Unions*. Lanham, MD: Lexington Books, 2016.
- al-Ġāḥiẓ, 'Amr b. Baḥr. "Mufāḥarat al-Ġawārī wa-l-Ġilmān". In *Rasā'il al-Ġāḥiẓ*. Ed. 'Alī Abū Madḥim. Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 2002. 161–196.
- Jamal, Amreen. "The Story of Lut and the Qur'an's Perception of the Morality of Same-Sex Sexuality". *Journal of Homosexuality* 41/1 (2001): 1–88. https://doi.org/10.1300/J082v41n01_01 (accessed 12.7.2022).
- Jordan, Mark D. *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- al-Ġuba'ī al-Āmilī, Zayn ad-Dīn b. 'Alī. *Masālik al-Aḥām ilā Tanqīḥ Ṣarā'i al-Islām*. Qum: Intiṣārāt-i Bunyād-i Ma'ārif-i Islāmī, 1425 H/2004–05.
- al-Ġurġānī, al-Qāḍī Aḥmad b. Muḥammad. *al-Muntaḥab min Kināyāt al-Udabā' wa-l-Iṣārāt al-Bulaġā'*. Ed. Muḥammad Badr ad-Dīn al-Ḥalabī. Cairo: Maṭba'at as-Sa'āda bi-Ġiwār Muḥāfazat Miṣr, 1326 H/1908.
- Kadiwar, Muḥsin. "Ḥuqūq Aqalliyāt-i Ğinsī wa-Sabk-i Zindigī". In *Mohsen Kadīvar* [Website]. 18 Āḍar 1392 Sh/9 December 2013. <http://Kadiwar.com/?p=13043> (accessed April 2019).
- Kadiwar, Muḥsin. "Aḥkām-i Taklifī wa-Waḍ'ī-yi Hamġinsgarā'ī". In *Mohsen Kadīvar* [Website]. 19 Murdād 1392 Sh/23 July 2013. <https://Kadiwar.com/12397> (accessed April 2019).
- Kugle, Scott. *Homosexuality in Islam. Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. Oxford, UK: Oneworld Publications, 2010.
- Lange, Christian. *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008.
- al-Māwardī al-Baṣrī, Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb. *al-Ḥawī al-Kabīr fi Fiqh Maḍhab al-Imām aš-Šāfi'ī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1419 H/1999.
- McIntosh, Mary. "The Homosexual Role". *Social Problems* 16/2 (1968): 182–192.
- al-Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad. *al-Muqna'a*. Qum: Kungiri-yi Ġāhāni-yi Hazari-yi Šayḥ al-Mufīd, 1413 H/1993–94.
- Murad, Abdal-Hakim. "Fall of the Family". *Cambridge Mosque Project*. 2005. <http://masud.co.uk/fall-of-the-family-part-1> (accessed April 2020).

- Murray, Stephen O. *Homosexualities*. Chicago: Chicago University Press, 2000.
- Murray, Stephen O. and Roscoe, Will. *Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature*. New York: New York University Press, 1997.
- an-Nafrāwī al-Azhārī, Aḥmad b. Ġanīm b. Sālim. *al-Fawākih ad-Dawānī 'alā Risālat Ibn Abī Zayd al-Qīrwānī*. Cairo: Našr Dār al-Fikr, 1415 H/1995.
- Nahas, Omar. *Islam En Homoseksualiteit*. Amsterdam: Uitgeverij Bulaaq/Yusūf, 2001.
- an-Nağafī, Muḥammad Ḥasan. *Ġawāhir al-Kalām fī Šarḥ Šarā'ī al-Islām*. Ed. 'Abbās al-Qūchānī. Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṭ al-'Arabī, 1362 Sh/1981.
- an-Nūrī, Mirzā Ḥusayn. *Mustadrak Wasā'il aš-Š'ā*. Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' at-Turāṭ, 1408 H/1988.
- Oberhelman, Steven M. "Hierarchies of Gender, Ideology, and Power in Ancient and Medieval Greek and Arabic Dream Literature". In *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, Eds. J. W. Wright and Everett K. Rowson. New York: Columbia University Press, 1997. 55–93.
- Omar, Sara. "From Semantics to Normative Law. Perceptions of Liwāṭ (Sodomy) and Siḥāq (Tribadism) in Islamic Jurisprudence (8th-15th Century CE)". *Islamic Law and Society* 19 (2012): 222–256.
- Omar, Sara. "In Search of Authenticity. Modern Discourse over Homosexuality through Early Islamic Thought". In *Routledge Handbook on Early Islam*. London: Routledge, 2018.
- Plummer, Ken. *Telling Sexual Stories. Power, Change and Social Worlds*. London: Routledge, 1995.
- Qāḍī Ḥamid ad-Dīn al-Balḥī, 'Umar b. Maḥmūd. *Maqāmāt-i Ḥamidī*, Ed. 'Alī Akbar Abarqūī. Isfahan: Kitābfurūšī-yi Ta'īd, 1339 Sh/1960–61.
- Rosenthal, F. "Ar-Razi on the Hidden Illness". *Bulletin of the History of Medicine* 52/1 (1978): 45–60.
- Rowson, Everett K. "The Effeminate of Early Medina". *Journal of the American Oriental Society* 111/4 (1991): 671–693.
- Rowson, Everett K. "The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists". In *Body Guards*, Eds. Julia Epstein and Kristina Straub. New York: Routledge, 1991.
- Rowson, Everett K. "Two Homoerotic Narratives from Mamlūk Literature: al-Šafadī's Law'at al-Shākī and Ibn Dāniyāl's al-Mutayyam". In *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, Eds. J. W. Wright and Everett K. Rowson. New York: Columbia University Press, 1997. 149–191.
- Rowson, Everett K. "Gender Irregularity as Entertainment. Institutionalized Transvestitism at the Caliphal Court in Medieval Baghdad". In *Gender and Difference in the Middle Ages*, Eds. Sharon Farmer and Carol Braun Pasternack. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003: 45–72.
- aš-Šadūq, Muḥammad b. 'Alī b. Bābawayh. *Man lā Yaḥḍuruḥu al-Faqīh*, Ed. 'Alī Akbar Gaffārī. Qum: Mu'assasat an-Našr al-Islāmī, 1404 H/1984–85.
- aš-Šadūq, Muḥammad b. 'Alī b. Bābawayh. *Ilal aš-Šarā'ī*, Ed. Muḥammad Šadiq Baḥr al-'Ulūm. Nağaf: Maktabat al-Ḥaydariyya, 1385 H/1966.

- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Epistemology of the Closet*. Berkeley, CL: University of California Press, 1990.
- Şamisâ, Sîrûs. *Şâhid-Bâzî dar Adabiyyât-i Fârsî*. Tehran: Intişârât-i Fardûs, 1381 Sh.
- Skovgaard-Petersen, Jakob. "Sex Change in Cairo: Gender and Islamic Law". *The Journal of the International Institute* 2/3 (1995). <http://quod.lib.umich.edu/j/jii/4750978.0002.302?view=text;rgn=main> (accessed November 2014).
- al-Suġdî, Abû al-Ĥusayn 'Alî b. al-Ĥusayn b. Muĥammad. *an-Nutaf fî l-Fatâwî*. Ed. Şalâĥ ad-Dîn an-Nâhî. Amman: Dâr al-Furqân/Beirut, Lebanon: Mu'assasat ar-Risâla, 1404 H/1984.
- aţ-Ṭabâtabâ'î al-Burûġirdî, Âqâ Ĥusayn and Ismâ'îl al-Mu'izzî al-Malâyirî. *Ġâmi' Ahâdîţ as-Şî'a*. Qum: Intişârât-i Wâşif Lâhiġî, 1391 Sh/1433 H/2012–13.
- at-Tifâşî, Şihâb ad-Dîn Aĥmad. *Nuzhat al-Albâb fî-mâ lâ Yüġad fî Kitâb*, Ed. Ġamâl Ġum'a. London: Riâḍ El-Rayyes Books, 1992.
- aţ-Ṭûsî, Muĥammad b. Ĥasan. *Tahḍîb al-Aĥkâm*, Eds. Ĥusayn Ĥirsân, 'Alî Âĥundî, and Muĥammad Âĥundî. Tehran: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1365 Sh/1986–87.
- aţ-Ṭûsî, Muĥammad b. Ĥasan. *an-Nihâya fî Muġarrad al-Fiqh wa-l-Fatâwâ*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1400 H/1980–81.
- Weeks, Jeffrey. *Coming out*. London: Quartet Books, 1977.
- Weeks, Jeffrey. *The World We Have Won. The Remaking of Erotic and Intimate Life*. London: Routledge, 2007.
- Weeks, Jeffrey. *The Languages of Sexuality*. London: Routledge, 2011.
- Williams, Craig A. *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2010.
- Wright Jr, J. W. "Masculine Allusion and the Structure of Satire in Early 'Abbâsîd Poetry". In *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, Eds. J. W. Wright and Everett K. Rowson. New York: Columbia University Press, 1997. 1–21.
- Waşmgîr b. Ziyâr, 'Unşur al-Ma'âlî Kaykâwûs. *Qâbûs-nâmih*, Ed. Ġulam Ĥusayn Yûsufî. Tehran: Bungâh-i Tarġuma wa-Naşr-i Kitâb, 1352 Sh/1973–74.

Ethische Betrachtungen zur Intergeschlechtlichkeit aus ašaritischer theologischer Perspektive

Selma Schwarz

Einleitung

In den letzten Jahren hat sich innerhalb der Debatte um Intergeschlechtlichkeit einiges verändert. In Deutschland wurden Gesetze erlassen, die eine Anerkennung intergeschlechtlicher Menschen fördern. Doch auch im klassischen islamischen Recht gab es eine Auseinandersetzung um Menschen, die nicht eindeutig dem männlichen oder weiblichen Geschlecht zuzuordnen waren – *ḥināṭ* (sg. *ḥunṭa*) genannt. Die Fragen, die in diesem Artikel beantwortet werden sollen, lauten: Lässt sich die Diskussion bzw. der Umgang mit als *ḥunṭa* kategorisierten Menschen innerhalb der klassischen ašarischen Theologie in der Vormoderne mit der Diskussion bzw. dem Umgang mit intergeschlechtlichen Menschen in der Gegenwart vergleichen? Wie unterscheidet sich die Diskussion in der Vormoderne von der Diskussion in der Gegenwart? Was kann man aus dem Umgang mit als *ḥunṭa* kategorisierten Menschen für einen ethisch guten Umgang mit intergeschlechtlichen Menschen in der Gegenwart anwenden und was nicht?

