

Rana Alsoufi | Serdar Kurnaz | Mira Sievers [Hrsg.]

Wege zu einer Ethik

Neue Ansätze aus Theologie und Recht zwischen
modernen Herausforderungen und islamischer Tradition



Nomos

Ergon

Theologie, Bildung, Ethik und Recht des Islam

herausgegeben von

Prof. Dr. Mouez Khalfaoui

Prof. Dr. Serdar Kurnaz

Prof. Dr. Mohammed Nekroumi

Prof. Dr. Armina Omerika

Prof. Dr. Muna Tatari

Prof. Dr. Fahimah Ulfat

Prof. Dr. Ruggero Vimercati Sanseverino

Band 7

Rana Alsoufi | Serdar Kurnaz | Mira Sievers [Hrsg.]

Wege zu einer Ethik

Neue Ansätze aus Theologie und Recht zwischen
modernen Herausforderungen und islamischer Tradition



Nomos

Ergon

Diese Publikation ist im Rahmen der AIWG Shortterm-Forschungsgruppe „Wege zu einer Ethik: Neue Ansätze aus Theologie und Recht zwischen modernen Herausforderungen und islamischer Tradition“ entstanden. Die Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (AIWG) an der Goethe-Universität Frankfurt wird gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) und durch die Stiftung Mercator. Die Publikation wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung finanziert. Die inhaltlichen Aussagen verantworten die jeweiligen Autor:innen.



Akademie für Islam
in Wissenschaft
und Gesellschaft



gefördert vom



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

gefördert durch

STIFTUNG
MERCATOR

© Titelbild: Die Decke der Sheikh-Lotf-Allah Moschee in Isfahan, Iran,
Fotograf: Phillip Maiwald, <https://commons.wikimedia.org/>

Die **Deutsche Nationalbibliothek** verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2023

© Die Autor:innen

Publiziert von

Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:

Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-8487-8967-2

ISBN (ePDF): 978-3-7489-3241-3

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783748932413>



Onlineversion
Nomos eLibrary



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

Inhaltsverzeichnis

Einführung 7

Teil I: Konzepte ethischer Reflexion aus der vormodernen islamischen Tradition

Fatma Akan Ayyıldız

Ethik „mit Leib und Seele“ Das Konzept Ṭāšköprizādes in seinem *Šarḥ al-Aḥlāq al-‘Aḍudiyya* 17

Bahattin Akyol

Das ethische Konzept des Wohlergehens (*ṣalāḥ*) bei al-Māwardī 53

Mehrdad Alipour

Ethical Assessment of Acts in the Prospect of Before Revelation
An Examination of Šarīf al-Murtaḍā’s Approach 85

Selma Schwarz

Theorien der Ethik in der Rechtslehre al-Ġazālīs 111

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

Fatma Akan Ayyıldız

Polygamie zwischen Recht und Ethik
Reflexionen aus islamischer Perspektive 135

Bahattin Akyol

Zur islamischen Ehe in der Gegenwart
Ansätze einer Neubetrachtung anhand von al-Māwardīs
Adab ad-dunyā wa-d-dīn 161

Inhaltsverzeichnis

Mehrdad Alipour

Homosexuality in the Prospect of Before Revelation 201

Selma Schwarz

Ethische Betrachtungen zur Intergeschlechtlichkeit aus ařaritischer
theologischer Perspektive 237

Einführung

An die islamisch-theologischen Studien in Deutschland werden regelmäßig Anfragen gerichtet, die auf den Beitrag der „islamischen Ethik“ für die Gegenwart abzielen. Hierbei geht es nicht nur um Anfragen aus der Praxis zu konkreten Fragen der angewandten Ethik, sondern auch um die Konzeption einer Fachdisziplin „Islamische Ethik“ im Rahmen der Curricula der islamisch-theologischen Studiengänge an deutschen Universitäten.¹ Zunehmend tragen sogar islamisch-theologische Professuren in ihren Denominationen die Bezeichnung „Ethik“.² Der Bedarf an systematisch-ethischer Reflexion und Forschung steigt zunehmend; so nehmen kontinuierlich Forschungen zu ethischen Themen etwa im islamischen Recht (*fiqh* und *uṣūl al-fiqh*) sowie der systematischen Theologie (*kalām*) zu. Dieser Trend kann auf eine entsprechende Entwicklung in den Islamwissenschaften aufbauen, die seit dem Beginn der 2000er Jahre zu beobachten ist und zu einer Fülle an Einzelstudien zu ganz verschiedenen ethischen Fragestellungen geführt hat. Gleichzeitig sind muslimische Theolog:innen mit der spezifischen Herausforderung konfrontiert, dass sich im Fächerkanon der islamischen Theologie, der sich während der formativen Periode herausbildete und später in der Medrese gelehrt wurde, keine eigene Disziplin „Islamische Ethik“ findet.³ Die theologische Tradition der Muslim:innen ist zwar reich

1 Entsprechende Module oder Lehrveranstaltungen sind nach aktuellem Stand (April 2023) in den Bachelor-Studiengängen der Zentren für islamisch-theologische Studien in Berlin, Erlangen, Frankfurt am Main, Münster, Osnabrück, Paderborn und Tübingen vorgesehen.

2 Hier sind zu nennen: „Islamische Theologie mit dem Schwerpunkt islamisches Recht und Ethik“ (Hamburg, 2016–2019), „Rechtswesen und Ethik im Islam“ (Wien, seit 2018), „Islamische Glaubensgrundlagen, Philosophie und Ethik“ (Berlin, seit 2020), „Islamische Normenlehre und Ethik“ (Paderborn, seit 2021) und „Islamische Philosophie mit dem Schwerpunkt islamische Ethik“ (Münster, seit 2022).

3 Günther, Sebastian. „Nur Wissen, das durch Lehre lebendig wird, sichert den Eingang ins Paradies: Die Madrasa als höhere Bildungseinrichtung im mittelalterlichen Islam“. In *Das Paradies ist ein Hörsaal für die Seelen; Religiöse Bildung in historischer Perspektive*, Hg. Peter Gemeinhardt und Ilinca Tanaseanu-Döbler. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018. 237–70, hier S. 254f.; Gharaibeh, Mohammad. „Zur theologischen Identität der Umma und der Rolle der Gelehrten“, In *Kirche und Umma, Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam*, Hg. Hansjörg Schmid [u.a.]. Regensburg: Friedrich Pustet, 2014. 60–77, hier S. 71–73. Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity Transformation of an*

an Diskussionen zu ethischen Inhalten, diese sind jedoch disparat und in unterschiedlichen Disziplinen mit je eigener Schwerpunktsetzung zu finden. Von Relevanz sind insbesondere Diskussionen und Theorien der islamischen Normenlehre, der systematischen Theologie, der islamischen Mystik (*taṣawwuf*), der islamischen Philosophie (*falsafa*) und der *adab*-Literatur.

Ethik verstehen wir hier und im Folgenden in einem weiten Sinne als Reflexion über die Grundfrage „Was soll ich tun?“, die entweder im Hinblick auf das richtige menschliche Handeln oder auf das gute Leben gestellt werden kann. Die erste Akzentsetzung – nämlich das richtige menschliche Handeln – dominiert meist in gegenwärtigen Diskussionen, wenn es um das gerechte zwischenmenschliche Zusammenleben und den Ausgleich unterschiedlicher Interessen geht. In diesem Sinne ist Ethik die „Wissenschaft der Moral“, wobei Moral die Gegenstandsebene der in der Welt vorzufindenden Vorstellungen vom richtigen Handeln bezeichnet und die Ethik deren wissenschaftliche Reflexion.⁴ Die zweite Akzentsetzung – nämlich das gute Leben – fragt zunächst nach dem Glück des Einzelnen nach den Grundsätzen einer philosophischen Ethik. Sie beschäftigt sich also mit der „eudaimonistischen Frage“, die bereits für Aristoteles im Mittelpunkt stand, aber auch heute noch diskutiert wird.⁵ Innerhalb der islamischen Tradition finden sich Reflexionen und Diskurse, die sich mit beiden genannten Perspektiven beschäftigen, sowohl mit der Frage nach dem moralisch Richtigen als auch nach dem individuell Guten, sodass der vorausgesetzte Ethikbegriff auch beides einschließen soll.

Der vorliegende Sammelband ist das Produkt des Forschungsprojekts „Wege zu einer Ethik: Neue Ansätze aus Theologie und Recht zwischen modernen Herausforderungen und islamischer Tradition“, das genau an dieser Stelle ansetzt und fragt, wie wissenschaftlich mit der Pluralität von Ethikkonzeptionen in den klassisch-islamischen Wissenschaftstraditionen umgegangen werden kann und wie diese für den gegenwärtigen Kontext theologisch fruchtbar gemacht werden können. Das im Sommer 2022 abge-

Intellectual Tradition. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984, S. 31f.

4 Fenner, Dagmar. *Ethik. Wie soll ich handeln?* Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2020, S. 19.

5 Düwell, Marcus, Christoph Hübenenthal und Micha H. Werner. „I. Einleitung, Ethik: Begriff – Geschichte – Theorie – Applikation“. In *Handbuch Ethik*, Hg. Marcus Düwell, Christoph Hübenenthal und Micha H. Werner. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 2011. 1–23, hier S. 1f.

schlossene Projekt entstand im Rahmen der gleichnamigen Shortterm-Forschungsgruppe der Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (AIWG) der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Das auf zwei Jahre angelegte Projekt (Laufzeit August 2020 bis Juli 2022) wurde von einer Forscher:innengruppe aus zwei Standorten der Islamischen Theologie durchgeführt, nämlich der Goethe-Universität Frankfurt am Main und der Humboldt-Universität zu Berlin. Geleitet wurde das Projekt von Rana Alsoufi⁶, Goethe-Universität Frankfurt am Main, und Mira Sievers⁷ und Serdar Kurnaz⁸ von der Humboldt-Universität zu Berlin. Unter ihrer Leitung haben sich die Projektmitarbeiter:innen in Berlin, Fatma Akan Ayyıldız und Bahattin Akyol, sowie in Frankfurt, Selma Schwarz und Mehrdad Alipour, mit verschiedenen Ethikkonzepten und Theorien von muslimischen Gelehrten sowie mit konkreten ethischen Fallbeispielen befasst, die sich aus dem Forschungsdesign des Projekts ergeben haben.

Das Projekt hat zwei Ziele verfolgt, die zur Entstehung des vorliegenden Bandes führten: Zum einen sollten zentrale ethische Entwürfe von Gelehrten unterschiedlicher vormoderner islamischer Wissenschaftstraditionen exemplarisch erschlossen werden. Dies geschah in mehreren Einzelstudien, die den Inhalt des vorliegenden Bandes ausmachen. Das zweite Ziel bestand darin, den Mehrwert der einzelnen Ansätze für gegenwärtige Probleme der angewandten Ethik (*applied ethics*) zu erarbeiten. Dies wurde gezielt exemplarisch für Themen aus dem Bereich der Sexualethik getan, nämlich konkret die Fragen nach homosexuellen Partnerschaften, Intergeschlechtlichkeit, Polygamie oder ehelichen Beziehungen im Allgemeinen. Die Festlegung auf die Beispiele erfolgte im Rahmen der ersten Projektphase. Gespräche mit Multiplikator:innen aus der muslimischen Zivilgesellschaft zeigten, dass insbesondere muslimische Jugendliche Fragen zur Sexualethik formulierten und die mannigfaltigen Anlaufstellen den Bedarf

6 Juniorprofessorin für Normenlehre am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam: https://www.uni-frankfurt.de/74222595/Prof_Dr_Alsoufi_Rana.

7 Juniorprofessorin für Islamische Glaubensgrundlagen, Philosophie und Ethik am Berliner Institut für Islamische Theologie: <https://www.islamische-theologie.hu-berlin.de/de/professuren/islamische-philosophie-und-glaubensgrundlagen/team/prof-dr-mira-sievers-1/prof-dr-mira-sievers>.

8 Professor für Islamisches Recht in Geschichte und Gegenwart am Berliner Institut für Islamische Theologie: <https://www.islamische-theologie.hu-berlin.de/de/professuren/islamisches-recht-in-geschichte-und-gegenwart/team/prof-dr-serdar-kurnaz>.

sahen, theologisch fundierte Lösungen anzubieten.⁹ Diese beiden Arbeitsschritte waren aufeinander bezogen: Die Beschäftigung mit vormodernen Gelehrten aus unterschiedlichen theologischen Traditionen und disziplinärer Zuordnung sollte zum einen die Möglichkeit geben, auf theoretischer Ebene über ethisch relevante Themen zu forschen. Die zweite Projektphase sollte die Möglichkeit bieten, diese Theorien an historischen sowie gegenwartsbezogenen Beispielen ausführlich zu erörtern. Dabei verstand sich der Bezug auf vormoderne Gelehrte als disziplinübergreifende theologische Verortung ethikrelevanter Diskurse und als Reflexionsort, nicht als Suche nach fertigen Konzepten für die zeitgenössische Anwendung auf praktische ethische Fragen.

Aus dem Projektaufbau von „Wege zu einer Ethik“ ergibt sich auch die Gliederung des vorliegenden Bandes: Der erste Teil besteht parallel zum Forschungsdesign aus der Analyse von vier Konzepten ethischer Reflexion aus der muslimischen Gelehrsamkeit der Vormoderne. Die Beiträge erschließen dabei ein philosophisches Ethikkonzept, das seinen Niederschlag in Werken des *aḥlāq*-Genres findet, ein ethisches Konzept aus der *adab*-Literatur sowie zwei unterschiedliche Konzepte zur Ethik aus der islamischen Rechtstheorie (*uṣūl al-fiqh*) beziehungsweise der systematischen Theologie (*kalām*).

Einem aus der islamischen Philosophie entstammenden Ethikkonzept widmete sich Fatma Akan Ayyıldız. Sie bearbeitet in ihrem Artikel „Ethik ‚mit Leib und Seele‘ – Das Konzept Ṭāšköprizādes in seinem *Šarḥ al-Aḥlāq al-‘Aḍudiyya*“ das Ethikkonzept des osmanischen Gelehrten Ṭāšköprizāde Aḥmed Efendī (gest. 968/1561). Er ist ein ḥanafitisch-māturīditischer Gelehrter, der zu verschiedenen islamischen Wissenschaften schrieb. In seinem hier behandelten Kommentarwerk bespricht er ein philosophisch begründetes Ethikkonzept, das bis zum schiitischen Gelehrten Ibn Miskawayh (gest. 421/1030) zurückreicht. Ṭāšköprizāde hat ein theologisches Anliegen und will diese Konzeption auch theologisch kommentieren, was auch erklärt, weshalb er ein *aḥlāq*-Werk von einem aš‘arītischen Theologen, nämlich, von ‘Aḍud ad-Dīn al-Īǧī (gest. 756/1355) kommentierte. Akan Ayyıldız arbeitet diese theologischen Züge des Werks auf und zeigt

9 Im Rahmen von mehreren Workshops, die aufgrund des sensiblen Charakters der diskutierten Themen in einem geschlossenen Rahmen stattfanden, kam es zu einem intensiven Austausch zwischen den Projektbeteiligten auf der einen Seite und Seelsorger:innen sowie Mitarbeitenden von Beratungsstellen auf der anderen Seite.

die eigene Deutung und den originellen Beitrag Ṭāšköprizādes zum *aḥlāq*-Genre.

Bahattin Akyol widmet sich einem Konzept aus dem Diskursraum der *adab*-Literatur. Diese Gattung verbindet moralische Maximen mit religiösem Wissen, Poesie, Anekdoten, Weisheiten und Lebenskunst. In seinem Artikel beschäftigt er sich mit dem Konzept des „Wohlergehens“ (*ṣalāḥ*) bei Abū l-Ḥasan al-Māwardī (gest. 450/1058), einem šāfiʿitisch-ašʿarischen Gelehrten des 11. Jahrhunderts, der primär als Rechtsgelehrter und Staatstheoretiker bekannt wurde, aber mit seinem Werk *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* ein zentrales, aber bislang wenig untersuchtes Ethik-Werk verfasste. Die Verbindung von einem dezidiert islamisch-theologischem Rahmen mit Tugendethik griechisch-philosophischer Provenienz, kosmopolitischer Weisheit und einer rationalistischen Perspektive hat manche Beobachter dazu geführt, al-Māwardī in die Nähe der Muʿtazila zu rücken. Akyol betont den regelorientierten Charakter von al-Māwardīs Ethik-Konzept und analysiert die Verhältnisbestimmung von Individuum und Allgemeinheit.

Mehrdad Alipour beschäftigt sich mit dem Begriffspaar Verbot (*ḥaẓr*) und Erlaubnis (*ibāḥa*), welches sich sowohl in der schiitischen systematischen Theologie (*kalām*) als auch in der Rechtstheorie (*uṣūl al-fiqh*) findet. Er untersucht dabei die Ansätze von aš-Šarīf al-Murtaḍā (gest. 436/1044), einem schiitischen Rechtsgelehrten des 11. Jahrhunderts, der sich mit Fragen der moralischen Bewertung von Handlungen vor der Offenbarung (*qabla š-šarʿ*) befasst. Alipour untersucht die beiden Werke *ad-Darīʿa ilā uṣūl aš-šarīʿa* und *ar-Rasāʾil* von al-Murtaḍā. Dabei befasst er sich mit der Frage, wie Handlungen moralisch bewertet werden könnten, wenn man annehmen würde, dass keine Offenbarungsschrift herabgesandt wurde. Wie sind also Handlungen ohne Bezug zur Offenbarung einzuordnen? Dabei geht es Alipour besonders um das Potenzial der Ansätze aš-Šarīf al-Murtaḍās vor allem im Hinblick auf die Rolle der Vernunft in der ethischen Reflexion.

Selma Schwarz schließlich beschäftigt sich ebenfalls mit der Rechtstheorie, allerdings aus sunnitischer Perspektive. Konkret widmet sie sich Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 505/1111), einem ašʿaritisch-šāfiʿitischen Rechtsgelehrten des 11. Jahrhunderts und einem der einflussreichsten Theologen überhaupt. Ein Teilbereich der islamischen Rechtstheorie befasst sich mit epistemologischen und ontologischen Aspekten des menschliche Handelns. In ihrem Artikel untersucht Schwarz zwei zentrale Konzepte aus al-Ġazālīs rechtstheoretischem Werk *al-Mustaṣfā min ʿilm uṣūl al-fiqh*, die die Grundlage jeder ethischen Reflexion darstellen, nämlich die Unterscheidung von

Gut und Böse (*al-ḥusn wa-l-qubḥ*). Sie weist darauf hin, dass al-Ġazālī neben seiner Erkenntnistheorie in der systematischen Theologie eine eigene Handlungstheorie in der Normenlehre entwickelt, und analysiert dessen Position zu moralischem Handeln, die er innerhalb der šāfiʿitischen Rechtsschule entwickelt.

Im zweiten Teil des Buches widmen sich die Autor:innen dem Bereich der Sexualethik. Alle Beiträge stellen einen Bezug zum historischen Kontext der im ersten Teil behandelten Autoren wie auch zum aktuellen Kontext her. Dabei geht es nicht um eine einfache Übertragung von den bisher bearbeiteten Konzepten aus der Vormoderne auf Beispiele der Sexualethik. Vielmehr betrachten die Autor:innen, wie die untersuchten Gelehrten die jeweilige sexualethische Frage beziehungsweise die in ihrem Kontext verwandten Probleme („vormoderner Bezugspunkt“) betrachteten und was wir für die Lösung von ähnlichen Problemen heute daraus lernen können. Die Artikel aus dem zweiten Teil folgen alle dem folgenden methodischen Dreischritt: a) Historische Kontextualisierung und Verortung im doppelten Sinn (Kontextualisierung des Forschungsgegenstandes und der Forschungsfrage), b) Dekonstruktion beziehungsweise Analyse und kritischer Vergleich von Fallbeispiel und vormodernem Bezugspunkt sowie c) (Re-)Konstruktion mit Gegenwartsbezug, wobei sinnvolle Transfermöglichkeiten eruiert werden. Aus dem größeren Bereich der Sexualethik bearbeiteten die Autor:innen exemplarisch die Themen Intergeschlechtlichkeit, homosexuelle Partnerschaften, Polygamie und Eheverständnis.

Akan Ayyıldız bespricht das Thema „Polygamie“. Sie stellt fest, dass Ṭāšköprizāde, der selbst auch ein osmanischer Richter war, zwar Polygamie als Teil geltender Rechtsordnung akzeptierte, jedoch in seinen Schriften zur Ethik eine solche Lebensform aus unterschiedlichen Gründen ablehnte. Ein Vergleich zum hiesigen Kontext zeigt, dass die geltende deutsche Rechtsordnung Polygamie nicht erlaubt, jedoch in jüngerer Zeit aus unterschiedlichen Gründen polygame Lebensformen durchaus befürwortet werden. Dieses Spannungsfeld betrachtet Akan Ayyıldız in ihrem Beitrag.

Akyol behandelt ebenfalls die Ehe, allerdings mit einem Fokus auf deren Konzeption in einem allgemeineren Sinne. Er beschreibt, wie al-Māwardī die Ehe als eine Form von Verbundenheit (*ulfa*) versteht: Der Mensch wird hierbei zentral als soziales Wesen verstanden, dessen Wohlergehen von seiner Verbundenheit zu seinen Mitmenschen abhängt. Akyol zeigt, inwiefern sich das Eheverständnis im gegenwärtigen deutschen Kontext gewandelt hat und diskutiert, welche ethische Perspektive sich auf die „islamische Ehe“ unter neuen Bedingungen einnehmen lässt.

Ausgehend von Diskussionen der klassischen zwölferschiitischen Gelehrsamkeit bemüht sich Alipour um die Schaffung eines diskursiven Raums zur Verhandlung von Homosexualität in der Moderne. Dabei bestimmt er zunächst das Konzept moderner Homosexualität begrifflich und betrachtet dann ähnliche Phänomene gleichgeschlechtlicher Sexualität in der traditionellen islamischen Rechtstradition. Schließlich analysiert und vergleicht er die zuvor beschriebenen modernen und vormodernen Kategorien. In seiner abschließenden Analyse fragt er ausgehend von aš-Šarīf al-Murtaḍās Position zur moralischen Beurteilung von Handlungen vor der Offenbarung, inwiefern dies eine Neubewertung moderner Homosexualität ermöglichen kann.

Schwarz beschäftigt sich schließlich mit dem Thema der Intergeschlechtlichkeit aus aš'arītisch-šāfi'itischer Perspektive, und geht dabei von dem Werk *Kitāb at-Taḥḍīb fī fiqh al-Imām aš-Šāfi'i* des Rechtsgelehrten Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas'ūd al-Baḡawī (gest. 516/1122) aus. Dabei fragt sie, inwiefern sich die Diskussion über als *ḥunṭā* kategorisierten Menschen innerhalb der šāfi'itischen Normenlehre der Vormoderne auf intergeschlechtliche Menschen in der Gegenwart übertragen lässt. Sie analysiert, wie genau der gegenwärtige Begriff von Intergeschlechtlichkeit beziehungsweise das vormoderne *ḥunṭā*-Konzept zu verstehen sind. Abschließend vergleicht sie die beiden Konzepte kritisch und fragt, welche Konsequenzen sich aus dieser Betrachtung ziehen lassen.

Das Projekt „Wege zu einer Ethik“ verstehen wir insgesamt als einen ersten Schritt der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem ethischen Erbe des Islams und dessen Relevanz für gegenwärtige moralische Fragestellungen. Wie die Ergebnisse der einzelnen Studien dieses Bands gezeigt haben, sind besonders die Natur und die Funktion der islamischen Ethik-Diskurse in ihrer Pluralität und Heterogenität zu reflektieren. Hieran anzuknüpfen, die Frageperspektiven auf weitere Zeiträume auszudehnen und gegenwärtige Diskussionen intensiver zu rezipieren, stellt weiterhin ein wichtiges Desiderat dar.

Danken möchten wir Herrn Dr. Udo Simon für sein umsichtiges Lektorat und weitere notwendigen Arbeiten an den Artikeln für die Publikation. Ein ebensolcher Dank gilt Frau Sina Nikolajew für das Lektorat der englischen Beiträge; beide Lektor:innen bereicherten die Beiträge mit kritischen Nachfragen. Ein großer Dank gebührt der AIWG für die Übernahme der Druck- und Lektoratskosten für diese Ausgabe. Die AIWG wird gefördert

Einführung

vom Bundesministerium für Bildung und Forschung und durch die Stiftung Mercator.

Berlin und Frankfurt, im April 2023

Rana Alsoufi, Serdar Kurnaz, Mira Sievers

Teil I:
Konzepte ethischer Reflexion aus der vormodernen
islamischen Tradition

Ethik „mit Leib und Seele“

Das Konzept Ṭāšköprizādes in seinem *Šarḥ al-Aḥlāq al-Aḍudiyya*

Fatma Akan Ayyıldız

1. Einleitung

Werke, die sich mit der Tugendlehre und dem Charakter (*al-aḥlāq*) befassen, haben in der muslimischen Tradition eine lange Geschichte. Insbesondere muslimische Philosophen haben einen starken Bezug zu Aristoteles über arabische Übersetzungen seiner *Nikomachischen* und *Eudemischen Ethik* gepflegt. Jedoch sind diese Bemühungen zum größten Teil auf theoretischer Ebene geblieben und fanden wenig Resonanz bei der Allgemeinheit der muslimischen Gelehrten. Denn in den Reihen der islamischen Theologen stießen die aristotelische Philosophie im Allgemeinen, aber auch seine Ethikkonzepte nur sehr begrenztes Interesse. Abweichend von der philosophischen Methode wurden in der Theologie koranische und prophetische Überlieferungen herangezogen, um ethische Werte und Normen abzuleiten. Schließlich wird im Koran der Prophet selbst als Wächter der hohen Tugenden (Sure 68:4) und als Vorbild schlechthin (Sure 33:21) präsentiert und die Gläubigen dazu angehalten, ihn zum Vorbild zu nehmen. Der Prophet wird in all seinen Handlungen als vollkommen und ideal wahrgenommen. Deshalb bestand für Theologen wenig Anlass, sich mit systematischer Ethik nach spätantiker Vorbild zu befassen. Vielmehr setzten sich Theologen in vielen theologischen Disziplinen, die sich mit der Zeit etabliert haben, darunter Rechtswissenschaften (*fiqh*), *kalām*, Hadithwissenschaften und Koranexegese (*tafsīr*), aber auch Bewegungen wie die Askese (*zuḥd*), mit ethisch relevanten Fragen auseinander. Ihnen ging es darum, Werke zu verfassen, in denen konkrete moralische Normen in Anlehnung an Überlieferungen formuliert werden konnten. Zumeist beziehen sich diese Werke auf bestimmte Bereiche im Leben wie die Familie, die Politik etc.¹

1 Kaya, „Aristo“, III:375–378; Topkara, *Umriss einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam*, 25–26, 29.

Die erste einschneidende Entwicklung in Bezug auf divergierende Methoden in der Philosophie und der Theologie wird mit dem islamischen Philosophen Ibn Miskawayh (gest. 421/ 1030) und seinem *Tahdīb al-aḥlāq* verbunden. Es ist das erste systematische Werk² in der islamischen Ideengeschichte, das wesentliche Ethikfragen mit dem Anspruch anspricht, aristotelische Elemente aufzunehmen und diese in ein islamisches Gerüst einzugliedern. Die endgültige Struktur nimmt diese Art von Ethikliteratur mit Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (gest. 672/ 1274) an. Der iranische Philosoph und Theologe erweiterte den Inhalt, indem er neben der personalen Ethik auch gesonderte Kapitel zur Haushaltsführung und politischen Ethik, also zwei Bereichen des sozialen Lebens, hinzufügt und sein Werk, das *Aḥlāq-i Nāṣirī*, systematisch konzipiert. Zusätzlich zu aristotelischem Gedankengut wird hier das Konzept mit mystischen *aḥlāq*-Lehren vermischt, wobei starke Bezüge zu sufischen Theorien von Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 505/ 1111) bestehen.³

Zur Verbreitung dieser systematischen Ethik nach aristotelisch-neuplatonischem Vorbild auch innerhalb der islamischen Theologie trug das *Risālat al-Aḥlāq*⁴ von ‘Aḍud ad-Dīn al-Īǧī (gest. 756/ 1355) bei. Al-Īǧī ist ein einflussreicher Gelehrter, der unter ilhanidischer Herrschaft Anfang des 14. Jh. gelebt hat. Er führte die bisher philosophisch geprägte Ethik in die Theologie ein. Obwohl sein summarisches Werk eine gekürzte Fassung des *Aḥlāq-i Nāṣirī* zu sein scheint, hat al-Īǧī eigenständige Revisionen im Rahmen der Ethikdiskussion unternommen.⁵ Es ist gerade der Lapidarstil, der zusammenfassende Charakter seines Werkes, der die verbreitete Anwendung in der theologischen Lehre förderte⁶ und Raum für neue Interpretationen

2 Das *Tahdīb al-aḥlāq* ist zwar als das erste systematische Werk zur philosophischen Ethik in der islamischen Welt bekannt (vgl. Topkara, Umriss einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam, 15, 40), jedoch hat Ibn Miskawayh eine ganz eigene Art der „Systematik“, geprägt durch eine oberflächliche Struktur, Unstimmigkeiten und fehlende analytische Aufbereitung; siehe Topkara, 60–61, 137, 227.

3 Taştan, „Nasireddin Tusi'nin Ahlak-ı Nasiri Adli Eserindeki Görüşleri ve Günümüz Toplumlarına Yansımaları“, 175.

4 Das Werk wurde in osmanischen Quellen unter verschiedenen Titeln rezipiert. Berühmt ist das Werk auch unter *al-Aḥlāq al-‘Aḍudiyya*. Siehe dazu Arıcı, „Adududdin el-İcī'nin Ahlak Risalesi“, 139.

5 Vgl. Arıcı, „Adududdin el-İcī'nin Ahlak Risalesi“, 143–148.

6 Für die „mobile Lehre“, so wie sie in dieser Epoche der ilhanidischen Dynastie üblich war, eigneten sich komprimierte Werke sehr gut und waren sogar von Vorteil. Siehe dazu Salem, „Taşköprüzade Ahmed Efendi's Commentary on the Ethical Philosophy of ‘Aḍud al-Dīn al-Īǧī“, 143.

öffnete. So haben über Jahrhunderte hinweg Gelehrte das Werk kommentiert, interpretiert und mit originalen Beiträgen inhaltlich erweitert,⁷ wobei unterschiedliche philosophische, mystische und theologische Aspekte berücksichtigt wurden.

Zu den wichtigsten Kommentatoren der *Risāla* al-Īǧī gehört der osmanische Gelehrte Ṭāšköprizāde ʿIṣām ad-Dīn Aḥmed Muṣṭafā (gest. 968/1516).⁸ Er berichtet in seiner Einleitung, dass die *Risāla* aufgrund von Vernachlässigung (*iḥmāl*) oder sogar fahrlässigem Übersehen (*iǧfāl*) geradezu in Vergessenheit geraten sei. Dabei sei es ein Werk, das großen Ruhm verdiene. Diese Beobachtung deutet auf einen möglichen Popularitätsverlust der *Risāla* auf osmanischem Boden hin, dem Ṭāšköprizāde entgegenwirken will. Daher möchte sich Ṭāšköprizāde diesem Werk widmen und erklärungsbedürftige Stellen erläutern sowie mit Referenztexten in den autoritativen Quellen (*an-naṣṣ*, *an-naql*), mit bekannten Überlieferungen aus der Sunna (*as-sunna al-mašhūra*) und anerkannten Überlieferungen (*al-ḥadīṭ al-maqbūl*) im Allgemeinen ergänzen.⁹ Al-Īǧī hatte mit dem Ziel, kurz und bündig das Wesentliche zu schreiben, auf theologische Quellen gänzlich verzichtet. Mit diesen Ergänzungen soll sich das Werk, so Ṭāšköprizāde, zum „Glanz an der Stirn der Zeit und zu einer Perle an der Krone des Zeitalters“ entfalten.¹⁰ Mit Sicherheit lässt sich sagen, dass mit der auf al-Īǧī zurückgehenden Tradition, zu der Ṭāšköprizāde einen erheblichen Beitrag geleistet hat, sich ein neues Genre in der theologischen Ethiktradition etabliert hat, das in vielerlei Hinsicht Möglichkeiten für gegenwärtige Ethikdiskurse öffnet. Der vorliegende Beitrag setzt eben hier an. Er hat zum Ziel, zu analysieren, welches Verhalten bei Ṭāšköprizāde aus ethischer Perspektive relevant erscheint und wie diese epistemologisch und ontologisch einzuordnen ist. Indessen wird die Frage nach der Verantwortung des Menschen behutsam nachverfolgt. Abschließend wird darauf eingegangen, wie Ṭāšköprizāde ethische Urteile formuliert und Wege aufzeigt, mit dem das Gute zu erkennen ist.

7 Arıcı, „Adududdīn el-Īcīʿnin Ahlāk Risalesi“, 140–141, 149–152.

8 Ṭāšköprizāde berichtet in seinem *Miftāḥ as-saʿāda*, dass er in seiner Jugend einen Kommentar zu dem Ethikwerk von al-Īǧī geschrieben habe und dass dieser erfolgreich geworden sei. Siehe Arıcı, „Adududdīn el-Īcīʿnin Ahlāk Risalesi“, 150.

9 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 54.

10 Ebd., 55.

2. *Ṭaşköprizāde und sein historischer Kontext*

Ṭaşköprizāde Aḥmed Efendī gehört zu einer Gelehrtenfamilie, die Anfang des 13. Jh. nach Anatolien gezogen ist und sich im heutigen Kastamonu (in der Provinz Ṭaşköprü) in der Türkei niedergelassen haben. Viele Mitglieder der Familie, darunter sein Großvater, Vater und sein Onkel, haben sich der Lehre und dem Verfassen von Werken auf verschiedenen Feldern gewidmet. Sein Vater, Muşliḥ ad-Dīn Muşṭafā, war Lehrer Şehzāde Selims, des späteren osmanischen Sultans Selim I. Geboren 901/1495 in Bursa, war Ṭaşköprizāde selbst, bis er im Alter von 63 Jahren seine Sehkraft verloren hat, in der Lehre als *mudarris* tätig. Zunächst in Dimetoḳa (Didymoticho; 931/1525) und Skopje (936/1530), lehrte er in den folgenden Jahren in Istanbul und Edirne an anerkanntesten Schulen (*madrassa*) wie Koca Mustafa Paşa, Şaḥn-i Ṭamān (Ṭamāniyya), Üç Şerefeli und Beyazıt.¹¹ Des Weiteren war er in Bursa (952–954/1545–1547) und Istanbul (958–961/1551–1554) als Richter (*qāḍī*, Kadi) tätig. In zahlreichen Werken beschäftigte er sich mit systematischer Theologie, Recht, Koranexegese, Logik, Ethik, Medizin, Linguistik, Biografien und Wissenschaftsgeschichte, wobei er ausschließlich in Arabisch schrieb, der gängigen Sprache in der Lehre.¹² Er lebte zu einer Zeit, in der das osmanische Herrschaftsgebiet expandierte. Folglich kam es zu einem regen Austausch mit unterschiedlichen Kulturen.¹³ Sultane wie Mehmed II (gest.886/1481) hatten ein erhöhtes Interesse an griechischer Philosophie,¹⁴ das auch ein gesteigertes Interesse der Theologen und Wissenschaftler jener Zeit nach sich zog.¹⁵ Die Rezeption griechischen Erbes erfolgte damals nicht auf direktem Wege. Man zitierte nicht Aristoteles selbst; aristotelische Konzepte wurden über Abū Naşr al-Fārābī (gest. 339/950), Ibn Miskawayḥ (gest. 421/1030), Ibn Sīnā (gest. 428/1037) oder Naşir ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (gest. 672/1274) rezipiert.¹⁶ Auf dieselbe Weise pflegt

11 Die Şaḥn-i Ṭamān war Teil des Komplexes der heutigen Fatih Moschee. Die anderen Medreses gehörten zu den Moscheen, die heute noch mit dem gleichen Namen existieren.

12 Arıcı, „Prosopografik Bir İnceleme“, 8–16, 25–38; Yavuz, „Ṭaşköprizāde Ahmed Efendī“, XL:151–152; İpşirli, „Ṭaşköprizādeler“, XL:154; Kalın, „Ṭaşköprizāde“, 476.

13 Arıcı, *İnsan ve Toplum*, 3–4.

14 İhsan Fazlıoğlu berichtet u.a. von dem sog. „*muḥākamāt*-Projekt“, das von Mehmed II gefördert sein soll. Siehe Fazlıoğlu, „XVI. Yüzyılda Osmanlı Ülkesi'nde Felsefe-Bilim Geleneği ve Ṭaşköprülüzāde“, 193–196.

15 Arıcı, *İnsan ve Toplum*, 6.

16 Vgl. Eichner, „Die Avicenna-Rezeption. Das Phänomen der enzyklopädischen Darstellungen“, 52.

auch Ṭāšköprizāde Umgang mit dem peripatetischen Erbe. Indessen war er mit dem rein philosophischen Ansatz nicht zufrieden. Dies sei ein Irrtum (*ḍalāla*), da solche Ansätze Elemente hätten, die dem Islam widersprächen. Für ihn kommt es aber auch nicht in Frage, dass man die Philosophie gänzlich außer Acht lässt. Denn er ist sich bewusst, dass in der Philosophie durchaus Ansätze enthalten sind, die keineswegs im Widerspruch zur Religion stehen.¹⁷ Konzepte zur Ethik, die ursprünglich aus der Spätantike stammen, scheinen bei Ṭāšköprizāde zu jenem Bereich der Philosophie zu gehören, die man berücksichtigen könne. Unkritisch ist er dabei wiederum nicht. Er versucht philosophische Konzepte in ein theologisches Gerüst einzubetten, indem er, wie noch zu zeigen sein wird, fast ausnahmslos zu jedem Thema koranische und prophetische Überlieferungen sowie Narrative von religiösen Autoritäten wie ‘Alī vorlegt, die bezeugen sollen, dass diese Konzepte genuin islamisch sind. Namentliche Verweise gibt es zu Gelehrten wie al-Ġazālī, die die theologische Relevanz seiner Ausführungen unterstreichen sollen.

Kommen wir noch einmal zum Kontext von Ṭāšköprizāde zurück. Das 16. Jh. zeichnet sich auch dadurch aus, dass mystische Bewegungen weitgehend institutionalisiert wurden. Die Institutionalisierung führte zur größeren Relevanz, Sichtbarkeit und Anerkennung mystischen Gedankenguts. Dies zeigt sich auch in den Werken des 16. Jahrhunderts; theologische und sufische Inhalte laufen ineinander.¹⁸ Ob Ṭāšköprizāde selbst einen Bezug zum *taṣawwuf*, der islamischen Mystik, gehabt hat, ist umstritten,¹⁹ er nimmt aber auch sufische Konzepte in sein Werk zur Ethik auf. In dieser Hinsicht scheint er von al-Ġazālī und Ġalāl ad-Dīn ad-Dawwānī (gest. 908/ 1502), dem Autor des persischen Ethikwerkes *Aḥlāq-i Ġalālī*, stark beeinflusst zu sein.

Geprägt ist das Werk von Ṭāšköprizāde durch den Eklektizismus²⁰, der in seiner Zeit gängig war: Theologische, philosophische und mystische

17 Arıcı, *İnsan ve Toplum*, 23. Ähnlich bei Abū Ḥamīd al-Ġazālī; siehe al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah- Incoherence of the Philosophers*, 6–10.

18 Vgl. Arıcı, *İnsan ve Toplum*, S. 8. Ein guter Beitrag dazu: Türker, „Müşâhede ve Nazar Yöntemlerinin Sınırlarında Taşköprülüzâde Metafizigi“, in *Taşköprülüzâde’de Bilgi, Bilim ve Varlık*, 287–301.

19 Yavuz, „Taşköprizâde Ahmed Efendi“, XL:151–152; Kalın, „Taşköprüzade“, 476; Arıcı, „Prosopografik Bir İnceleme“, 40–44.

20 Der Terminus wird häufig abwertend genutzt. Ein Ansatz, wie der „Eklektizismus“ in dieser Epoche verstanden werden kann, findet sich in Türker, „Müşâhede ve Nazar Yöntemlerinin Sınırlarında Taşköprülüzâde Metafizigi“, 287–301.

Konzepte konnten ineinander eingeflochten werden. Auch seine Herangehensweise, ein Vorlagenwerk zu kommentieren, ist zeittypisch. Selbst wenn größtenteils Bezug auf bereits bestehende Werke und bereits diskutierte Probleme genommen wird, zeichnen sich die Arbeiten im 16. Jh. doch durch ihre Tiefe in der Analyse aus.²¹ Das *Šarḥ al-Ahlāq al-ʿAḍudiyya*, das Ṭāšköprizāde im Jahr 1540 verfasst hat,²² ist ein nahezu Zehnfaches des Hauptwerkes, in dessen Rahmen er nicht nur die konzisen Aussagen al-Īǧīs erklärt, sondern einen eigenständigen innovativen Ansatz entwickelt. Ferner rezipiert das Werk die bis dato vorzufindenden Werke auf diesem Gebiet, so etwa das *Tahdīb al-aḥlāq* von Ibn Miskawayh, das *Ahlāq-i Nāṣirī* von aṭ-Ṭūsī und das *Ahlāq-i Ğalālī* von ad-Dawwānī. Es ist somit in dieser Traditionslinie zu verorten, in der er nicht nur als Tradent auftritt, sondern zu deren Fortschreibung er beiträgt.²³

Das Kommentarwerk ist in vier Abschnitte unterteilt: Im ersten Teil untersucht Ṭāšköprizāde die theoretische Ethik, im zweiten Abschnitt geht er der Frage nach, wie die Läuterung der Seele²⁴ von Lastern vollzogen werden kann. Die letzten beiden Abschnitte befassen sich mit der praktischen Ethik, konkret der häuslichen und politischen Verwaltung. Die folgende Darstellung in diesem Artikel bezieht sich auf den ersten Teil, die theoretische Ethik.

3. Die Leib-Seele-Dichotomie

Ṭāšköprizāde begründet die Verpflichtung zum moralischen Verhalten mit Rücksicht auf die Leib-Seele-Dichotomie. Der Ausgangspunkt dabei ist ein Menschenbild, das jenseits des leiblichen eine immaterielle Entität (*an-nafs, ar-rūḥ*) postuliert. Man muss bedenken, dass bis in das 5./11. Jh. die islamischen Philosophen von einer immateriellen Seele ausgegangen waren, wohingegen die Mehrheit der muslimischen Theologen die Seele materiell

21 Arıcı, *İnsan ve Toplum*, 6.

22 Arıcı, „Adududdīn el-Īcī'nin Ahlāk Risalesi“, 150.

23 Salem, „Ṭāšköprizāde Ahmed Efendi's Commentary on the Ethical Philosophy of 'Aḍud al-Dīn al-Ījī“, 9, 23.

24 Ṭāšköprizāde spricht hier von „Heilung“ (genauer *li-yu'ālīğa*) einer „seelischen Krankheit“ (*maradun rūḥāniyyun*), da er angelehnt an al-Īǧī eine ähnliche Vorgehensweise empfiehlt, wie sie in der damaligen Medizin zur Heilung von körperlichen Krankheiten verfolgt wurde. Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, III. Siehe auch Arıcı, „Īcī'de Ahlāk Felsefesinin Temel Meseleleri“, 548–549.

verstanden hatten.²⁵ Ṭāšköprizāde orientiert sich somit an der philosophischen Auffassung der Seele. Die Annahme einer immateriellen Seele muss sich innerhalb des Ethikdiskurses als nützlich erwiesen haben.²⁶ Aufbauend auf diese Dichotomie, nimmt er eine dualistische Handlungszuweisung vor: Der Mensch sei zwar gehalten, das „Äußere“ (den Leib) mit gewissen Verpflichtungen und Belastungen (*at-takālif wa-l-maššāq*) zu schulen (genauer *taḥliya*, „schmücken“).²⁷ Es gibt seiner Auffassung nach aber überdies eine Verpflichtung, die das Innere betrifft und die Läuterung (*taḥliya*, „räumen“)²⁸ von lasterhaften Charaktereigenschaften und Gemütszuständen (wörtl. *radā'il al-aḥlāq*) erzielen soll. Nur dann sei das ewige Glück, das bei Ṭāšköprizāde Ziel der Ethik ist, gesichert.²⁹

Einer der zentralen Begriffe in diesem System ist *ḥuluq* (Pl. *aḥlāq*; zu Dt. etwa „Charakter“), Kernbegriff islamischer Ethikdiskurse, der mit den ersten Übersetzungen der *Nikomachischen Ethik* als *Kitāb al-aḥlāq*³⁰ seinen Weg in islamische Ethikwerke gefunden hat. Bereits eine Analyse der Definition dieses Begriffs gibt Aufschluss über das Ausmaß und die Art und Weise, wie peripatetisch-neuplatonische Gedankengänge in die islamische Ethik, in unserem Zusammenhang durch Ṭāšköprizāde in die osmanische Ethiklehre eingebunden wurden. Daher ist ein näherer Blick auf den Begriff *ḥuluq* notwendig.

4. Begriffsbestimmung des *ḥuluq* und Habitualisierung des Charakters

Im Hinblick auf die oben erwähnte Dichotomie von Leib und Seele unternimmt Ṭāšköprizāde zunächst die Aufteilung von Handlungen in na-

25 Shihadeh, „Classical Ash‘arī Anthropology“, 433- 477.

26 Vgl. Shihadeh, „Classical Ash‘arī Anthropology“, 475.

27 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 53.

28 Wortspiele wie hier mit *taḥliya* und *taḥliya* sind ganz typisch für Ṭāšköprizādes äußerst poetischen Stil. Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 53.

29 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 53. Diese Abgrenzung von „Äußerlichem“ (*zāhir*) zu „Innerlichem“ (*bāṭin*) erinnert an das bereits in frühen sufischen Werken propagierte Differenzierungsmerkmal, das *taṣawwuf* von anderen Disziplinen unterscheiden soll. Siehe z.B. as-Sarrāḡ, *Kitāb al-Luma'*, 61–62. In der Folge würde dies heißen, dass man die Ethik bzw. die Charakterbildung ausschließlich dem Untersuchungsfeld der Disziplin des *taṣawwuf* zuschreiben würde, was nicht selten geschieht. Doch Ṭāšköprizāde versucht sich in *Šarḥ al-Aḥlāq*- trotz gelegentlicher Entsprechung mit dem *taṣawwuf*- von dieser Haltung zu distanzieren.

30 Topkara, *Umriss einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam*, 68.

türliche und seelische. Im Gegensatz zum natürlichen Verhalten (*al-afāl at-tabīyya*, auch als Reflexe zu verstehen), die nur auf *eine bestimmte* Weise und unbewusst verlaufen, sei seelisches Verhalten (*al-afāl al-nafsāniyya*) bewusst (*bi-šūūr*) und vielfältig (*mutafāwita*) in seiner Erscheinung (s.u. Abb. 1).³¹ Damit macht Ṭāšköprizāde recht früh in seinem Werk deutlich, dass, sobald man nicht über instinktives Verhalten spricht, er dem Menschen die Fähigkeit zuspricht, sein Verhalten zu überdenken, bevor er auf Triebreize, die er als Körperempfindungen affektiv erfasse, reagiere. An diesem Punkt gesteht Ṭāšköprizāde dem Menschen Variationsmöglichkeiten in seinem Verhalten zu. Ethisch bewertbares Verhalten gehen ihm zufolge von der „Seele“ (*nafs*) aus, die er als Instanz der Vernunft versteht.³² In den Folgeüberlegungen Ṭāšköprizādes hat daher nur seelisches Verhalten eine Relevanz. Es folgt eine weitere Differenzierung: Manches Verhalten, das bewusst vollzogen werde, sei von vorübergehender Art. Anders als dieses gelegentliche Verhalten, das Ṭāšköprizāde „Zustand“ (*ḥāl*) nennt,³³ verhalte es sich mit jenen, die durch oftmalige Wiederholungen in der menschlichen Seele Beständigkeit gewinnen und deren Abgewöhnung ebenfalls Zeit in Anspruch nehme (s.u. Abb. 1). Diese nennt er *malaka* (wörtl. Fertigkeit, Fähigkeit, als *terminus technicus*: Habitus).³⁴

Diese systematische Gliederung, in der deutliche Differenzierungen von reflexartigem zu bewusstem und dann zu beständigem Verhalten zu finden sind, dient Ṭāšköprizāde als Grundlage dafür, al-Īğīs Definition von *ḥuluq* in seine Systematik einzubauen. Diese lautet in der Rezeption von Ṭāšköprizāde im arabischen Wortlaut wie folgt: *al-ḥuluqu malakātun taṣḍuru ‘anhā [ʾan an-nafs] al-afālu n-nafsāniyyatu bi-suhūlatin [min ḡayri rawiyyatin]*.³⁵ Sinngemäß lässt sich die Definition so wiedergeben, dass der Charakter in habitualisierten seelischen Handlungen besteht, die mit Leichtigkeit und ohne vorausgehende Reflexion ausgeführt werden können. Diese Bedeutung ergibt sich, wenn die Definition innerhalb der Rezeptionsgeschichte gelesen wird, die ich in diesem Kapitel in der Begriffsbestimmung dienlichem Maße anschneiden werde. Für die erwähnte

31 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 60.

32 Ebd.

33 Ebd.

34 Ebd. Ähnliche Ausführungen zu *ḥāl* und *malaka* finden sich auch in dem ersten uns bekannten Kommentarwerk von Muḥammad b. Yūsuf al-Kirmānī (gest. 786/ 1384); vgl. Topalcık, Kirmānī'nin Şerh-u Ahlāk-ı Adūdiyye Adlı Eseri, 9–10. Es ist möglich, dass Ṭāšköprizāde sich auch an diesen Ausführungen orientiert hat.

35 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 60.

Übersetzung ist es unentbehrlich auf as-Sayyid aš-Šarīf al-Ġurġānī (gest. 816/1413) zurückzugreifen. Er hat in seinem *Šarḥ al-Mawāqif* die *ḥuluq*-Definition von al-Īǧī ebenfalls interpretiert.³⁶ Wir müssen bedenken, dass al-Ġurġānīs Kommentare in osmanischen Gelehrtenkreisen stark verbreitet waren und einige sogar größeren Ruhm als die ursprünglichen Texte genossen haben.³⁷ Auch Ṭāšköprizāde kam sehr früh mit den Kommentaren, insbesondere dem *Šarḥ al-Mawāqif*, in Kontakt und hat sich intensiv mit diesen Schriften auseinandergesetzt.³⁸ Daher liegt es nahe, dass Ṭāšköprizāde al-Ġurġānīs Deutung der *ḥuluq*-Definition im Sinn hat, wenn er sich mit ihr beschäftigt. Bei al-Ġurġānī, aber auch bei näherer Lektüre bei Ṭāšköprizāde selbst, wird deutlich, dass die Präposition *hā* in der oben angeführten Definition sich auf *an-nafs*, also die Seele bezieht³⁹ und nicht auf *malaka* oder *ḥuluq* zurückgeht. Laut al-Ġurġānī lässt sich aus der Definition auf drei Merkmale von *ḥuluq* schließen: 1. *ḥuluq* ist Habitus [bezieht sich auf *al-ḥuluqu malakatun*]; 2. *ḥuluq* ist ursprünglich (*mabdaʿan*) seelische (keine körperliche) Handlung [das bezieht sich auf *tasduru ʿanhā*, und auch hier wird die Zuordnung der Präposition auf *an-nafs*, also der Seele, erkennbar] und 3. damit ist keine Anstrengung und Überlegung verbunden [bezieht sich auf *bi-lā/ min ġayri rawiyyatin*].⁴⁰ Ṭāšköprizāde sagt in seiner Definition zwar nur *bi-suhūlatin* (zu Dt. „mit Leichtigkeit“), verwendet diesen Ausdruck aber in seinen weiteren Ausführungen entsprechend dem o.a. dritten Merkmal im Sinne von *min ġayri rawiyyatin* (zu

36 Cürçânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, II:533.

37 Gümüş, „Cürçânî“, VIII:134–136.

38 Ṭāšköprizāde hat bereits in jungen Jahren einen Kommentar (genauer eine *ḥāşiya*) zu *Šarḥ al-Mawāqif* vervielfältigt und mit seinem Vater gegengelesen (sog. *muqābala*); vgl. Arıcı, „Prosopografik Bir İnceleme“, 28. Aus den Quellen kann man entnehmen, dass er das *Šarḥ al-Mawāqif* auch mit seinen Studenten gelesen hat. Ṭāšköprizāde kennt aber auch andere Kommentare von al-Ġurġānī: Er hat die Kommentare zu *Šarḥ aš-Şamsiyya*, *Ṭawālî al-anwâr*, *Maṭâli' al-anzâr* und *Tasdîd al-Qawâ'id* studiert. Arıcı geht davon aus, dass Ṭāšköprizāde in seiner Autobiographie nicht alle Werke aufgezählt habe, die er studiert hat. Während seiner Lehrtätigkeit hat Ṭāšköprizāde mit seinen Studenten al-Ġurġānīs Kommentare u.a. zu *al-Mişbâḥ al-misbah*, *Šarḥ at-Tağrîd* und *al-Kaşşâf* gelesen; vgl. ebd. 27–31. Die letzten beiden Kommentare hat Ṭāšköprizāde selbst ebenfalls kommentiert. Nicht zuletzt hat Ṭāšköprizāde sich in seinem *Masâlik al-ḥalâş* mit dem Dissens zwischen al-Ġurġānī und at-Taftâzânî auseinandergesetzt; Gümüş, „Cürçânî“, VIII:134–136.

39 Al-Ġurġānī sagt: *al-ḥuluqu malakatun taşduru ʿanhā ay ʿan an-nafs bi-sababihâ*; Cürçânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, II:533. Ṭāšköprizāde schreibt: *wa-l-malakatu tusammâ ḥuluqan in kāna şudûruhâ ʿan an-nafsi*; Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 60.

40 Cürçânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, II:533.

Dt. „ohne Reflexion“),⁴¹ wie es in der Definition von al-Īǧī vorkommt. Beachten wir die korrekte Zuordnung der Präposition und die Erkennbarkeit dieser drei Merkmale, scheint die oben angegebene Übersetzung dem Sinn entsprechend korrekt zu sein. Sie ist allerdings noch erklärungsbedürftig. Daher werde ich sie im Folgenden im Rahmen seiner Rezeption näher untersuchen.

Diese Definition geht ursprünglich auf die von Galen (oder Ğālīnūs, gest. zwischen 200–216 [?]) zurück, so wie wir sie in der arabischen Übersetzung *Muḥtaṣar min Kitāb al-Aḥlāq*⁴² entnehmen können.⁴³ In der islamischen Welt wird sie durch die Rezeption von Ibn Miskawayh und Ibn Sīnā berühmt, die allerdings wesentliche Revisionen entsprechend aristotelischer Systematik an der arabischen Übersetzung vorgenommen haben. Auch al-Īǧī und folglich seine Kommentatoren orientieren sich an der miskawayhschen und avicennischen Version der Definition. Wie die Umdeutung der galenischen Definition zu verstehen ist, soll im Folgenden dargestellt werden.

Galen versteht unter Charakter (*ḥuluq*; im Originaltext womöglich *ethos*⁴⁴) etwas Angeborenes, das kaum verändert werden kann.⁴⁵ Aufgrund der Entsprechung mit der lexikalischen Bedeutung des Begriffes von *ḥalq* (Erschaffung, Schöpfung), muss *ḥuluq* seitens der Übersetzer von Galens *Muḥtaṣar min Kitāb al-Aḥlāq* als adäquate Übersetzung von *ethos* empfunden worden sein. Schließlich sind Galen zufolge Menschen entweder von Geburt aus gut oder von Geburt aus böse bzw. von Geburt aus teils gut und teils böse.⁴⁶ Erziehung und Übung haben im galenischen Verständnis nur äußerst beschränkten Einfluss auf die Charakterbildung und können dem Charakter seine endgültige Form nicht geben.⁴⁷ Die oben angeführten islamischen Philosophen jedoch verstehen *ḥuluq* nicht nur als etwas Angeborenes (dem *ḥalq* entsprechend), sondern *ḥuluq* sollte auch willentlich

41 „[...] ay bi-ḥaytu lā yaḥtāḡu fī taḥṣīlīhā ilā itābi fikrin wa-iʿmāli rawiyyatin“; Ṭāšköprizāde, *Şarḥ*, 60.

42 Dieser Text liegt uns heute nur im Arabischen vor.

43 *Ḥuluq* ist „ein Zustand (*ḥāl*) der Seele, wodurch seelische Handlungen ohne Reflexion (*bi-lā rawiyya*) und Vorzug (*bi-lā iḥtiyār*) ausgeübt werden“. Siehe Özturan, *Ēthostan Ahlāka*, 117–119.

44 Özturan, *Ēthostan Ahlāka*, 122, 258.

45 Ebd., 120–121.

46 Ibn Miskawayh, *Tahdīb al-aḥlāq*, 266.

47 Laut Galen kann Erziehung angeborene Laster abschwächen, sie aber niemals in eine Tugend umwandeln, genauso wie ein Kranker durch Sport seinen Körper stärken, aber niemals heilen könne; Özturan, *Ēthostan Ahlāka*, 199–200.

und bewusst Erwerbbares umfassen.⁴⁸ Es ist offensichtlich, dass sie sich dabei dem aristotelischen Konzept verpflichtet haben. Aristoteles versteht nämlich die an der Vernunft orientierte Tätigkeit der Seele (*psychê*),⁴⁹ die dem *huluq* gleichkommt, als eine durch Übung erworbene Gewohnheit (*ethos*)⁵⁰, wodurch eine Standfestigkeit (*hexis*) im Verhalten entwickelt wird. Neben der Gewöhnung beachtet Aristoteles zwar auch natürliche Anlagen (*physikê aretê*) des Menschen, die als Prädispositionen verstanden werden können. Prägend in der Charakterbestimmung sei jedoch die vernünftige Einsicht, die zur natürlichen Anlage hinzutrete.⁵¹

Entsprechend der aristotelischen „Standfestigkeit“ (*hexis*) haben al-Īǧī und Ṭāšköprizāde den Begriff *malaka* (Habitus) in die Definition von *huluq* eingebaut. *Malaka* ist ein Eingriff Ibn Sīnās in die arabischen Übersetzungen der galenischen Definition. Özturan geht davon aus, dass Galen im verschollenen griechischen Originaltext den Begriff *hexis* („Standfestigkeit“ oder „Habitus“) gebraucht haben müsste, der ins Arabische zunächst als *ḥāl* (wörtl. Zustand) übersetzt und auf diese Weise rezipiert wurde. Ibn Sīnā müsse erkannt haben, dass *malaka* der Definition von Galen als Übersetzung eher gerecht wird, weshalb er die Änderungen vorgenommen habe.⁵² Auch Aristoteles scheint einen ähnlichen Unterschied zwischen Zustand und *hexis* gesehen zu haben. Laut Höffe unterscheidet sich *hexis* „vom Zustand [im Arabischen *ḥāl*, Ergänzung von F.A.] dadurch, dass sie bleibender und dauerhafter ist, während Zustände auch Qualitäten sind, die sich leicht verändern.“⁵³ Ibn Sīnās Umbenennung erscheint zwar im ersten Augenblick als eine lexikalische Korrektur. Es soll damit jedoch die Erkenntnis unterstrichen werden, dass Charakter nicht aus gelegentlich ausgeübtem Verhalten abgeleitet werden kann, sondern durch gewollte Aneignung etwas „Verankertes“ und Beständiges beschreiben soll. Es ist also kein bloßer Zustand.

48 Ibn Miskawayh, *Tahdīb al-aḥlāq*, 265; Özturan, *Ēthostan Ahlāka*, 202.

49 Höffe, *Aristoteles-Lexikon*, 77.

50 Ebd. Es besteht auch ein etymologischer Zusammenhang zwischen *ethos* (Gewohnheit) und *ēthos* (Charakter); Siehe Höffe, *Aristoteles-Lexikon*, 212, 214.

51 Rohls, *Geschichte der Ethik*, 267.

52 Özturan, *Ēthostan Ahlāka*, 118- 119, 123. Obwohl in der miskawayhschen Version weiterhin *ḥāl* gebraucht wird, lässt sich auch aus Ibn Miskawayhs Erläuterungen darauf schließen, dass er nicht von einem vergänglichen „Zustand“ spricht, sondern von Beständigem ausgegangen ist, zumal er am Ende seines Paragraphs ebenfalls den Begriff *malaka* verwendet; Ibn Miskawayh, *Tahdīb al-aḥlāq*, 265. Siehe auch Arıcı, „Adududdīn el-Īcī'nin Ahlāk Risalesi“, 143.

53 Höffe, *Aristoteles-Lexikon*, 252.

Blicken wir wieder zurück auf Ṭāšköprizādes Ausführungen. Wir sehen, dass er der bisher beschriebenen Umdeutungen folgt. Wenn Ṭāšköprizāde aber auch der Auffassung folgt, dass der Habitus (*malaka*) im Wesentlichen nicht aus der Veranlagung resultiert, sondern nach aristotelischem Sinne etwas Erworbenes sein soll, so müssen wir dem nachgehen, was genau der Zusatz „ohne Reflexion“ (*min ġayr rawiyyatin*) bedeutet.

Ein Indiz für eine Erklärung finden wir in al-Īğīs *al-Mawāqif*, wo er anhand eines Beispiels deutlich zu machen versucht, was „ohne Reflexion“ (*bi-lā rawiyya*) heißen soll. Für al-Īğī gehören das Schreiben, ohne dabei über die Buchstaben nachzudenken und das Musizieren, ohne dabei an Noten denken zu müssen, zu solchen Handlungen.⁵⁴ Demnach verhält sich die Charakterbildung wie mit dem Erlernen einer Kunstfähigkeit: Am Anfang tut sich der Mensch daran schwer, die Handlung zu vollziehen. Er muss jeden Schritt wohl überlegen und kalkulieren. Doch sobald er die Kunst sich zu eigen gemacht und verinnerlicht hat, kann er die Handlung ohne weiteres Überlegen vollziehen. Dieser Erklärung schließt sich Ṭāšköprizāde an. So führt er auf ähnliche Weise anhand der Schreibkunst bzw. Schreibfertigkeit Schritt für Schritt aus, wie sich *ḥāl* (Zustand) in eine *malaka* (einen Habitus) entwickelt.⁵⁵ Korrespondierend mit der Entwicklung von *ḥāl* zu *malaka* meint der Zusatz *min ġayri rawiyya* kein *unreflektiertes* Verhalten. Vielmehr bezeichnet er ein Verhalten, über das der Mensch *nicht mehr* reflektieren muss, weil es durch stetige Übung zu eigen geworden, ja sogar fester Bestandteil der Seele ist. Dies stimmt mit der Systematik von Aristoteles überein. In den arabischen Übersetzungen seiner *Nikomachischen Ethik* kommt *rawiyya* ebenfalls vor und entspricht *bouleusis/boulê* (Erwägung, Überlegung).⁵⁶ Als Grundbegriff der aristotelischen Handlungstheorie heißt *boulê* „das Erwägen geeigneter Mittel für ein gegebenes Ziel.“⁵⁷

Gehen wir nun mit diesem Wissen zurück zu Ṭāšköprizāde und al-Īğī, können wir festhalten: Gemäß den Korrekturen an der galenischen Defini-

54 As-Sayyid aš-Šarīf al-Ġurġānī erklärt in seinem Kommentar zu *al-Mawāqif*, dass man in folgenden Fällen nicht von *ḥuluq* sprechen könne: Wenn a) das Verhalten nicht als *malaka* ausgeprägt ist, b) es kein seelisches (sondern ein leibliches) Verhalten ist und c) damit Anstrengung und Überlegung gekoppelt ist; Cürġānī, *Šerhu'l- Mevākif*, II:533.

55 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 61.

56 Özturan, *Ēthostan Ahlāka*, 224;

57 Höffe, *Aristoteles- Lexikon*, 100. *Boulê* ist kein Streben nach dem Ziel an sich; dieses gibt eher der Begriff *boluēsis*, das Wünschen, wieder; Höffe, *Aristoteles- Lexikon*, 101.

tion weist Ṭāšköprizāde darauf hin, dass nicht jedes Verhalten, das der Seele zugeordnet wird, den Charakter eines Menschen prägt. Gelegentliches Verhalten (*ḥāl*) wird von der Charakterbestimmung ausgeschlossen und der Fokus auf das Beständige (*malaka*), den Habitus, gesetzt, das bzw. den der Mensch sich angeeignet hat. Zusammenfassend erklärt Ṭāšköprizāde, dass vom Charakter (*ḥuluq*) also erst dann die Rede sein kann, wenn das Verhalten, das habitualisiert wurde, nun ohne Anstrengung (*bi-lā taḡṣīm*), Zeitverzögerung (*tamahḥul*), mit Leichtigkeit (*bi-suhūla*) und ohne Reflexion (*bi-lā rawiyya*), genauer gesagt mit abgeschlossener Abwägung gelingt.⁵⁸ Mit anderen Worten ist Charakter (*ḥuluq*) keine reflektierte Handlung, aber ihr gehen Stadien voraus, die bewusste Prozesse wie Reflexion, Wille und Abwägung beinhalten. Das Resultat der Summe aller beschriebenen Stadien führen zu einem ausgeprägten Charakter.