Um Antworten auf diese Fragen finden zu können, wird, nachdem der Begriff der *Intergeschlechtlichkeit* im Bereich der Sexualethik eingeordnet wurde, zunächst eine Kontextualisierung des Fallbeispiels der Intergeschlechtlichkeit in der Gegenwart und des Fallbeispiels *ḥunṭa* im 11. Jahrhundert vorgenommen. Hierbei soll dargestellt werden, wie genau jeweils Intergeschlechtlichkeit und *ḥunṭa* definiert werden bzw. was darunter verstanden wird und auch, in welchen Kontexten die Fallbeispiele diskutiert und behandelt wurden bzw. werden. Im weiteren Verlauf soll dann analysiert werden, ob sich das Fallbeispiel Intergeschlechtlichkeit und das Fallbeispiel *ḥunṭa* überhaupt miteinander in Beziehung bringen lassen und wenn ja, inwieweit eine Beziehung dieser beiden Fallbeispiele möglich ist. Anschließend wird untersucht, welche Übertragungsmöglichkeiten des Fallbeispiels *ḥunṭa* auf das Fallbeispiel Intergeschlechtlichkeit in der heutigen Zeit bestehen und welche nicht und warum und was sich daraus folgern lässt.

Im vorangegangenen Artikel richtete sich das Erkenntnisinteresse auf Ansätze der theologischen Schule der Aš'ariten, wobei das Werk der Rechtslehre *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* von al-Ġazālī (450/1058–505/1111) untersucht wurde. Er beschäftigte sich in seinen Rechtsschriften jedoch kaum mit dem Thema *ḥunṭa*, sodass für den vorliegenden Artikel Schriften eines anderen zeitgenössischen Rechtsgelehrten der aš'aritischen Schule herangezogen werden. Es bietet sich an, das Werk *Kitāb at-Tahdīb fī Fiqh al-Imām aš-Šāfi'ī* von Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas'ūd al-Farrā' al-Baġawī (433/1041-ca. 510/1117) zu untersuchen, da dieses auf das Thema *ḥunṭa* eingeht. Sowohl al-Baġawī als auch al-Ġazālī gehörten der šāfi'itischen Schule an.¹ Die Fragen zum Thema *ḥunṭā* werden in diesem Fall konkret an al-Baġawī gestellt.

1. Verortung der Intergeschlechtlichkeit in der Sexualethik

Um zu verstehen, warum der Umgang mit Intergeschlechtlichkeit bzw. mit intergeschlechtlichen Menschen unter anderem im Bereich der Sexualethik behandelt wird, sollen zunächst der Begriff der *Sexualethik* erklärt und anschließend die Einordnung von Intergeschlechtlichkeit in der Sexualethik vorgenommen werden. Zudem wird hierfür der Begriff *Geschlecht* definiert.

Als Teilbereich der Angewandten Ethik fragt Sexualethik „nach dem Stellenwert von Geschlechtlichkeit [...] im guten menschlichen Leben. Sie versucht, erfüllte und moralisch akzeptable Formen von weniger erfüllten

1 Während sich die von Abū Ḥanīfa (80/699–150/767) ausgehende ḥanafitische Schule in der ersten Hälfte des zweiten/achten Jahrhunderts im östlichen Gebiet des heutigen Iran ausbreitete, kam es im dritten/neunten Jahrhundert zu einer beträchtlichen Ausbreitung der von aš-Šāfi'ī (150/767–204/820) ausgehenden šāfi'itischen Schule im Gebiet des heutigen Iran. Ab dem fünften/elften Jahrhundert gehörten sunnitische Muslime entweder der ḥanafitischen oder der šāfi'itischen Rechtsschule an, die beide miteinander im Wettstreit standen. Im Gegensatz zu den Ḥanafiten vertraten die Šāfi'iten die Meinung, dass den Hadithen eine übergeordnete Autorität im Gesetz gegeben werden sollte. Die Šāfi'iten kritisierten die Ḥanafiten aufgrund ihrer Missachtung der Tradition scharf. Während der Herrschaft der Seldschuken wurde die aš'aritische theologische Schule zur vorherrschenden Theologie der Šāfi'iten in der islamischen Welt. Nišāpūr stellte ein Zentrum des šāfi'itischen Lernens dar. Die aš'aritische Theologie etablierte sich ab dem frühen fünften/elften Jahrhundert bei den Šāfi'iten in Nišāpūr und verbreitete sich von da an schnell unter anderen šāfi'itischen Gemeinschaften im Iran. Madelung, *Religious Trends*, 26–28. Siehe für weitere Informationen auch Halm, *Šāfi'itische Rechtsschule*, 15–154.

oder gar moralisch inakzeptablen Formen zu trennen.“² Mit dem Aufwachsen eines Menschen vom Neugeborenen zu einem erwachsenen Menschen mit einer individuellen Persönlichkeit entfaltet sich auch eine persönliche geschlechtliche Identität. Intergeschlechtliche Menschen – also Menschen mit mehrdeutigen körperlichen Geschlechtsmerkmalen – können, müssen jedoch nicht eine entweder weibliche oder männliche Geschlechtsidentität entwickeln. Es ist möglich, dass intergeschlechtliche Menschen sich – mit sowohl weiblichen als auch männlichen Geschlechtsmerkmalen – jenseits der Geschlechter empfinden.³ Das Thema der Intergeschlechtlichkeit ist insofern im Bereich der Sexualethik zu verorten, als dass eine Auseinandersetzung damit stattfinden muss, wie mit intergeschlechtlichen Menschen und hierbei insbesondere mit ihrer Geschlechtlichkeit und ihrer diesbezüglichen Selbstbestimmung ethisch umgegangen wird. Dabei spielt auch die Geschlechtsidentität (Gender) eine wichtige Rolle.

In Abgrenzung zum Begriff *Geschlecht*, der im Allgemeinen die biologischen Komponenten von Weiblichkeit und Männlichkeit bezeichnet, wird der Begriff *Gender* für die Bezeichnung sozialer, kultureller und psychologischer Aspekte von Weiblichkeit und Männlichkeit verwendet und als die „Geschlechtsidentität des Menschen als soziale Kategorie, zum Beispiel im Hinblick auf sein Selbstwertgefühl, sein Rollenverhalten und seine Selbstwahrnehmung“ beschrieben.⁴

Um darzustellen, was genau jeweils unter Intergeschlechtlichkeit und *hunta* verstanden wird und auch, in welchen Kontexten die Fallbeispiele diskutiert und behandelt wurden bzw. werden, wird im Folgenden zunächst auf die Kontextualisierung von Intergeschlechtlichkeit und *hunta* eingegangen.

2. Kontextualisierung der Fallbeispiele

1.1 Intergeschlechtlichkeit in der Gegenwart

Es ist möglich, dass einzelne Menschen sowohl männliche als auch weibliche Körpermerkmale aufweisen. Dieses Phänomen wird als Inter-

2 Krebs, „Sexualität“, 234.

3 Plett, „Intergeschlechtlichkeit“, 67 f.

4 Siehe Kessler, *Ethnomethodological Approach*, 7.

geschlechtlichkeit bezeichnet.⁵ Dabei deckt der Begriff viele Varianten der Geschlechtsentwicklung auf genetischer bzw. chromosomaler, hormonaler, gonodaler oder morphologischer Ebene ab.⁶ Bei intergeschlechtlichen Menschen sind die äußeren und inneren Geschlechtsorgane unterschiedlich stark im Widerspruch zu der chromosomalen Geschlechtsdeterminierung ausgebildet.⁷ Dies hat zur Folge, dass betroffene Menschen nicht eindeutig dem weiblichen oder dem männlichen Geschlecht zugeordnet werden können.⁸ Der Begriff der Intergeschlechtlichkeit stellt eine Sammelbezeichnung für unterschiedliche medizinische Diagnosen dar.⁹

In Deutschland wird die Zahl der Kinder, bei denen nach der Geburt Varianten der Geschlechtsentwicklung festgestellt werden, statistisch nicht erfasst, sodass genaue Zahlen nicht existieren. Schätzungen zur Gesamtzahl intergeschlechtlicher Menschen variieren stark, auch weil Schätzungen zum Vorkommen von Intergeschlechtlichkeit in starker Abhängigkeit zu den jeweiligen Definitionen stehen.¹⁰ Man geht – unter Berücksichtigung dieser

5 Plett, „Intergeschlechtlichkeit“, 67 f. Von dem Begriff der Intergeschlechtlichkeit abzugrenzen ist jedoch der Begriff der Transsexualität. Hier handelt es sich um eine Divergenz des geschlechtlichen Selbsterlebens eines Menschen von dem Geschlecht, das diesem Menschen bei der Geburt zugewiesen wurde. In diesem Fall besteht eine Inkongruenz zwischen dem bei der Geburt zugewiesenen Geschlecht und dem geschlechtlichen Selbsterleben, obwohl hier morphologisch ein eindeutiges Geschlecht vorliegt. Intergeschlechtlichkeit und Transsexualität können nicht miteinander gleichgesetzt werden. Siehe Schreiber, „Geschlecht“, 33.

6 Ebd.

7 Psyhrembel, „Intersexualität“. Siehe hierzu auch Pikramenou, *Intersex Rights*, 22.

8 Schreiber, „Geschlecht“, 33.

9 In diesem Zusammenhang stellt der deutsche Ethikrat in seiner Stellungnahme zur Intergeschlechtlichkeit eine Dreiteilung der Syndrome dar. Es gibt zum einen die Gruppe intergeschlechtlicher Menschen, bei denen eine angeborene atypische Ausprägung der Keimdrüsen vorhanden ist. Hier herrscht eine tatsächliche biologische Zwischengeschlechtlichkeit, welche bedingt ist durch embryonale Entwicklungsstörungen. Zum anderen gibt es die Gruppe intergeschlechtlicher Menschen mit angeborenen Störungen des Hormonhaushaltes mit einer Unterfunktion der Androgene und die Gruppe intergeschlechtlicher Menschen mit angeborenen Störungen des Hormonhaushaltes mit einer Überfunktion der Androgene. Bei den letztgenannten beiden Gruppen ist das anatomische Erscheinungsbild sekundär in Folge einer hormonellen Störung erzeugt. Eine Unterfunktion der Androgene führt aufgrund des unauffälligen Aussehens der äußeren Geschlechtsorgane häufig zum Wechsel in das weibliche Gegengeschlecht (XY-Frauen). Eine Überfunktion der Androgene betrifft die äußeren Geschlechtsorgane (XX-AGS-Frauen). Ethikrat, „Intersexualität“, 35–46. Dort auch weitere medizinisch relevante Informationen.