Aus dem bis hierher Erörterten lässt sich zusammenfassend sagen, dass in der islamischen Tradition „Charakterzüge Disposition der Seele“ sind.⁵⁹ Die Ausführungen bei Ṭāšköprizāde zur Zuweisung von ethisch relevantem Verhalten an die Seele bestätigen diesen Gedanken. Doch greift diese Beschreibung mit Blick auf das Konzept *al-īḡ* zu kurz. Wir werden im Folgenden daher Ṭāšköprizādes Bemühungen nachgehen, die Charakterbildung als ein Phänomen darzustellen, das neben seelischen Prozessen auch leibliche einbezieht. Insofern müssen wir unseren Blick auf die Schilderung der Veranlagung (*mizāḡ*) und der damit in Zusammenhang stehenden natürlichen Sittlichkeit lenken.

5. Die Veranlagung (*mizāḡ*) und die natürliche Sittlichkeit

Ṭāšköprizāde setzte, wie wir oben sahen, den Fokus zunächst auf den Abwägungsprozess, der zur Habitualisierung von Verhalten führen soll. Seine Ethik beschränkt sich aber nicht nur auf Handlungen, die verantwortungsvoll ausgeübt wurden. Er beachtet auch angeborene Motive, die der Charakterbildung eine gewisse Grundlage bieten und nennt sie *mizāḡ* (etwa Temperament, Veranlagung). Ich möchte nun diesem Konzept nachgehen und die folgenden Fragen stellen: Welchen Wert hat die Veranlagung des Menschen in der Charakterentwicklung, wenn Ṭāšköprizāde dem

⁵⁸ Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 60.

⁵⁹ Ferrari, „Antike Tugendethik in der mittelalterlichen Philosophie der islamischen Welt“, III.

Menschen dezidiert die Fähigkeit zuspricht, sein Handeln auf alternative Möglichkeiten zu überdenken? Kann also *mizāğ* zu dissonantem Verhalten führen? Und zweitens; kann die Veranlagung moralische Benachteiligung für jene Menschen bedeuten, die aufgrund dessen weniger erfolgreich in der Ausprägung von Tugenden bzw. Läuterung von Fehlverhalten sind?

Es ist wahrscheinlich, dass das Konzept des *mizāğ* auf die Humoralpathologie in arabischen Übersetzungen der Werke des griechischen Arztes Hippokrates von Kos (gest. 370 v. Chr.) zurückgeht. Seinen Weg in die Ethikdiskussionen hat es aber durch Galen gefunden. Dieser nutzte die Temperamentenlehre, um seinen Standpunkt von einem angeborenen und folglich kaum veränderbaren Charakter anthropologisch zu untermauern.⁶⁰ In Anlehnung an Galens Vorstellungen sind islamische Philosophen davon ausgegangen, dass Charakterzüge teilweise von Temperamenten (hier *mizāğ*) abgeleitet werden können. *Mizāğ* wurde infolgedessen als ein Phänomen verstanden, das von ganz allgemeinem Menschsein hin zur Ethnie und schließlich bis zum Individuum Differenzierungsmerkmale umfasst.⁶¹ Direkt im Anschluss an diese Ausführungen haben islamische Philosophen allerdings ein Kontrapunkt zur galenischen Position gesetzt, indem sie trotz dieser anthropologischen Konstante die Veränderlichkeit des Charakters konstatiert haben.⁶²

In dieser Traditionslinie versteht auch Ṭāšköprizāde *mizāğ* nicht nur als innere Neigungen, Wünsche und Leidenschaften, die der Mensch angeboren vorfindet. Auch äußerliche physiologische Eigenschaften könnten ihm zufolge Anhaltspunkte über den Charakter bieten.⁶³ Somit ist *mizāğ* in der Ausprägung des Charakters sowie des Verhaltens der leibliche Fak-

60 Galen sagt: „Ein kranker Körper kann durch Sport gestärkt, aber niemals geheilt werden. Genauso kann Erziehung die natürliche Unsittlichkeit zügeln, sie aber niemals in eine Tugend umformen.“ Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 218- 220; Übersetzung F.A.

61 Siehe z.B. Ibn Miskawayh, *Tahdîb al-aĥlâq*, 265. Intensiver hat sich Ibn Sînâ mit dieser Theorie befasst; Arıcı, *İnsan ve Toplum*, 65.

62 Siehe z.B. Ibn Miskawayh, *Tahdîb al-aĥlâq*, 265.

63 *İlm al-firâsa* (Physiognomik) nennt sich die Wissenschaft, die aus äußeren physiologischen Merkmalen des Körpers auf seelische Eigenschaften des Menschen schließt. Ṭāšköprizāde behandelt das in seiner *Risala fî bayân asrâr al-ĥilâfat al-insâniyya*. İhŵân aş-Şafâ' und andere Philosophen haben sogar Einflüsse der Astrologie in diesem Zusammenhang diskutiert; siehe dazu Arıcı, *İnsan ve Toplum*, 38- 40. Zur Relation von *ĥuluq* und *mizāğ* schreibt Ṭāšköprizāde auch in seiner *Risâla fî fađîlat makârim al-aĥlâq*; Arıcı, *İnsan ve Toplum*, 17.

tor⁶⁴ schlechthin. Handelt der Mensch nun gemäß seinen Neigungen, Leidenschaften oder anderen angeborenen leiblichen Veranlagungen, spricht Ṭāškōprizāde (wie auch Ibn Sīnā) von *ḥuluq ṭabīʿī*⁶⁵ (etwa „natürliche Sittlichkeit“). Dies entspricht der „natürlichen Tugend“ (*phýsikè aretè*) und dem „natürlicherweise Gewollten“ (*phýsei bouletón*) bei Aristoteles.⁶⁶ Anders sieht es laut Ṭāškōprizāde mit dem Verhalten aus, zu dem der Mensch nicht schon von Natur aus neigt. Die Aneignung beginnt in diesem Fall mit Willensfreiheit (*al-iḥtiyār*) und ist anschließend mit Mühe, viel Übung und Gewöhnung verbunden, bis es sich zu einem festen Habitus (*malaka*) entwickeln kann.⁶⁷ Das nennt Ṭāškōprizāde *ḥuluq ʿādī* (etwa „angewöhnte Sittlichkeit“).⁶⁸ Ist ein Mensch von Natur aus geduldig, hat er es einfacher, die Geduld als festes Charaktermerkmal auszubilden, als jemand, der keine solche ausgeprägte Veranlagung hat. Die grundsätzliche Fähigkeit, geduldig zu sein, hat aber jeder Mensch.

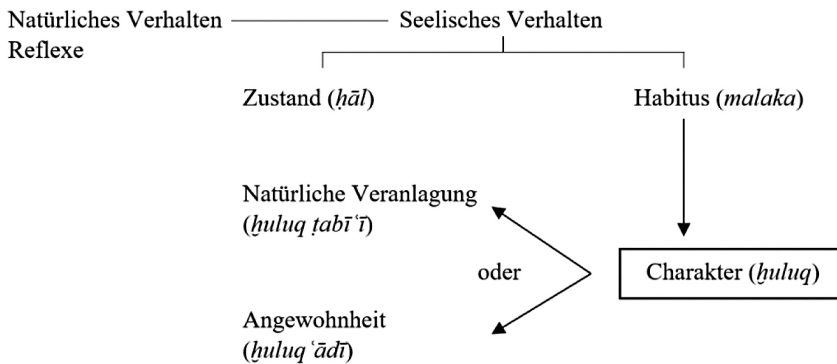


Abbildung 1

64 *Mizāḡiḥi al-ḥāṣṣi allādī ḥalq al-badan*; Ṭāškōprizāde, *Šarḥ*, 63; *al-amziḡa, ay [...]* *amziḡat al-abdān al-mutaʿalliqa hiya biḥā [bi an-nafs]*; Ṭāškōprizāde, *Šarḥ*, 63.

65 Ṭāškōprizāde, *Šarḥ*, 60; Özturan, *Ēthostan Ahlāka*, 229.

66 Seidl, „Traditionelle Tugendlehre als angewandte Ethik“, 19–23.

67 Ṭāškōprizāde, *Šarḥ*, 60–61, 64.

68 Ebd., 60; *ʿādī* wird in der ašʿarītisch-mātūrīdischen Theologie gebraucht, wenn unterstrichen werden soll, dass ein Phänomen noch immer durch die Schöpfung Gottes begründet wird, selbst wenn eine kausale Beziehung vorhanden zu sein scheint. In diesem Zusammenhang heißt das, dass Charakterzüge ein bestimmtes Verhalten nicht determinieren, auch wenn eine kausale Abfolge zu beobachten ist. Vielmehr erschafft Gott diese Abfolge jedes Mal von Neuem.

Somit ist die Fähigkeit zur Veränderbarkeit trotz angeborener Veranlagung auch bei *Ṭāšköprizāde* nicht ausgeschlossen. Man sollte in Bezug auf die Wirkung von Neigungen auf die Selbstbeherrschung nicht von einem „prinzipiellen“, sondern einem „graduellen“ Unterschied zu Menschen, die dieser Neigung nicht unterliegen, sprechen.⁶⁹ Das geht mit dem *mizāğ*-Verständnis *Ṭāšköprizādes* einher. *Mizāğ* hat demnach einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die Charakterbildung und kann in der Selbsterziehung entweder „erleichternd“ oder „erschwerend“ wirken. Das Verhältnis zwischen menschlicher Disposition und individuellen Potenzialen zur Ausprägung von Tugenden bei *Ṭāšköprizāde* kann man ähnlich wie Seidl verstehen, nämlich als „die natürliche Grundlage für die voll personal zu entwickelnde Sittlichkeit“.⁷⁰ Das ist auch der Grund, warum *Ṭāšköprizāde* stellenweise *mizāğ* und *isti'dād* (etwa Disposition, Bereitschaft) synonym verwendet.⁷¹

Da das zweite Problem, und zwar die Frage nach einer möglichen moralischen Benachteiligung durch natürliche Veranlagung, in Anbetracht gegenwärtiger Diskussionen ebenfalls aktuell ist, wird hier im Lichte zeitgenössischer Studien auch darauf eingegangen, um *Ṭāšköprizādes* Ausführungen in aktuellen Diskussionen besser einordnen zu können. Den Erkenntnissen der Psychologie und Sozialwissenschaften zufolge ist „Wollen“ und „Handeln“ in hohem Maße von unbewussten Motiven bestimmt, darunter Suggestion und Erfahrungen vielfältiger Art. Stütz führt an, dass einige Psychologen den Einfluss von diesen Motiven auch in Bezug auf ethisch relevantes Verhalten bejahen würden. Denn gerade weil der Mensch sich dieser Einflussfaktoren nicht bewusst sei, erliege er ihnen besonders leicht, auch in ethischen Angelegenheiten. Der Mensch sei kein unbeschriebenes Blatt und sei geprägt von Lüsten, Wünschen, Trieben und Neigungen. Ohne dies zu bestreiten, betont Stütz, indem er diskutiert, wie der Mensch auch starken Impulsen widerstehen kann, dass der Mensch die Fähigkeit habe, seine Aggressionen zu zügeln, seine Ängste zu überwinden und elementare Bedürfnisse zu unterdrücken. Er könne sogar wahrhaftig sein, selbst wenn er wisse, dass ihn dies das Leben kosten kann.⁷² Dennoch könne es immer wieder vorkommen, dass der Mensch von seinen Leidenschaften überwältigt werde:

69 Angelehnt an die Ausführungen von Stütz innerhalb moderner ethischer Diskussionen; Stütz, *Die Fraglichkeit von Religion und Moral*, 410.

70 Seidl, „Traditionelle Tugendlehre als angewandte Ethik“, 24.

71 Siehe *Ṭāšköprizāde, Şarḥ*, 61, 64 [u.a.].

72 Stütz, *Die Fraglichkeit von Religion und Moral*, 400–407.

„Man kann ihm diese Schwäche nicht vorwerfen, sie ist nur allzu menschlich. Vorwerfen kann man aber ihm, wenn er sich nicht wirklich bemüht, diese Schwäche zu beheben. Die Selbstdisziplinierung kann nicht jedem gelingen, aber das Bemühen darum liegt sehr wohl in seiner Hand. Zwar nur hierfür – aber doch hierfür – ist er sehr wohl verantwortlich.“⁷³

Ṭāškōprizādes Gedankengang gibt einen ähnlichen Ansatz wieder.⁷⁴ Aus der Erkenntnis, dass nicht jeder mit demselben Erfolg bestimmte Charakterzüge entwickelt, will Ṭāškōprizāde *mizāğ* nicht als eine moralische Benachteiligung verstehen. Er bezieht sich auf al-Ġazālīs Ausführungen in *Miškāt al-anwār*, wenn er angibt, dass die Offenbarung keine „Exstirpation“ (*istišāl*), also keine „radikale Entfernung“ von niederträchtiger Disposition verlangt. Ferner werden Triebe wie Lust und Zorn keineswegs als obsolet betrachtet.⁷⁵ Denn auch sie erfüllen wichtige Aufgaben. Hält man diese im mittleren Maß, werden diese sogar als Tugenden gelobt.⁷⁶ Auch in dem koranischen Bild des „geraden Pfads“ (*ağ-şirāt al-mustaqīm*)⁷⁷ werde implizite deutlich, wie schwer das „rechte Maß“ zu erreichen sei. Die Aussage des Propheten, dass Sure 11 (al-Hūd) ihn aufgrund des Verses mit dem Aufruf „Halte nun geraden Kurs (*fa-staqīm*), wie dir befohlen worden ist“ (Sure 11:112) habe altern lassen, sei ein Indiz dazu.⁷⁸ Ṭāškōprizāde bezieht sich in diesem Zusammenhang auch auf die in zahlreichen Hadithen vorkommende Narrative einer über dem ġahannam gespannten Brücke (*sirāt*)

73 Stütz, *Die Fraglichkeit von Religion und Moral*, 410.

74 Anders als Stütz versteht Ṭāškōprizāde menschliches Verhalten nicht als determinierte Handlungsabläufe. Allerdings hilft die Differenzierung von „kausaler“ und „finaler“ Determination bei Stütz, die Differenzierung von Veranlagtem und rational Abgewägtem besser zu verstehen.

75 Ṭāškōprizāde, *Şarḥ*, 62; An Anlehnung an al-Ġazālī formuliert Ṭāškōprizāde diese Theorie wie folgt: „Die Offenbarung führte ein Zurechtrücken von Verworfenheit in Richtung des Mittleren ein, nicht aber eine radikale Exstirpation.“ (*inna aš-şara innamā warada bi-tağyīri r-rağāʿili ilā-l-iʿtidāli, lā istişāli uşūlihā bi-l-kulliyati*); Ṭāškōprizāde, *Şarḥ*, 63; Übersetzung F.A.

76 Ebd., 63.

77 Und (er lässt euch sagen:) Dies ist mein Weg (*şirātī mustaqīm*). (Er ist) gerade. Folgt ihm! Und folgt nicht den (verschiedenen anderen) Wegen, dass sie sich (nicht) mit euch teilen (und euch) von seinem Weg (wegführen)!“ (Sure 6:153). Siehe auch Sure 36:4; 6:126; 19:36; 15:41; 23:73; 6:39,153; 1:6; 3:51; 67:22; 37:118; 4:68,175; 48:20; 24:46; 10:25; 16:121; 42:52.

78 Ṭāškōprizāde, *Şarḥ*, 71.

im Jenseits, die dünner als ein Haar und schärfer als eine Klinge sei.⁷⁹ Jene, die es aufgrund ihrer schlechten Taten nicht schaffen, diese Brücke zu überqueren, würden ins Feuer fallen. Ṭāšköprizāde überträgt diese eschatologische Szenerie ins Diesseits, wie al-Ġazālī in seinem *Mizān al-ʿamal*,⁸⁰ ohne diesmal direkt auf ihn zu verweisen: Demnach steht *sirāṭ* für das tugendliche Leben im Diesseits, dessen Beschreibung in der Formulierung „dünner als ein Haar und schärfer als eine Klinge“ einerseits auf Mühe und Schwierigkeit und andererseits auch auf die Unmöglichkeit verweist, sich stets auf ihm zu bewegen.⁸¹

Fassen wir Ṭāšköprizādes Überlegungen zusammen, dann sehen wir, dass er davon ausgeht, dass Menschen unterschiedliche Veranlagungen haben. Diese können sich auf die Selbstbeherrschung und -erziehung erschwerend auswirken. Gemessen wird der Mensch aber nicht etwa am konkreten Verhalten, sondern an *seiner Bestrebung*, korrekt zu handeln. Da der Mensch mithilfe seines Verstandes in der Lage ist, Wünsche und Neigungen zu regulieren, kann die Veranlagung selbst keine Handlungsabläufe kausal determinieren. Das schließt eine moralische Benachteiligung aus. Außerdem versteht Ṭāšköprizāde die ethische Verantwortung nicht als Abbau von Trieben und Lastern. Gewünscht sei lediglich das Bestreben, die Triebe in ein mittleres Maß zu lenken. Entsprechend können wir beobachten, dass Verhalten sich verändern kann. Wie es um die Veränderbarkeit steht, wird das nächste Kapitel behandeln.

6. Veränderbarkeit des Charakters

Ṭāšköprizāde behandelt die Frage nach der Möglichkeit der Veränderbarkeit des Charakters gesondert. Er positioniert sich klar dahingehend, dass Verhalten (genauer *malaka*, also Habitus)⁸² veränderbar sei. Damit widersetzt er sich, wie die anderen islamischen Philosophen auch, dem galenischen Standpunkt der Unveränderbarkeit. Ṭāšköprizāde begründet seine Haltung in Anlehnung an al-Īḡī. Dieser führt stichpunktartig drei Indizien als Argumente für die Veränderbarkeit vom Charakter an: a) Erfahrung

79 Buḥārī, 46: Mazālim, no. 1; 81: Riqāq, no. 124; Tirmidī, 47: Tafsīr al-qurʿān, no. 3549; Sunan Ibn Māǧā, XXXVII: Kitāb az-zuhd, no. 180.

80 Al-Ġazālī, *Mizān al-ʿamal*, 268.

81 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 71.

82 Ebd., 61.

(*tağriba*), b) Eintreffen der Offenbarung (*wurūd aš-šar'*) und c) Konsens der vernunftbegabten Menschen (*ittifāq al-'uqalā'*).⁸³ Ṭāšköprizāde erklärt ausführlich, wie diese drei Indizien zu verstehen sind:

- A. Erfahrung: Ṭāšköprizāde zufolge gibt die Beobachtung an Kindern und Jugendlichen Aufschluss darüber, dass böses Verhalten durch Erziehung in gutes geändert werden kann.⁸⁴ Analog dazu (wörtl. *wa-alā hādā l-qiyās*) verhalte es sich mit der Änderung von gutem zu bösem Verhalten. Das werde im Hadith zu *fiṭra*⁸⁵ (*fiṭra*, etwa „gottgegebene Veranlagung“) angedeutet. Dieser besagt, dass jeder Geborene nach der gottgegebenen Veranlagung (in unserem Diskurs entspricht dies den angeborenen Verhaltensmustern) auf die Welt kommt und erst die Eltern ihm jüdische, christliche oder zoroastrierte Werte vermitteln (in unserem Diskurs entspricht das der Möglichkeit zur Erziehung und somit der Veränderbarkeit von Verhalten).⁸⁶ Hier wird ein *empirisches Indiz* angeführt, das durch Analogie erweitert wird. Die prophetische Überlieferung dient hier lediglich als Ergänzung zu dem, was, wenn wir Ṭāšköprizāde folgen, ohnehin durch reine Beobachtung erkannt werden kann.
- B. Offenbarung: Ṭāšköprizāde weist darauf hin, dass auch die Offenbarung die (Möglichkeit der) Veränderung von verpönten Verhalten (genauer *al-aḥlāq ad-ḍamīma*) ankündigt. Er belegt diese Aussage mit dem Hinweis, dass es mehrere Aufforderungen im Koran gibt, die die Unterlassung von defizitärer Haltung (genauer *ṣifāt an-nuqṣān*, mangelhafte Eigenschaften) wie Geiz (*buḥl*), Lüge (*kiḍb*), Verleumdung (*namīma*) und falsche Anschuldigung (*buhtān*) fordern. Damit werde eine klare Erwartung formuliert. Nach dem Prinzip, dass *taklīf mā lā yuṭāq* unmöglich sei,⁸⁷ müsse der Mensch jedoch zuvor die Fähigkeit haben, sein

83 Al-Īḡī, *Risālat al-Aḥlāq*, 38.

84 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 61.

85 *Kullu mawlūdīn yūladu 'alā-l-fiṭrati illā anna abawāhu yuhawwidānihu wa-yunaṣṣirānihi wa-yumağğisānihi*. Zu finden in Buḥārī, *Šaḥīḥ*, Bāb mā qīla fī awlād al-mušrikīn [bāb 92, no. 137]; Muslim, *Šaḥīḥ*, Bāb ma'nā kulli mawlūdīn yūladu 'alā-l-fiṭra [bāb 6, no 34]. Ṭāšköprizāde scheint *fiṭra* hier sinngleich mit *mizāğ* anzuwenden.

86 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 62.

87 Al-Ġazzālī gibt in seinem *al-Mustasfā* an, dass al-Aš'arī die Auffassung vertreten habe, Gott könne Verantwortungen (*taklīf*) auferlegen, zu denen der Mensch nicht fähig ist. Innerhalb der Theologie von al-Aš'arī wäre das in sich folgerichtig, jedoch lehnt al-Ġazzālī diesen Standpunkt ab und verteidigt das Prinzip des *taklīf mā lā yuṭāq muḥālun*; al-Ġazzālī, *al-Mustasfā min 'ilm al-uṣūl*, I:163–166.

Verhalten willentlich ändern zu können.⁸⁸ Mit anderen Worten heißt das *theologische Prinzip*, dass die koranische Erwartung zur Veränderung des Verhaltens zum Guten, dem Menschen die Fähigkeit, dem nachkommen zu können, voraussetze. Daraus würde folgen, dass wenn der Mensch nicht in der Lage wäre, sein Verhalten zu ändern, müsste dem Schöpfer nachgesagt werden, Er würde Verantwortungen aufsetzen, dessen Erfüllung nicht möglich ist. Ṭāšköprizāde interpretiert das theologische Prinzip in einem ḥanafitisch-māturīditischen Sinne; er fühlt sich dieser Tradition zugehörig. Dort ist *taklīf mā-lā yuṭāq* ausgeschlossen. Al-Īǧī als Aš'arīt hätte womöglich seine Herleitung aus der Offenbarung anders vermitteln wollen. Denn die aš'arītische Position erkennt *taklīf mā lā yuṭāq* als möglich an. Ṭāšköprizāde kritisiert diese Position auch in seinem *kalām*-Werk, dem *al-Ma'ālim*, indem er darauf hinweist, dass die aš'arītische Herangehensweise mit einem Verständnis von Gott, der weise (*ḥakīm*) ist, nicht vereinbar sei.⁸⁹

C. Konsens der vernunftbegabten Menschen: Ṭāšköprizāde gibt an, dass alle vernunftbegabten Menschen die Ansicht teilen, Verhalten sei veränderbar. Denn sie setzen Lehrpersonal zur Erziehung ihrer Kinder ein und verurteilen es, wenn es in der Erziehung erfolglos ist.⁹⁰ Al-Īǧīs *Indiz des Konsenses* versteht Ṭāšköprizāde also nicht als eine ausformulierte übereinstimmende Meinung der vernunftbegabten Menschen, sondern als eine „Übereinstimmung in Form von flächendeckendem Verhalten“. In diesem Fall kann man aus einem flächendeckenden Verhalten von vernunftbegabten Menschen schließen, dass Charakter bzw. Verhalten tatsächlich veränderbar sind.

Aus seiner Auseinandersetzung mit Meinungen seiner (potenziellen) Widersacher ergänzt Ṭāšköprizāde diese drei Indizien durch ein viertes, *rein rationales Indiz*.⁹¹ Er schließt seine Argumentation zur Veränderbarkeit von Verhalten mit der Aussage ab „alles was sich verändern kann, kann nicht natürlich (also angeboren; Ergänzung F.A.) sein“.⁹² Diese Aussage erinnert an den aristotelischen Syllogismus, den wir in Bezug auf die Veränderbarkeit von Verhalten in dem Werk von Ibn Miskawayh finden. Da Ibn Miskawayh eine der Quellen von Ṭāšköprizāde ist, ist davon auszuge-

88 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 62.

89 Yağcı, *Ṭašköprizade'nin el-Mealim fi ilmi'l-Kelam adlı Eseri*, 36–37 (arab. Edition).

90 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 63.

91 Ebd.

92 Ebd; Übersetzung F.A.

hen, dass er diesen Syllogismus kennt. Dieser lautet bei Ibn Miskawayh folgendermaßen: „(I) Charakter kann sich ändern; (II) Was veränderbar ist, kann nicht natürlich/angeboren sein; (III) Also ist Charakter nicht natürlich/angeboren.“⁹³

7. Ethische Urteile

Bis zu diesem Punkt, ging es darum, aufzuzeigen, inwieweit nach Ṭāškōprizāde bei der Charakterbildung körperliche und seelische/ intellektuelle Funktionen ins Gewicht fallen. Nun bleibt noch die Frage zu klären, wie in seinem Ethiksystem über ethisch relevantes Verhalten geurteilt werden kann. Welche Instanz bestimmt, was „gut“ und was „böse“ ist?

Wie bereits angeführt, ist im konzeptionellen Aufbau von Ṭāškōprizāde ethisch relevantes Verhalten der Seele zugeordnet. Genauer genommen sind es die drei platonischen Seelenvermögen, auf die ethische Handlungen zurückgeführt werden:⁹⁴ das Denken (arab. *nuṭq*, griech. *logistikon*),⁹⁵ der Affekt (arab. *ğāḍab*, griech. *thymoeides*)⁹⁶ und das Begehren (arab. *šahwa*, griech. *epithymētikōn*).⁹⁷ Wie Platon werden auch hier drei Seelenteile als Träger der Kardinaltugenden verstanden, die sich nach Aristoteles als Tugend (arab. *faḍīla*, griech. *aretē*) entfalten, wenn jeweils das Zuviel (arab. *ifrāṭ*, griech. *hyperbolē*) und das Zuwenig (arab. *tafrīṭ*, griech. *ēlleipsis*) vermieden und die Mitte (arab. *waṣat* oder *i'tidāl*, griech. *meson* oder *mesotēs*) getroffen wird.⁹⁸ Entsprechend der antiken Tradition werden auch bei Ṭāškōprizāde drei Tugenden zwischen den Extremen erkannt.⁹⁹ Wird der Seelenteil des *nuṭq* in der ausgewogenen Mitte gehalten, steht er zwischen Torheit (*ğarbaza*) und Naivität (*ğabāwa*) als Weisheit (arab. *ḥikma*, griech.

93 Ibn Miskawayh, *Tahḍīb al-aḥlāq*, 267–268; Übersetzung F.A.

94 Ṭāškōprizāde, *Šarḥ*, 63; vgl. al-Īḡī, *Risālat al-Aḥlāq*, 38.

95 Bei Platon der denkende und rechnende Seelenteil; er ist auf die Erkenntnis des Guten ausgerichtet und stellt die Fähigkeit zu Abwägung, Überlegung und Vorausschau dar; Rohls, *Geschichte der Ethik*, 55–56.

96 Bei Platon der affektive oder mutige Seelenteil und die Basis des Machtstrebens; Rohls, *Geschichte der Ethik*, 56.

97 Bei Platon der begehrende Seelenteil; die Begierde als Grundlage von Ernährung und Fortpflanzung; Rohls, *Geschichte der Ethik*, 56.

98 Ebd., 56, 70.

99 Ṭāškōprizāde, *Šarḥ*, 65. *Wa-l-faḍā'ilu hiya al-awsātu fa-hiya ṭalāṭa*; al-Īḡī, *Risālat al-Aḥlāq*, 38.

sophia).¹⁰⁰ Gleiches gilt für *ğadab*: zwischen Leichtfertigkeit (*tahawwur*) und Zurückhaltung (*ğubn*) dient es als Tapferkeit (arab. *šağā'a*, griech. *andreia*).¹⁰¹ Die Mitte von Zügellosigkeit (*fuğūr*) und Regungslosigkeit (*ğumūd*) des *šahwa* ist Besonnenheit und Selbstbeherrschung bzw. Enthaltensamkeit (arab. *iffa*, griech. *sophrosynē*)¹⁰².

Die vierte Kardinaltugend, die Gerechtigkeit (arab. *adāla*, griech. *dikaio-synē*), wird hier nach dem Vorbild der griechischen Philosophie gesondert behandelt. Sie wird wie bei Platon keinem Seelenteil zugeschrieben. Vielmehr bezieht sie sich auf die Gesamtstruktur der Seele und zeichnet sich durch die harmonische Anordnung der Seelenteile zueinander aus.¹⁰³ Nicht zuletzt lässt sich im Sprachgebrauch erkennen, welchen Wert der Gerechtigkeit zugesprochen wird, die sich, wie oben gezeigt, in der Mitte zwischen zwei Extremen befindet. Anders als seine Vorgänger Ibn Miskawayh oder Ibn Sīnā,¹⁰⁴ verwendet al-Īğī neben *wasat* oder *tawassuṭ* den Begriff *i'tidāl*, um die aristotelische Mitte wiederzugeben. Er folgt dabei al-Kindī.¹⁰⁵ Das wird von Ṭāšköprizāde fortgeführt. *I'tidāl* gibt die Ausgewogenheit wieder, die wir in anderen Derivaten vom Wortstamm *'d-l* finden können, wie etwa Gerechtigkeit (*adāla*). Ausgehend von der Wortbedeutung können wir sagen, dass in diesem Konzept ein Verhalten nicht ausschließlich deshalb als Tugend betrachtet wird, weil es die mittlere Disposition zwischen zwei Extremen ausmacht (wie bei Aristoteles), sondern in Bezug auf die Seelenvermögen das „Angemessene“ und das „Gerechte“ bedeutet. So ist also ein Mensch z.B. der begehrenden Stärke gegenüber „gerecht“ (*'ādil*), wenn er auf der einen Seite nicht zügellos handelt und auf der anderen Seite seine Begierde nicht vehement unterdrückt.

100 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 66. Laut Platon ist *sophia* die Fähigkeit der Vernunft zu erkennen, was der Seele zuträglich ist, und aufgrund dieser Erkenntnis beherrscht sie das Seelenleben; Rohls, *Geschichte der Ethik*, 56

101 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 67–69. Durch die Tapferkeit wird bei Platon gegen Lust und Schmerz die Vernunftseinsicht in das, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist, gewahrt; Rohls, *Geschichte der Ethik*, 56.

102 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 69–70. Die Enthaltensamkeit besteht darin, dass die Begierde mit der Vernunft darin übereinstimmt, wer von beiden Seelenteilen zu herrschen und wer zu gehorchen hat; Rohls, *Geschichte der Ethik*, 56; al-Īğī, *Risālat al-Ahlāq*, 38.

103 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 98–99; vgl. al-Īğī, *Risālat al-Ahlāq*, 41; Rohls, *Geschichte der Ethik*, 55–56.

104 Özturan, *Ēthostan Ahlāka*, 291.

105 Al-Kindī setzt sich mit dieser Bedeutung des *i'tidāl* intensiv auseinander. Die Extreme sind für ihn *zulm*; Özturan, *Ēthostan Ahlāka*, 289.

Wie wir oben unter Überschrift 4 sehen konnten, wird von Tugend erst dann gesprochen, wenn das Verhalten habitualisiert ist, sprich zur *malaka* wurde. Ein anderes Kriterium, das Ṭāšköprizāde betont, ist die Idee, dass das Verhalten von einer falschen Absicht nicht verfälscht werden darf.¹⁰⁶ Diese Perspektive, die in der aristotelischen Ethiklehre nicht vorhanden ist, wurde vor al-Īǧī bereits von Ibn Miskawayh¹⁰⁷ und aṭ-Ṭūsī¹⁰⁸ in den Ethikdiskurs aufgenommen. Damit werden weitere Positionen zu ethischem Verhalten postuliert. Die Kategorien lauten: a) *al-awsāt*: die mittleren Dispositionen, die als Tugende gelten; b) *al-aṭrāf*: die zwei Dispositionen in Form von Übermaß und Mangel, die als Laster definiert sind.¹⁰⁹ Ṭāšköprizāde verortet diese beiden Kategorien *quantitativ*. Denn sie urteilen über das Verhalten mit Rücksicht auf das „Zuviel“ oder das „Zuwenig“. Betrachte man aber Verhalten aus einer *qualitativen* Perspektive, dann gäbe es noch eine dritte Kategorie: c) *al-awsāt fī ḥukm al-afrāṭ*: Dieser dritten Kategorie werden Handlungen zugeordnet, die *quantitativ* die mittlere Disposition im Verhalten treffen, jedoch mit einer falschen Absicht getrübt sind und somit als *qualitativ böse* (*radāʿat al-kayfiyya*)¹¹⁰ erkannt werden.¹¹¹ Jedoch mangelt es dieser Art von Verhalten an öffentlicher Zugänglichkeit, da die Intention eines Menschen von außen betrachtet nicht zu erkennen ist. Deshalb sagt Ṭāšköprizāde, dass diese „als Tugend verkleidete Laster“¹¹² „vom Unwissenden (*al-ǧāhil*) als Tugend erkannt werden und der Handelnde in der Gesellschaft gelobt wird, obwohl [sie] von dem einzig Wahren (*al-ḥaqq*) verpönt werden.“ Und diese Art von Handlung „wird in höchstem Maße gelobt, obwohl [sie] eigentlich verabscheut werden müsste. [Der Handelnde] wird zu den Besitzern der Tugend gezählt, dabei ist [er aber] mit Schande verdeckt.“¹¹³ Ein Verhalten habe „natürlich“ (*ṭabʿan*) zu sein, nicht „pseudo-natürlich“ (*taṭabbuʿan*).¹¹⁴ In Anlehnung an das Kriterium

106 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 74, 77.

107 Ibn Miskawayh, *Tahḏīb al-aḥlāq*, 332–338.

108 aṭ-Ṭūsī, *Kitāb al-Aḥlāq an-Nāṣiriyya*, 154–167.

109 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 74.

110 Ebd.

111 Siehe Ausführungen in Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 75–77.

112 *Radīla fī ziyyi faḍīla*; Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 77; Übersetzung F.A.

113 Ebd., 74; Übersetzungen F.A.

114 Ebd., 77.

der Habitualisierung müsse das Verhalten natürlich ausgeübt werden, ohne die Natürlichkeit mit falscher Absicht zu trüben.¹¹⁵

Das Konzept, das ich unter Überschrift 5 bis zu diesem Punkt vorgestellt habe, gibt zum größten Teil das wieder, was al-Īǧī als Fundament gelegt hat. Auch Ṭāšköprizāde hat diese Darstellung nur mit wenigen Überarbeitungen übernommen. Der Ankerpunkt der Analyse von Ṭāšköprizāde ist allerdings ein anderer. Über diese formellen Kategorisierungen hinaus ist er bemüht, ein Konzept des mittleren Maßes vorzustellen, das er nicht als ein ursprünglich aristotelisches, sondern als genuin „islamisches“ versteht. Dafür führt er koranische und prophetische Überlieferungen an, bedient sich auch teilweise Aussprüchen, die auf ‘Alī ibn Abī Ṭālib (gest. 40/661) zurückgeführt werden,¹¹⁶ um die Idee zu vermitteln, dass das „Wahren der Mitte zwischen zwei Extremen“ ein islamisches Gebot sei. Im Folgenden möchte ich seinen Bestrebungen nachgehen. Zuerst zitiert Ṭāšköprizāde Sure 17:29:¹¹⁷

„Mach nicht, dass deine Hand (gleichsam) an deinen Hals gefesselt ist (d.h. knausere nicht mit deinen Gaben)! Aber streck sie (auch) nicht vollständig aus (indem du hemmungslos Geschenke austeilst), damit du (schließlich) nicht getadelt und entblößt dasitzt.“¹¹⁸

Ṭāšköprizāde zitiert allem Anschein nach bewusst gerade diesen Vers, da hier die beiden Extreme, das „Zuwenig“ (*tafrīṭ*) und das „Zuviel“ (*ifrāṭ*) im Sinne von Geiz (siehe: „Mach nicht, dass deine Hand (gleichsam) an deinen Hals gefesselt ist“) und Verschwendung (siehe: „Streck sie nicht vollständig aus!“) deutlich herauszulesen sind. Auch ist erkennbar, dass Geiz

115 Das widerspricht Cleophea Ferraris Beobachtung, in der islamischen Tugendethik bezögen sich Anweisungen auf die Handlung und weniger auf die Haltung. Es ginge um das rechte Tun und nicht um die rechte Absicht. Darauf aufbauend ist sie der Ansicht, dass die Tugendethik kein islamisches Thema im eigentlichen Sinne sei, sondern ein ausführlich behandeltes Thema der Philosophie; Ferrari, „Antike Tugendethik in der mittelalterlichen Philosophie der islamischen Welt“, 110. Wie die Ausführungen zu diesem Punkt zeigen, ist die innere Haltung im in dem Konzept von al-Īǧī essentiell und nicht außer Acht zu lassen.

116 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 66–71, 80–105. Der Bezug auf ‘Alī ist in diesem Werk durchgehend vorhanden. Laut Salem war die Ehrung der Deszendenten des Propheten (ahl al-bayt) in dieser Epoche äußerst verbreitet unter frommen Sunniten und wurde als Andachtsübung verstanden. Salem, „Ṭāšköprizāde Ahmed Efendi’s Commentary on the Ethical Philosophy of ‘Aḍud al-Dīn al-Īǧī“, 11.

117 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 70.

118 *Wa-lā taǧ'al yadaka maǧlūlatan ilā 'unuqika wa-lā tabsuḥā kulla l-baṣṭi fa-ta'qu'da malūman maḥsūran.*

und Verschwendung, damit das Zuwenig und Zuviel, verpönt sind (siehe: „damit du nicht getadelt und entblößt dasitzt!“). Auch wenn Ṭāšköprizāde nur diesen Vers zitiert, geht er sicherlich davon aus, dass seinen Lesern die vorausgehenden Verse in dieser Sure bekannt sind, die dieses Verständnis bestätigen. Verpönt wird nämlich Übermaß auch in Sure 17:27: „Diejenigen, die verschwenderisch sind, sind Brüder der Satane“. Auch „die Mitte“ ist in dieser Sure explizit beschrieben: „Und gib dem Verwandten, was ihm zusteht, ebenso dem Armen und dem, der unterwegs ist. Aber sei dabei nicht ausgesprochen verschwenderisch!“ (Sure 17:26).

Als ein weiteres Argument dafür, dass das Konzept der Mitte islamisch ist, zitiert Ṭāšköprizāde eine Überlieferung von ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Er berichtet, dass ‘Alī gesagt habe: „Das Rechte und das Linke sind irreführende [Fährten, arab. *muḍilla*], und der mittlere Weg (*aṭ-ṭariq al-wuṣṭā*) ist der Weg [schlechthin] (*al-ḡādda*).“¹¹⁹ Vom Propheten führt Ṭāšköprizāde keine Überlieferungen an. Er versteht die Entsendung des Propheten selbst im Sinne von der Vervollkommnung der übergeordneten vornehmen Charaktereigenschaften (genauer *ummahāt makārim al-aḥlāq*).¹²⁰ Dabei spielt er auf das allseits bekannte Hadith¹²¹ an, womit er zeigen will, dass in allen Handlungen und Ansagen des Propheten stets das mittlere Maß zu erkennen ist. Er wird sich später noch prophetischer Narrative bedienen, wenn er auf die konkreten Tugenden und Laster zu sprechen kommt. Diese bezieht er nämlich direkt auf den Koran und die Sunna.

Graphisch lässt sich die Herangehensweise von Aristoteles als eine gerade Linie wiedergeben. Dabei geben zwei Endpunkte (A und B) jeweils die Extreme und die Mitte (M) die Tugend wieder:

(A)----- (M)----- (B)

Hier ist die Mitte (M) gegenüber dem Mangelhaften (A) ein Mehr, gegenüber dem Übermäßigen (B) ein Weniger. Der Gegensatz der Extreme zueinander ist der größte und größer als der Gegensatz zwischen ihnen und

119 *Al-yamīnu wa-ṣ-ṣimālu muḍillatun wa-ṭ-ṭariqu l-wuṣṭā hiya l-ḡādda* Ṭāšköprizāde, *Ṣarḥ*, S. 70; Übersetzung F.A.

120 Ebd.

121 *Bu’iṭtu li-utammima makārima l-aḥlāq*; siehe as-Suyūṭī, *al-Ḡāmī’ aṣ-ṣaḡīr*, <https://shamela.ws/book/1438/4488> (zugegriffen am 18.01.2022). Andere Variationen mit „*ḥsun al-aḥlāq*“ in Mālik ibn Anas, *al-Muwaṭṭa’*, *Ḥsun al-ḥuluq*: 8; „*ṣāliḥ al-aḥlāq*“ in al-Buḥārī, *al-Adab al-mufrad*, *Kitāb ḥsun al-ḥuluq*, no: 273; Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad*, <https://shamela.ws/book/25794/7148> (zugegriffen am 18.01.2022).

der Mitte.¹²² So lassen sich Dispositionen einordnen. Da die Ermittlung der Mitte subjektiv ist, steht manchmal die mangelhafte Disposition in größerem Gegensatz zu ihr, manchmal die übermäßige:¹²³

(A)----- (M)------(B)

(A)----- (M)------(B)

Ṭāšköprizāde verfolgt ein anderes Motiv. Seine Darstellung ist stark beeinflusst von den Beschreibungen der Mitte von Ibn Miskawayh und aṭ-Ṭūsī,¹²⁴ die zusammengefasst Folgendes wiedergeben: Unter unzähligen Punkten in einem Kreis liegt nur der mittlere Punkt in weitester Entfernung zum Umfang, und nur dieser macht die Tugend aus. Alle anderen entsprechen lasterhaftem Verhalten. So ist also die Mittigkeit im Verhalten begrenzt, wie der Punkt im Zentrum eines Kreises, wobei die Laster unendlich sind, wie die unzähligen anderen Punkte innerhalb eines Kreises. Die Tatsache, dass Laster bzw. Verworfenes unendlich sind, erschwert die Möglichkeit, die Mitte zu treffen und sie zu bewahren. Ṭāšköprizāde fügt nun weitere Ergänzungen hinzu: Er beschreibt die Tugend (*faḍīla*) als eine Linie (*ḥaṭṭ*), die einen Punkt bzw. eine kreisförmige Fläche umrandet, etwa wie der Umfang eines Kreises. Die Laster (*radā'il*) bilden in dieser Darstellung weitere parallele Kreise (*dawā'ir*) außerhalb der Kreisfläche der Tugend.¹²⁵

122 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 90.

123 Ebd., 91.

124 Ibn Miskawayh sagt: *al-markazu min ad-dā'irati huwa 'alā ḡāyati l-bu'di min al-muḥīṭi wa-iḍā kāna š-šay'u 'alā ḡāyati l-bu'di min šayin aḥarin fa-huwa min ḥāḍihī l-ḡihati 'alā l-quṭri*; Miskawayh, *Tahdīb al-aḥlāq*, 258. Für aṭ-Ṭūsīs Ausführungen siehe Yasemin Güleç, „Ṭūsī'de Daire ve Merkezi: Bir Erdem Olarak Adalet“, 127–128.

125 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 70–71.

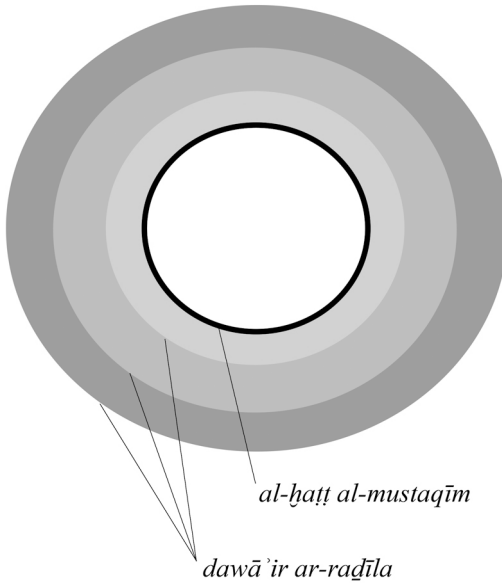


Abbildung 2

Der Grund dafür, dass Ṭāšköprizāde sich die Mühe macht, den Sachverhalt weitaus komplizierter als seine Vorgänger darzustellen, liegt in den Koranversen, die er anführt:¹²⁶ „Das ist mein Weg; (er ist) gerade (*hādā širāṭi mustaqīm*). Folgt ihm. Und folgt nicht den (verschiedenen anderen) Wegen!“ (Sure 6:153) und „Halte geraden Kurs (*fa-staqim*)!“ (Sure 11:112). An zahlreichen Stellen im Koran finden sich ähnliche Aufrufe, den „rechten Weg“ zu befolgen und die Abweichung davon zu vermeiden.¹²⁷ So ist Ṭāšköprizāde bemüht, die Tugend nicht nur als einen Punkt auf einem Strang, sondern als eine gerade Linie (*al-ḥaṭṭ al-mustaqīm*)¹²⁸ darzustellen, um auf diese Weise die als aristotelisch bekannte Mitte mit dem koranischen „geraden Pfad“ (*aṣ-širāṭ al-mustaqīm*) zu verknüpfen. Alles, was diese Linie überstreitet befindet sich im Bereich des Lasterhaften bzw. Verworfe-

126 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 71.

127 Sure 36:4; 6:126; 19:36; 15:41; 23:73; 6:39; 1:6; 3:51; 67:22; 37:118; 4:68,175; 48:20; 24:46; 10:25; 16:121; 42:52.

128 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 71.

nen (*raḍīla*). Je weiter man von der Mitte wegkommt, desto stärker befindet man sich im Bereich des Extremen (siehe Abbildung 2).

Aş-Şirāt al-mustaqīm ist ein bekanntes Bild in der islamisch-theologischen Tradition. Wir haben es bereits oben kennengelernt: eine haardünne eschatologische Brücke, gespannt über das Höllenfeuer, die zum Paradies führt. Ṭāšköprizāde versetzt dieses Bild in das Hier und Jetzt, indem er es zur Markierung des moralischen Handelns heranzieht.¹²⁹ In diesem Zusammenhang überträgt Ṭāšköprizāde ähnliche koranische Szenen aus der Hölle in das irdische ethische Handeln: Die Seite des Übermaßes (*ifrāt*) in Handlungen wie Torheit, Zügellosigkeit und Leichtfertigkeit entspreche dem Höllenfeuer wie in Sure 104:6–7 beschrieben.¹³⁰ Laut Ṭāšköprizāde ist die andere Seite des „rechten Pfades“ durch eine „wahnsinnige Kälte“ (*zamharīr ‘aẓīm*), die für den Mangel (*tafrīt*) im Verhalten wie Naivität, Zurückhaltung und Regungslosigkeit stehe, gekennzeichnet.¹³¹ Diese Kälte, die in Sure 76:13 genannt wird, wird von Koranexegeten generell als eine andere Art der Höllenstrafe verstanden. Ṭāšköprizāde bezieht sie hier auf das Weltliche. Die tugendhafte Mitte (*i’tidāl*) sei damit der rechte Pfad, *aş-şirāt al-mustaqīm*.¹³²

Anders als die Subjektivität der Mitte im aristotelischen Konzept, scheint das mittlere Maß in der Darstellung von Ṭāšköprizāde äußerst starr und begrenzt definiert zu sein: Sie ist wie jener Punkt im Zentrum eines Kreises und jede Abweichung davon ist lasterhaft. Diese starke Beschränkung wird wiederum relativiert, indem auf die Schwierigkeit hingewiesen wird, stets dem Maß entsprechend zu handeln. Abweichungen scheinen in diesem Konzept geduldet zu werden, solange die Bestrebung bestehen bleibt. Auch in Bezug auf die Bestimmung des rechten Pfades scheint Ṭāšköprizāde – anders als Aristoteles – sich nicht an den Extremen zu orientieren. An der graphischen Darstellung ist zu erkennen, dass bei Ṭāšköprizāde diese beiden Extrempunkte nicht mehr die Bezugspunkte der Ermittlung sind. Es bleibt nun die Frage, nach welchen Kriterien das als Tugend Gepriesene und als Laster Verworfenene zu erkennen sind. Es geht im weitesten Sinne um die Frage, wie das Gute (*al-ḥusn*) und das Böse (*al-qubḥ*) erkannt werden können. In seinem *al-Ma‘ālim* scheint Ṭāšköprizāde zwar die

129 Ebd.

130 *Nāru llāhi l-mūqadatu llatī taṭṭali’u ‘alā l-afīdati* („[Es ist] das Feuer Gottes, das [in der Hölle] angefacht ist und [den Verdammten] bis ins Herz dringt.“)

131 Ṭāšköprizāde, *Şarḥ*, 71.

132 Ebd.

aš'arītische Position¹³³ kritisch zu hinterfragen, seinen eigenen Standpunkt bringt er dort aber nicht zur Sprache. In seinem Kommentar zum *al-Aḥlāq al-Aḍudiyya* gibt er immerhin an, dass der Verstand jene unterscheidungs-fähige Kraft sei, die zwischen dem Guten und dem Bösen differenzieren könne.¹³⁴ Wiederum anders als bei Aristoteles, nach dem die Mitte allein durch die Überlegung bestimmt wird,¹³⁵ entsprechen bei Ṭāšköprizāde Handlungen erst dann der Mitte, wenn sie von der Offenbarung (*šar'*) und dem Verstand (*'aql*), also von beiden Instanzen zusammen geleitet sind.¹³⁶ Auffällig ist, dass Ṭāšköprizāde an mehreren Stellen den Verstand im Satz syntaktisch voranstellt, wenn er ihn zusammen mit der Offenbarung als autoritative Instanzen, die über ethisches Verhalten urteilen, auflistet.¹³⁷ Dennoch bedarf es beider Instanzen zur Bestimmung des Guten und Bösen. Genauer genommen spricht Ṭāšköprizāde von drei Instanzen bzw. „Richtern“ (*al-ḥukkām at-ṭalāṭa*),¹³⁸ die über „gut“ und „böse“ urteilen, nämlich die Offenbarung (*šar'*), der Verstand (*'aql*) und der Brauch (*'urf*).¹³⁹ Jeder einzelnen wird ein konkreter Bereich zugeordnet. Kommen wir nun auf diese Bereiche zu sprechen.

133 Genauer genommen ist es die Position von Sa'd ad-Dīn at-Taftāzāni, die Ṭāšköprizāde kritisch hinterfragt: Demzufolge könne *ḥusn* und *qubḥ* nur durch göttliches Gebot (*amr*) oder Verbot (*nahy*) erfasst werden; siehe Yağcı, *Ṭāšköprizāde'nin el-Mealim fi ilmi'l-Kelam adli Eseri*, 34–36 (arab. Edition).

134 *Wa-l-'aqlu quwwatun mumayyizatur bayna l-ḥusn wa-l-qubḥ* [Übersetzung F.A.]; Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 81.

135 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 15.

136 „Gelobt werden die Handlungen [genauer: „Folgen der Seelenvermögen, *ātāruhā*], wenn sie sich mittig befinden (*fi ḥadd al-i'tidāl*) und mittig sind sie nur dann, wenn sie vom Verstand (*'aql*) und der Offenbarung (*šar'*) geleitet werden“; *wa-innamā tuḥmadu aṭāruhā idā kānat fi ḥaddi l-i'tidāl*; *wa-innamā takūnu fi ḥaddi l-i'tidālī in qādahu l-'aqlu wa-š-šar'* [Übersetzung F.A.]; Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 63.

137 Zusätzlich zu den o.g. Textstellen siehe auch Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 75; Hier führt er in Bezug auf die Begründung der Kategorisierung des Zornes als (qualitatives) Laster (*ar-radā'a al-kayfiyya*), die Nichtbeachtung des Verstandesurteils und die fehlende Bestätigung der Offenbarung zur erstrebten Handlung an: *lā ittibā'an li-l-'aql wa-lā taṣḍiqan li-mā warada fi n-naql*. Ṭāšköprizāde präsentiert den „richtigen rationalen Schluss“ (*ar-ra'y aṣ-ṣaḥiḥ*) oder den „treffenden rationalen Schluss“ (*ar-ra'y aṣ-ṣā'ib*) als Instanz der Bestimmung der Mitte des affektiven und des begehrenden Seelenteils, bevor er koranische Überlieferungen zitiert, die ebenfalls zu der Tugend bezüglich dieser Kräfte aufrufen sollen; Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 67, 69. Zur Gegenüberstellung von *šar'* und *'aql* siehe auch Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 101–102.

138 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 100.

139 Ebd., 89, 93, 94, 106.

Zunächst definiert Ṭāškōprizāde den Autoritätsbereich der Offenbarung, dem Handlungen zugeordnet werden, die mit einer jenseitigen Strafe (*‘iqāb*) sanktioniert werden.¹⁴⁰ *Aqaba*, wovon *‘iqāb* hergeleitet ist, bedeutet „nachfolgen“ und „hinterherkommen“. Im koranischen Gebrauch steht *‘aqiba* für göttliches Lob und *‘iqāb* für göttliche Buße, die im Jenseits erfolgen sollen.¹⁴¹ Laut Ṭāškōprizāde hat der Verstand hier keinen Zugang. Das ist der Bereich, in der die Offenbarung die Grenzen bestimmt. Die Missachtung von Handlungen, die in diesen Bereich fallen, wird als Sünde¹⁴² kategorisiert.¹⁴³ Das heißt, jene Gruppe von Handlungen, die Gegenstand jenseitiger Vergeltung sind, sind Handlungen, über die der Mensch nicht urteilen kann. Göttliche Lob- bzw. Sanktionsankündigung urteilen über sie, nicht aber der Mensch nach rationaler Abwägung.

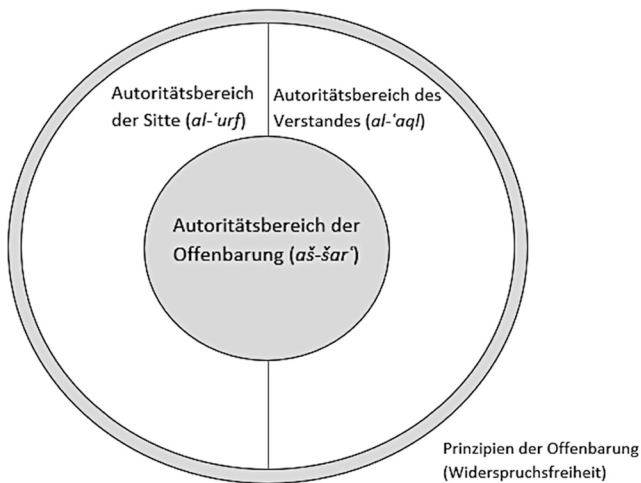


Abbildung 3

Anders sieht es laut Ṭāškōprizāde mit Handlungen aus, die der Natur (*ṭab‘*) des Menschen zuwiderlaufen oder zu einem Schaden führen, der rational zu erfassen ist. In diesem Gebiet entscheide nur der Verstand (*‘aql*) und

140 Ebd., 89.

141 al-İşfahānī, *Mufradāt*, 340.

142 Ṭāškōprizāde bezeichnet diesen Täter als *murtakib* („jemand der sündigt“); Ṭāškōprizāde, *Şarḥ*, 89.

143 Ebd., 89.

keine weitere Autorität darüber, ob etwas „böse“ ist.¹⁴⁴ Handlungen, die von der Gesellschaft kollektiv verpönt werden, bilden eine weitere Kategorie von Untaten. Da sich damit nur die Experten der (jeweiligen) Sitte (*ahl al-urf*) auskennen, wird die Vollmacht des Urteils auf diesem Gebiet nur diesen zugesprochen.¹⁴⁵ Ṭāšköprizāde ergänzt, dass die Prinzipien, wonach der Verstand und die „Experten der Sitte“ urteilen, den Richtlinien der Offenbarung nicht widersprechen dürfen.¹⁴⁶ Das heißt, selbst wenn jede Instanz ihren eigenen Urteilsbereich hat, über den nur sie verfügt, gilt in den Bereichen, in denen der Verstand und die Sitte das Urteilsvermögen besitzen, die Bedingung, einen Widerspruch zu Prinzipien, die aus der Offenbarung heraus zu erkennen sind, zu vermeiden. Das Schema (in Abbildung 3) fasst die Geltungsbereiche der Erkenntnisquellen zusammen.

Entsprechend der verschiedenen Erkenntnisquellen, mit denen das Böse erkannt werden kann, variiert nach Ṭāšköprizāde auch die Einstufung eines Handelnden. Begeht jemand eine Untat, die dem Autoritätsbereich der Offenbarung zugeordnet wird, wird dieser als Sündiger (*fāsiq*) bezeichnet.¹⁴⁷ Sündiger ist für Ṭāšköprizāde jener, der eine große Sünde (*kabīra*, Pl. *kabā'ir*) begeht oder auf kleinere Sünden beharrt und somit ungehorsam handelt.¹⁴⁸ Begeht jemand eine Untat im Bereich des rational Verwerflichen, so bezeichnet Ṭāšköprizāde ihn als „Irren“ (*mağnūn*, wörtlich: Besessener). Und schließlich ist für Ṭāšköprizāde jener, der eine Untat begeht, die von der Gesellschaft als solche verpönt wird, ein „Dummkopf“ (*ablah*). An den Bezeichnungen selbst lässt sich erkennen, dass die Untaten in den letzten beiden Kategorien auf das Diesseits beschränkt sind. Einen Jenseitsbezug gibt es nur für den Sündiger (*fāsiq*). Diese Art von böser Handlung ist somit gravierender als die anderen beiden, wodurch eine gewisse Hierarchie unter den verschiedenen Kategorien von bösen Handlungen impliziert ist. Den drei Kategorien gemeinsam ist jedoch laut Ṭāšköprizāde die Motivation, die es ermöglicht, von jeglichen bösen Handlungen fernzubleiben, und zwar der Glaube (*al-īmān*).¹⁴⁹

Auch wenn Ṭāšköprizāde sich hier nur auf das böse Verhalten bezieht, lässt sich das bisher Beschriebene analog auf das Gute übertragen. Ist eine

144 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 90.

145 Ebd.

146 Ebd., 94.

147 Ebd., 89-90.

148 Yağcı, *Ṭāšköprizade'nin el-Mealim fi ilmi'l-Kelam adlı Eseri*, 36.

149 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 90.

Handlung mit göttlichem Lob verknüpft, beurteilt sie die Offenbarung gut. Handlungen, zu denen sich die Offenbarung nicht äußert, diese aber der Natur des Menschen entsprechen oder der Mensch darin einen Nutzen hat bzw. ein Nutzen daraus resultiert, also eine *maşlahā* darin zu sehen ist,¹⁵⁰ sind entsprechend rational begründet gut. Und schließlich sind Handlungen, zu denen die Offenbarung ebenfalls schweigt, diese aber seitens der Gesellschaft gepriesen werden, sittlich gut. Handlungen, die rational oder sittlich als gut eingestuft werden, müssen immer noch die Widerspruchslosigkeit zur Offenbarung wahren.

8. Konklusion

Aus den bisherigen Ausführungen wird deutlich, dass der Ethikdiskurs mit al-Īǧī und folglich Ṭāšköprizāde nicht mehr kategorisch einer der Ethiktheorien, wie sie z.B. bei G. F. Hourani¹⁵¹ und M. Fakhry¹⁵² herausgearbeitet wurden, zuzuordnen ist.¹⁵³ Denn er gehört zu einer Literaturgattung, in der einzelne Methoden und Theorien aus den Teildisziplinen der Theologie, Philosophie und der Mystik aufeinandertreffen. Dieses neue Genre etabliert sich mit dem Wirken von islamischen Philosophen wie Ibn Sīnā, Ibn Miskawayh sowie aṭ-Ṭūsī und Theologen wie ar-Rāǧīb al-İşfahānī, al-

150 Da Ṭāšköprizāde in Bezug auf böses Verhalten von *mafsada* spricht, habe ich mich bei der Übertragung auf das gute Verhalten des Antonyms *maşlahā* bedient, zumal Ṭāšköprizāde selbst von dieser Binarität ausgeht, wenn er zum einen die Fähigkeit von Schadensverdrängung (*daf aḍ-ḍarar*, in der Rechtsliteratur auch bekannt als *daf al-maḥsada*) und zum anderen die Fähigkeit zur Nutzenbeschaffung (*ǧalb al-manfaʿa*, in der Rechtsliteratur auch bekannt als *ǧalb al-maşlahā*) jeweils einer Seelenkraft zuordnet; siehe Ṭāšköprizāde, *Şarḥ*, 65. Auf das *maşlahā*-Prinzip geht er unter der Erklärung der Tugend der Ordnung (*intizām*) ein; siehe Ṭāšköprizāde, *Şarḥ*, 94. Allen voran sind diese Termini zu seiner Epoche längst etabliert und diese Gegenüberstellung bekannt.

151 Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Houranis Feststellung zu Aḥlāq-Werken wie denen von Ibn Miskawayh, aṭ-Ṭūsī oder ad-Dawwānī („these akhlaq books are not the place to look for ethical philosophy in any analytical style“; Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, 21.) kann in Bezug auf die ‘aḍudiyyische Tradition, zumindest in Bezug auf das *Şarḥ al-Aḥlāq al-‘Aḍudiyya* von Ṭāšköprizāde nicht bestätigt werden.

152 Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*.

153 Einen ähnlichen Standpunkt vertritt Eşref Altaş bezüglich Ibn Miskawayhs *Tahḍīb al-aḥlāq*; Videoübertragung <https://www.youtube.com/watch?v=alk3obBzCZg> (zugegriffen am 13.11.2021).

Ġazālī, ad-Dawwānī bis hin zu al-Ġǧī und seinen Kommentatoren. Wie wir bei Ṭāšköprizāde deutlich sehen, führt er einen philosophisch dominierten Diskurs, vermengt und bereichert mit theologischem und – auch wenn in diesem Artikel nicht näher untersucht – mit mystischem Gedankengut. Dabei versteht er seine Darstellungen als genuin „islamisch“. Das zeigt sich nicht nur darin, dass er ursprünglich peripatetisch-neuplatonische Muster, die zu seiner Zeit bereits eine Neudeutung durch islamische Philosophen erfahren hatten, mit einem Gerüst aus islamischen Terminologien stützt, sondern auch auf islamisch-autoritative Schriften bezieht.¹⁵⁴ Seine „Bilanzen“ wirken indessen keineswegs befremdlich oder apologetisch. Denn während er das philosophische Erbe umdenkt und neu interpretiert, arbeitet er strukturiert und gezielt jene Aspekte aus den autoritativen Quellen heraus, die eben die Kongruenz zwischen den einzelnen Methoden und Theorien vor Augen führen sollen. Er folgt Ibn Sīnā in der Ansicht, dass *aḥlāq* einen göttlichen Ursprung hat und dass die Botschaft der Propheten in erster Linie die Aufgabe beinhaltet, lobenswerte Handlungen zu zeigen und von Verworfenem abzuhalten.¹⁵⁵ Infolgedessen interpretiert Ṭāšköprizāde moralische Handlungsregeln als etwas, das ein Gläubiger auch aus rein religiösen Intentionen nicht umgehen darf. Denn den Glauben versteht Ṭāšköprizāde als die Motivation überhaupt, die den Gläubigen antreiben soll, nicht nur auf Sünden, die im Jenseits Vergeltung finden könnten, zu verzichten, sondern sich auch von Verderbtheit fernzuhalten, die mit weltlichen Konsequenzen bewehrt ist.¹⁵⁶ Dabei setzt er keineswegs voraus, dass Urteile über ethisches Handeln ausschließlich theologisch zu begründen seien. Seine Ausführungen geben zu erkennen, dass er auch andere Instanzen billigt, die über „Gut“ und „Böse“ urteilen, solange die Widerspruchslosigkeit zur Offenbarung gewahrt wird. Mit diesem Ansatz kann man in einer pluralen Gesellschaft mehrere Erkenntnisquellen in Anspruch nehmen, um über moralische Urteile zu reflektieren, ohne dabei in Widerspruch zu theologischen Wertvorstellungen treten zu müssen. Und schließlich stellt er ein Konzept vor, das in vielen Punkten inspirierend für gegenwärtige Diskussionen wirken kann: Der Charakter steht in der Eigenverantwortung des Menschen, weil er das Ergebnis einer Gewöhnungsphase ist, die von Abwägungsprozessen geleitet wird. Indessen müssen menschliche Schwächen und Beeinträchtigungen, bedingt durch unterschiedliche

154 Vgl. Salem, „Ṭāšköprizāde Ahmed Efendi’s Commentary“, 30.

155 Arıcı, „Adududdīn el-Ġcī’nin Ahlāk Risalesi“, 53.

156 Vgl. Ṭāšköprizāde, *Şarḥ*, 90.

angeborene bzw. durch äußere Faktoren geprägte Eigenschaften, berücksichtigt werden, um u.a. moralische Benachteiligungen auszuschließen.