10 Melanie Blackless beispielsweise geht von einem Vorkommen von Intergeschlechtlichkeit von 1,7 % aus. In diese Zahl sind Klinefelter, Turner und Adrenogenitales

auseinandergelenden Schätzungen – davon aus, dass in Deutschland pro Jahr ungefähr 300 Kinder mit uneindeutigem Geschlecht geboren werden.¹¹

Lange Zeit und bis heute andauernd war es in Deutschland gängige Praxis, an Kindern, wenn diese nach der Geburt nicht eindeutig dem männlichen oder weiblichen Geschlecht zugeordnet werden konnten, geschlechtsvereindeutigende chirurgische Eingriffe und anderweitige Behandlungen vorzunehmen. Medizinisch erforderlich waren diese Eingriffe meistens nicht. Sie dienten dazu, diese Kinder entweder eindeutig dem männlichen oder weiblichen Geschlecht zuzuordnen zu können und sollten den betroffenen Kindern das Leben in einer Gesellschaft, die in geschlechtlichen Aspekten binär geprägt ist, erleichtern und ihnen mögliche soziale Schwierigkeiten ersparen.¹² Unter die vorgenommenen medizinischen Maßnahmen fallen – aufgrund der manchmal sehr seltenen und auch verschiedenen Erscheinungsformen – unterschiedlichste hormonelle sowie chirurgische Eingriffe. Zu betonen ist, dass diese Operationen irreversible Folgen haben. Und es ist von Bedeutung, dass es sich bei den behandelten Menschen zumeist um nicht zustimmungsfähige Säuglinge und Kleinkinder handelte, diese jedoch ein Leben lang mit den Folgen dieser Eingriffe und Behandlungen leben mussten.¹³

Diese gängige Praxis entstammte den Leitlinien des sogenannten „Baltimorer Behandlungskonzeptes“ aus den 1950er Jahren, das unter Mitwirkung des Psychologen John Money entwickelt wurde. John Money argumentierte unter anderem, dass bei nicht eindeutigen Geschlechtsmerkmalen eine chirurgische „Korrektur“ durchgeführt werden müsse, um dem Kind entsprechende soziale Signale zu geben und ihm auf diese Weise eine gesunde psychosexuelle Identität zu ermöglichen.¹⁴ Diese Leitlinien – auch bekannt unter dem Titel „optimal gender policy“ – besagten, dass Kinder mit nicht eindeutigem Geschlecht so schnell wie möglich bei Feststellung nach der Geburt an das persönlich günstigste Geschlecht angeglichen wer-

Syndrom mit eingerechnet. Siehe Blackless, „Review“, 151–166. Leonard Sax hingegen schätzt das Vorkommen von Intergeschlechtlichkeit auf 0,018 %. Siehe Sax, „Intersex“, 174–178. Im Fachlexikon für Medizin Psyhyrembel ist von einer Häufigkeit intergeschlechtlicher Menschen von 1:500 bis 1:100 zu lesen, was einer Anzahl von mindestens 160.000 betroffener Menschen in Deutschland entsprechen würde. Siehe Psyhyrembel, „Intersexualität“.

11 Deutscher Bundestag, „Drucksache 19/24686“, 22.

12 Deutscher Bundestag, „Drucksache 19/24686“, 11.

13 Woweris, „Intersexualität“, 249 f.

14 Money, „Gender Role“, 336.

den sollten, um ihnen so ein eindeutiges Erziehungsgeschlecht zuschreiben zu können. In den folgenden Jahrzehnten galten diese unter Mitwirkung von John Money entwickelten Leitlinien als Standard.¹⁵

Erstmals wurden die bis dahin für intergeschlechtliche Kinder gängigen Behandlungsempfehlungen durch die Chicago Consensus Conference im Jahr 2005 überarbeitet. Die aus der Chicago Consensus Conference hervorgegangenen Leitlinien besagten unter anderem, dass hormonelle und chirurgische Eingriffe bei intergeschlechtlichen Kindern nur noch unter bestimmten Voraussetzungen möglich sein sollten.¹⁶ In Deutschland zuständige Fachgesellschaften passten in den Jahren, nachdem durch die Chicago Consensus Conference die Behandlungsempfehlungen im Jahr 2005 geändert wurden, die Behandlungsleitlinien für intergeschlechtliche Kinder ebenfalls an, um diese vor nicht notwendigen Operationen zu schützen. Die in Deutschland entwickelten medizinischen Leitlinien besaßen jedoch keine Bindungswirkung. Spätere Untersuchungen deuteten darauf hin, dass auch nach Änderung der medizinischen Leitlinien weiterhin nicht medizinisch erforderliche Operationen stattfanden.¹⁷

Intergeschlechtliche Menschen haben in der Vergangenheit – aufgrund der oft so frühen chirurgischen geschlechtsvereindeutigenden Operationen und den daraus resultierenden Folgen und der zwangsläufigen fremdbestimmten Einordnung in die entweder männliche oder weibliche Geschlechterkategorie – häufig starkes Leid erfahren. In einer Stellungnahme zur Intergeschlechtlichkeit forderte der Deutsche Ethikrat im Jahr 2012 deshalb, Menschen mit Varianten der Geschlechtsentwicklung – als Teil der gesellschaftlichen Vielfalt und mit ihrer Besonderheit – Unterstützung und Respekt aus der Gesellschaft zukommen zu lassen und betroffene Menschen vor Diskriminierung und medizinischen Fehlentwicklungen zu schützen.¹⁸ Zudem kam der Deutsche Ethikrat zu der Auffassung, dass die Zuordnung intergeschlechtlicher Menschen im Personenstandsregister in die Kategorien männlich oder weiblich kein zu rechtfertigender Eingriff in das Persönlichkeitsrecht sei und das Recht auf Gleichbehandlung hier nicht vorliege,

15 Delimata, *Articulating Intersex*, 11.

16 Siehe Ethikrat, „Intersexualität“, 50 f.

17 Siehe hierzu Klöppel, *Operationen*, 56 ff., und Hoenes, *Häufigkeit normungleicher Operationen*, 19.

18 Siehe Ethikrat, „Intersexualität“, 172 f.

da sich intergeschlechtliche Menschen nicht immer dem männlichen oder weiblichen Geschlecht zuordnen ließen.¹⁹

Im Jahr 2013 wurde das Personenstandsgesetz in Deutschland dahingehend geändert, um Fälle erfassen zu können, bei denen eine Geschlechtszuordnung von Kindern in die Kategorien „männlich“ und „weiblich“ nicht möglich ist. In solchen Fällen sollte die Angabe des Geschlechts im Geburtenregister leer bleiben. Im Jahr 2014 entschied das Bundesverfassungsgericht, dass neben den Kategorien „männlich“ und „weiblich“ eine dritte Möglichkeit zur Wahl des Geschlechtes von Kindern zugelassen werden müsse. Im Folgenden wurde die Möglichkeit geschaffen, für intergeschlechtliche Kinder in der Geburtsurkunde eine dritte Option für das Geschlecht des Kindes zu wählen. Im Dezember 2018 schließlich führte der Deutsche Bundestag die Möglichkeit ein, neben den Geschlechtsangaben von „männlich“ und „weiblich“, die Geschlechtsangabe „divers“ zu wählen.²⁰

Im November 2020 legte die Bundesregierung den Entwurf eines Gesetzes zum Schutz von Kindern mit Varianten der Geschlechtsentwicklung vor. Ziel des Entwurfes war es, diese Kinder – vor allem Neugeborene und Kleinkinder, da diese noch nicht einwilligungsfähig sind – vor nicht notwendigen Behandlungen an den äußeren und inneren Geschlechtsmerkmalen zu bewahren und somit deren Recht auf geschlechtliche Selbstbestimmung zu schützen. Der Entwurf regelte das Verbot, geschlechtsvereindeutigende Behandlungen – egal welcher Art – an Kindern mit Varianten der Geschlechtsentwicklung durchzuführen. Eltern dürfen laut diesem Entwurf nicht mehr in operative Eingriffe an äußeren und inneren Geschlechtsmerkmalen ihres Kindes einwilligen, wenn diese Eingriffe medizinisch nicht notwendig sind, sondern lediglich das Ziel der Angleichung des körperlichen Erscheinungsbildes des Kindes an das weibliche oder männliche Geschlecht haben. Solche Eingriffe müssen laut diesem Entwurf aufgeschoben werden, bis das Kind zu einer selbstbestimmten Entscheidung hierüber gelangen kann.²¹

Mit dem Recht der Wahlmöglichkeit eines dritten Geschlechts wird die Geschlechtsidentität intergeschlechtlicher Menschen als Teil der Persönlichkeit geschützt. Das schließlich im Jahr 2021 in Kraft getretene Gesetz

19 Siehe Ethikrat, „Intersexualität“, 177.

20 Pikramenou, *Intersex Rights*, 173 f. Siehe hierzu auch Plett, „Intergeschlechtlichkeit“, 67 f. Im Jahr 2003 führte Australien als erstes Land für Menschen, die nicht in das binäre System passen, die Möglichkeit ein, in Ausweisdokumenten eine dritte Option bei der Geschlechtsangabe zu wählen. Siehe Pikramenou, *Intersex Rights*, 135.

21 Deutscher Bundestag, „Drucksache 19/24686“, 1 f.

zum Schutz von Kindern mit Varianten der Geschlechtsentwicklung ist ein entscheidender Schritt, um die körperliche Unversehrtheit intergeschlechtlicher Menschen zu schützen.