Bibliographie

- Arıcı, Mustakim. „Adududdîn el-Îcî'nin Ahlâk Risalesi. Arapça Metni ve Tercümesi”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 15 (März 2009): 135–172.
- . “Îcî'de Ahlâk Felsefesinin Temel Meseleleri”. In *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, Hg. Eşref Altaş. Istanbul: İSAM, 2017. 523–579.
- . *İnsan ve Toplum. Taşköprüzâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*. Istanbul: Nobel, 2016.
- Arıcı, Mustakim und Mehmet Arıkan. „Prosopografik Bir İnceleme. Osmanlı'nın Âlimi Taşköprülüzâde, Çevresi, Kariyeri ve Telifati”. In *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulemâ Ailesi. Taşköprülüzâde ve İsmüddin Ahmed Efendi*, Hg. Mustakim Arıcı und Mehmet Arıkan. Istanbul: ILEM, 2020, 1–105.
- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*, übers. u. hg. v. Ursula Wolf. Hamburg: Rowohlt, 2020.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l- Mevâkıf*. 2 Bde. Istanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Eichner, Heidrun. „Die Avicenna-Rezeption. Das Phänomen der enzyklopädischen Darstellungen”. In *Islamische Philosophie im Mittelalter*, Hg. Heidrun Eichner, Matthias Perkams und Christian Schäfer. Darmstadt: WBG, 2013. 50–66.
- Fakhrî, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill, 1991.
- Fazlıoğlu, İhsan. „XVI. Yüzyılda Osmanlı Ülkesi'nde Felsefe-Bilim Geleneği ve Taşköprülüzâde”. In *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, Hg. İhsan Fazlıoğlu und İbrahim Halil Üçer. Istanbul: İLEM, 2020. 187–206.
- Ferrari, Cleophea. „Antike Tugendethik in der mittelalterlichen Philosophie der islamischen Welt”. *Tugend- Orient und Okzident*. Bd. 1, Hg. Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari. Frankfurt am Main: Klostermann, 2016.
- al-Ğazâlî, Abû Ğamîd. *Mizân al-'amal*, Hg. Sulaymân Dunyâ. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964.
- . *al-Mustaşfâ min 'ilm al-uşûl*. 2 Bde., Hg. Muġammad Sulaymân al-Aşqar. Beirut: Mu'assasat ar-Risâla, 1997.
- . *Tahafut al-Falasifah. Incoherence of the Philosophers*, übers. v. Sabih Ahmad Kamali. Pakistan Philosophical Congress 3. Lahore: B. A. Dar, 1963.
- Güleç, Yasemin. „Naşîrüddin Tûsi'de Daire ve Merkezi. Bir Erdem Olarak Adalet”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/21 (2017): 127–145.
- Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. New York: Cambridge University Press, 1985.
- Höffe, Otfried. *Aristoteles- Lexikon*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2005.
- Ibn Miskawayh. *Tahdîb al-aġlâq*, Hg. 'Imâd al-Hilâlî. Beirut: Mansûrât al-Ğamal, 2011.

- al-Ījī, ‘Aḍud ad-Dīn. *Risālat al-Aḥlāq*. In *Risālat al-Aḥlāq wa-ṣarḥuhā li-l-‘Allāma Ṭāškōprizāde*, Hg. Ṣalāḥ al-Hudhud. Beirut: Dār aḍ-Ḍiyā’, 2018.
- . *al-Muḥtaṣar fī ‘ilm al-aḥlāq*, Hg. Nizār Ḥammādī. Tunis: Dār al-Imām ibn ‘Arafa, o.J.
- . *Adududdīn el- Īcī’nin Ahlāk Risalesi*, hg. und übers. v. Mustakim Arıcı. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 15 (März 2009): 155–172.
- al-Iṣfahānī, ar-Rāḡib. *al-Mufradāt fī ḡarīb al-qur’ān*, Hg. Muḥammad Seyyid Kilānī. Beirut: Dār al-Ma’rifa, o.J.
- İpşirli, Mehmet. „Taşkōprizādeler“. *TDV İslām Ansiklopedisi*. Istanbul: TDV, 2011. XL: 154.
- Kalın, İbrahim. „Taşkōprüzade“. *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, Hg. Oliver Leaman. London u.a.: Bloomsbury, 476.
- Kaya, Mahmut. „Aristo“. *TDV İslām Ansiklopedisi*. Istanbul: TDV, 1991, III: 375–378.
- Özturan, Hümeyra. *Êthostan Ahlāka*. Istanbul: Klasik, 2020.
- Rohls, Jan. *Geschichte der Ethik*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1991.
- Salem, Feryal. „Taşkōprüzāde Ahmed Efendi’s Commentary on the Ethical Philosophy of ‘Aḍud al-Dīn al-Ījī. Theory and Praxis of Muslim Philosophical Ethics in the Sixteenth Century“. *Journal of Islamic Ethics* 5 (2021): 1–37.
- as-Sarrāḡ, Abū Naṣr. *Kitāb al-Luma’*. Schlaglichter über das Sufitum, übers. v. Richard Gramlich. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990.
- Seidl, Horst. „Traditionelle Tugendlehre als angewandte Ethik. Von allgemeinen Normen zum konkreten Handeln“. *Philosophische Texte und Studien*. Bd. III. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2012.
- Shihadeh, Aymān. „Classical Ash’arī Anthropology. Body, Life and Spirit“. *Muslim World* 102 (Juli/ Oktober 2012): 433–477.
- Stütz, Wilfried. *Die Fraglichkeit von Religion und Moral. Eine systematische Untersuchung und eine kurze Geschichte moderner Ethik*. Marburg: Tectum Verlag, 2015.
- Ṭāškōprizāde, Aḥmed Efendī. *Ṣarḥ Risālat al-Aḥlāq*. In *Risālat al-Aḥlāq wa-ṣarḥuhā li-l-‘Allāma Ṭāškōprizāde*, Hg. Ṣalāḥ al-Hudhud. Beirut: Dār aḍ-Ḍiyā’, 2018.
- Taştan, Abdulvahap. „Nāsireddin Tūsī’nin Ahlāk-ı Nāsırī Adlı Eserindeki Görüşleri ve Günümüz Toplumlarına Yansımaları“. In *Geçmişten Geleceğe Ahlāk (Uluslararası Katılımlı Sempozyum)*. Bartın: Bartın Üniversitesi İslami İlimler Yayınları, 2015. 169–181.
- Topalcık, Derya. *Kirmānī’nin Şerḥ-u Ahlāk-ı Adūdiyye Adlı Eseri*. Unveröffentlichte Masterarbeit, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2007.
- Topkara, Ufuk. *Umrise einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam. Die Verfeinerung des Charakters*. Wiesbaden: J.B. Metzler, 2018.
- aṭ-Ṭūsī, Naṣir ad-Dīn. *Kitāb al-Aḥlāq an-naṣiriyya fī ta’rīb al-aḥlāq an-nāsiyya*, übers. ins Arabische v. Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Ġurḡānī, Hg. u. komment. v. Joep Lameer. *The Arabic Version of Ṭūsī’s Nasirean Ethics*. Islamic Philosophy, Theology and Science, Bd. 96. Leiden u.a.: Brill, 2015.

- Türker, Ömer. „Müşâhede ve Nazar Yöntemlerinin Sınırlarında Taşköprülüzâde Metafizigi“. In *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, Hg. İhsan Fazlıoğlu und İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İLEM, 2020. 287–301.
- Yağcı, Mehmet Emin. *Taşköprizade'nin el-Mealim fi ilmi'l-Kelam adlı Eseri*. Unveröf-fentliche Magisterarbeit, İstanbul: Marmara Universität, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. „Taşköprizâde Ahmed Efendi“. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 2011. XL: 151–152.

Das ethische Konzept des Wohlergehens (*ṣalāḥ*) bei al-Māwardī

Bahattin Akyol

Einleitung

Es besteht ein zunehmendes Interesse nach Antworten auf ethische Konflikte in der Moderne. Immer mehr Muslime versuchen diese in ihrer Religion zu finden. Dafür bietet die islamische Tradition viele Anknüpfungspunkte, welche zunächst erschlossen werden müssen und einer genaueren Untersuchung bedürfen.

Welchen Beitrag können klassische Gelehrte zur Entwicklung einer gegenwärtigen Islamischen Ethik leisten und wie kann dieser Prozess zeitgemäß und reflektiert in die Wege geleitet werden? Insbesondere das Potenzial für Lösungen zur Bewältigung ethischer Herausforderungen der Gegenwart wird im Folgenden im Fokus stehen.

Angeregt durch ethische Prinzipien in den Offenbarungstexten und der Rezeption griechischer Moralphilosophen setzten sich muslimische Gelehrte schon früh mit moralischen Fragen auseinander und entwickelten davon ausgehend ethische Konzepte. Eines dieser Konzepte ist das Wohlergehen (*ṣalāḥ*), welches wir insbesondere im Kontext des Werks *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* des Rechtsgelehrten Abū I-Ḥasan al-Māwardī (gest. 450/1058) zu analysieren versuchen werden. Das Konzept beinhaltet zahlreiche Prinzipien, die jeweils einzeln betrachtet und detailliert untersucht werden müssen. Jedoch wird sich dieser Artikel auf den Versuch beschränken, das Konzept des Wohlergehens in seinen Grundzügen darzustellen und die Grundgedanken, die den Prinzipien und Bedingungen zugrunde liegt, zu erschließen. Das Erreichen des Wohlergehens beziehungsweise eine gute Lebensführung gilt als eine der grundlegendsten Ziele der Ethik. Daher erscheint uns die Untersuchung dieses Konzepts aus einer ethischen Perspektive als sehr relevant, sodass versucht werden soll, diesen bereits in der islamischen Tradition behandelten Fragenkomplex neu zu beleuchten, um gegebenenfalls auch Ansätze für eine Disziplin „Islamische Ethik“ erschließen zu können.

Bevor wir das Konzept des Wohlergehens zu verstehen versuchen, bedarf es einer näheren Betrachtung der Person al-Māwardī und seiner Epoche.

Dabei werden die Gründe für die Auswahl dieses Gelehrten und seines Werks verdeutlicht. Der Kontext, in dem das Werk entstanden ist, erleichtert uns, das Konzept nachzuvollziehen. Anschließend wird das Verhältnis von *adab* und Ethik, die Bedeutung von *adab* bei al-Māwardī, sein Werk *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* und dessen Struktur untersucht. Die *ādāb* bilden den Hauptgegenstand des Werks dar. Sie sind mit den in den Rechtswerken behandelten Urteilen (*aḥkām*) vergleichbar und füllen das Konzept des Wohlergehens mit Inhalt, weswegen wir eine nähere Erläuterung für nötig erachten. Dem Konzept des *ṣalāḥ*, seinen Prinzipien und Bedingungen ist der Hauptteil dieses Artikels gewidmet. Die Bedingungen werden einzeln untersucht und miteinander in Beziehung gesetzt. Dieser Artikel soll keiner rein historischen Darstellung dienen, sondern die Grundgedanken des Konzepts herausarbeiten, um universelle Prinzipien entwickeln zu können, die zur Beantwortung gegenwärtiger Fragestellungen der angewandten Ethik einen Beitrag leisten können. Denn die vom Autor gesetzten Bedingungen entsprechen dem Verständnis des Wohlergehens einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Kontext.

I. Al-Māwardī und sein Adab ad-dunyā wa-d-dīn

A. Historischer Kontext und Struktur des Werks

Das Werk des Gelehrten al-Māwardī ist besonders im Hinblick auf seine ethischen Aspekte noch relativ wenig erforscht. Auf die hier bestehenden Forschungslücken hat zuletzt Ebrahim Moosa aufmerksam gemacht.¹ Klassische muslimische Rechtsgelehrte haben in ihren ethischen Ausführungen zum einen die Moral mit der Religion verbunden und zum anderen die Notwendigkeit betont, intellektuelle Kreativität und Innovation anzustreben. Beide Aspekte seien in dem Werk *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* vorzufinden. Diese „Interdisziplinarität“ könne als Methode für den ethischen Diskurs der heutigen Zeit beitragen, so Moosa.²

Al-Māwardī, lat. Alboacen,³ heißt mit vollständigem Namen Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Māwardī und wurde 364 n. H./974 n. Chr. in der irakischen Stadt Basra geboren. Auch wenn auf seinen Geburtsort

1 Moosa, *The Ethical in Shari’a Practices*, 236.

2 Ebd.

3 Tumanian, „On the Theoretical Legacy of Abū ‘l-Ḥasan al-Māwardī“, 573.

rekurrierend die *nisba* „al-Baṣrī“ benutzt wird, erlangte er Berühmtheit unter der *nisba* „al-Māwardī“.⁴ Am 30 Rabīʿ I/27.Mai 450 n. H. / 1058 n. Chr. starb er im Alter von 86 Jahren in Bagdad.⁵ Beide Städte galten als prosperierende Zentren der islamischen Wissenschaften.⁶ Zunächst genoss er in seiner Geburtsstadt eine rechtswissenschaftliche Ausbildung bei dem muʿtazilitisch-šāfiʿitischen Gelehrten Abu l-Qāsim aṣ-Ṣaymarī (gest. 386/996), welcher als Autorität der Šāfiʿiten in Basra galt. Vermutlich hatten die theologischen und rechtswissenschaftlichen Ansichten seines ersten Lehrers großen Einfluss auf das Denken al-Māwardīs.⁷ Vor 398/1008 ging er nach Bagdad und setzte dort sein Studium fort.⁸ Er lernte bei Abū Ḥāmid al-Isfarāʾīnī (gest. 406/1016), der als einer der führenden šāfiʿitischen Autoritäten in Bagdad galt und sich nicht fürchtete den Herrschern zu sagen, was er für richtig hielt.⁹ Diese Einstellung ist auch bei seinem Schüler wiederzufinden, auch wenn al-Māwardī sehr gute Beziehungen zu den herrschenden Kreisen pflegte.¹⁰

Er war zunächst als Richter in Ustuwa in der Nähe von Nischapur tätig.¹¹ Durch diesen Beruf hatte er immer einen verlässlichen Lebensunterhalt. Er galt als eine führende Autorität der Šāfiʿiten in Bagdad¹², was sich unter anderem in der Beauftragung zum Verfassen eines repräsentati-

4 „Māʿ al-ward“ bedeutet Rosenwasser. In der Form der *nisba* bezieht es sich auf den Verkauf und die Herstellung von Rosenwasser. Seine Vorfahren übten diesen Beruf aus. Siehe Alboḡa, *Lehranalytische Betrachtung bei Abūʿl-Ḥasan al-Māwardī*, 55; as-Samʿānī, *al-Ansāb*, XII:60.

5 As-Subkī, *Ṭabaqāt*, V:269; Brockelmann, „al-Māwardī“.

6 Alboḡa, *Lehranalytische Betrachtung*, 56.

7 Für die theologischen Standpunkte, in der al-Māwardī und die Muʿtazila übereinstimmen siehe Alboḡa, *Lehranalytische Betrachtung*, 144–147. Rescher betitelt al-Māwardī in seiner Einführung zur Übersetzung als einen Muʿtaziliten. Rescher, *Das kitāb adab ad-dunyā waʿd-dīn*, I:10. Cook unterstreicht diese Annahme mit der Aussage: „it is not clear to me whether he was in any sense an Asharite.“ Siehe Cook, *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*, 344.

8 Er lernte ebenfalls bei Abū Muḥammad ʿAbdallāh b. Muḥammad al-Bāfi (gest. 398/1008) und nahm an den Hadith-Lesungen von Abū ʿAlī al-Ḥasan b. ʿAlī b. Muḥammad al-Ġabalī, Abū ʿl-Qāsim Ġaʿfar b. Muḥammad al-Faḍl b. ʿAbdallāh ad-Daqqāq (Ibn al-Mārīstānī al-Baḡdādī), Muḥammad b. ʿAdī b. Zaḥr al-Minqara teil. Auch mit der Autorität der Ḥanafiten in Bagdad al-Qudūrī (gest. 428 /1037) stand er im Austausch. Siehe Kallek, „Māverdiʿnin ahlākī, ictimaʿi, siyāsī ve iktisadī görüşleri“, 219.

9 Alboḡa, *Lehranalytische Betrachtung*, 57.

10 Kallek, „Māverdiʿnin ahlākī, ictimaʿi, siyāsī ve iktisadī görüşleri“, 222.

11 Nischapur liegt im Osten des Irans.

12 Arkoun, *L'Ethique*, 251.

ven Rechtsschulkompendienums (*muḥtaṣar*) durch den Kalifen zeigt.¹³ Er wird als Rechtsgelehrter mit der Kompetenz zur selbstständigen Rechtsfindung (*muḡtahid*) eingestuft.¹⁴ Rescher rekurriert auf die eigenen Aussagen al-Māwardīs „er fühle sich als *muḡtahid* und nicht als ein Vertreter des *taqlīd*“ und zieht daraus den Schluss, dass al-Māwardī sich an keine Schranken einer engherziger sunnitischen Überlieferung gebunden fühle.¹⁵ Al-Māwardī erreicht seinen Karrierehöhepunkt im Jahre 429/1038, als er den Ehrentitel „Oberster Richter“ (*aqdā al-quḏāt*) erhält. Auch im weiteren Verlauf seines Lebens zeigt sich seine Nähe zu den Herrschenden, so in seiner mehrfachen Entsendung zu diplomatischen Missionen durch den abbasidischen Kalifen al-Qā'im (422–67/1031–74).¹⁶ Seine Einbindung in Staatsämter und -angelegenheiten veranlasste ihn vermutlich dazu, diese auch theoretisch in seinen Werken zu diskutieren. Seine Erfahrung aus der Praxis in Kombination mit seiner wissenschaftlichen Versiertheit machte seine Werke zu den einflussreichsten in der islamischen Literatur.¹⁷

Dazu zählt auch sein berühmtes Werk *Adab ad-dunyā wa-d-dīn*, das im Mittelpunkt dieses Artikels steht. Arkoun beschreibt die Wichtigkeit des Werks folgendermaßen:

„Unter den repräsentativsten Werken dessen, was muslimische Ethik im Mittelalter war, verdient al-Māwardīs Kitāb *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* die besondere Aufmerksamkeit des Islamwissenschaftlers... Die "Abhandlung über Ethik" liegt chronologisch zwischen dem *Tahḏīb al-aḥlāq* von Mis-kawayh und dem *Iḥyā'* von al-Ġazālī. Im Falle der letzteren ist es [d.h. *Adab ad-dunyā wa-d-dīn*] ein wertvolles Dokument, das es ermöglicht, die Beständigkeit bestimmter Werte, die Veränderung bestimmter Stand-

13 Al-Māwardī schreibt das Werk *al-Iqnā' fī furū' aš-Šāfi'i* und stellt es dem Kalifen vor. Siehe Kallek, „Māverdi“, 224.

14 Alboḡa, *Lehranalytische Betrachtung*, 131f.

15 Rescher, *Das kitāb adab ad-dunyā wa-d-dīn*, I:11.

16 Der Kalif al-Qā'im bi-Amrillāh (422–67/1031–74) entsandte al-Māwardī viermal (422/1031, 428/1037, 434/1042–3 und 435/1043–4) auf diplomatische Missionen zu den schiitischen Emiren Abū Kālīgār (gest. 1048) und Ġalāl ad-Dawla (gest. 1044) der Dynastie der Buyiden (945–1055) und den Sultan Tuḡrul Beg der Seldschuken. Siehe Brockelmann, „al-Māwardī“; Kallek, „Māverdi'nin ahlākī, ictimāī, siyasi ve iktisadi görüŝleri“, 219.

17 Die wichtigsten Werke al-Māwardīs: *al-Ḥāwī al-kabīr*, *al-Iqnā' fī fiqh aš-Šāfi'i*, *al-Aḥkām as-sultāniyya*, *Alām an-nubuwwa*, *an-Nukat wa-l-uyūn*, *Amṭāl al-Qur'an*, *al-Amṭāl wa-l-ḥikam*, *Adab al-wazīr*, *Naŝihat al-mulūk*, *Durar as-sulūk fī siyāsat al-mulūk*, *Tašhīl an-nazar wa-ta'ḡīl aḡ-ḡafar fī aḡlāq al-malik wa-siyāsat al-mulk*. Siehe Tumanian, „On the Theoretical Legacy of Abū 'l-Ḥasan al-Māwardī“, 572–581.

punkte und die Bereicherung oder Verarmung der moralischen Reflexion von einem Kodifizierungsversuch zum nächsten zu bewerten.¹⁸

Der historische Kontext, in dem al-Māwardī lebte und seine Werke verfasste, ist das kritische Jahrhundert des abbasidischen Kalifats, das sich der Bedrohung durch die schiitische Buyiden-Dynastie ausgesetzt sah. Wenige Jahre vor al-Māwardīs Geburt im Jahr 945, eroberten die Buyiden Bagdad, die Hauptstadt des abbasidischen Kalifats. So stand das abbasidische Kalifat unter der Herrschaft der Buyiden, bis im Jahr 1055 der Sultan der Seldschuken Tuğrul Beg Bagdad eroberte. In dieser Zeit verlor der Kalif seine Autorität. Damit galt für die Sunniten die Sicherheit der Gläubigen und der „wahren Religion“ bzw. der sunnitischen Theologie in Gefahr. In diesem Kontext entstanden seine Werke. Von daher ist auch nachvollziehbar, weshalb sich die meisten seiner Werke mit der idealen Staatsführung, wie in seinem Werk *al-Aḥkām as-sultāniyya*, und Empfehlungen an die Herrscher und Wesire, wie in *Naṣīḥat al-mulūk* und *Adab al-wazīr*, befassen. Sein *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* widmet sich nicht direkt den Herrschern oder Eliten, sondern ist an alle Gläubigen gerichtet. Die bei den Sunniten ohnehin schwache Loyalitätsbindung an den Imam verringerte sich mit dem Autoritätsverlust des Kalifen. Insbesondere die mit den Buyiden einhergehende schiitische Doktrin der *imāma*, in der eine enge Heilsverantwortung gegenüber dem Imam und Gott vorzufinden ist, verstärkte diese Entwicklung.¹⁹ Ähnlich werden auch sufische Ordenswesen bewertet, die die Bindung zwischen dem Einzelnen und dem Imam stören können, weil ein enges Verhältnis zwischen dem Sufi-Lehrer (*ṣayḥ*) und dem Schüler (*murīd*) besteht.²⁰ Al-Māwardī versucht die Loyalität des Volkes gegenüber dem Kalifen wiederherzustellen und sucht dafür nach Integrationskräften, die er in der Ethik fand, so Nagel. Diese Ethik werde zwar formal aus der Religion abgeleitet, jedoch besitze sie eigenständige Züge, die über die Religion hinausgehen.²¹ Insbesondere in seinem Werk *Adab ad-dunyā wa-d-dīn*, in dem die „Beherrschten“ im Fokus stehen, werde über integrative Faktoren nachgedacht,²² wobei eine ideale islamische Gesellschaft, wie sie zur Zeit des Propheten bestand, angestrebt wird.²³

18 Arkoun, *L' Ethique*, 251.

19 Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, I:368f..

20 Siehe ebd., I:417.

21 Ebd., I:370.

22 Ebd., I:369.

23 Siehe ebd., I:374.

Wann genau das Werk entstanden ist, kann bis heute nicht genau datiert werden. Eine Textstelle legt nahe, dass es nach der Ernennung al-Māwardī zum Richter (*al-qāḍī*) im Jahre 1038 verfasst wurde.²⁴ In einigen Manuskripten wird der vollständige Titel des Werks als *al-Buğyat al-‘ulyā fī adab ad-dīn wa-d-dunyā* erwähnt. Çağrıci vermutet, dass dieses Werk mit der Vervielfältigung durch Abschreiben verkürzt unter dem Titel *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* berühmt wurde.²⁵ *Al-Buğyat al-‘ulyā* kann als „das größte Verlangen“ übersetzt werden. Rescher übersetzt den Titel *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* mit „Gute Lebensart in weltlichen und geistlichen (moralischen) Angelegenheiten.“²⁶ Ein Verlangen impliziert das Bedürfnis einer Person. Demnach würde der Mensch ein Verlangen bzw. ein Bedürfnis haben, die *ādāb* zu erlernen. Was genau al-Māwardī unter *adab* versteht, wird in diesem Artikel noch zu analysieren sein.

Al-Māwardī erläutert in seiner Einleitung die Ziele seines Werks folgendermaßen: „Mit unserem (vorliegenden Buch) habe ich den Zweck verfolgt, eine Anleitung zur guten Lebensart in weltlichen und geistlichen (moralischen) Angelegenheiten zu geben.“²⁷ Dem Menschen, der nach diesen *ādāb* verlangt, versucht al-Māwardī mit einer „Anleitung“ zu unterstützen. Das Ziel besteht darin, Glückseligkeit (*sa‘āda*) zu erlangen. Diese wird durch das Wohlergehen (*ṣalāh*) des Menschen im Diesseits und im Jenseits möglich.²⁸ Für das Wohlergehen ist die Geradlinigkeit (*al-istiḳāma*) in der Befolgung religiöser Normen Voraussetzung. Die Befolgung religiöser Normen resultiert in der Gültigkeit der Gottesdienste (*al-‘ibāda*).²⁹ Der Kommentator Ḥān Zāda erläutert die Worte al-Māwardī dahingehend, dass das diesseitige Wohlergehen (*ṣalāh ad-dunyā*) dem Menschen als soziales Wesen erleichtere, seine Bedürfnisse durch rechtlich erlaubte (*maṣrū‘*) und religiös reine (*ṭayyib*) Ressourcen zu befriedigen.³⁰ Es gehört zur *‘ibāda*, sein Leben nach den religiösen Geboten auszurichten, die letztendlich zur Glückseligkeit führen.³¹ Für al-Māwardī ist somit das Erreichen der Glückseligkeit durch ein gutes Leben beziehungsweise Wohlergehen im

24 Çağrıci, „Edebü’ d-dünyâ ve’ d-dîn”.

25 Ebd.

26 Rescher, *Das kitāb adab ad-dunyā wa’ d-dīn*, I:1.

27 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 37; Ebd.

28 Ebd.

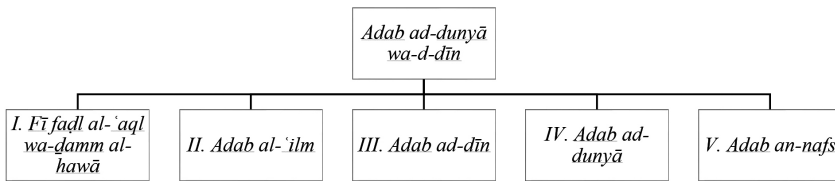
29 Ebd.

30 Uways al-Arzingānī (Ḥān Zāda), *Minhāğ al-yaqīn šarḥ adab ad-dunyā wa-d-dīn*, I:31.

31 Ebd.

Diesseits bedingt. Wie al-Māwardī das Wohlergehen versteht und welche Bedingungen er dafür setzt, wird in diesem Artikel später erläutert.

Al-Māwardī beschreibt in seiner Einleitung die Unterteilung seines Werks in fünf Kapitel (*bāb*, Pl. *abwāb*):³² *Fī faḍl al-ʿaql wa-ḍamm al-hawā* (Über die Vorzüge des Verstands und den Tadel der Begierde), *Fī adab al-ʿilm* (Über die Regeln des Wissens), *Fī adab ad-dīn* (Über die Regeln der Religion), *Fī adab ad-dunyā* (Über die Regeln in weltlichen Dingen), *Fī adab an-nafs* (Über die Erziehungsregeln der Seele).



Struktur und Aufbau seines Werks folgt einem bestimmten Denkschema. Für die Erlangung der Glückseligkeit (*saʿāda*) muss die Seele erzogen (*tadīb*) werden. Zunächst legt al-Māwardī den Fokus auf das Subjekt beziehungsweise den Handelnden. Die Selbsterziehung kann nur von einem vernünftigen Menschen ausgehen. Daher widmet er das erste dem Verstand und führt hier Ansätze eines metaethischen Diskurses an.³³

Jedoch bedürfen viele Verhaltensnormen eines Lernprozesses, daher behandelt er im zweiten Kapitel die Regeln des richtigen Lernens.³⁴ Die erste Verantwortung, die dem Menschen obliegt, sei die religiöse Verantwortung. Ein „gutes“ Leben ist für al-Māwardī ein gottgerechtes Leben. Daher behandelt er die religionsbezogenen Regeln im dritten Kapitel, wo insbesondere die Themen *taklīf* (Verantwortung) und die religiösen Verpflichtungen betrachtet werden. Um seinen religiösen Verpflichtungen nachkommen zu können, müsse auch die Welt, in der diese Verpflichtungen ausgeübt werden, in „Ordnung“ sein. Der Welt beziehungsweise der Gesellschaft muss es wohlergehen, damit es auch dem Einzelnen selbst wohlergehen kann.³⁵ Die Harmonie und Verbundenheit jedes Einzelnen mit seinem Nächsten führt zu einer guten Gesellschaft. Das Umfeld hat einen großen Einfluss

32 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 38.

33 Vgl. ebd., 39–68.

34 Vgl. ebd., 69–144.

35 Siehe ebd., 215.

auf das seelische Befinden des Menschen. Die Enthaltung und Entfernung (*inziwāʿ*) von einer verdorbenen Gesellschaft nennt gilt al-Māwardī nicht als gangbarer Weg, sondern sieht den Einzelnen immer als zentralen Handelnden, der Veränderung hervorrufen kann, auch wenn er der Rolle des Herrschers größere Veränderungsmöglichkeiten zuspricht.³⁶ Das höchste Ziel ist die Glückseligkeit im Dies- und Jenseits. Dafür muss jedoch die Seele erzogen und kultiviert werden, indem die erlernten *ādāb* (Verhaltensregeln) eingehalten beziehungsweise angewendet werden. Im Kapitel *Adab an-naʿfs* beschreibt er die Methoden und Bedingungen der Selbsterziehung für die Vervollkommnung des Charakters.³⁷

Der marokkanische Philosoph al-Ġābirī verweist auf die Originalität des Aufbaus von *Adab ad-dunyā wa-d-dīn*. Denn grundsätzlich habe die Gelehrsamkeit der klassischen Periode nicht auf neue Aussagen oder Thesen gedungen, sodass es bereits als Innovation galt, wenn neue Strukturierungen vorgenommen und Themen systematischer bearbeitet wurden.³⁸

B. *Adab* und seine Bedeutungsentwicklung

Die *ādāb* sind die zentralen Untersuchungsgegenstände al-Māwardī in seinem Werk *Adab ad-dunyā wa-d-dīn*. Daher wollen wir in diesem Abschnitt den Begriff näher untersuchen. Al-Māwardī lässt den Begriff *adab* (Pl. *ādāb*) bewusst undefiniert. Dies ist vermutlich der Ambiguität des Begriffs geschuldet, der spätestens ab dem 3./9. Jh. mehrdeutig wird. *Adab* Entwickelte sich aus der Kombination des Artikel ad- mit dem Wort *daʿb*, dessen Plural *adʿāb* mit der Zeit zu *ādāb* wurde.³⁹ Diese Sprachentwicklung resultiert aus der Tendenz zur Erleichterung der Aussprache. Bei den vorislamischen Arabern hatte *adab* ursprünglich die Bedeutung „Gewohnheit“ und „von Generation zu Generation weitergegebene Verhaltensnormen“ und galt in dieser Bedeutung als Synonym für den Begriff *sunna*.⁴⁰ *Adab* entspricht dem lateinischen Wort *urbanitas*, welches „zivilisiert“ und „höflich“ bedeutet.⁴¹

36 Vgl. ebd., 218–220.

37 Vgl. ebd., 465–583.

38 Al-Ġābirī, *Al-ʿaql al-aḥlāqī al-ʿarabī*, 39.

39 Ebd., 51.

40 Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 77.

41 Gabrieli, „Adab“.

Durch Eroberungen und die Erweiterung des islamischen Herrschaftsgebiets kam es vermehrt zu Begegnungen der Muslime mit fremden Kulturen. Die griechische, indische und insbesondere die persische Kultur hatten einen großen Einfluss auf die Bedeutungserweiterung von *adab*.⁴² Ab dem 3./9. Jh. kann der Begriff bezeichnen: a) Intellektuelle Bildung und moralische Lebensführung, b) Fähigkeiten und Kenntnisse für bestimmte Berufe, c) Gutes Benehmen und gute Erziehung, d) Einwandfreies moralisches Verhalten bzw. Verhaltensregeln, e) Höflicher Umgang und kultiviertes Auftreten und f) Schöngestigte Literatur, Texte in arabischer Sprache mit einem doppelten Anspruch, die Leser zu unterweisen und zu unterhalten.⁴³ Eine der Gründe für die Verwendung des Wortes im Sinne einer Literaturgattung liegt darin, dass die Literatur auf ein ausgebildetes und kultiviertes Sprechen zurückgeführt wird. Çağrıcı definiert den Begriff *adab* als „die richtige Einstellungen und Handlungen oder Kenntnisse für deren Erwerb, welche in einer Gesellschaft zur Gewohnheit, Brauch und Regel geworden sind“.⁴⁴

C. *Adab* und Ethik

Oftmals wird in der modernen Literatur al-Māwardī's *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* als ein Werk zur Ethik betitelt.⁴⁵ Doch inwiefern handelt es sich hier tatsächlich um ein „ethisches Werk“? Um *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* hinsichtlich seines ethischen Gehalts untersuchen zu können, bedarf es

42 Die Werke *Adab al-kabīr* und *Adab aṣ-ṣağīr* des persischen Gelehrten Ibn al-Muqaffā' (142/759) gelten als die ersten Werke der *adab*-Literatur. Insbesondere sein Werk *Adab al-wağīz* und die Übersetzung *Kalīla wa-Dimna*, in denen Ratschläge zu einer moralischen Lebensführung und die ideale Beziehung zwischen Herrscher und Untertanen behandelt werden, ebneten den Weg zur Entstehung von politisch-moralischen Werken wie *Ādāb al-mulūk*, *Ādāb al-wuzarā'* und *Siyāsetnāme*. Siehe Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 79.

43 Vgl. Günther, „Bildung und Ethik im Islam“, 219. Patrizia untersucht die metaphorische Bedeutungsdimension des *adab* als „Festmahl Gottes“ und stellt fest: „the metaphor of the Divine Banquet, as it appears in other civilizational contexts, also played a significant role in Islam in the construction of the imagery bound to the acquisition of knowledge, education, and culture.“ Siehe Patrizi, „The Metaphor of the Divine Banquet and the Origin of the Notion of *Adab*“, 534.

44 Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 77.

45 Siehe Arkoun, *L'Ethique*, 251; Poya, *Conditions for a Good World*, 41; Alboğa, *Lehranalytische Betrachtung*, 113.

nach der Klärung des Begriffs *adab* auch noch einer Betrachtung des Ethikbegriffs.

Grundsätzlich verstehen wir unter Ethik die Reflexion von Moral und Ethos, also eine Reflexion der guten Lebensführung und des richtigen Handelns. Was ein „gutes Leben“ ausmacht oder „richtig“ ist, wird zumeist vorgegeben, nämlich durch die Moral und das Ethos.

Der griechische Begriff Ethos bezeichnet Gewohnheit, Brauch und äußerliche Lebensart. Oft wird daher im Deutschen der Begriff „Sitte“ verwendet. Reuters definiert Ethos als „die Gesamtheit der auf ein gutes Leben gerichteten Haltungen und Vorstellungen, an denen sich das Handeln in einer Gruppe oder Gemeinschaft faktisch ausrichtet“.⁴⁶

Unter der Moral, vom lateinischen *mores* abgeleitet, versteht man die Sitte in der Bedeutung von Ordnung, Regel und Vorschriften. Die Regulierung durch allgemeingültige Normen steht im Vordergrund.⁴⁷ Daher wird Moral auch als „ein System von Normen und Verhaltensregeln, die sich an den Grundunterscheidungen gut / böse oder schlecht, richtig / falsch, geboten / verboten (oder erlaubt) orientieren und für alle gelten“, definiert.⁴⁸ Die Ethik überprüft und hinterfragt diese Vorstellungen von Sittlichkeit und Moral.

Wie oben ausgeführt, ist die vorislamische und älteste Bedeutung des Begriffs *adab* „Gewohnheit“ und „von Generation zu Generation weitergegebene Verhaltensnormen“. Diese Bedeutungen von *adab* stimmen mit der Bedeutung von Ethos und Moral überein.⁴⁹ Jedoch kann *adab* nicht auf Ethos oder Moral reduziert werden. Denn die bereits erwähnten Bedeutungen wie „Fähigkeiten und Kenntnisse für bestimmte Berufe“ und „schöngeistige Literatur“ weisen auf einen größeren Bedeutungsrahmen des *adab* hin.

Der Begriff *adab* betont in seinen Bedeutungen keine Merkmale, die auf einen Reflexionscharakter hindeuten würden. Hieraus folgt, dass *adab* nicht mit Ethik gleichgesetzt werden kann. Jedoch finden sich ethische Ansätze in der Begründung der *ādāb* wieder, so bei al-Māwardī, der in seinem Werk *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* Verhaltensregeln (*ādāb*) behandelt und begründet, warum jene Norm richtig oder falsch ist oder welchen Nutzen oder Schaden diese Norm zur Folge hat. Solche Begründungen

46 Reuter, „Grundlagen und Methoden der Ethik“, 15.

47 Ebd.

48 Ebd.

49 Der Gedanke an eine Rezeption des griechischen Erbes liegt nahe, jedoch ist dies zu dieser Zeit ausgeschlossen.

fallen in den Bereich der Reflexion und somit der Ethik. Insbesondere seine erkenntnistheoretischen Ausführungen zum Ursprung der Norm, die auf die Vernunft (*ʿaql*) oder das göttliche Gesetz (*ṣarʿ*) verweisen, deuten auf metaethische Ansätze hin. Demnach geht es al-Māwardī nicht nur um die Vorgabe von Verhaltensregeln, sondern um die theologische und philosophische Begründung der Verhaltensregeln, wodurch die Adressaten von den Gründen überzeugt werden sollen, aus denen jene Verhaltensregel richtig und wichtig für das Leben sind.

D. *Adab* bei al-Māwardī

Es wurde bereits erwähnt, dass al-Māwardī bewusst *adab* nicht definiert. Er gebraucht diesen Begriff in den jeweiligen Kapiteln des Werks mit unterschiedlichen Bedeutungen, welche wir jeweils untersuchen werden. Allerdings möchten wir die Definition des Kommentators Ḥān Zāda dem Leser nicht vorenthalten. Dieser definiert *adab* als „die Kenntnis, die vor jeder Art von Fehlern bewahrt.“ Dieser Definition zufolge ist *adab* eine *maʿrifa* (Kenntnis), die einer der Bedeutungen von *adab* ab dem 3./9. Jh. entspricht. Der Gedanke des Schutzes und der Bewahrung vor Fehlern steht hier im Vordergrund. Der Grundgedanke im Werk al-Māwardīs ist der Nutzen (*naʿf*) für den Menschen, welcher sich im Wohlergehen im Dies- und Jenseits realisiert (*ṣalāḥ al-āḥira wa-l-ūlā*).⁵⁰ Auch in der Rechtswissenschaft und der *maqāṣid*-Theorie gilt als das grundlegendste Prinzip „die Gewinnung von Nutzen und die Abwendung von Schaden“ (*ḡalib al-maṣāliḥ wa-darʿ al-mafāsīd*).⁵¹

Im zweiten Kapitel *Adab al-ʿilm* hat der Begriff *adab* die Bedeutung „intellektuelle Bildung“ und „Bildungsregeln“. In dem Teil *Fī ādāb al-ʿālim* und *Fī ādāb al-mutaʿallim* behandelt er die Charaktereigenschaften des Lehrenden und Lernenden und die im Lehr- und Lernprozess zu beachtenden Regeln. Dabei spielt die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler eine wichtige Rolle, die ebenfalls im *adab* mitschwingt. Denn der Schüler lernt die *ādāb* bei seinem Lehrer (*taʿaddub*), der idealerweise eine moralische Vorbildfunktion innehaben soll.

Im Kapitel *Adab ad-dunyā* (wörtlich „*adab* der Welt“) wird das Wort mit der Bedeutung „Regeln“ (*qawāʿid*) benutzt. Diese Regeln setzen die

50 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 37.

51 Izz b. ʿAbd as-Salām, *Qawāʿid al-aḥkām*, I:4, I:17.

Rahmenbedingungen für eine moralisch „gute“ Welt und das Wohlergehen des Menschen darin. Es werden Normen für die weltliche Ordnung und das ideale Zusammenleben vorgegeben, welche durch Nutzen und Folgen begründet werden.

Der Begriff *adab* wird in dem Kapitel *Adab an-nafs* als „Erziehung“ der Seele bzw. des Charakters gebraucht. Um auf die Erziehung als Prozess hinzudeuten, wird häufig der Ausdruck *ta'dīb* benutzt.⁵² Hier wird deutlich, dass al-Māwardī den Begriff *adab* als Erziehung zu gutem Benehmen versteht.

Al-Māwardī's Werke *adab al-wazīr* und *adab al-qāḍī*⁵³ behandeln die idealen Fähigkeiten und Kenntnisse, die in dieser Position erforderlich sind. Insbesondere die Erfahrung al-Māwardī's als Wesir (Regierungsbeamter) und oberster Richter (*qāḍī l-quḍāt*) von Bagdad, hatten vermutlich großen Einfluss in der Entstehung dieser Werke.

Adab im Sinne von „Literatur“ findet sich ebenfalls in den Werken al-Māwardī's. Al-Māwardī erklärt in der Einführung seines Werks *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* explizit, dass er seine Aussagen durch Koranverse, die *sunna* des Propheten und *adab al-bulaḡā'* (Literatur der Rhetoren) gestützt hat.⁵⁴ Diese bestehen meist aus Gedichtversen und wohlformulierten Weisheiten, die sich auf das jeweilige Thema beziehen.

II. Das Konzept des Wohlergehens (*ṣalāḥ*)

Nun widmen wir uns dem ethischen Konzept des Wohlergehens (*ṣalāḥ*) bei al-Māwardī, indem wir den Begriff zunächst kurz sprachwissenschaftlich untersuchen. Um eine Gesamtbetrachtung des Konzepts zu ermöglichen, werden wir sodann die Bedingungen für die Erreichung des Wohlergehens (*qawā'id aṣ-ṣalāḥ*) erläutern.

52 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 367.

53 Ursprünglich ein Kapitel aus seinem *fiqh*-Werk *al-Ḥāwī al-kabīr* wurde später als separates Buch veröffentlicht.

54 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 37.

A. Bedeutung des Begriffs *ṣalāh*

Der Begriff *ṣalāh* bedeutet allgemein „Wohlergehen“.⁵⁵ Sein bekanntestes Antonym ist der Begriff *fasād* (Verderben).⁵⁶ Im koranischen Sprachgebrauch wird der Wortstamm ṣ-l-ḥ in verschiedenen Formen wie *ṣulḥ*⁵⁷, *ṣāliḥ* oder *islāh*⁵⁸ benutzt. *Ṣalāh* wird im Koran zumeist in handlungsbezogenen Kontexten verwendet, so al-Iṣfahānī.⁵⁹ Dieser Bezug findet im Begriff *ʿamal ṣāliḥ* Ausdruck. *Ṣāliḥ* wird sowohl als Adjektiv für eine Tat (*ʿamal ṣāliḥ*) als auch als Partizip „der gut Handelnde“ benutzt. Bei beidem wird die Bedeutung des Wohlergehens erst durch eine Gesamtbetrachtung der bezüglichen Verse und Überlieferungen erkennbar. Çağrıcı definiert aus dieser Gesamtbetrachtung den Begriff *ṣāliḥ* folgendermaßen: „Alle ethischen und beruflichen Standards entsprechenden professionellen Handlungen, die sowohl auf der persönlichen als auch gesellschaftlichen Ebene den religiösen und weltlichen Angelegenheiten dienlich und nützlich sind. Der Mensch, der diese Handlung ausführt, verdient im Dies- und Jenseits Erfolg und Glück.“⁶⁰ Es ist zu erkennen, dass im Koran eine enge Beziehung bzw. Abhängigkeit zwischen den Taten und dem Wohlbefinden des Menschen vorliegt. Das Befinden des Menschen liegt in seiner Verantwortung. „Gute“ Taten führen zu Wohlergehen im Dies- und Jenseits, während im Umkehrschluss „schlechte“ Taten zum Verderben (*fasād*) führen.

B. *Ṣalāh* bei al-Māwardī

Al-Māwardī lässt den Begriff *ṣalāh* ebenso wie viele andere koranische Begriffe in seinem Werk undefiniert. Anhand seiner Ausführungen in *Adab ad-dunyā wa-d-dīn*, werden wir im Folgenden versuchen sein *ṣalāh*-Verständnis zu analysieren. Bereits in der Einführung wird deutlich, dass *ṣalāh* für ihn ein zentraler Begriff ist. Das Wohlergehen (*ṣalāh*) wird zumeist in einem diesseitigen Bedeutungskontext verwendet, während die Glückse-

55 Wehr, *Arabisches Wörterbuch*, 722.

56 Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, 2:516. Rāğīb al-Iṣfahānī verweist auf die gelegentliche Benutzung von *sayyiʿa* als Antonym von *ṣalāh* im Koran (Q 9:102). Siehe Al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī ḡarīb al-Qurʿān*, 489.

57 Q 4/128.

58 Q 4/35.

59 Al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt*, 489.

60 Çağrıcı, „Sālih“.

ligkeit (*sa'āda*) in einen eher jenseitigen Bezug gesetzt wird, auch wenn al-Māwardī diesbezüglich nicht immer stringent ist.⁶¹ Al-Māwardī unterscheidet klar zwischen den Begriffen *ṣalāḥ* und *sā'ada* und setzt sie in Beziehung. Das letztere ist das Resultat des ersteren: „Mit dem Wohlergehen der Welt wird die Glückseligkeit vervollständigt.“⁶² Wie bei vielen muslimischen Philosophen vor al-Māwardī⁶³ sind eudaimonistische Ansätze auch bei ihm wiederzuerkennen. Die Glückseligkeit ist nach Aristoteles eine „gute Lebensführung“.⁶⁴ Al-Māwardī zufolge ist eine gute Lebensführung ein gottgerechtes Leben im Diesseits⁶⁵ und die Erlösung im Jenseits. Der Fokus des Werks liegt allerdings auf dem diesseitigen Leben. Al-Māwardī beschäftigt sich mit ethisch relevanten Fragen, beispielsweise wie man die Glückseligkeit erreicht und welche Bedingungen für das gute Leben bzw. diesseitige Wohlergehen vorhanden sein müssen.

Hierfür untersucht er die Rahmenbedingungen des Wohlergehens der Welt (*qawā'id ṣalāḥ ad-dunyā*) und die Bedingungen des Wohlergehens des Menschen in der Welt (*qawā'id ṣalāḥ al-insān fī d-dunyā*). Der Grundgedanke liegt in der Abhängigkeit beider Seiten. Der Mensch hat Bedürfnisse, welche er versucht beziehungsweise versuchen muss zu befriedigen. Dafür ist er auf den Nächsten beziehungsweise die Außenwelt angewiesen und steht zwingend in einem ständigen Austausch und Kontakt.⁶⁶ Enthaltensamkeit (*inziwā'*) und Entfernung von anderen Menschen wird nicht als angemessene Lebensweise betrachtet.⁶⁷ Die Ordnung (*intizām*) der Welt und das Wohlergehen des Nächsten habe einen direkten Einfluss auf das Wohlergehen des Einzelnen:

„Es gibt kein Wohlergehen für jemanden ohne seinen Nächsten. Wem es wohlergeht, obwohl die Welt in Verderbnis ist [...], dem wird diese

61 „Das Wohlergehen im Jenseits und Diesseits (*ṣalāḥ al-āḥira wa-l-ūlā*)“. Vgl. Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 37.

62 „*Wa-bi-ṣalāḥ ad-dunyā tatimmu s-sā'ada*“. Vgl. ebd., 37.

63 Wie z.B. bei Ibn Miskawayh *Tahdīb al-aḥlāq*, welches die aristotelische Lehre rezipiert.

64 Pleger, *Das gute Leben Eine Einführung in die Ethik*, 19.

65 Viele der Bedingungen für das Wohlergehen der Welt und des Menschen in der Welt beginnen mit der Befolgung der Religion, was die Wichtigkeit der gottgewollten Lebensführung zeigt. Vgl. al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 239.

66 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 211.

67 Allgemein wird in der sufischen Tradition empfohlen, nur so lange unter den Menschen zu verweilen, wie man es nötig hat und den Rest des Tages enthaltsam zu verbringen. Siehe Gündüz, „Uzlet“.

Verderbnis zuteil [...], denn von ihr ersucht er Hilfe und in ihr bereitet er sich [auf das Jenseits] vor [...]. Und wessen Situation verdorben ist, während es der Welt wohl ergeht, der wird kein Genuss an diesem Wohlergehen haben.“⁶⁸

Diese gegenseitige Einflussnahme und Abhängigkeit bewog al-Māwardī, zunächst die sechs Rahmenbedingungen für das Wohlergehen der Welt zu untersuchen: 1. Die befolgte Religion (*ad-dīn al-muttabaʿ*), 2. Starker Herrscher (*as-sultān al-qāhir*), 3. Umfassende Gerechtigkeit (*al-ʿadl aš-šāmil*), 4. Allgemeine Sicherheit (*al-amn al-āmm*), 5. Dauerhafte Ressourcen⁶⁹ (*al-ḥiṣāb ad-dāʾim*) und 6. Weitgespannte Hoffnung⁷⁰ (*al-amal al-faṣīḥ*).

Leider kann in diesem Aufsatz nicht jede Bedingung detailliert analysiert werden, jedoch versuchen wir die Gemeinsamkeiten aller Bedingungen zu erschließen. Al-Māwardī betrachtet die Bedingungen aus der Perspektive der Nützlichkeit und Funktionalität. Diese sind insbesondere die Schutz- und Präventionsfunktionen. Der ethische Gedanke liegt in der Abwendung des Schlechten um des Menschen Wohl.

- (1) In der Religion sieht er einen präventiven Schutz und eine seelsorgliche Unterstützungsfunktion. Allerdings setzt er für die Erfüllung dieser Funktion die Befolgung (*muttabaʿ*) der religiösen Normen voraus.⁷¹ Die Religion hält den Menschen von verbotenen Gelüsten, von schlechten Gedanken und Taten fern und ermöglicht das Innere zu kontrollieren. In Zeiten des Alleinseins hat es eine Aufsichtsfunktion (*murāqaba*) und in schwierigen Lebenssituationen eine beratende Funktion (*naṣīḥa*).⁷² Nach al-Māwardī ist die befolgte Religion, die stärkste Bedingung für das Wohlergehen der Welt.⁷³ Vermutlich resultiert diese Ansicht aus einer theologischen Sichtweise, in der Gott als Schöpfer der Welt diese mittels der Religion auch ordnet.
- (2) Die zweite Bedingung für das Wohlergehen der Welt ist die Führung durch einen starken Herrscher (*as-sultān al-qāhir*).⁷⁴ Dieser widmet

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

69 Rescher: „Fruchtbarkeit eines Landes, die den Menschen Bewegungsfreiheit lässt und an dem Arm und Reich (gleichmäßig) Anteil hat.“ Siehe Rescher, *Das kitāb adab ad-dunyā waʿd-dīn*, II:30.

70 Weitgespannte Hoffnung, die zur Produktion von Dingen antreibt.

71 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 217.

72 Ebd.

73 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 218.

74 Ebd.

sich ebenfalls dem Schutz der Religion und der Menschen beziehungsweise der Untertanen. Die Erwartungshaltung, dass jeder sich an die religiösen Normen halten wird, erscheint dem praxiserfahrenen Richter al-Māwardī vermutlich unrealistisch. Der Mensch neige ohne konsequente und kontinuierliche Hinderung zur Begehung schlechter Taten. Dies setzt eine spürbare Autorität voraus.⁷⁵ Diese Abschreckungsfunktion des Herrschers ist Teil der Prävention.

Al-Māwardī beschreibt vier Dinge, die allein den Menschen von Ungerechtigkeit (*zulm*) gegenüber anderen abhalten. Dies ist entweder der Verstand, die Religion, ein abschreckender Herrscher oder Schwäche. Der Verstand⁷⁶ und die Religion können den Menschen an der Unterdrückung anderer hindern, jedoch können beide Schwächen aufweisen oder den Neigungen erliegen. Daher bleibe bei gründlicher Reflexion nur der Herrscher als effizientes Hindernis übrig.⁷⁷ Der Herrscher als öffentliche Gewalt ist dafür verantwortlich, die Rechte der Menschen wie auch das Recht Gottes (*ḥaqq Allāh*) zu schützen,⁷⁸ in dem auch die Religion als Quelle der Rechtsprechung bewahrt wird.⁷⁹

- (3) Die dritte Bedingung für das Wohl der Welt ist eine umfassende Gerechtigkeit (*al-ʿadl aš-šāmil*). Die Gerechtigkeit ist einer der wichtigsten Grundbegriffe der Ethik. Auch in al-Māwardīs Konzept des Wohlergehens (*ṣalāh*) nimmt sie eine zentrale Stellung ein. Die anderen Bedingungen (*qawāʿid*) stehen geradezu im Dienst der Vervollkomm-

75 Ebd.

76 Al-Māwardī versteht den Verstand als eine Erkenntnisquelle für eine Handlung. „Der Verstand hält den Menschen davon ab, seinen bösen Gelüsten zu folgen.“ Siehe ebd., 44.

77 Ebd., 218.

78 Vgl. Höffe, *Ethik: Eine Einführung*, 90f.

79 Al-Māwardī bestimmt für einen „idealen“ Herrscher der muslimischen Gemeinschaft (*umma*) sieben Aufgaben: 1. Die Religion vor Veränderungen (*tabdīl*) schützen und die Menschen zur Praktizierung anspornen. 2. Das Land und die Gemeinschaft vor Feinden der Religion und Überfällen auf Gut, Leib und Leben beschützen. 3. Aufbau des Landes gemäß den Bedürfnissen und Verbesserung der Infrastruktur. 4. Besteuerung der Güter der Menschen nach den religiösen Normen ohne in der Beziehung und Umverteilung der Steuern Änderungen (*tahrīf*) vorzunehmen. 5. Mit Gerechtigkeit unter den Menschen richten. Den Benachteiligten (*mazālim*) helfen, indem sie in ihren Rechten in der Gesellschaft gleichgestellt werden (*taswiya*). 6. Konsequenzen Strafvollzug gewährleisten, ohne das Strafmaß zu erhöhen oder zu mildern. 7. Auswahl seiner Vertreter nach den Kriterien der Eignung und des Vertrauens. Im Wesentlichen lassen sich die Aufgaben des Herrschers in zwei Begriffen zusammenfassen: Schutz und Gerechtigkeit. Siehe al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 222.

nung und Umsetzung der Gerechtigkeit, so etwa der Herrscher, der für die Bewahrung der Gerechtigkeit verantwortlich ist. Im Konzept al-Māwardīs ist die Gerechtigkeit erkennbar der Maßstab für alles menschliche Handeln. Das gerechte Handeln basiert auf der Verhältnismäßigkeit (*itidāl*).⁸⁰ Gerechtigkeit sei der „Weg der Mitte“. Dieser ist bei jeglichem Handeln das Maß, an dem man sich richten soll, nämlich weder zu über- noch zu untertreiben.⁸¹

Die Gerechtigkeit ist in zweierlei Hinsicht auf das Prinzip des *al-itidāl* (Verhältnismäßigkeit) gestützt: (a) Die Gerechtigkeit für sich selbst (*al-ʿadl fī nafsihī*) besteht darin, sich den Nützlichen zu- und von den Schädlichen abzuwenden. In jeder Situation soll ausgeglichen gehandelt werden. Weder soll das Maß überschritten (*taḡāwuz*) noch unterschritten (*taqṣīr*) werden. Der Gedanke baut darauf auf, dass, wer sich selbst gegenüber ungerecht handelt, anderen gegenüber noch ungerechter handelt.⁸² Daher muss der Mensch bei sich selbst beginnen. (b) Die Gerechtigkeit gegenüber dem Nächsten (*al-ʿadl fī ḡayrihī*) wird aus drei Beziehungsperspektiven untersucht; a) Die Gerechtigkeit gegenüber Untergebenen (*ʿadl al-insān fī man dūnahū*), b) Die Gerechtigkeit gegenüber Höhergestellten (*ʿadl al-insān maʿa man fawqahū*), c) Gerechtigkeit gegenüber Seinesgleichen (*ʿadl al-insān maʿa akfāihī*). Al-Māwardī sieht die Gerechtigkeit durch Verhältnismäßigkeit als essentielle Bedingung für das Wohlergehen der Welt. Jedes Schlechte in der Welt resultiere aus der Ungerechtigkeit, die wiederum aus dem Verlust der Verhältnismäßigkeit entstehe.⁸³

Eine umfassende Gerechtigkeit führt zu folgenden Resultaten; a) Verbundenheit (*ulfa*) zwischen den Regierenden und Regierten beziehungsweise der muslimischen Gemeinschaft, b) Gehorsam der Gemeinschaft, c) Aufbau der Länder, d) Wirtschaftswachstum (Wachstum der Güter), e) Bevölkerungswachstum, d) Sicherheit des Herrschers.⁸⁴

80 Ebd., 230.

81 Ebd.

82 Ebd., 226.

83 Ebd., 230.

84 Ebd., 225. Zwischen diesen Resultaten sind Kausalzusammenhänge zu erkennen. Eine umfassende Gerechtigkeit, die für alle in der Gemeinschaft gilt, führt zu einer Verbundenheit zwischen dem Herrscher und der Gemeinschaft. Diese Verbundenheit leitet zum Gehorsam, welcher essenziell für eine funktionierende Gesellschaft und die Erhaltung der Ordnung ist. Solche Gesellschaften entwickeln sich weiter, womit der Aufbau der Länder möglich wird. Hingegen bringen Unruhen und in der Folge

- (4) Die öffentliche Sicherheit als vierte Bedingung (*al-amn al-‘āmm*)⁸⁵ für das Wohlergehen der Welt steht in engem Zusammenhang mit der dritten Bedingung. Die Sicherheit sei ein Resultat der Gerechtigkeit. Jedoch unterscheidet al-Māwardī zwischen der Unsicherheit, die durch Ungerechtigkeit entsteht, und der Unsicherheit aus anderen Gründen.⁸⁶ Die Unsicherheit halte den Menschen davon ab, seine Bedürfnisse zu befriedigen, und beschränke sein Handlungsmöglichkeiten.⁸⁷ Restriktionen aus Gründen der Unsicherheit entsprechen nicht dem Ideal des Wohlergehens. Ein „gottgerechtes“ Leben bedarf immer der Freiheit, Entscheidungen zu treffen, welche durch Unsicherheit nicht garantiert ist und somit nicht im Sinne des göttlichen Willens sein kann. Ein gutes Leben kann somit nur ein Leben in Sicherheit sein.
- (5) Al-Māwardī versteht unter der Bedingung „Dauerhafte Ressourcen (*al-ḥiṣab ad-dā‘im*)“ stetig fruchtbare Ländereien, die für die Lebensmittelversorgung einer Gesellschaft von besonderer Wichtigkeit sind. Diese Bedingung behandelt al-Māwardī auch aus einer ethischen Perspektive. Dauerhaft vorhandene Ressourcen leisten einen erheblichen Beitrag zum Wohlstand einer Gesellschaft. Die wirtschaftliche Situation ist ein wichtiger Faktor, welcher den seelischen Zustand der Menschen beeinflusst. Wirtschaftliche Stabilität und Wohlstand führen zur seelischen Ruhe und Zufriedenheit des Menschen⁸⁸, wodurch ein „gutes“ Leben möglich wird. Straftaten wie Diebstahl sind in Wohlstandsgesellschaften weniger vorzufinden. Somit ist Wohlstand eine wichtige Bedingung, die indirekt schlechte Taten verhindert. Al-Māwardī legt den Fokus auf die Resultate des Wohlstands. Der Wohlstand selbst ist nicht das Ideal, sondern dessen Auswirkungen.

Rebellionen oftmals Zerstörung mit sich. Der Aufbau der Infrastruktur bietet den Menschen Entfaltungsmöglichkeiten insbesondere durch Handel und Investitionen, welche das Wirtschaftswachstum fördern und somit Reichtum und Wohlstand. Die finanzielle Sicherheit steigert die Population. Die Zufriedenheit in der Gesellschaft der Garant für die Sicherheit des Herrschers, welcher bei Unzufriedenheit mit Rebellionen und Angriffen rechnen muss.

85 Al-Māwardī bezeichnet die Sicherheit als *amn* und erläutert diese als eine absolute (*muṭlaq*) Sicherheit, die alle bedingungslos umfasst, wenn auch vereinzelte Unsicherheiten in bestimmten Situationen nicht gänzlich ausgeschlossen werden können. Siehe ebd., 231.

86 Ebd.

87 Ebd.

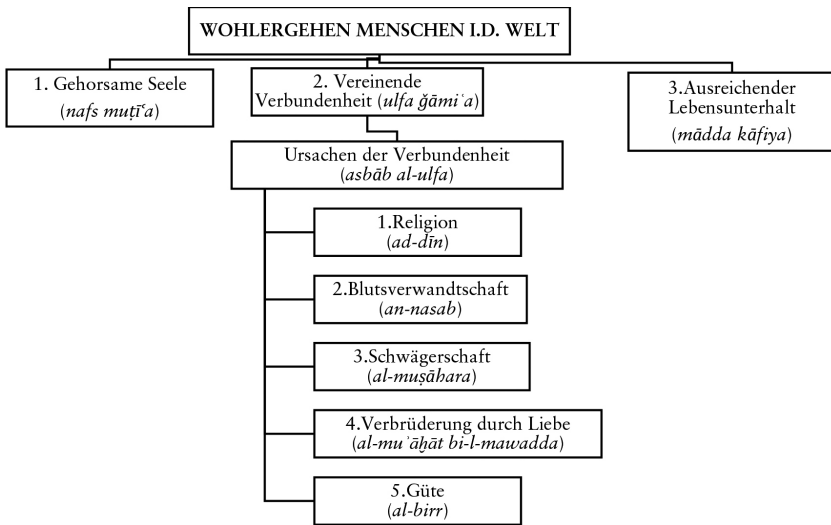
88 Ebd.

- (6) Die letzte Bedingung für das Wohlergehen in der Welt sieht al-Māwardī in der weitgespannten Hoffnung (*al-amal al-fasīḥ*). Er meint eine Hoffnung für die Welt, die über die eigene Lebenszeit hinausreicht. Eine solche Hoffnung sporne den Menschen an, die Welt aufzubauen und produktiv zu sein, und zwar in der Hoffnung, dass die Folgegenerationen von diesen Resultaten profitieren können, und ohne eine Erwartung zu haben, die Resultate selbst noch erleben zu können. Ohne diese Hoffnung würde der Mensch die Welt nur so weit gestalten, wie er zu Lebzeiten davon profitieren kann.⁸⁹

Nachdem al-Māwardī die Rahmenbedingungen für das Wohlergehen der Welt behandelt hat, wendet er sich dem Wohlergehen des Einzelnen zu. Für dieses werden ebenfalls Bedingungen genannt, nämlich (1) die gehorsame Seele (*naḥs muṭīʿa*), (2) die vereinende Verbundenheit (*uḥḍa ḡāmiʿa*) und (3) ausreichender Lebensunterhalt (*mādda kāfiya*). Die erste Bedingung bezieht sich auf den inneren Zustand des Menschen und die Erziehung der Seele. Die zweite Bedingung behandelt die ideale Beziehung zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft. Dabei steht die Perspektive des Einzelnen auf die Gesellschaft im Vordergrund. Das richtige Handeln jedes Einzelnen führt zu einer moralisch guten Gesellschaft. Der ausreichende Lebensunterhalt schließlich wird als dritte und letzte Bedingung für das Wohlergehen aufgeführt. Al-Māwardī hebt trotz der unterschiedlichen Funktionen dieser Bedingungen deren Einwirkung auf den seelischen Zustand des Menschen hervor. Ein ausreichender Lebensunterhalt, der auf den ersten Blick als sehr weltlich orientierte Bedingung erscheint, soll die seelische Ruhe gewährleisten.⁹⁰ Wir möchten uns im folgenden Abschnitt auf die vereinende Verbundenheit und das Konzept *maʿrūf* konzentrieren. Dieses Konzept stellt eine Unterart von *birr* dar, einer der Ursachen der Verbundenheit.

89 Ebd., 234.

90 Ebd., 237.



C. *Ulfa* als wichtigste Bedingung für das Wohlergehen des Menschen

Al-Māwardī lässt den Begriff *ulfa* undefiniert. Denn im jeweiligen Kontext gewinnt der Begriff verschiedene Bedeutungen. *Ulfa* kann im Kontext der Bedingungen für das Wohlergehen des Einzelnen in der Welt als „Verbundenheit“, „Harmonie“ oder „Zuneigung“ übersetzt werden. Diese wird als eine „vereinende“ (*ḡāmi'a*) bezeichnet. Damit meint al-Māwardī das harmonische Verhältnis oder die Verbundenheit des Einzelnen mit dem Nächsten, die zur Vereinigung der Gesellschaft führt. Der Mensch sei der Gefahr von Neidern oder Feinden ausgesetzt, die ihm sein Wohlleben nicht gönnten und ihm das Leben erschwerten. Um dies zu verhindern, solle der Mensch sich den anderen zuneigen (*ālif*) und ihnen gegenüber offen (*malūf*) sein.⁹¹ Al-Māwardī betrachtet die Verbundenheit auch aus einer präventivethischen Perspektive: Durch die gegenseitige Verbundenheit soll eine Harmonie in der Gesellschaft entstehen, in der das Wohlergehen des Einzelnen gewährleistet wird. Nun wollen wir die einzelnen Ursachen der Verbundenheit kurz erläutern.