1.2 Die Kategorie *ḥuntā* im 11. Jahrhundert

Das arabische Substantiv *ḥuntā* (pl. *ḥināt*) wird verwendet, um Menschen zu bezeichnen, die weder eindeutig als männlich noch eindeutig als weiblich kategorisiert werden können, da sie sowohl männliche als auch weibliche oder überhaupt keine äußeren Geschlechtsorgane besitzen.²² Der Begriff *ḥuntā* wurde im klassischen arabischen Sprachgebrauch verwendet – wie weit jedoch diese Verwendung zurückreicht, ist schwer zu ermitteln, da vorislamische Texte normalerweise in späteren Texten enthalten sind, die in den ersten Jahrhunderten des islamischen Zeitalters erstellt wurden.²³

Im Koran nimmt das Thema Geschlecht allgemein eine wichtige Rolle ein. Die arabischen Begriffe *ḍakar* und *untā* – männlich und weiblich – drücken im Koran die Geschlechtlichkeit aus und weisen auf die Unterschiedlichkeit der Körper hin.²⁴ Zudem werden beide Geschlechter im Koran mit dem arabischen Begriff *zawǧ* benannt, wobei mit diesem Begriff jeweils ein Teil eines Paares gemeint ist. Somit werden beide Geschlechter als unterschiedlich und dennoch als zusammengehörig angesehen. Zudem gebraucht der Koran auch die Begriffe *riǧāl* (Männer) und *nisāʾ* (Frauen). Diese Begriffe nehmen vor allem Bezug auf das rechtliche Verhältnis der Geschlechter zueinander sowie auf ihre jeweiligen sozialen Rollen.²⁵ Dabei wird hauptsächlich die weltliche Beziehung zwischen Männern und

22 Siehe hierfür beispielsweise as-Samarqandī, *Tuhfat al-fuqahāʾ*, 357, und Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿarab*, 2:145. Für den Begriff *ḥuntā* lassen sich die Übersetzungen „Hermaphrodit“ oder „Zwitter“ finden, siehe beispielsweise Wehr, *Wörterbuch*, 366. Diese Begriffe sind jedoch veraltet, sodass sie hier nicht verwendet werden und stattdessen der Begriff *ḥuntā* beibehalten wird. Der Begriff *ḥuntā* ist vom Begriff *muḥannaṭ* zu unterscheiden – bei dieser Bezeichnung handelt es sich um einen Mann, der sich wie eine Frau kleidet und verhält, jedoch eindeutig als Mann zu identifizieren ist. Siehe hierzu Rowson, „*Effeminate*“, 671–693.

23 Almarri, „*Translating Khuntha*“, 580.

24 Im Koran werden die Begriffe *ḍakar* und *untā* in Q 53:45, Q 75:39 und Q 92:3 genannt.

25 Normative Bezugstexte finden sich beispielsweise bezüglich des nach Geschlechtern differenzierten Erbrechts in Q 4:11f. und Q 4:176 oder bezüglich der für Frauen und Männer unterschiedlichen Regelungen zum Thema Geldschulden in Q 2:282.

Frauen thematisiert, beispielsweise im Zusammenhang mit dem Erbe, der Eheschließung oder der Scheidung.²⁶

Die aus den Offenbarungstexten abgeleiteten Vorschriften bzw. Rechte (*ḥuqūq*) und Pflichten (*wāğ'ibāt*) sind im Islam für Männer und Frauen unterschiedlich. Das Wissen um die entweder männliche oder weibliche Geschlechtszugehörigkeit war deshalb in vormodernen islamischen Gesellschaften wichtig und entscheidend, um die Rechte und Pflichten jedes einzelnen Menschen bestimmen zu können. Als *ḥuntā* kategorisierte Menschen verletzten die Einteilung der Gesellschaft in Männer und Frauen mit den für beide Geschlechter unterschiedlichen Vorschriften. Es stellte ein Problem dar, wenn ein Mensch nicht entweder der männlichen oder der weiblichen Kategorie entsprach.²⁷

In fast allen Bereichen des islamischen Rechts spielte die Geschlechtszugehörigkeit des Menschen eine Rolle, sodass das Thema *ḥuntā* unter den Rechtsgelehrten (*al-fuqahā*) in der Zeit der Vormoderne viel Aufmerksamkeit erhielt. Sie setzten sich mit gesellschaftlichen Fragen im Zusammenhang mit *ḥuntā* auseinander um Antworten darauf zu finden, wie mit den betroffenen Menschen in Bezug auf die für Männer und Frauen unterschiedlichen religiösen Rechte und Pflichten umgegangen werden sollte.²⁸ Diskussionen im Zusammenhang mit *ḥuntā* bezogen sich hauptsächlich auf den Bereich der gottesdienstlichen Handlungen (*ibādāt*), wie etwa das Gebet, die Beschneidung und die Bedeckung des Schambereichs sowie den Bereich der zwischenmenschlichen Handlungen (*mu'āmalāt*) mit Blick auf die Ehe und das Erbe. In dem Werk *at-Taḥḍīb* von al-Bağawī lassen sich demnach an einigen unterschiedlichen Stellen Diskussionen zum Thema *ḥuntā* finden.²⁹

26 Ahrens et al., *Leben und Tod*, S. 64 f.

27 Siehe Gesink, „Intersex Bodies“, 154, und Sanders, „Hermaphrodites“, 75.

28 Siehe Rispler-Chaim, *Disability*, 70.

29 Bezüglich der *ibādāt* erörtert al-Bağawī beispielsweise im *Kitāb at-Taḥāra* (Buch der Reinheit) oder im *Kitāb aṣ-Ṣalāt* (Buch des Gebets) unter anderem die Vorschriften zur Bedeckung des Schambereichs eines als *ḥuntā* kategorisierten Menschen und auch, wo dieser während des gemeinschaftlichen Gebets stehen sollte. Siehe beispielsweise al-Bağawī, *Taḥḍīb*, 1:485 und 2:152. Bezüglich der *mu'āmalāt* lassen sich im *Kitāb an-Nikāḥ* (Buch der Ehe), im *Kitāb al-Farā'id* (Buch der religiösen Pflichten bzw. Erbteile) und im *Kitāb al-Qiṣāṣ* (Buch der Wiedervergeltung) unter anderem Diskussionen darüber finden, wie im Hinblick auf Ehe, Erbe und Wiedervergeltung im Zusammenhang mit einem als *ḥuntā* kategorisierten Menschen umgegangen werden sollte. Siehe beispielsweise al-Bağawī, *Taḥḍīb*, 5:54 und 471 und 7:72. Da sich

So wichtig die Bestimmung des Geschlechts eines als *ḥuntā* kategorisierten Menschen war, um dessen rechtlichen Status bestimmen zu können, so stellte die eindeutige Bestimmung der Geschlechtszugehörigkeit doch eine Schwierigkeit und eine Herausforderung dar, die den Grenzen des menschlichen Wissens unterlag. Dennoch wurde versucht, das vorherrschende Geschlecht des als *ḥuntā* kategorisierten Menschen festzustellen, sofern das möglich war. Es herrschte jedoch ein Spannungsverhältnis zwischen dem Wunsch einerseits, das Geschlecht mit Sicherheit zu bestimmen, und der Vorsicht andererseits, die bei der Geschlechtszuordnung geboten war.³⁰

Das Geschlecht der als *ḥuntā* kategorisierten Menschen wurde durch die Suche nach körperlichen Merkmalen der Männlichkeit oder Weiblichkeit bestimmt.³¹ Der Test des Urinierens wurde für alle Rechtsschulen bei der Bestimmung des Geschlechts für diese Fälle zur vorherrschenden Methode, da davon ausgegangen wurde, dass das Organ, mit dem uriniert wurde, auch das maßgebliche Organ für die Geschlechtsbestimmung war.³² Dieses Vorgehen wird mit vorislamischen arabischen Bräuchen in Verbindung gebracht.³³ Die genannte Methode der Bestimmung der Geschlechtszugehörigkeit fand zunächst im Kindesalter statt, und den betroffenen Kindern sollte auf diese Weise ein rechtliches Geschlecht zugeordnet werden. In diesem Sinne schreibt auch al-Bağawī mit Blick auf die Bestimmung des Geschlechts eines als *ḥuntā* kategorisierten Menschen in seinem *Tahḏīb*, wenn ein Mensch sowohl ein männliches als auch ein weibliches Organ habe, dann werde dieser nach dem Urin beurteilt (*an yakūna lahu ālatu r-riğāli wa-ālatu n-nisā'i fa-yuḥkamu fīhi bi-l-bawli*). Uriniere er mit dem Organ der Männer, so sei er ein Mann (*wa-in kāna yabūlu bi-ālati r-riğāli fa-huwa rağulun*), uriniere er mit dem Organ der Frauen, so sei er eine Frau (*wa-in kāna yabūlu bi-ālati n-nisā'i fa-huwa mra'atun*).³⁴

Hierbei ist anzumerken, dass die Rechtsgelehrten normalerweise zwischen zwei verschiedenen Arten der als *ḥuntā* kategorisierten Menschen unterschieden. Konnte bei einem betroffenen Menschen – zunächst im Kindesalter – durch die Methode des Urinierens ein rechtliches Geschlecht festgestellt werden, war die Zuordnung zu dem entweder männlichen oder

der vorliegende Artikel mit dem Thema *ḥuntā* im Bereich der Sexualethik auseinandersetzt, liegt das Augenmerk hier auf Textteilen aus dem *Kitāb an-Nikāḥ*.

30 Siehe hierzu Sanders, „Hermaphrodites“, 77–79.

31 Siehe beispielsweise al-Ğuwaynī, *Nihāyat al-Maṭlab*, 304.

32 As-Saraḥsī, *Mabsūṭ*, 5:104, und al-Halabi, *Multaqā*, 2:334–336.

33 Sanders, „Hermaphrodites“, 77.

34 Al-Bağawī, *Tahḏīb*, 5:470.

weiblichen Geschlecht nach Meinung der muslimischen Gelehrten eindeutig. In diesem Fall handelte es sich um die Art *ḥuntā ġayr muškil*³⁵ – den „unzweifelhaften Fall“. Der betroffene Mensch konnte fortan das ihm auf diese Weise zugeordnete rechtliche Geschlecht in der Gesellschaft für sich in Anspruch nehmen.³⁶ Zusätzliche Organe, die vorhanden waren, wurden zwar als objektive Realität anerkannt, diesen wurde jedoch kein rechtlicher Wert zugeschrieben.³⁷

Dennoch war diese Methode nicht immer aufschlussreich und brachte somit nicht immer die gewünschte Klärung. Es kam durchaus vor, dass ein betroffenes Kind nicht als entweder männlich oder weiblich eingeordnet werden konnte. In diesem Fall handelte es sich bei dem als *ḥuntā* kategorisierten Kind um die Art *ḥuntā muškil* – den „zweifelhaften Fall“. Al-Bağawī schreibt diesbezüglich, wer ein Organ habe, das weder dem Organ des Mannes noch dem Organ der Frau ähnlich sei, und aus diesem urinieren, dessen Fall werde nicht bestimmt bis er die Reife erreiche (*man lahu ālatun wāḥidatun – lā tušbiḥu ālata r-rağuli wa-lā ālata n-nisā'i – yabūlu minhā yūqafu amruhu ilā an yabluğ*).³⁸ Konnte ein betroffenes Kind nicht dem entweder männlichen oder weiblichen Geschlecht zugeordnet werden, sollte nach Meinung al-Bağawīs die Pubertät (*bulūğ*) abgewartet und die Geschlechtszugehörigkeit erst dann entschieden werden.