91 Ebd., 238.

- (1) Wie auch bereits bei den Rahmenbedingungen für das Wohlergehen der Welt (*qawā'id ṣalāḥ ad-dunyā*) steht auch hier wieder die Religion an erster Stelle. Dies ist der theologischen Perspektive al-Māwardīs geschuldet. Die Religion gilt meist als wichtigster Faktor, der menschliches Handeln bestimmt oder zumindest beeinflusst. Auch hier liegt der Fokus wieder auf der sozialen Funktion der Religion. Die Religion regt zur Solidarität (*tanāṣur*) an und verhindere Zwietracht und Abwendung von der Gesellschaft.⁹² Hierzu führt al-Māwardī das Beispiel aus der Prophetenbiographie an, in dem es um die Versöhnung der beiden Stämme Aws und Ḥazrağ durch den Propheten geht. Die jahrelange Feindschaft und Zwietracht zwischen diesen beiden arabischen Stämmen sei durch die Verbundenheit der Religion (*ulfa ad-dīn*) in Brüderlichkeit und Freundschaft gewandelt worden.⁹³
- (2) Die familiären Beziehungen sind weitere Ursachen für die Verbundenheit. Handlungen und Charaktereigenschaften der Familienangehörigen wirken sich auf das Handeln und den Charakter des Einzelnen aus. Al-Māwardī sieht einige Handlungen und Charaktereigenschaften in der Natur des Menschen (*lāzimun bi-ṭ-ṭab'*) und andere in seiner Erfahrung (*hādītun bi-ktisāb*) begründet.⁹⁴ Die Untersuchung der familiären Beziehungen verläuft entlang dieses Konzepts. Dabei liegt der Fokus auf den Gründen und den Auswirkungen der Handlungen und Charaktereigenschaften. Die familiären Beziehungen werden von al-Māwardī aus zwei Perspektiven betrachtet. Zum einen die Blutsverwandtschaft genannt *nasab*, welche schon bei den vorislamischen Arabern wichtige soziale Funktionen erfüllte.⁹⁵ Zum anderen die durch Heirat entstehende Schwägerschaft (*muṣāhara*), durch die zwei fremde Familien verbunden werden. Die Blutsverwandtschaft führe zu Solidarität und Zuneigung, bewahre vor Spaltung innerhalb der Verwandtschaft und schütze vor Angriffen Fremder.⁹⁶ Im Unterschied zur Blutsverwandtschaft hat man bei der Schwägerschaft die Möglichkeit der Auswahl (*iḥtiyār*). Das Fundament der Beziehung basiere somit nicht

92 Ebd., 314.

93 Ebd., 240.

94 Ebd., 242; Die Erfahrung entsteht durch den Lernprozess, in dem gutes Verhalten erlernt und verinnerlicht wird.

95 Fayda, „Ensab“.

96 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 241.

auf der Abstammung, sondern auf der Liebe (*mawadda*).⁹⁷ Ein weiteres Resultat ist die Verbundenheit nicht nur von zwei Personen, sondern zweier Stämme, was zur Verbundenheit in der Gesellschaft beiträgt. Die idealen Gründe und Kriterien für die Partnerauswahl bei der Ehe (*nikāḥ*) werden ebenfalls thematisiert. Katz macht einen relevanten Vergleich zwischen den Positionierungen al-Māwardī in seinem Rechtswerk *al-Ḥāwī al-kabīr* und in seinem *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* hinsichtlich der Beweggründe für die Ehe. Während al-Māwardī im *al-Ḥāwī* die sexuelle Befriedigung (*istimtā*) als das wesentliche Resultat der Ehe darstellt, gilt dieser Beweggrund für die Ehe in seinem *Adab*-Werk als der verpönteste schlechthin. Dies sieht Katz nicht als einen Widerspruch an, sondern begründet dies mit den unterschiedlichen Zielen, die die Werke verfolgen. Ein Rechtswerk klärt über die Folgen beziehungsweise Rechte und Pflichten eines Vertrags auf, während ein *Adab*-Werk zur Kultivierung der guten Charaktereigenschaften und Selbstkontrolle anspornen möchte, so Katz.⁹⁸

- (3) Die Verbrüderung durch Liebe (*al-mu'āḥāt bi-l-mawadda*) betrachtet al-Māwardī als die höchste Stufe der Verbundenheit.⁹⁹ Mit der Verbrüderung ist die Freundschaft gemeint, deren Fundament die gegenseitige Liebe ist. Der Mensch hat das Bedürfnis nach einer vertrauten Person. Die Solidarität (*tanāṣur*) steht hier im Vordergrund. Er trifft selbst die Auswahl, zumeist nach dem Kriterium der Liebe und Zuneigung, was eine starke Verbundenheit zur Folge hat. Daher kann eine bewusst getroffene Wahl zu einer stärkeren Verbundenheit führen als die familiäre Verbundenheit, welcher keine Auswahl vorausging. Al-Māwardī untersucht hier die Gründe und Folgen der Verbrüderung, deren nähere Beschreibung jedoch die Grenzen dieses Aufsatzes überschreiten würde.¹⁰⁰
- (4) Die fünfte und letzte Ursache (*sabab*) für die Verbundenheit ist *birr* (Güte).¹⁰¹ Al-Māwardī unterteilt *birr* in zwei Arten: 1. *ṣīla*, welches als „das Spenden“ verstanden werden kann und 2. *ma'rūf*, das in

97 Siehe Ebd., 249; Das Liebesverständnis in der Moderne ist geprägt von dem Liebesideal der Romantik. Daher sollte *mawadda* oder *maḥabba* nicht mit dem Liebesverständnis von heute gleichgesetzt werden.

98 Siehe Katz, „ethics, gender, and the islamic legal project“, 10f.

99 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 261.

100 Siehe ebd., 263–293.

101 Rescher übersetzt den Begriff als „Wohltun“ entsprechend der spezifischen Bedeutung, die al-Māwardī konnotiert. Siehe Rescher, *Das kitāb adab ad-dunyā wa'd-dīn*,

den Ausführungen al-Māwardī jeweils in spezifischen Bedeutungen gebraucht wird. Oft wird *birr* und *ma'rūf* synonym gebraucht, jedoch dieser Unterordnung zufolge ist im Verständnis al-Māwardī *ma'rūf* nur eine Art von *birr* und kein Synonym. Fakhry beschreibt *birr* als ein Schlüsselkonzept der koranischen Ethiken, welches ein fundamentales Element darstellt für die gegenseitige Liebe und Solidarität.¹⁰² Auch in vielen Überlieferungen des Propheten Mohammed, wird der Begriff *birr* verwendet,¹⁰³ überwiegend im Sinne von „Wohltat“, wie zum Beispiel die Wohltat gegenüber den Eltern (*birr al-wālidayn*).¹⁰⁴

Al-Māwardī begründet *birr* als fünfte Ursache (*sabab*) für Verbundenheit im folgenden Argument: „*Birr* ist die fünfte Ursache für die Verbundenheit, weil es die Herzen der Zuneigung (*ilṭāf*) zuführt und sie der Liebe (*maḥabba*) und dem Mitgefühl (*in'itāf*) zuwendet.“¹⁰⁵ Diesem Argument sind folgende Punkte zu entnehmen: Das Ziel einer *birr*-Handlung ist nicht die Tat selbst, sondern die Erreichung der Herzen (*yūṣil ilā l-qulūb*). Das Resultat ist die Veränderung der Einstellungen des Menschen in den zwischenmenschlichen Beziehungen mit dem Handelnden. Durch a) Zuneigung, b) Liebe und c) Mitgefühl entsteht die Möglichkeit der Annäherung zwischen dem Handelnden und dem „Zielobjekt“ der Handlung. Teleologisch-ethisch betrachtet ist eine Tat als *birr*-Handlung zu bewerten, wenn sie diese drei Resultate hervorbringt. Nun ist eine solche Handlung islamtheologisch bzw. „islamethisch“ betrachtet universal gültig. Al-Māwardī ist sich dessen vermutlich bewusst und führt dazu den Vers Sure 5:2 an, wo Gott im Imperativ die *birr* befiehlt: „Und helft euch im Guten und in der Ehrfurcht.“¹⁰⁶ Izutsu deutet diesen Vers, in dem er die gottesfürchtigen Personen (*muttaqūn*) als diejenigen betrachtet, die ihren sozialen und religiösen Verpflichtungen nachkommen.¹⁰⁷ Einen ähnlichen Ansatz finden wir auch bei al-Māwardī. Dass Gott seinem Befehl zur gegenseitigen Beihilfe die Gottesfurcht (*taqwā*) hinzufügt, bewertet al-Māwardī

II:102. Jedoch lässt al-Māwardī diesen Begriff, wie auch viele andere zentrale und bekannte, undefiniert.

102 Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, 164.

103 „Die *birr* ist der gute Charakter (*al-birr ḥusn al-huluq*)“. Siehe Muslim, *birr*, 15.

104 Toksari, „*Birr*“.

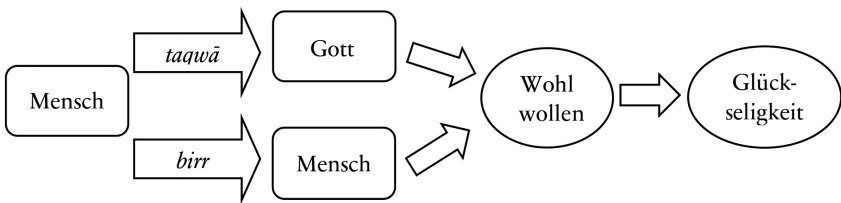
105 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 294.

106 Ebd.

107 Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, 208.

als Indiz (*qarīna*), welches für die Exegese des *birr* eine Relation mit der Gottesfurcht voraussetzt.

Somit wird eine zunächst universelle Tugend koranisch und in der Argumentation islamtheologisch begründet. Die Vervollkommnung der Glückseligkeit (*tammāt sa‘ādatuhū*) sei durch die Zusammenführung des Wohlwollens (*riḍā*) möglich; das Wohlwollen Gottes liege in der Ehrfurcht und das Wohlwollen der Menschen im *birr*.¹⁰⁸ Hier wird deutlich, dass im ethischen Denken al-Māwardī hinsichtlich der Glückseligkeit und des Wohlergehens der Menschen kein Theozentrismus vorhanden ist. Gottes Wohlwollen wird als Teilbedingung verstanden, welche durch das menschliche Wohlwollen ergänzt werden muss, um die Glückseligkeit zu erlangen. Dieses menschliche Wohlwollen entsteht durch „gute“ Handlungen (*birr*-Handlungen). Diese Dichotomie kann so dargestellt werden:



Somit kann der Zustand des Nächsten beziehungsweise der Gesellschaft nicht ausgeblendet werden, sondern muss aktiv angegangen werden. Hier ist die soziale Funktion des *birr* erkennbar; nämlich durch Wohltaten für den Nächsten eine Reaktion wie Zuneigung, Liebe und Mitgefühl hervorzurufen, welche eine Verbundenheit bzw. harmonische Beziehungen zur Folge hat. Diese einzelnen harmonischen Beziehungen bilden eine „Gesellschaft, der es wohlergeht“.

Nun sollen wie zuvor bei den Bedingungen für das Wohlergehen der Welt, die Grundgedanken hinter den Bedingungen für das Wohlergehen des Einzelnen in der Welt herausgearbeitet werden. Den größten Teil seiner Ausführungen bezüglich der Bedingungen für das Wohlergehen des Einzelnen in der Welt, machen die Gründe der Verbundenheit (*asbāb al-ulfa*) aus, weswegen sich die Untersuchung darauf beschränken wird.¹⁰⁹

108 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 294.

109 Die beiden Bedingungen „gehorsame Seele (*nafs muṭī‘a*)“ und „ausreichender Lebensunterhalt (*mādda kāfiya*)“ werden nicht untersucht. Die Bedingung „gehorsam-

Auf den Grundgedanken der vereinigenden Verbundenheit und ihrer Ursachen wird in den Worten al-Māwardīs hingedeutet: „die Herzen fühlen sich zur ihr hingezogen und das Übel wird mit ihr abgewehrt.“ Die dritte Bedingung Verbrüderung durch Liebe (*al-mu'āḥāt bi-l-mawadda*) wird als stärkster Grund für die Verbundenheit beschrieben, wobei die Liebe explizit erwähnt wird. Immer wieder wird als teleologisches Argument die Liebe aufgeführt. So auch die Schwägerschaft, welche mit der Entstehung der Liebe (*mawadda, maḥabba*) zueinander begründet wird.¹¹⁰ Die fünfte Bedingung *birr* wird ebenfalls mit der Entstehung von Zuneigung und Liebe begründet. Die erste Ursache für die Verbundenheit ist die Religion, welche die Gläubigen durch den gemeinsamen Glauben verbindet. Auch wenn hier nicht die Liebe betont wird, sondern die Solidarität, versteht al-Māwardī die Liebe als Gabe Gottes für die Gläubigen.¹¹¹ Auch wenn bei der Blutsverwandschaft die Solidarität und Behütung der Familienmitglieder immer im Vordergrund steht, ist zu erkennen, dass die Liebe beispielsweise im Falle der Eltern erst mit der Zeit erworben wird und nicht a priori gegeben ist.¹¹²

D. *Ma'rūf*: Die moralisch gute Handlung

Einer der wichtigsten ethischen Begriffe im Koran ist *ma'rūf*.¹¹³ Die Wahl dieses Wortes mit der Grundbedeutung „das Bekannte“ impliziert eine Anerkennung unter den Menschen, im Gegensatz zur göttlichen Anerken-

me Seele (*nafs muṭī'a*)“, die sich durch die Erziehung des Charakters auszeichnet, wird an dieser Stelle von al-Māwardī auch nicht weiter ausgeführt, weil er diesem Thema das gesonderte Kapitel *adab an-nafs* widmet.

110 Siehe ebd., 239.

111 Siehe ebd.

112 Siehe ebd., 243.

113 *Ma'rūf* ist ein Derivat der Wurzel 'r-f und bedeutet wörtlich „das Bekannte“. Das Antonym von *ma'rūf* ist *munkar*. Der Begriff *munkar* bedeutet „das Unbekannte“ oder „nicht Anerkannte“. In der vorislamischen Zeit, welche in der islamischen Literatur oft als „Zeit der Unwissenheit“ (*ḡāhiliyya*) bezeichnet wird, war *ma'rūf* in den Bedeutungen „das Gute, Gabe, Worte und Handlungen, welche die Seele berühren“ verbreitet. *Munkar* hat die Bedeutungen „das Verwerfliche, Verpönte, Abgelehnte und Schlechte“. In der altarabischen Literatur wurde auch anstelle *ma'rūf* das Wort *urf* und anstelle *munkar* *nukr* gebraucht. Cook behauptet, dass die koranischen Ausdrücke „das Befehlen des Guten und Verboten des Verwerflichen“ (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar*) in der vorislamischen Periode unbekannt waren. Vgl. Cook, *Commanding*, 568.

nung, die zumeist mit den Begriffen *šar'ī* oder *mašrū'* ausgedrückt wird. Somit wird den Menschen überlassen, den Begriff *ma'rūf* mit Inhalt zu füllen. Folgende Überlieferung bekräftigt diese Interpretation: „Bei Gott ist gut, was die Muslime für gut befinden.“¹¹⁴ Daher bietet der *ma'rūf* einen wichtigen Anhaltspunkt für die Entwicklung neuer Ansätze der Ethik. Jedoch bleibt die Frage offen, wie der *ma'rūf* bestimmt wird. Daher wollen wir untersuchen, wie al-Māwardī den Begriff versteht und inwiefern es sich um eine ethische Reflexion handelt.

Al-Māwardī lässt den Begriff *ma'rūf* undefiniert. Wie auch im Koran selbst wird die Kenntnis des Begriffs vorausgesetzt. Der Begriff „das Bekannte“ selbst impliziert die Kenntnis. Die Devise lautet: „Jeder weiß, was gut ist“. Tausend Jahre nach dem Ableben al-Māwardīs und dazu noch aus einem nicht-islamischen Kontext heraus, kann eine allgemein akzeptierte Vorstellung von dem „Bekanntem“ bzw. „Guten“ nicht mehr vorausgesetzt werden.

Im koranischen Sprachgebrauch hat *ma'rūf* die ethisch relevante Bedeutung „das bekannte Gute“.¹¹⁵ Rāgīb al-Iṣfahānī definiert es als „durch die Vernunft und die Scharia für gut befunden“.¹¹⁶ Die ethische Reflexion liegt in der Bestimmung, worin dieses „bekannte Gute“ besteht. Reinhart stellt die These auf, dass der Koran selbst davon ausgeht, dass das Offenbarungswissen durch konventionelle moralische Auffassungen darüber, was richtig und falsch ist, ergänzt werden muss.¹¹⁷ Diese These unterstützen auch viele Überlieferungen des Propheten Muhammad, der kein neues Moralverständnis zu etablieren versuchte, sondern allein eine Vervollkommnung eines bestehenden als seine Aufgabe verkündete.¹¹⁸ Ein Moralverständnis, durch das die Menschen das Gute und Böse voneinander unterscheiden können, ohne diese durch eine göttliche Botschaft erfahren zu haben. Man kann sagen, dass die koranische Botschaft nicht versuchte, das vorhandene Moralverständnis aufzuheben und durch ein neues zu ersetzen, sondern durch Befehle, Ermahnungen und Ansporn zur moralisch richtigen Entscheidung „rechtzuleiten“. Dass Menschen das moralisch Richtige kennen und sich dennoch dagegen entscheiden, kann verschiedene Gründe haben.

114 Aḥmad ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, 3600.

115 Das Wort *ma'rūf* wird im Koran 39-mal insgesamt in 36 Versen erwähnt. Für die ganze Liste der Verse siehe Reinhart, „What We Know about Ma'rūf“, 71–80.

116 Al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī ḡarīb al-Qur'ān*, 521.

117 Reinhart, „What We Know about Ma'rūf“, 51.

118 „Ich wurde gesandt, um den guten Charakter zu vervollkommen (*innamā bu'ittu li-utammima šāliḥa l-aḥlāq*).“ Siehe Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, II:381.

Insbesondere die Gesellschaft, die der Koran anspricht, entscheidet sich aus sozialen, politischen und kulturellen Bedenken und Sitten zumeist gegen die moralische Richtige. Diese Fehlentwicklungen versucht der Koran zu korrigieren.

Nun stellt sich die Frage, warum die Offenbarungsquellen den Begriff *ma'rūf* nicht definieren. Warum setzt der Koran ein bestehendes Moralverständnis voraus? Reinhart ist der Meinung, dass der Koran einen universellen Anspruch erhebt und daher nicht nur an die Kultur und Menschen des Arabiens des 7. Jahrhunderts appelliert. Der Koran sage daher nicht: „wie die Mekkaner es tun“, sondern er sagt: „auf die Weise, die bekannt ist.“¹¹⁹ Der Universalität würde eine bestimmte Vorgabe richtigen Handelns in schwierigen Situationen widersprechen. Daher wird Reinhart zufolge Taktgefühl oder Kreativität gefordert, um das Richtige spontan der Situation entsprechend zu finden.¹²⁰ Das richtige Handeln in schwierigen Situationen spontan zu finden, wird für die meisten Menschen allerdings eine Schwierigkeit darstellen. Al-Māwardī greift daher diesen koranischen Begriff in seinem Werk auf und versucht, durch eine konkrete Bestimmung seines Inhalts dieser Schwierigkeit zu begegnen.

Al-Māwardī konzipiert *ma'rūf* als eine Handlung und zweite Art des *birr*. *Ma'rūf* wird in Worte (*qawl*) und Taten (*'amal*) unterteilt. *Ma'rūf* in Worten (*ma'rūf qawlī*) beschreibt al-Māwardī als schöne Rede (*tīb al-kalām*), frohe Kunde (*ḥusn al-biṣr*) und das Lieben mit schönen Worten (*tawaddud bi-ḡamīl al-qawl*). Die grundlegende Beschreibung von *ma'rūf* ist die schöne bzw. gute Rede ist. Die zweite und dritte Beschreibung deuten auf die Funktion oder das Resultat der guten Rede hin, nämlich die gefühlte Freude (*biṣr*) und Liebe (*tawaddud*), welche durch die gute Rede hervorgerufen werden. Oft ist das Resultat oder Ziel auch gleichzeitig der Grund bzw. die Intention der Handlung, was dem teleologischen Ethikverständnis entspricht. *Ma'rūf* in Taten (*ma'rūf 'amālī*) wird als der Einsatz für den Nächsten aus einer superioren Position heraus (*baḍl al-ḡāh*), Hilfe durch eigene Möglichkeiten (*iṣ'ād bi-n-nafs*) und die Hilfe in schwierigen Situationen (*al-ma'ūna fī n-nā'iba*) beschrieben.¹²¹

119 Reinhart, „What We Know about Ma'rūf“, 63.

120 Reinhart, „What We Know about Ma'rūf“, 46, 63.

121 Die Gemeinsamkeit dieser drei Beschreibungen ist die Hilfe, womit allgemein gesagt werden kann, dass al-Māwardī den *ma'rūf* in Taten (*ma'rūf 'amālī*) als die Hilfe im Allgemeinen versteht. Hilfe zu leisten, ist grundlegend jedem seinen eigenen Möglichkeiten entsprechend möglich, womit die zweite Beschreibung al-Māwardīs als die grundlegendste verstanden werden kann. Jedoch weist al-Māwardī darauf

Al-Māwardī sieht als Beweggründe für *ma'rūf*-Handlungen a) den Wunsch nach dem Wohl für die Menschen (*ḥubb al-ḥayr li-n-nās*) und b) die Bevorzugung des Wohls anderer vor dem eigenen Wohl (*itār aṣ-ṣalāḥ lahum*).¹²² Der zweite genannte Grund ist eher eine spezifische Art des ersten ist und wird seitens al-Māwardī vermutlich explizit genannt, um diesen im *ma'rūf'amalī*-Kontext hervorzuheben.

Der Begriff *ḥayr* wird von al-Māwardī in der wörtlichen Bedeutung, aber auch als Terminus gebraucht. Als Terminus beschreibt er die Mitte zwischen zwei Extremen (*mutawassiṭ bayna raḍīlatayn*),¹²³ was der aristotelischen Mesotes-Lehre entspricht.¹²⁴ Zumeist wird er aber in der Bedeutung „das Beste“¹²⁵ oder „Wohl“ gebraucht.¹²⁶ Beim zweiten Beweggrund wird das Bevorzugen des Wohlergehens des Nächsten mit dem Begriff *itār* ausgedrückt. Als koranischer Begriff ist *itār* sehr früh in der islamischen Literatur wiederzufinden.¹²⁷ Die Einsatz- und gegebenenfalls Aufopferungsbereitschaft, Solidarität den eigenen Interessen vorzuziehen, stellt einen ethischen Beweggrund für die *ma'rūf*-Handlungen in Taten dar. Die Analyse hat gezeigt, dass sowohl *ma'rūf* in Worten und in Taten als auch die anderen Ursachen für die Verbundenheit mit der Liebe begründet werden. Insbesondere die Liebe zum Wohl der Menschen kann als ethische Argu-

hin, dass die Möglichkeiten, die einem durch die Position gegeben sind, für die Hilfeleistung einzusetzen, in *ma'rūf* inbegriffen ist. Al-Māwardī gebraucht den Begriff *al-ḡāh*, was in verkürzter Form „Gesicht einer Sache“ bedeutet. Der Kommentator Uways vermerkt, dass mit „Gesichtern eines Volks“ (*wuḡūh al-qawm*) die führende Klasse gemeint ist. Hier wird implizit die moralische Frage aufgeworfen, ob hochrangige Persönlichkeiten ihre Machtbefugnisse für bestimmte Leistungen gebrauchen dürfen. Al-Māwardī impliziert sogar eine moralische Verpflichtung zu einer solchen Handlung, denn *ma'rūf* fällt unter den göttlichen Imperativ in Sure 4:104. Die letzte Beschreibung *ma'rūf'amalī* als „Hilfe in schwierigen Situationen“ (*al-ma'ūna fī n-nā'iba*) weist auf die Hilfe in außerordentlichen Fällen hin. Uways definiert *nā'iba* als „eine vorher unbekannte problematische Situation aufgrund eines Unglücks oder Katastrophe“. Siehe al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 323.

122 Ebd.

123 Ebd., 51.

124 Siehe Düwell et al., *Handbuch Ethik*, 74.

125 „*Laysa ḥayrukum man taraka d-dunyā li-l-āhira...* (Der Beste von euch ist nicht derjenige, der das Diesseits für das Jenseits vernachlässigt...)“. Siehe al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 214.

126 Wir haben uns für die Übersetzung von *ḥayr* als das „Wohl“ entschieden, weil im zweiten Beweggrund das Wohlergehen (*ṣalāḥ*) angeführt wird und das *ma'rūf*-Konzept im Kapitel der Bedingungen des Wohlergehens des Einzelnen in der Welt (*qawā'id ṣalāḥ al-insān fī d-dunyā*) behandelt wird.

127 Çağrıç, „İsâr“.

mentationsgrundlage dienen, wenn der Begriff *ma'rūf* in der Gegenwart mit neuem Inhalt gefüllt werden soll.

Fazit

In der islamischen Tradition wurden ethische Fragen in verschiedenen Disziplinen thematisiert und behandelt. Die *adab*-Literatur stellt hier neben dem islamischen Recht, der islamischen Philosophie, der systematischen Theologie und der Mystik ein zentrales Genre dar. Das Werk *Adab ad-dunya wa-d-dīn* al-Māwardī's kann ebenfalls als ethisches Werk verstanden werden, welches allerdings im Unterschied zu anderen *adab*-Werken nicht an eine bestimmte Klientel gerichtet ist (wie beispielsweise Fürstenspiegel), sondern die Allgemeinheit unterhaltsam ansprechen und dabei ein religiös begründetes Moralverständnis vermitteln will. Das ausgeprägte Rekurren auf islam-theologische Quellenzitate ist – neben den ebenfalls vorhandenen tugendethischen Elementen¹²⁸ – der gleichzeitige Versuch einer religiösen Rückbindung und Verankerung der Moral in Abgrenzung zur rein philosophischen Ethik, weswegen Fakhry zurecht al-Māwardī der religiösen Ethik zuordnet.¹²⁹

Al-Māwardī möchte mit seinem Konzept des Wohlergehens (*ṣalāḥ*) das Verhältnis des Einzelnen zur Allgemeinheit erörtern und normieren. Gemäß dem aristotelischen Menschenbild des *zoon politikon* ist der Mensch ein auf die Gemeinschaft ausgelegtes Wesen. Daher basiert nach al-Māwardī das Verhältnis des Einzelnen und der Gemeinschaft auf einer Abhängigkeit beider Seiten voneinander. Der Gedanke, dass es dem Individuum nur wohlgehen kann, wenn es dem Nächsten wohlgeht, bestimmt die Handlungen und Beziehungen. Dabei sind die Funktionalität und der Nutzen die bestimmenden Faktoren des Handelns, womit al-Māwardī's ethische Ansätze als konsequentialistisch bewertet werden können. Der größte Nutzen ist die Glückseligkeit (*sa'āda*) im Dies- und Jenseits.

In näherer Analyse wurden folgende Grundgedanken hinter den Bedingungen für das Wohlergehen beschrieben: Al-Māwardī's „Rahmenbedingungen für das Wohlergehen der Welt“ (*qawā'id ṣalāḥ ad-dunyā*) sind

128 Vor allem im *Bāb adab an-nafs*, siehe al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 367–583.

129 Fakhry untersucht al-Māwardī's Ethik im vierten Kapitel „Religious Ethics“, siehe Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, 158–167.

geprägt von dem Gedanken der Vermeidung von Übel, was gleichzeitig als ein Ziel der Scharia interpretiert werden kann. Die semantische Nähe zwischen den Begriffen *ṣalāh* und *maṣlaḥa* unterstreicht diese Gemeinsamkeit. Al-Māwardī betrachtet die Rahmenbedingungen für das Wohlergehen der Welt aus einer allgemeineren Perspektive. Auch wenn nicht jeder Adressat der formulierten Handlungsnormen ist, so sind doch alle von deren Auswirkungen betroffen, so etwa bei nur an den Herrscher oder die öffentliche Ordnung gerichteten Normen. Während die Bedingungen für das Wohlergehen in dem Sinne als negativ zu verstehen sind, als dass sie auf die Vermeidung von Übel ausgerichtet sind, sind die „Rahmenbedingungen für das Wohlergehen des Einzelnen“ (*qawā'id ṣalāh al-insān fī-d-dunyā*) insofern positive Handlungsnormen, als dass sie auf die aktive Schaffung von Verbundenheit (*ulfa*) abzielen. Der Mensch braucht somit gute Beziehungen zu seinen Mitmenschen für ein gelingendes Leben.

Die Grundkonzeption des Wohlergehens bei al-Māwardī bietet Ansätze, dieses Konzept im Hinblick auf gegenwärtige ethische Probleme neu zu betrachten und weiterzudenken. Diese Perspektive kann in heutige ethische Fragestellungen eingebracht werden, und zwar im Sinne einer Betonung der Sozialität des Menschen und der Bedeutung seiner Beziehungen für sein Wohlergehen. Religion wird dabei eine wichtige Rolle spielen, da – anknüpfend an al-Māwardī – diese zwar auch theologisch begründete Funktionen und Geltungsansprüche hat, aber zugleich als universell verstandenen menschlichen Bedürfnissen Rechnung trägt. Somit können auch islamisch-theologische Ethikansätze in einer mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaft sinnvolle Perspektiven eröffnen und einen Beitrag für alle leisten.

Bibliographie

- Alboğa, Bekir. *Lehranalytische Betrachtung bei Abū'l-Ḥasan al-Māwardī (974 – 1058). Oberster Richter des 4./10. Jahrhunderts im islamischen Kalifat der Abbasiden; sein Leben und seine Gedankenwelt*. Köln: Divanverlag, 2014.
- Arkoun, Mohammed. „L'éthique Musulmane d'après Māwardī“. Extrait de la Revue des Études Islamiques, année 1963. Paris: Geuthener, 1964: 251-281.
- as-Sam'ānī, Abū Sa'd 'Abd al-karīm b. Muḥammad. *al-Ansāb*. 12 Bde. Hyderabad: Maḡlis dā'irat al-ma'ārif al-utmāniyya, 1382/1962.
- Brockelmann, Carl. „Al-Māwardī“. *Encyclopaedia of Islam, Second edition*. Leiden: Brill, 2012. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-mawardi-COM_0713. Zugegriffen am 12.07.2021.

- al-Ġābirī, Muḥammad ‘Ābid. *al-‘Aql al-aḥlāqī al-‘arabī*. Beirut: Markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabiyya, 2001.
- Çağrıncı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlak*. 8. Auflage. Istanbul: Dem Yayınları, 2018.
- . „Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn“. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994. <https://islamansiklopedisi.org.tr/edebud-dunya-ved-din>. Zugegriffen am 07.08.2021.
- . „Îsâr“. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000. <https://islamansiklopedisi.org.tr/isar--digerkamlik>. Zugegriffen am 07.08.2021.
- . „Sâlih“. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009. <https://islamansiklopedisi.org.tr/salih>. Zugegriffen am 07.08.2021.
- Cook, Michael. *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Düwell, Marcus, Christoph Hübenenthal und Micha H. Werner (Hg.). *Handbuch Ethik*. 3. Auflage. Stuttgart: J.B. Metzler, 2011.
- Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill, 1991.
- Gabrieli, F. „Adab“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Leiden: Brill, 2012. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/adab-SIM_0293?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=adab. Zugegriffen am 07.08.2021.
- Günther, Sebastian. „Bildung und Ethik im Islam“. In *Islam Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*, Hg. Rainer Brunner. Stuttgart: Kohlhammer, 2016: 210-236.
- Höffe, Otfried. *Ethik. Eine Einführung*. München: C.H. Beck, 2013.
- Ibn Manzûr. *Lisân al-‘arab*. 15 Bde. Beirut: Dâr aş-Şādîr, 1414/1993–1994.
- Izutsu, Toshihiko. *Ehtico-Religious Concepts in the Qur‘ân*. London: McGill-Queen’s University Press, 2002.
- Kallek, Cengiz. „Mâverdi’nin ahlâkî, ictimai, siyasî ve iktisadî görüşleri“. *Divân İlmî Araştırmalar Dergisi* (2004): 219–265.
- Kallek, Cengiz. „Mâverdi“. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maverdi>. Zugegriffen am 07.08.2021.
- 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 04.07.2022.
- al-Māwardī, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad. *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*. 1. Auflage. Beirut: Dār al-Minhāğ, 1434/2013–2014.
- Moosa, Ebrahim. „The Ethical in Shari’a Practices“. In *Pathways to Contemporary Islam*, Hg. Mohamed Nawab Mohamed Osman. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020: 235–264.
- Nagel, Tilman. *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Von den Anfängen bis ins 13. Jahrhundert*. 2 Bde. Zürich: Artemis Verlag, 1981.
- Patrizi, Luca. „The Metaphor of the Divine Banquet and the Origin of the Notion of Adab“. In *Knowledge and Education in Classical Islam*, Hg. Sebastian Günther. Leiden: Brill, 2020: 516-538.