Konnte einem betroffenen Menschen bereits im Kindesalter ein Geschlecht zugeordnet werden, betrachtete al-Bağawī diese Zuordnung dennoch als vorläufig und durchaus als wandel- und veränderbar. Es schien ihm bewusst gewesen zu sein, dass eine endgültige Festlegung zu einer der beiden Geschlechterkategorien im Kindesalter zu früh war und die Pubertät abgewartet werden sollte. Er schreibt aus diesem Grund im Zusammenhang mit der Bestimmung der Geschlechtszugehörigkeit eines betroffenen Kindes, dass jeder so beurteilte Fall zweifelhaft sei (*wa-kullu mawđī'in ḥakamnā bi-kawnihi muškilan*).³⁹ In der Pubertät sollten aus diesem Grund seiner Meinung nach in jedem Fall die sekundären Geschlechtsmerkmale überprüft werden, um so feststellen zu können, zu welchem Geschlecht hin

35 Das arabische Wort *muškil* wird ins Deutsche unter anderem mit „zweifelhaft“, „zweideutig“, „unklar“, „schwierig“ und „problematisch“ übersetzt. Die arabische Bezeichnung *ḥuntā ġayr muškil* könnte im Deutschen als „unzweifelhafter Fall“ beschrieben werden.

36 Al-Bağawī, *Tahdīb*, 5:470.

37 Siehe hierzu Sanders, „Hermaphrodites“, 78.

38 Al-Bağawī, *Tahdīb*, 5:470.

39 Al-Bağawī, *Tahdīb*, 5:471.

der betroffene Mensch sich entwickelte oder auch, um ein als *ḥuntā muškil* kategorisiertes Kind doch noch aufgrund äußerlicher Anzeichen zu dem entweder männlichen oder weiblichen Geschlecht zuordnen zu können. Die betroffenen Kinder blieben somit bis zum Einsetzen der Pubertät in einem Zustand der Zweifelhafteigkeit (*iškāl*). Al-Bağawī ging jedoch davon aus, dass der Zustand der Zweifelhafteigkeit während der Kindheit ein vorübergehender sei. Wurden Anzeichen (*‘alāmāt*) der Pubertät bei einem als *ḥuntā* kategorisierten Menschen sichtbar, war der Zustand der Zweifelhafteigkeit normalerweise beendet, denn ein solches Anzeichen bestimmte normalerweise sowohl das Erreichen der Geschlechtsreife als auch das Geschlecht.⁴⁰

In diesem Zusammenhang führt al-Bağawī weiterhin aus, dass die Verheiratung des betroffenen Menschen nicht erlaubt sei, wenn er jung sei, weil nicht bekannt sei, ob er ein Mann sei, der eine Frau heirate, oder ob er eine Frau sei, die einen Mann heirate (*fa-lā yağūzu tazwīğuhu fī ş-şigari li-annahu lā yudrā ḥāluhu annahu rağulun fa-yuzawwağū mra’atan aw mra’atun fa-yankuḥu rağulan*). So werde der betroffene Mensch gelassen, bis er die Pubertät erreiche und dann wähle (*fa-yutraku ḥattā yabluğū fa-yaḥtāru*). Der Zeitpunkt seiner Wahl sei in diesem Fall nach Abschluss von 15 Jahren (*wa-waqtu ḥtiyārihi ba’da stikmāli ḥamsa ‘ašara sanatan*).⁴¹

War es jedoch auch nach dem Alter der Kindheit bzw. ab dem Alter der Pubertät nicht möglich, ein vorherrschendes Geschlecht zu bestimmen, wurde der als *ḥuntā* kategorisierte Mensch weiterhin der Art *ḥuntā muškil* zugeordnet. Die Kategorie *ḥuntā muškil* warf nun eine Reihe rechtlicher Probleme auf, die es zu lösen galt. Aus sozialer Sicht war die Situation eines als *ḥuntā muškil* kategorisierten Menschen ein schwierig zu lösendes Thema, denn obwohl es in diesem Fall nicht möglich war, die männliche oder weibliche Geschlechtszugehörigkeit dieses Menschen zu bestimmen, musste dieser dennoch in die soziale Welt der erwachsenen Menschen mit den unterschiedlichen Vorschriften für Männer und Frauen integriert werden, wofür Lösungen gefunden werden mussten.

Al-Bağawī schreibt in diesem Zusammenhang, der betroffene Mensch wähle so für sich selbst entweder die Männlichkeit oder die Weiblichkeit auf Grundlage der der Veranlagung entsprechenden Tendenz⁴² (*fa-yaḥtāru*

40 Al-Bağawī, *Tahḏīb*, 5:470–471. Siehe hierzu auch Gesink, „Intersex Bodies“, 157.

41 Al-Bağawī, *Tahḏīb*, 5:471.

42 Der Begriff *mayl* (pl. *muyūl*) wird ins Deutsche mit „Neigung“ und „Tendenz“ übersetzt. Der Begriff *ṭab’* (pl. *ṭibā’, aṭbā’*) wird ins Deutsche mit „Veranlagung“, „Natur“;

*li-nafsihi aḥada l-amrayni min ad-dukūrati wa-l-unūtati 'alā mayli ṭ-ṭabī').⁴³ Ebenso schreibt er bezüglich einer Heirat der als *ḥuntā muškil* kategorisierten Menschen, diese wendeten sich in der Wahl nicht ihrer Begierde⁴⁴ zu, sondern der der Veranlagung entsprechenden Tendenz (*wa-lā yarǧī'u fī l-iḥtiyāri ilā hawāhinna bal yarǧī'u ilā mayli ṭ-ṭabī*) und fährt fort, wenn die Wahl die Gemeinschaft mit Frauen sei, so sei er ein Mann, der heiraten könne (*fa-in iḥtāra mu'āšarata n-nisā'i fa-huwa raǧulun lahu an yatazawwaǧa*), und wenn die Wahl die Gemeinschaft mit Männern sei, so sei sie eine Frau, die heiraten könne (*wa-in iḥtāra mu'āšarata r-riǧāli fa-imra'atun lahā an tunkaḥ*). Wenn der betroffene Mensch jedoch sage, er neige zu ihnen beiden, dann sei das eine Schwierigkeit bzw. eine ungelöste Frage (*fa-in qāla amīlu ilayhimā fa-huwa muškilun*). Und wenn er eines von ihnen beiden gewählt habe, dann könne er es nicht mehr widerrufen (*wa-idā ḥtāra aḥadahumā lā ruǧū'a lahu 'an dālika*).⁴⁵*

Nach Ansicht al-Baǧawīs war es für als *ḥuntā muškil* kategorisierte Menschen somit möglich, für sich selbst die entweder männliche oder weibliche Geschlechterkategorie zu wählen sowie sich entweder für einen männlichen Partner oder eine weibliche Partnerin zu entscheiden. Eine einmal getroffene Entscheidung war jedoch nach Meinung al-Baǧawīs normalerweise endgültig und nicht mehr rückgängig zu machen.

3. Intergeschlechtlichkeit und *ḥuntā* im Vergleich

Wie bereits ersichtlich wurde, handelte es sich bei den als *ḥuntā* kategorisierten Menschen um Menschen mit entweder sowohl einem weiblichen als auch einem männlichen oder überhaupt keinem äußeren Geschlechts-

„Charakter“ und „natürliche Eigenschaft“ übersetzt. Unter der Bezeichnung *mayl aṭ-ṭab* soll hier die „der Veranlagung entsprechende Tendenz“ verstanden werden.

43 Al-Baǧawī, *at-Taḥḍīb*, 5:470.

44 Das arabische Wort *hawan* (pl. *ahawā'*) wird in Deutsche des Weiteren mit „Laune“, „Willkür“ und „Belieben“ übersetzt.

45 Al-Baǧawī, *Taḥḍīb*, 5:472. Im Gegensatz zu al-Baǧawīs Meinung bezüglich der Regeln zur Heirat eines als *ḥuntā* kategorisierten Menschen lehnte ein Großteil der šāfi'itischen Rechtsgelehrten eine Heirat der als *ḥuntā* kategorisierten Menschen gänzlich ab. Siehe an-Nawawī, *al-Maǧmū'*, 16:213. Ebenso vertraten mālikitische Rechtsgelehrte die Meinung, dass die genannten Menschen nicht heiraten konnten. Siehe al-Ḥurṣī, *Šarḥ*, 8:226. Im Gegensatz hierzu erlaubten ḥanafitische und ḥanbalitische Rechtsgelehrte den als *ḥuntā* kategorisierten Menschen die Heirat mit entweder einer Frau oder einem Mann. Siehe Ibn Nuǧaym, *al-Baḥr*, 8:540 und al-Ḥirqī, *Muḥtaṣar*, 105.

organ.⁴⁶ Unter intergeschlechtlichen Menschen werden aus heutiger Sicht Menschen verstanden, die sowohl männliche als auch weibliche Körpermerkmale haben. Bei intergeschlechtlichen Menschen sind sowohl die äußeren als auch die inneren Geschlechtsorgane verschieden stark im Widerspruch zur chromosomalen Geschlechtsdeterminierung ausgebildet.⁴⁷ Es handelt sich bei den als *ḥuntā* kategorisierten Menschen also um intergeschlechtliche Menschen, jedoch nur um eine bestimmte Gruppe intergeschlechtlicher Menschen aus heutiger Sicht – nämlich um intergeschlechtliche Menschen, bei denen sowohl ein männliches als auch ein weibliches oder überhaupt kein äußeres Geschlechtsorgan vorhanden war. Aus heutiger Sicht waren als *ḥuntā* kategorisierte Menschen demnach intergeschlechtliche Menschen mit Varianten der Geschlechtsentwicklung auf morphologischer Ebene.

Wenn auch das Fallbeispiel *ḥuntā* und das Fallbeispiel Intergeschlechtlichkeit grundsätzlich in Beziehung gesetzt werden können, so ist doch das unterschiedliche Wissen um Geschlechtlichkeit und die verschiedenen Möglichkeiten zur Diagnostik bzw. Untersuchung intergeschlechtlicher Menschen in der Zeit der Vormoderne und in der Gegenwart immer mitzudenken. Das heutige fortgeschrittene medizinische Wissen und die technischen Möglichkeiten zur Diagnostik intergeschlechtlicher Menschen unterscheiden sich erheblich von den Erkennungsmöglichkeiten intergeschlechtlicher Menschen in der Zeit der Vormoderne, in der lediglich morphologische, also äußere Varianten der Geschlechtsmerkmale, beobachtet und festgestellt werden konnten. Aus den für diese Studie herangezogenen Quellen wurde ersichtlich, dass medizinische Untersuchungen der als *ḥuntā* kategorisierten Menschen nicht üblich bzw. nicht möglich waren. Es wurde lediglich anhand des äußeren Erscheinungsbildes versucht, die Geschlechtszugehörigkeit zu bestimmen.⁴⁸ Die normativen Texte aus dem 11. Jahrhundert beschreiben Methoden, bei denen nicht Ärzte, sondern Rechtsgelehrte den Körper betrachteten und bewerteten.⁴⁹ Diagnostikmöglichkeiten für genetische, hormonale oder gonodale Varianten, wie es sie heute gibt, waren damals nicht möglich.

46 Siehe beispielsweise as-Samarqandī, *Tuḥfat al-fuqahā*, 357, und Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, 2:145.

47 Psyhyrembel, „Intersexualität“. Siehe hierzu auch Pikramenou, *Intersex Rights*, 22.

48 Siehe beispielsweise as-Samarqandī, *Tuḥfat al-fuqahā*, 357, und Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, 2:145.

49 Almarri, „Translating Khuntha“, 582.

So ist davon auszugehen, dass in der Vormoderne ein weitaus geringerer Teil der Menschen als *ḥuntā* erkannt und somit kategorisiert wurde als es heute bei intergeschlechtlichen Menschen der Fall ist. Ob Menschen im Erwachsenenalter als *ḥuntā* kategorisiert wurden, wenn bei ihnen nicht schon in der Kindheit eine Intergeschlechtlichkeit festgestellt wurde, bleibt eine offene Frage. Die heutige Medizin weiß, dass auch Menschen mit nur einem entweder männlichen oder weiblichen äußeren Geschlechtsorgan intergeschlechtlich sein können und die Intergeschlechtlichkeit äußerlich somit während der Kindheit zunächst überhaupt nicht auffällt.⁵⁰ Menschen mit einem männlichen Chromosomensatz, die sich jedoch aufgrund einer Unterfunktion der Androgene schon im Mutterleib äußerlich eindeutig weiblich entwickeln – sogenannte XY-Frauen⁵¹ –, wurden wohl in der Zeit der Vormoderne nie als intergeschlechtlich erkannt und somit auch nicht als *ḥuntā* kategorisiert, um nur ein Beispiel zu nennen. Die Gruppe der als *ḥuntā* kategorisierten Menschen war demnach vermutlich viel kleiner als die Gruppe der intergeschlechtlichen Menschen heute.⁵²

Zudem ist zu bedenken, dass der in der jeweiligen Zeit aktuelle Wissens- und Erkenntnisstand zur Intergeschlechtlichkeit jeweils maßgebend war und ist für den Umgang mit intergeschlechtlichen Menschen. In diesem Zusammenhang weist Heike Jensen darauf hin, dass „in der wechselvollen Geschichte der Erforschung der Sexualität [...] eine Fülle von Erkenntnissen, aber auch eine Vielzahl von falschen Behauptungen [...] über die unterschiedlichsten Aspekte von Sexualität produziert [wurde].“⁵³ Im späten 18. und 19. Jahrhundert hätten Biologen, Mediziner, Gynäkologen, Pathologen, Ethnologen, Historiker, Soziologen und andere Wissenschaftler auf den unterschiedlichsten Feldern Sexualität erforscht.⁵⁴ Der aktuelle Wissens- und Erkenntnisstand prägte und prägt auch immer die medizinische Praxis und somit auch den Umgang mit dem Thema Intergeschlechtlichkeit und intergeschlechtlichen Menschen.

Die Gesellschaft, in der muslimische Rechtsgelehrte gelebt haben, kannte nur die Kategorien männlich und weiblich, ausgehend von der theologischen Annahme, dass Frauen und Männer erschaffen wurden, die durch

50 Dreger, *Hermaphrodites*, S. 37.

51 Bei der Bezeichnung „XY-Frauen“ ist jedoch zu bedenken, dass durch diese Bezeichnung von vornherein eine Geschlechtszuordnung stattfindet.

52 Siehe hierzu auch Rispler-Chaim, *Disability*, 69.

53 Jensen, „Sexualität“, 123.

54 Jensen, „Sexualität“, 124 f.

die göttliche Offenbarung unterschiedlich angesprochen werden.⁵⁵ Die Entscheidung zu einer der beiden Geschlechtszugehörigkeiten war durch das äußerliche Aussehen bestimmt.⁵⁶ Die Vorstellung, dass Menschen nicht entweder der männlichen oder der weiblichen Kategorie zugeordnet wurden, gab es nicht, und Flexibilität bzw. ein Geschlecht zwischen männlich und weiblich stellte ein Problem dar. Es musste eine Zuordnung zu dem entweder männlichen oder weiblichen Geschlecht erfolgen, sodass ein rechtlicher Status vorhanden war. Aus diesem Grund setzten sich Rechtsgelehrte mit dem Thema *ḥuntā* auseinander.

Wissenschaftliche Erkenntnisse der Medizin haben die Annahmen aus der Vergangenheit in Frage gestellt und somit verändert. So schreibt Gerhard Schreiber, Geschlecht lasse auch nach biologischen Erkenntnissen vielfältige Varianzen auf chromosomaler/genetischer, gonodaler, hormonaler und morphologischer Ebene erkennen.⁵⁷ Geschlecht sei mithin wesentlich komplexer, als es eine dichotome Klassifizierung von Menschen in weiblich und männlich als vermeintlich klar voneinander abgegrenzte bzw. abgrenzbare Kategorien zum Ausdruck bringen kann.⁵⁸

Neue Erkenntnisse haben alte Annahmen verändert und führten in jüngster Vergangenheit zu Gesetzesänderungen wie der Möglichkeit der Wahl einer dritten Geschlechterkategorie für intergeschlechtliche Menschen und dem Verbot geschlechtsvereindeutiger Maßnahmen an nicht einwilligungsfähigen Säuglingen und Kindern.

4. Anwendbarkeit der Kategorie *ḥuntā* auf Intergeschlechtlichkeit

Alleine die Tatsache, dass der Begriff *ḥuntā* schon im klassischen arabischen Sprachgebrauch vorhanden war, zeigt, dass es das Wissen um und eine grundlegende Akzeptanz von als *ḥuntā* kategorisierten Menschen in der Zeit der Vormoderne gegeben haben muss. Die rechtlichen Quellen der šāfi'itischen Schule zeigen, dass die Existenz von als *ḥuntā* kategorisierten Menschen eine Realität darstellte. Für die Rechtsgelehrten ging es daher nicht um die Frage, ob die betroffenen Menschen überhaupt jenseits der Kategorien männlich und weiblich existierten, sondern um die Frage, wie

55 Siehe hierzu Ahrens et al., *Leben und Tod*, 65.

56 Siehe al-Bağawī, *Tahdīb*, 5:470, und al-Ġuwaynī, *Nihāyat al-maṭlab*, 304.

57 Schreiber, „Geschlecht“, 30 f.

58 Schreiber, „Geschlecht“, 32.

mit Menschen, die nicht der binären Geschlechterkategorie entspacen, hinsichtlich der für Männer und Frauen unterschiedlichen religiösen Rechte und Pflichten umgegangen werden sollte und wie sie in diese Kategorien entsprechend eingeordnet werden konnten. Das männliche oder weibliche Geschlecht, das den als *ḥuntā* kategorisierten Menschen zugeordnet wurde bzw. dem sie sich zuordneten, sollte daher eher als ein rechtliches und nicht als „wahres“ Geschlecht verstanden und betrachtet werden.⁵⁹

Die Rechtsgelehrten scheinen darum bemüht gewesen zu sein, nach Lösungen zu suchen, um die betroffenen Menschen an der binär geprägten Gemeinschaft teilhaben zu lassen. Bei den Diskussionen über das Thema *ḥuntā* ist jedoch zu bedenken, dass es sich um normative Texte der islamischen Jurisprudenz (*fiqh*) handelt. Die Texte geben keine Informationen darüber, wie als *ḥuntā* kategorisierte Menschen in der Gesellschaft gelebt haben oder wie sie sich selbst hinsichtlich ihrer Geschlechtlichkeit verstanden haben. Wie innerhalb der Gesellschaft tatsächlich mit den betroffenen Menschen umgegangen wurde und wie sie sich in der Gesellschaft verhalten und gefühlt haben, ist diesen Texten somit nicht zu entnehmen.

Der Wissens- und Erkenntnisstand bezüglich der als *ḥuntā* kategorisierten Menschen war, dass das Organ, mit dem uriniert wurde, das maßgebende Organ für die Geschlechtsbestimmung war. Die betroffenen Menschen wurden, wenn möglich, entsprechend als männlich oder weiblich kategorisiert, sodass diese Gruppe der als *ḥuntā* kategorisierten Menschen keine Wahl bei ihrer eigenen Geschlechtsbestimmung hatte.⁶⁰ Eine besondere Kategorie stellten jedoch die als *ḥuntā muškil* kategorisierten Menschen – die „zweifelhaften Fälle“ – dar. Al-Bağawī schlug vor, dass diese selbst nach ihrer Meinung hinsichtlich ihrer eigenen Geschlechtlichkeit gefragt werden sollten, und auch im Hinblick auf eine Heirat war er der Meinung, dass es den als *ḥuntā muškil* kategorisierten Menschen offenstehen sollte, ob sie einen Mann oder eine Frau heiraten wollten.⁶¹ Erkennbar ist, dass al-Bağawī den als *ḥuntā muškil* kategorisierten Menschen die Entscheidungsfreiheit über ihre Geschlechtsidentität und über ihre eigene sexuelle Orientierung zusprach. Sein Bemühen, Lösungen dafür zu finden, dass auch als *ḥuntā muškil* kategorisierte Menschen heiraten konnten, wurde deutlich.

59 Zu dieser Betrachtung siehe auch Gesink, „Intersex Bodies“, 156.

60 Siehe al-Bağawī, *Tahdīb*, 5:470.

61 Siehe al-Bağawī, *Tahdīb*, 5:472.

In diesem Zusammenhang ist die Bezeichnung *mayl aṭ-ṭab'* – die der Veranlagung entsprechende Tendenz – hervorzuheben, die al-Bağawī in seiner Diskussion zu *ḥuntā muškil* mehrmals aufgreift. Zum einen sollten erwachsene Menschen, die als *ḥuntā muškil* kategorisiert wurden, sich auf Grundlage der ihrer Veranlagung entsprechenden Tendenz für die entweder männliche oder weibliche Geschlechtszugehörigkeit entscheiden können.⁶² Zum anderen verweist al-Bağawī auf die der Veranlagung entsprechende Tendenz auch hinsichtlich der Wahl eines entweder männlichen Partners oder einer weiblichen Partnerin. In diesen Fällen war er der Meinung, dass die der persönlichen Veranlagung entsprechende Tendenz, die der betroffene Mensch für sich selbst am besten kannte, geachtet werden sollte. Zu betonen ist jedoch auch die Ermahnung al-Bağawīs, nicht nach der Begierde bzw. der Laune (*hawan*) zu handeln – die Entscheidung sollte also nicht willkürlich oder beliebig von dem betroffenen Menschen getroffen werden.⁶³

Die Berücksichtigung der der Veranlagung entsprechenden Tendenz, die al-Bağawī im 11. Jahrhundert im Zusammenhang mit der Diskussion zum Thema *ḥuntā* erwähnte, lässt sich in die moderne Diskussion der Selbstbestimmung hinsichtlich der Geschlechtsidentität und der sexuellen Orientierung intergeschlechtlicher Menschen übertragen.

Den als *ḥuntā* kategorisierten Menschen, die durch den Test des Urinierens entsprechend eingeordnet werden konnten, blieben keine eigenen Entscheidungsmöglichkeiten hinsichtlich der Geschlechtsidentität und der sexuellen Orientierung. Die Rechtsgelehrten stützten sich hier jedoch auf das Wissen und die Erkenntnisse, die zu ihrer Zeit herrschten. Das heutige medizinische Wissen und heutige wissenschaftliche Erkenntnisse sind daher bei einer Übertragung in die heutige Zeit unbedingt mit zu bedenken. Es stellt sich mit dem gegenwärtigen Wissensstand aus diesem Grund die Frage, ob aus heutiger Sicht nicht alle intergeschlechtlichen Menschen als *ḥuntā muškil* – als „zweifelhafte Fälle“ – verstanden werden sollten, da heute bekannt ist, dass intergeschlechtliche Menschen alleine durch das äußere Erscheinungsbild nicht in Geschlechterkategorien eingeordnet werden können.

Die untersuchten Texte der šāfi'itischen Rechtsschule weisen darauf hin, dass in allen Fällen bezüglich der als *ḥuntā* kategorisierten Menschen die

62 Ebd.

63 Ebd.

Geschlechtszugehörigkeit erst in der Zeit nach der Kindheit endgültig entschieden wurde, sodass eine vorschnelle unumkehrbare Entscheidung zu einer Geschlechtszugehörigkeit im Säuglings- oder Kindesalter vermieden wurde.⁶⁴ Das Wissen darüber, dass sich die Geschlechtszugehörigkeit eines intergeschlechtlichen Kindes wandeln kann, war al-Bağawī somit bekannt, sodass auch er eine vorzeitige endgültige Festlegung zu einer Geschlechtszugehörigkeit in der Kindheit ausschloss.⁶⁵

Die Möglichkeit, die Geschlechtsbestimmung eines intergeschlechtlichen Kindes offenzuhalten, um keine vorschnelle Entscheidung über die Geschlechtszugehörigkeit zu treffen, ist aus der vormodernen islamischen Gesellschaft in die Gegenwart übertragbar. Die in Deutschland viele Jahrzehnte lang durchgeführten operativen Eingriffe und hormonellen Behandlungen an intergeschlechtlichen Säuglingen und Kindern, die betroffene Menschen versuchten zu zwingen, in der entweder männlichen oder weiblichen Kategorie zu leben und ihnen somit eine eigenständige Entscheidung über ihre Geschlechtlichkeit verwehrten, müssen infolge einer solchen Übertragung abgelehnt werden. Der Versuch, intergeschlechtliche Menschen schon im Säuglingsalter dem entweder männlichen oder weiblichen Geschlecht zuzuordnen, intergeschlechtliche Menschen also einer gesellschaftlichen Norm anzupassen mit dem Ziel, dass sie in der Gesellschaft nicht als intergeschlechtlich auffallen, sowie die Möglichkeit, diesen Kindern sogar das Wissen um ihre Intergeschlechtlichkeit vorzuenthalten, sind im Lichte dieser Übertragung vielmehr zu verurteilen.

In Deutschland ist das Vorkommen einer nicht-binären Geschlechtlichkeit heute anerkannt. In den letzten Jahren wurden neue Gesetze erlassen, die zum einen die Wahl einer dritten Geschlechterkategorie – neben männlich und weiblich – für intergeschlechtliche Menschen ermöglichen und die zum anderen Operationen an intergeschlechtlichen Säuglingen und Kindern mit dem Ziel, diese dem entweder männlichen oder weiblichen Geschlecht anzugleichen bzw. zuzuweisen, verbieten.

In der šāfi'itischen Rechtsschule spiegelt der Inhalt zum Thema *ḥuntā* eine binäre Vorstellung der Geschlechtlichkeit wider. So betont auch al-Bağawī für die als *ḥuntā muškil* kategorisierten Menschen die Notwendigkeit der Entscheidung für eine der beiden Geschlechterkategorien. Die Neigung zu der sowohl männlichen als auch weiblichen Kategorie wird

64 Siehe al-Bağawī, *Tahdīb*, 5:471.

65 Siehe al-Bağawī, *Tahdīb*, 5:470–471.

als ungelöste Frage bzw. als Schwierigkeit (*muškil*) angesehen. Eine Unentschiedenheit oder Flexibilität in der Wahl der eigenen Geschlechtszugehörigkeit oder in der Wahl eines männlichen Partners oder einer weiblichen Partnerin waren somit nicht möglich. Ebenso war die Wahl einer Geschlechtszugehörigkeit zwischen männlich und weiblich – wie etwa eine dritte Geschlechterkategorie – nicht gegeben. Zudem war seiner Meinung nach eine einmal getroffene Entscheidung zu der entweder männlichen oder weiblichen Geschlechterkategorie normalerweise endgültig und nicht änderbar bzw. rückgängig zu machen.⁶⁶ Im Vordergrund stand somit immer die Einteilung der betroffenen Menschen in die entweder männliche oder weibliche Geschlechterkategorie aufgrund der für Männer und Frauen unterschiedlichen Vorschriften durch die göttliche Gesetzgebung. Eine Vertretung der klassischen aš'arītischen theologischen und juristischen Position verhindert somit jegliche Vorstellung einer nicht-binären Geschlechtlichkeit.

5. Schlussfolgerung

In diesem Artikel wurde untersucht, ob und wenn ja, inwieweit eine Übertragung der Diskussion bzw. des Umgangs mit als *hunṭa* kategorisierten Menschen in der aš'arītischen Theologie und insbesondere innerhalb der šāfi'ītischen Rechtsschule auf die Diskussion bzw. den Umgang mit intergeschlechtlichen Menschen in der Gegenwart möglich ist. Die Frage lautete, was genau sich aus dem Umgang mit als *hunṭa* kategorisierten Menschen für einen ethisch guten Umgang mit intergeschlechtlichen Menschen in der Gegenwart anwenden lässt und was nicht. Um diese Frage beantworten zu können, wurde zunächst eine Kontextualisierung des Fallbeispiels Intergeschlechtlichkeit in der Gegenwart und des Fallbeispiels *hunṭa* in den šāfi'ītischen Rechtswerken vorgenommen. Im Folgenden wurde analysiert, inwieweit sich die beiden Fallbeispiele miteinander in Beziehung bringen lassen.

Es wurde deutlich, dass der jeweils unterschiedliche Wissens- und Erkenntnisstand in der Vormoderne und in der Gegenwart unbedingt zu beachten ist bei den Übertragungsmöglichkeiten der beiden Fallbeispiele. Der Umgang mit als *hunṭa* kategorisierten Menschen sollte deshalb durch heutiges medizinisches Wissen für die Gegenwart relativiert werden. Den-

66 Siehe al-Bağawī, *Tahḏīb*, 5:472.

noch ist zu erkennen, dass es Aspekte im Umgang mit als *ḥunṭa* kategorisierten Menschen gibt, die sich auf einen ethisch guten Umgang mit intergeschlechtlichen Menschen in der Gegenwart anwenden lassen. Hierzu gehören sicherlich zunächst die grundlegende Akzeptanz der Existenz von als *ḥunṭa* kategorisierten Menschen und der Versuch und die Bemühung der Rechtsgelehrten, diese in der Gesellschaft zu integrieren. Zudem ist der Verzicht auf eine frühzeitige Festlegung auf eine der beiden Geschlechterkategorien in der Kindheit zu betonen und auch das Bemühen al-Bağawīs darum, dass als *ḥunṭā muškil* kategorisierte Menschen auf Grundlage der ihrer Veranlagung entsprechenden Tendenz entweder die männliche oder weibliche Geschlechterkategorie wählen konnten. Dennoch stößt die ašaritische theologische Schule an Grenzen, die für einen ethisch guten Umgang mit intergeschlechtlichen Menschen eine Herausforderung darstellen. Hierzu gehört gewiss die Notwendigkeit zur Entscheidung für eine der beiden Geschlechterkategorien. Die Wahl einer Geschlechtszugehörigkeit zwischen männlich und weiblich – wie etwa eine dritte Geschlechterkategorie – ist in der klassischen ašaritischen theologischen Schule nicht gegeben.

Aus heutiger Sicht lässt sich Intergeschlechtlichkeit nicht auf *ḥunṭā* reduzieren. Die klassischen Rechtsgelehrten besaßen das Wissen von heute nicht, sodass es nicht angemessen wäre und intergeschlechtlichen Menschen gegenüber auch nicht gerecht, bei der Diskussion zu Intergeschlechtlichkeit undifferenziert auf den Umgang mit dem Thema *ḥunṭā* in der Vormoderne hinzuweisen. Die heutigen medizinischen Möglichkeiten, geschlechtsvereindeutigende Maßnahmen entweder auszuführen, aufzuschieben oder komplett zu unterlassen, bringen eine spezielle ethische Verantwortung im Umgang mit der Geschlechtlichkeit intergeschlechtlicher Menschen. Aus ethischer Sicht sollte diesbezüglich das Recht auf Selbstbestimmung gegenüber der Fremdbestimmung gelten.

Zeitgenössische muslimische Gelehrte geben in Rechtsgutachten (*fatāwā*, sg. *fatwā*) meist weiterhin unter der Überschrift *ḥunṭā* Handlungsanweisungen zum Umgang mit intergeschlechtlichen Menschen. Hauptsächlich geht es in diesen Rechtsgutachten um die Frage der Legitimation von geschlechtsvereindeutigenden Operationen an intergeschlechtlichen Kindern aus religiöser Sicht. Medizinische Eingriffe werden hier meistens als erlaubt angesehen, um eine Uneindeutigkeit der Geschlechtszugehörig-

keit aufzuheben. Die medizinischen Möglichkeiten zur Überwindung einer Geschlechtsindetermination werden zumeist begrüßt.⁶⁷

Ethische Reflektionen zur Intergeschlechtlichkeit aus islamischer Sicht sollten jedoch heutiges medizinisches Wissen und wissenschaftliche Erkenntnisse berücksichtigen und mit einbeziehen. Die rechtliche Tradition der muslimischen Gelehrten sollte im Lichte der heutigen wissenschaftlichen Erkenntnisse neu reflektiert werden. Hierbei ein Verständnis zu entwickeln von Intergeschlechtlichkeit als einem wertzuschätzenden Merkmal, und nicht als einem behandlungsbedürftigen medizinischen Problem, wäre ein Ausgangspunkt. Die unterschiedlichen religiösen Rechte und Pflichten für Männer und Frauen aus den Offenbarungstexten und die daraus folgende Vorstellung innerhalb der klassischen aš'arītischen theologischen Schule von einer binären Geschlechterordnung bestehen weiterhin, sodass damit in der Gegenwart ein Umgang gefunden werden muss. Innerhalb der islamischen Theologie bleibt es somit eine Herausforderung, Menschen zu akzeptieren, die weder männlich noch weiblich sind, sodass dies als ein ethisches Problem der Gegenwart bezeichnet werden kann.

6. Bibliographie

- Ahrens, Jehoschua, Rana Alsofi und Mira Sievers. *Zwischen Leben und Tod. Medizinethische Beiträge aus Judentum und Islam*. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2022.
- Almarri, Saqer. „You Have Made Her a Man among Men’. Translating Khuntha Anatomy in Fatimid Jurisprudence“. *Transgender Studies Quarterly* 3/3–4 (2016): 578–586.
- Badran, Margot. „Gender“. *Encyclopedia of the Qur’an*. Leiden: Brill, 2002.
- al-Bağawī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd al-Farrā’. *Kitāb at-Tahdīb fī fiqh al-Imām aš-Šāfi‘ī*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997.
- al-Bār, Muḥammad ‘Alī. „Muškilat al-ḥunṭa bayna ṭ-ṭibb wa-l-fiqh“. *Mağallat Mağma‘ al-fiqh al-islāmī* 4/6 (2007): 345–365.
- Ibn Bāz, ‘Abd al-‘Azīz und Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Kitāb al-Fatāwā al-muta‘aliqa bi-ṭ-ṭibb wa-aḥkām al-marḍā*. Riyad: Ar-Ri‘āsa al-‘Āmma li-l-Buḥūṭ wa-l-Iftā’, 2014.
- Blackless, Melanie. „How sexually dimorphic we are? Review and synthesis“. *American Journal of Human Biology* 12/2 (2000): 151–166. Bonfig, Walter. „Intersexualität“. <https://www.psychyrembel.de/intersexualität/K0B01/doc/> (zugegriffen am 12.05.2022).
- Delimata, Natalie. *Articulating Intersex. A Crisis at the Intersection of Scientific Facts and Social Ideals*. Cham: Springer, 2019.

67 Ibn Bāz und Ibn Ibrāhīm, *Kitāb al-Fatāwā*, S. 304, und al-Bār, *Muškila*.

- Deutscher Bundestag. „Entwurf eines Gesetzes zum Schutze von Kindern mit Varianten der Geschlechtsentwicklung“. <https://dserver.bundestag.de/btd/19/246/1924686.pdf> (zugegriffen am 12.05.2022).
- Deutscher Ethikrat. „Intersexualität Stellungnahme“. https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Stellungnahmen/deutsch/DER_StnIntersex_Deu_Online.pdf (zugegriffen am 12.05.2022).
- Dreger, Alice Domurat. *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Gesink, Indira. „Intersex Bodies in Premodern Islamic Discourse. Complicating the Binary“. *Journal of Middle East Women's Studies* 14/2 (2018): 152–173.
- al-Ġuwaynī, Abū l-Ma'ālī, *Nihāyat al-maṭlab fī dirāyat al-madḥab*. Jeddā: Dār al-Minhāġ, 2007.
- al-Halabi, Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Multaqā al-abḥūr*. Beirut: Mu'assasat ar-Risāla, 1989.
- Halm, Heinz. *Die Ausbreitung der šāfi'itischen Rechtschule von den Anfängen bis zum 8.14. Jahrhundert*. Tübinger Atlas des Vorderen Orients 4. Wiesbaden: Reichert, 1974.
- al-Ḥirqī, *Kitāb Muḥtaṣar al-Ḥirqī*. Tanta: Dār aš-Šaḥāba, 1993.
- al-Ḥuršī, Muḥammad, *Kitāb Šarḥ Muḥtaṣar li-l-Ḥuršī*. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
- Hoenes, Josch, Eugen Januschke und Ulrike Klöppel. *Häufigkeit normangleichender Operationen „uneindeutiger“ Genitalien im Kindesalter*. Bulletin Texte / Fakultät für Sozialwissenschaft 44. Bochum: Ruhr-Universität Bochum, 2019.
- Ibn Manzūr, Ġamāl ad-Dīn ibn Mukarram al-Anšārī. *Lisān al-'arab*. Kairo: al-Mu'assasa al-misriyya al-'amma li-t-ta'lif wa-n-našr, 1955.
- Ibn Nuġaym, Zayn al-Dīn. *Kitāb al-Baḥr ar-rā'iq šarḥ Kanz ad-daqa'iq*. Kairo: Dār al-Kutub al-islāmiyya, 2010.
- Jensen, Heike. „Sexualität“. In *Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien*, Hg. Christina von Braun und Inge Stephan. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag, 2009. 123–139.
- Kessler, Suzanne. *Gender. An Ethnomethodological Approach*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1978.
- Klöppel, Ulrike. *Zur Aktualität kosmetischer Operationen „uneindeutiger“ Genitalien im Kindesalter*. Bulletin Texte / Zentrum für Transdisziplinäre Geschlechterstudien 42. Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin, 2016.
- Krebs, Angelika. „Sexualität und Geschlechtlichkeit“. In *Handbuch Angewandte Ethik*, Hg. Ralf Stoecker, Christian Neuhäuser und Marie-Luise Raters. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 2011. 234–237.
- Madelung, Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Columbia Lectures on Iranian Studies 4. Albany: State University of New York Press, 1988.
- Money, John. „Imprinting and the establishment of gender role“. *American Medical Association Archives of Neurology and Psychiatry* 77 (1957): 333–336.
- an-Nawawī, Muḥyī ad-Dīn. *Kitāb al-Maġmū' Šarḥ al-Muḍḍab*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2011.
- Pikramenou, Nikoletta. *Intersex Rights: Living Between Sexes*. Cham: Springer, 2019.

- Plett, Konstanze. „Intergeschlechtlichkeit aus juristischer Perspektive“. In *Diverse Identität. Interdisziplinäre Annäherungen an das Phänomen Intersexualität*, Hg. Julia Koll, Jantine Nierop und Gerhard Schreiber. Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie 4. Hannover: Studienzentrum der EKD, 2018. 67–78.
- Rispler-Chaim, Vardit. *Disability in Islamic Law*. Haifa: The University of Haifa, 2007.
- Rowson, Everett. „The Effeminate of Early Medina“. *Journal of the American Oriental Society* 111/4 (1991): 671–693.
- as-Samarqandī, Alā' ad-Dīn. *Tuḥfat al-fuqahā'*. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1994.
- Sanders, Paula. „Gendering the Ungendered Body. Hermaphrodites in Medieval Islamic Law“. In *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*, Hg. Nikki R. Keddie und Beth Baron. New Heaven/London: Yale University Press, 1991. 74–95.
- as-Sarahsī, Šams ad-Dīn Abū Bakr. *Kitāb al-Mabsūṭ*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1978.
- Sax, Leonard. „How common is intersex? A Response to Anne Fausto-Sterling“. *The Journal of Sex Research* 39/3 (2002): 174–178.
- Schreiber, Gerhard. „Geschlecht außer Norm. Zur theologischen Auseinandersetzung mit geschlechtlicher Vielfalt am Beispiel von Intersexualität“. In *Diverse Identität. Interdisziplinäre Annäherungen an das Phänomen Intersexualität*, Hg. Julia Koll, Jantine Nierop und Gerhard Schreiber. Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie 4. Hannover: Studienzentrum der EKD, 2018. 27–46.
- Wehr, Hans. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1985.
- Wowersies, Jörg. „Intersexualität. Medizinische Maßnahmen auf dem Prüfstand“. In *Normierte Kinder. Effekte der Geschlechternormativität auf Kindheit und Adoleszenz*, Hg. Erik Schneider und Christel Baltes-Löhr. Bielefeld: Transcript Verlag, 2014. 249–264.