- Pleger, Wolfgang. *Das gute Leben Eine Einführung in die Ethik*. Stuttgart: JBMetzler, 2017.
- Poya, Abbas. „Conditions for a Good World. The Concept of Comprehensive Justice by Abū al-Ḥasan al-Māwardī (972–1058)“. In *Sharia and Justice. An Ethical, Legal, Political, and Cross-cultural Approach*, Hg. Abbas Poya. Berlin/ Boston: De Gruyter, 2018.
- al-Iṣfahānī, Rāḡib. *al-Mufradāt fī ḡarīb al-Qurʿān*. Beirut: Dār al-Qalam, 1412/1991.
- Reinhart, A. Kevin. „What We Know about Maʿrūf“. *Journal of Islamic ethics* 1/1–2 (2017): 51–82.
- Rescher, Oskar. *Das kitāb adab ad-dunyā waʿd-dīn*, übers. aus dem Arabischen. 3 Bde. Stuttgart: o.A., 1984.
- Reuter, Hans-Richard. „Grundlagen und Methoden der Ethik“. In *Handbuch der Evangelischen Ethik*, Hg. Wolfgang Huber, Torsten Meireis und Hans-Richard Reuter. München: C.H.Beck, 2015: 9–124.
- as-Subkī, Tāḡ ad-dīn. *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿiyya al-kubrā*. 10 Bde. Kairo: Dār al-Ḥiḡr, 1413/1992.
- Toksarı, Ali. „Birr“. *TDV İslām Ansiklopedisi*, Istanbul: TDV İslām Araştırmaları Merkezi, 1992. <https://islamansiklopedisi.org.tr/birr>. Zugriffen am 07.08.2021.
- Tumanian, T.G.. „On the Theoretical Legacy of Abū ʿl-Ḥasan al-Māwardī“. *Vestnik of Saint Petersburg University Philosophy and Conflict Studies* 3 (2020): 572–581.
- al-Arziḡānī, Uways (Ḥān Zāda). *Minhāḡ al-yaqīn šarḥ adab ad-dunyā wa-d-dīn*. 2 Bde. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, 2019.
- Wehr, Hans. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. 5. Auflage. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.
- ʿIzz b. ʿAbd as-Salām. *Qawāʿid al-aḡkām fī mašālīḥ al-anām*. 2 Bde. Kairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-azhariyya, 1414/1994.

Ethical Assessment of Acts in the Prospect of Before Revelation

An Examination of Šarīf al-Murtaḍā's Approach

Mehrdad Alipour

Introduction

There is a prolonged debate in Muslim theological discourse concerning the moral assessment (*ḥukm*) of useful things (*al-ašyā*) or acts (*al-afāl*)¹ before revelation (*qabla š-šar'*)² or before the arrival of revelation (*qabla wurūd aš-šar'*).³ This issue posits the question of what can be said morally about useful things or acts before or in the absence of Islamic revelation. The central query in this debate is about the fundamental nature of actions: are they in nature permitted, obligated, or proscribed? Muslim scholars held various opinions in response to this question. Abū Bakr al-Ġaššās (d. 981/370) summarises these opinions as the following:

1. All acts are permitted (*mubāḥ*) before revelation unless reason distinguishes something to be *evil* (*qabīḥ*) or obligatory (*wāğib*).
2. All acts are proscribed (*maḥzūr*) before revelation unless reason rules something to be obligatory.
3. Reason cannot say anything about all such acts – whether they are permitted or proscribed before revelation. This view is called suspension of judgment (*at-tawaqquf*).⁴

1 In this debate, classical Muslim scholars often use the two concepts of 'things' (*al-ašyā*) and 'acts' (*al-afāl*) interchangeably. Although Muslim legal discourse is more susceptible to the notion of 'acts', applying the concept of 'things' in this discussion implies a broader meaning of assessment, that is, the assessment of everything (every act, behaviour, subject, or phenomenon) which is useful and free from harm.

2 Abū l-Ḥusayn al-Bašrī, *al-Mu'tamad*, II:315.

3 Al-Ġazālī, *al-Mustašfā*, I:51. Some scholars have used *qabla mağī' as-sam'* which means 'before the coming of Islamic revelation' (see Qāḍī 'Abd al-Ġabbār, *al-Muğnī*, XIV:151).

4 Al-Ġaššās, *al-Fuṣūl fī l-Uṣūl*, III:247.

Various studies in the secondary literature examined Sunnī legal and ethical stances on the assessment of acts before the revelation in depth.⁵ Šīrī discourse on this topic, however, is yet to be fully investigated.⁶ In this chapter, I shall closely study the view of Šarīf al-Murtaḍā, the prominent Šīrī scholar of the tenth and eleventh centuries, on this topic. In doing so, I will first elaborate on the meaning of the before revelation dilemma. Second, the principle of rational assessment of goodness and evilness, as an essential prerequisite of the before revelation problem, will be investigated. Finally, Šarīf al-Murtaḍā's scholarship shall be examined to elaborate on the classical Šīrī doctrines regarding the before revelation issue. However, first, let us briefly review al-Murtaḍā's biography.

Šarīf al-Murtaḍā

Abū l-Qāsim 'Alī b. Ḥusayn al-Mūsawī (965/355–1044/436), better known as Šarīf al-Murtaḍā or 'Alam al-Hudā, was a descendant of the seventh infallible Imām, Mūsā al-Kāzīm (765/128–799/183). He was a prominent Šīrī scholar and syndic (*naqīb*) of the Talibids in Baḡdād. His most notable teacher in Šīrī *kalām* (theology), *fiqh* (jurisprudence), and *uṣūl al-fiqh* (legal theory) was Šayḥ al-Mufīd (948/336–1022/413). Šarīf al-Murtaḍā studied *ḥadīth* under the authority of Ḥusayn b. 'Alī b. Bābawayh⁷ and Mu'tazilī *kalām* with Abū Ishāq Naṣībīnī as well as (perhaps) shortly with Qāḍī 'Abd al-Ġabbār.⁸ A number of eminent scholars graduated from al-Murtaḍā's school, among them Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī (d. 1067/460), better known as Šayḥ aṭ-Ṭā'ifa ('head of the tribe/school'), who was the most notable disciple of al-Murtaḍā.⁹

5 See, for example, Reinhart, *Before Revelation*; Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethic*; "Ghazalī on the Ethics of Action", 69–88; "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbar", 105–15; and Shihadeh, "Theories of Ethical Value in Kalām", 384–407.

6 Šīrī approach on this topic has briefly been addressed in Gleave, "Value Ontology", 174; Reinhart, *Before Revelation*, 41.

7 Ḥusayn b. 'Alī b. Bābawayh is the brother of Šayḥ al-Šadūq, the compiler of *al-Faḡīh*, one of the four major Šīrī *ḥadīth* compilations (see aṭ-Ṭūsī, *Riḡāl*, 434). For a comprehensive biography of Šarīf al-Murtaḍā, see al-Ḥānsārī, *Rawḍāt al-Ġannāt*, IV:294–310.

8 See Madelung, "'Alam-al-Hudā". Although most biographers of Šarīf al-Murtaḍā do not mention 'Abd-al-Ġabbār as his teacher, Ġišumī counts al-Murtaḍā as 'Abd al-Ġabbār's disciple (see Ġišumī, "Šarḥ", 383; also Abdulsater, *Shī'i Doctrine*, 42).

9 Aṭ-Ṭūsī is known as the founder of the oldest Šīrī seminary of Naḡaf (in Iraq) where he taught *fiqh*, *uṣūl al-fiqh*, *'ilm al-kalām*, *'ilm ar-riḡāl* (the science of *ḥadīth* transmitters),

Šarīf al-Murtaḍā's contribution to *kalām*, *fiqh*, *uṣūl al-fiqh*, Arabic literature, and poetry is vast. He was a prolific author who left books in various Islamic disciplines. Bibliographical sources attribute to him well over 80 books, treatises, and letters.¹⁰ Among them, the following works are frequently addressed in academic studies: *al-Mulahḥḥaṣ* and *ad-Daḥīra*, both in the science of *kalām*; *aš-Šāfi fī l-Imāma*, a critical response to Qāḍī 'Abd al-Ġabbār's view on the issue of *imāma* (leadership) in his *Kitāb al-Muḡnī*; *al-Muḡnī fī l-Ġayba*, a theological defense of the Imāmī stance on the occultation of the Twelfth Imām; *al-Intiṣār* (also known as *al-Infirādāt fī l-Fiqh*), a book to pinpoint distinguishing features of Imāmī *fiqh* from other legal schools; and *ad-Darī'a ilā Uṣūl aš-šarī'a*, one of the first extant literature on Šīrī legal theory.

Before Revelation

The present study, as indicated, examines the assessment of useful things before revelation in classical Šīrī doctrine through the examination of Šarīf al-Murtaḍā's scholarship. However, we first need to elaborate on Muslim scholars' purpose in debating this topic. Given our modern mindset, it might appear *ad hoc* to see jurists and theologians living in the era after the Islamic revelation being concerned with the ethical or legal assessment of useful things before the arrival of Islam. One might argue that this discussion was unfruitful. To make sense of this debate, Reinhart, who has extensively studied this topic in classical Sunnī context, explains that Muslims were not concerned about "acts before Revelation" *per se*, neither about the revelation in general nor Islamic revelation.¹¹ If not, then, what did Muslim scholars mean by the clause "*al-ašyā'/al-afāl qabla wurūd aš-šar'*" ('things/acts before the arrival of revelation')?

and *tafsīr* (the Qur'ānic exegesis) for more than three decades. He also contributed to Šīrī *ḥadīṭ* literature by compiling two of the four early *ḥadīṭ* collections: *Tahḍīb al-Aḥkām* (better known as *at-Tahḍīb*) and *al-Istibṣār fī-mā Iḥtalaḥa min al-Aḥbār* (better known as *al-Istibṣār*). For more information on al-Murtaḍā's students, see al-Ḥānsārī, *Rawḍāt al-Ġannāt*, IV:299–300; Madelung, "Alam-al-Hudā"; and Abdulsater, *Shī'i Doctrine*, 21.

10 Madelung, "Alam-al-Hudā". For a complete list of al-Murtaḍā's works, see Afandī, *Riyāḍ*, IV:34–9; al-Ḥānsārī, *Rawḍāt al-Ġannāt*, IV:301–04; and Abdulsater, *Shī'i Doctrine*, 28–37.

11 Reinhart, *Before Revelation*, 4.

This clause can mean various things. It can be understood as the question of the status of things/acts before the revelation in general or before Muḥammad's revelation. It might also denote an inquiry about things/acts before people – assumingly non-Muslims, in a specific place in the world – could have received Muḥammad's revelation. Or it might be concerned with the status of any acts before Muslims could have received the Islamic revelation about them. Finally, and more broadly, it could signify a query about the status of acts regardless of the Islamic revelation.¹² However, classical scholarship has not explicitly clarified the meaning of this phrase.

The first meaning of this clause tacitly implies that the status of acts in the pre-revelatory world can legally be continued in the post-revelatory era. Thus, if an act was permitted before the arrival of revelation – even if the revelation remains silent about this act –, it should be considered as still permitted. Nevertheless, the unconditional continuation of an act's status before the revelation to the post-revelation era is often rejected by Muslim scholars.¹³

However, the other three possibilities summarised above can similarly be rephrased as the following: What is the status of useful things/acts regardless or in the absence of received Islamic revelation? – This way of structuring the debate can be supported by the fact that the issue of before revelation first appeared in the works of Mu'tazilī theologians as an addendum of their discussion on rational goodness and evilness of acts (*at-Taḥsīn wa-t-taqbīḥ al-'aqlī*). After Mu'tazilīs argued for the validity of rational goodness and evilness of acts, they were then faced with the following challenge: If one holds that reason/intellect (*'aql*) is capable of assessing acts regardless of revelation (whether Islamic legislation on a particular act was received or not), and that reason finds a given act useful but not obligatory or evil (thus prohibited), what would be reason's ethical assessment of this act? For example, eating apples is useful. However, it is not obligatory or prohibited by reason to eat apples. Hence, the question is what the assessment of reason is about eating apples regardless or in the absence of received revelation: Is it permitted or proscribed?

12 Sayyid Ibrāhīm al-Qazwīnī, the Šī'ī scholar of the nineteenth century, critically discussed most of the above mentioned possible meanings of *qabl wurūd aš-šar'* (see al-Qazwīnī, *Ḍawābiḥ al-Uṣūl*, 359).

13 See, for example, al-Gazālī, *al-Mustaṣfā*, I:165; aš-Šarīf al-Murtaḍā, *aḍ-Ḍarī'a*, II:602–03.

Assessment of Goodness and Evilness

As indicated, the issue of before revelation first appeared as an addendum to Mu'tazilī discussion on the rational assessment of goodness and evilness (*at-tahsīn wa-t-taqbīḥ* or *al-ḥusn wa-l-qubḥ*) of acts which refers to a theological discourse regarding the moral assessment of things (*ašyā'*) or acts (*af'āl*) in Muslim scholarship. This debate essentially concerns the source of ethical assessment and investigates whether reason is a source of moral assessment or whether the divine law (*aš-šar'*) is the unique source of such assessment.

Although the very nature of the question on whether reason is a source of assessment of goodness or evilness of things was a moral consideration, it has been debated in Islamic theology (*kalām*), legal theory (*uṣūl al-fiqh*), and Islamic philosophy. Although detecting the origin of the debate on *ḥusn* and *qubḥ* in Islamic discourse is hardly possible, this was certainly an issue for early Mu'tazilī scholars, such as Abū l-Hudayl al-Mu'tazilī (d. 840/226) and Abū l-Qāsim al-Ka'bī (d. 931/319).¹⁴

Tahsīn and *taqbīḥ* in Islamic theological literature have traditionally been discussed from two different aspects: The first aspect dealt with the matter whether goodness and evilness objectively exist, independent of their agents and from divine commands. This was an ontological question about the existence of good and evil (in general) or, more precisely, the existence of goodness and evilness of a certain thing/act. This question makes sense when one realises that acts and their attributes were considered as existing entities in classical Muslims' view. Therefore, one could accurately argue (as Mu'tazilīs did) for the existence of goodness and evilness of things/acts. In brief, according to the Mu'tazilī approach, a given act would be considered an essence (*ḡawhar*). Thus, the goodness or evilness which could be attributed to this act would be seen as an accident (*'araḍ*) or aspect (*waḡḥ*) of this essence (*ḡawhar = act*).¹⁵

The second aspect of the problem was as follows: Assuming that goodness and evilness do factually exist, can humans comprehend or discern them solely by using their reason? In other words, the essential concern here was to ask whether apprehending the goodness or evilness of an act is

14 Reinhart, *Before Revelation*, 139–43.

15 Abū Rašīd an-Niyšābūrī, *Kitāb al-Masā'il*, 16–20; Qāḍī 'Abd al-Ġabbār, *al-Muḡnī*, 6 (1): 11–13 and 82–88.

within the realm of rational assessment regardless of the divine commands or revelations? This was an epistemological query.

Scholars have taken different positions towards these two questions. As a result of such disputes, two stands have been established in Muslim scholarship: rationalists and traditionalists.¹⁶ It seems that the former point of view is mainly represented by Mu'tazilī scholars, the latter mainly by Aš'arīs.¹⁷ Concerning the first question, namely the ontological dilemma, the Mu'tazilī school often argued that goodness and evilness actually exist as an accident or aspect of a certain thing or act. Moreover, Mu'tazilī scholars articulated that goodness and evilness fall under the general concepts of justice (*ʿadl*) and injustice (*ẓulm*) respectively.¹⁸ On the other hand, God, in Mu'tazilīs' view is regarded to be just (*ʿādil*). Thus, God treats humans based on justice only. Therefore, the goodness of a given act logically requires God to command humans to perform the good act. In contrast, the evilness of a given act logically requires God to prohibit the execution of the evil act.¹⁹ Unlike Mu'tazilīs, traditionalists upheld that goodness and evilness do not actually exist as an accident or aspect of a certain act. Therefore, according to this approach, acts may obtain moral assessments based on God's commands.²⁰

Regarding the epistemological question, the Aš'arī school argued that since goodness and evilness of acts are subjective and thus do not factually exist, human reason (*ʿaql*) is incapable of assessing the moral value of acts. Therefore, the revelatory sources should contain the assessment (*ḥukm*) of

16 Such a clear and sharp distinction between rationalists and traditionalists may not always be accurate. This point is particularly significant when we realise that scholars of both groups have suggested very different positions from within their own camp. On this issue, see Reinhart, *Before Revelation*, 144–45 and 218.

17 Madelung, "Al-Ghazālī's Changing Attitude to Philosophy", 28–29. However, several studies recently challenged this approach which regards the Aš'arī theology as "anti-rationalist" (see, for example, Bouhafa, "Beyond the Tyranny of Theory vs. Practice"; Shihadeh, "Psychology and Ethical Epistemology"; and Syed, *Coercion and Responsibility in Islam*). In fact, as Shihadeh argues, the classical Aš'arī view was not anti-rationalism. Instead, it opposed the ethical realism of Mu'tazilī approach. Thus, this ethical view can be categorised as 'anti-realism' or 'subjectivism' (Shihadeh, "Psychology and Ethical Epistemology", 3–6).

18 Qāḍī 'Abd al-Ġabbār, *al-Muġnī*, 6 (1): 63 and XIV:152.

19 Qāḍī 'Abd al-Ġabbār, *al-Muġnī*, 6 (1): 51. Early Šī'ī scholars also adopted a similar view on God's justice and that He does not execute evil acts, see, for example, aš-Šarīf al-Murtaḍā, *al-Mulaḥḥaṣ*, 305; and id., *ad-Darī'a*, II:815.

20 Al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, 45; Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethic*, 98–108.

every act.²¹ Mu'tazilī scholars, in contrast, believed that the faculty of reason is capable of apprehending the goodness and evilness of acts, as goodness and evilness do exist in reality. Thus, reason can assess the moral value of acts without or beyond the divine commands.²²

Although the debates on *taḥsīn* and *taqbiḥ* existed as early as the ninth century, Muslims' positions towards this issue have only been classified between the 11th and 13th centuries, when various Muslim legal schools were fully formed and managed to define their relationships with the two major theological doctrines: Mu'tazilī and Aš'arī. Thus, Ḥanafī and Māturīdī schools believed in a moderate approach according to which reason was capable of assessing the moral value of acts, but the rational assessment would not necessarily result in hereafter reward or punishment. Ḥanbalī, Šāfi'ī, and Mālikī schools often advocated the Aš'arī position according to which reason was not able to assess the moral values of acts without divine assessment or guidance.²³

Moral Assessment and Šīrī Doctrine

In regard to *taḥsīn* and *taqbiḥ*, classical Imāmī scholars, such as Šarīf al-Murtaḍā, upheld a similar position to the Bašran Mu'tazilīs. Šarīf al-Murtaḍā argues that goodness and evilness of acts really exist independent of the agent and regardless of the divine commands.²⁴ To further explain this point, al-Murtaḍā suggests the following taxonomy of acts.²⁵

There are two types of acts²⁶: (1) Acts which have no attributes beyond their origination (*ḥudūt*), such as speech uttered by unconscious and sleeping people or the movements of their body, because these acts lack intention (*qaṣd*) and consequence, causing neither benefit (*naḥ*) nor harm (*ḍarar*). (2) Acts which have other attributes in addition to their origination

21 Al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, 45–49. For al-Ġazālī, the assessment is nothing but the divine dictum (*ḥiṭāb aš-šar*), and before the arrival of revelation, there was no dictum.

22 Reinhart, *Before Revelation*, 151–58.

23 Halawa, "At-Taḥsīn wa-t-Taqbiḥ 'inda l-Maḍāhib al-Arba'a", 83–84.

24 Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *al-Mulaḥḥaṣ*, 306–07. A similar position was presented by Šayḥ aṭ-Ṭūsī as well (see aṭ-Ṭūsī, *Tamhīd al-Uṣūl*, 160–63).

25 Šayḥ aṭ-Ṭūsī presents a similar taxonomy, though with a clearer articulation (see aṭ-Ṭūsī, *Tamhīd al-Uṣūl*, 160–62).

26 It should be noted that 'acts' (*aḥwāl*) here means those things that people are able (*qādir*) to execute (aš-Šarīf al-Murtaḍā, *al-Mulaḥḥaṣ*, 306).

form the second type. While the former group of acts cannot have any moral value, thus, cannot be assessed as good or evil, the latter group divides into two subtypes: those acts which are executed while the agent is compelled²⁷ and the acts which are executed based on the agent's intention and free will (*muḥallā baynahu wa-baynahu*). The former cannot be morally assessed as good or evil due to the lack of the agent's intention and free will. However, the latter – namely acts performed with the intention and free will of the agent – are again to be divided into two types: those acts which are morally assessed as good and those which are evaluated as evil. In line with al-Murtaḍā, an act whose agent deserves blame for on some occasions is called evil. In contrast, a good act is an act whose agent will never deserve blame.²⁸

Moreover, similar to the Mu'tazilī school, early Šīrī scholars believed that humans can discern the goodness or evilness of acts through their reason,²⁹ as reason is the source of ethical values according to these scholars. This is why aš-Šarīf al-Murtaḍā argues that when divine commands exist in regard to actions, reason comprehends their goodness nonetheless, so that the divine commands should solely be regarded as emphases on the rational assessment.³⁰

Mu'tazilī and early Šīrī scholars' (including al-Murtaḍā's) approach concerning both ontological and epistemological aspects of goodness and evilness of acts might be critiqued. In regard to the objective moral values of acts, namely the existence of goodness and evilness independent of the agents, one might argue that this view apparently contradicts itself. On the one hand, it considers goodness and evilness as real aspects or attributes of acts, thus good and evil acts do exist independent of their agents. This view implies that goodness and evilness are the objective benefits or harms that might result from the agents' acts regardless of their intention, awareness,

27 Compelled (*mulḡa*) is basically a person who has no option but to perform the act, either as a compulsory (*iḡbār*) act or a coercion (*ikrāh*) act, though al-Murtaḍā occasionally distinguishes between these two types (see aš-Šarīf al-Murtaḍā, *aḍ-Ḍaḥīra*, 559–63).

28 Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *al-Mulaḥḥaṣ*, 306. Šayḥ aṭ-Ṭūsī further clarifies the evil act as an act whose agent deserves blame, if the agent was not compelled and knew or had the possibility to know the evilness of the act. In contrast, the good act is an act whose agent will not deserve blame, if the agent knew or was aware of the goodness of the act and was not compelled (aṭ-Ṭūsī, *Tamhīd al-Uṣūl*, 160–61)

29 Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *al-Mulaḥḥaṣ*, 309–12; aṭ-Ṭūsī, *Tamhīd al-Uṣūl*, 164–69.

30 Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *ar-Rasā'il*, 141.

and free will. On the other hand, evaluation of good and evil acts is dependent on the awareness, intention, and free will of the agents.

There is no blunt response to this critique in al-Murtaḍā's works. His failure to elaborate on the nexus between his moral realism and the role of agents apparently should have something to do with the rise of this objection. It seems that this critique, as articulated here, was not clearly posited to the Mu'tazilī approach at the time of al-Murtaḍā. However, a deeper reading of al-Murtaḍā's texts tacitly confirms that he was concerned with a similar issue as he distinguishes between the objective value of acts and the desert (*istiḥqāq*) of agents. Let us explain this point. It seems that there are three distinct but interrelated pairs of concepts in this discussion which need to be unpacked: (1) goodness (*ḥusn*) and evilness (*qubḥ*); (2) good (*ḥasan*) and evil (*qabīḥ*); (3) assessment of goodness (*taḥsīn*) and evilness (*taqbiḥ*) of acts by virtue of the agents' desert.³¹

The two concepts of goodness (*ḥusn*) and evilness (*qubḥ*) refer to the ontologically objective aspect or attribute of acts in al-Murtaḍā's view. They are manifested in reality as the consequence (benefit [*naḥ*] or harm [*ḍarar*]) of the acts, whether the consequence relates to the agents or to other people. This point on the notions of goodness and evilness can be clarified by considering al-Murtaḍā's articulation of acts. For example, he explains that the speech uttered by a sleeping or unconscious person does not have any attributes beyond their origination. Thus, these acts have no aspects of goodness and evilness. He grounds his view in the fact that there is no consequence, benefit or harm, in the case of speech uttered by sleeping or unconscious people.³² This is why such people cannot issue any types of speech such as making report (*iḥbār*) or ordering (*amr*). As indicated, this is the case when sleeping or unconscious people's acts have no benefit or harm.

However, if the sleeping or unconscious people execute acts which result in benefits or harms, then such acts contain goodness or evilness. For instance, if a sleeping person hits someone which results in pain to that person or gives massage to someone who subsequently feels pleasure, then these acts have the attributes of goodness and evilness, respectively, because the true nature of goodness – namely benefit or justice (*ʿadl*) – and the true

31 It should be noted that the two concepts of *taḥsīn* and *taqbiḥ* as such have not been used by al-Murtaḍā or aṭ-Ṭūsi, albeit it can be inferred from their discussions on the assessment of good and evil acts.

32 Aṣ-Ṣarīf al-Murtaḍā, *al-Mulāḥḥaṣ*, 308.

nature of evilness – namely harm or injustice (*ẓulm*) – exist in these cases.³³ At this stage, the intention and awareness of the agent do not matter for the goodness and evilness of acts.³⁴

Regarding the two notions of good (*ḥasan*) and evil (*qabīḥ*), they refer to acts which result in benefits or harms in al-Murtaḍā's view. In other words, good acts are acts which have the attribute of goodness without containing evilness on any occasion regardless of the agent's intent and awareness. Evil acts are acts which may result in harm and, thus, contain the attribute of evilness on some occasions regardless of the agent's intent and awareness. Therefore – concerning the aforementioned examples – in the case of the sleeping person's act, the act can be valued as a good act when it benefits someone, and thus has the attribute of goodness. In contrast, the act of such a person which harms someone should be valued as an evil act, and thus contains the attribute of evilness. This means the act causes objective harm to others.³⁵ At this stage, acts can be assessed as good or evil viewed from a moral ontological aspect regardless of the agents who execute the acts. Thus, it can be concluded that there is a form of *taḥsīn* and *taqbīḥ* concerning the acts *per se* at this level in al-Murtaḍā's approach.

However, it appears that the assessment of goodness and evilness of acts, in al-Murtaḍā's view, mainly refers to a moral epistemology determining or assessing the value of acts by virtue of the agents' desert (*istiḥqāq*) for praise (*madḥ*) or blame (*ḍamm*) and for (apparently, otherworldly) reward (*tawāb*) or punishment (*ʿiqāb*). Given this understanding of al-Murtaḍā, agents deserve praise and reward or blame and punishment for their acts if – and only if – they execute the acts with intent and awareness of the nature of their acts. At this level, the assessment of the moral value of a praiseworthy or blameworthy act is reliant on the intent, free will, and awareness of the agents.³⁶ To this point, agents who execute acts without

33 Aṣ-Ṣarīf al-Murtaḍā, *al-Mulaḥḥaṣ*, 308. Also see aṭ-Ṭūsī, *Tamhīd al-Uṣūl*, 160.

34 Further, as shall be discussed, al-Murtaḍā describes the permitted act (*mubāḥ*) as a beneficial act which – beyond its origination – contains the attribute of goodness, albeit the agent of the act does not deserve praise or blame. In his view, a permitted act in essence (*fī l-ma'nā*) is nothing but the above definition. However, it is not formally called 'permitted' unless the agent *knows* about the nature of the act and that it is neither praise- nor blameworthy.

35 Aṣ-Ṣarīf al-Murtaḍā, *al-Mulaḥḥaṣ*, 308. Also see aṭ-Ṭūsī, *Tamhīd al-Uṣūl*, 160.

36 Aṣ-Ṣarīf al-Murtaḍā, *al-Mulaḥḥaṣ*, 309.

awareness and intent or free will would neither be rewarded nor punished.³⁷

Let us now return to the previous example of the sleeping person's act and see how al-Murtaḍā articulates this act given the above-mentioned three different pairs of concepts. Since the sleeping person's act provides benefit, it contains the attribute of goodness (*ḥusn*), so it should be valued as a good act (*ḥasan*) regardless of the agent's intent and awareness. However, due to the lack of the agent's intent and awareness – in line with al-Murtaḍā –, the act in terms of its nexus with the agent cannot be assessed as a praiseworthy and rewarding act. Therefore, there is no *taḥsīn* regarding the agent's desert. Likewise, the act of a sleeping person which harms someone, thus contains the attribute of evilness (*qubḥ*) and should be valued as an evil act (*qabīḥ*). However, there is no *taqbiḥ* regarding the agent's desert due to the lack of the agent's intent and awareness. Thus, the agent would neither be blamed nor punished. To sum this up, for al-Murtaḍā agents deserve praise or blame for doing good acts only if they execute the acts with intent and awareness. As shall be discussed in the following section, this distinction can also be observed in al-Murtaḍā's definition of the permitted act (*al-mubāḥ*). A permitted act, in his view, is a beneficial act and free from harm. However, it does not imply any praise, reward, and blame for its agent. This means the permitted act is valued as a good act concerning the first two levels. However, in terms of its agent's desert, it is not assessed as morally good, namely praiseworthy.

With this explanation in mind, the relationships between al-Murtaḍā's moral realism and the role of agents can be explained as the following: acts with consequences, benefits, or harms contain the attribute of goodness or evilness. From a moral ontological aspect, such acts should be assessed as good or evil regardless of the agents' intent, free will, and awareness. Thus, the aforementioned first two pairs relate to moral ontological realism. Therefore, goodness and evilness – and thereby the good and evil – objectively exist as the attributes or aspects of acts. However, if we are to morally evaluate or assess acts of a given agent and conclude that the agent deserves praise and reward or blame and punishment for doing the act, then such *taḥsīn* and *taqbiḥ* requires the intent and awareness of the agents. This is

37 It appears that aṭ-Ṭūsī is also referring to this point where he emphasises that awareness is required for the assessment of moral values of acts because the acts of sleeping or unconscious people can be evil or good; they do not deserve praise or blame due to the lack of awareness. He attributes this view as the correct position among Ṣīī scholars (aṭ-Ṭūsī, *Tamhīd al-Uṣūl*, 160–61).

why al-Murtaḍā, as shall be seen, defines the Islamic fivefold assessment of acts by their relations to praise and reward or blame and punishment.

Concerning the ability of reason to discern goodness and evilness of acts, both Barāhima (those who denied the necessity of prophethood and revelation) and Ašā'ira argued against this view, though from different grounds. From their vantage point, they ask that if reason is capable of understanding good and evil, why does God need to send prophets and revelation? In other words, what is the role or purpose of revelation in such a context that reason is fully capable of establishing a moral value or ethical system?³⁸

Al-Murtaḍā, concurring with the Baṣran Mu'tazilī, suggests the following solution. On the one hand, he presses on the fact that the moral value of acts is objective and that reason is capable of apprehending it. Moreover, reason is the final moral assessor of acts. Therefore, rational moral obligation, according to al-Murtaḍā's approach, must be followed. Thus, divine injunctions must be framed in this structure. This means: If reason assesses an act as good, God should accordingly command Muslims to perform this act. On the contrary, if reason assesses an act as evil, God should accordingly prohibit Muslims from practising this act. This view, as indicated earlier, finds its ground in the widely accepted theological approach among Mu'tazilī and Šī'ī scholars who have upheld that God is just and only commands to justice and good deeds, and that God does not do evil acts.³⁹

On the other hand, reason sometimes fails to grasp the goodness or evilness of a specific act due to the lack of information. In such cases, God's omniscience will come to assist reason in discerning the moral value of such acts. In fact, according to al-Murtaḍā, such divine assistance or injunction is necessary due to the principle of the necessity of divine grace (*qā'idat wuḡūb al-luṭf*) which implies God to guide his servants in cases where they may not be able to discern the goodness or evilness of acts.⁴⁰

However, God's intervention, namely His obligations or prohibitions, in such cases does not mean that He is giving moral value to the acts and thus bringing humans under such obligations or prohibitions. Instead, the obligations or prohibitions exist without such revelatory injunctions as the acts possess goodness or evilness. Based on this approach, the esta-

38 Bāqillānī, *Tamhīd*, 137; Ġuwaynī, *Iršād*, 262–63.

39 Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *al-Mulaḥḥaṣ*, 305, 337; *ad-Darī'a*, II: 815.

40 Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *ad-Daḥīra*, 190–93.

blishment of moral value, unlike the Ašā'ira position, is not induced by revelation. However, due to the lack of information, reason sometimes fails to distinguish these obligations, and thus needs aids from God to provide humans with additional information about their obligations.⁴¹ Therefore, according to al-Murtaḍā, moral revelation and God's ordains are only to elaborate (*tafṣīl*), distinguish (*tabyīn*), or disclose (*tamyīz*) "the rational moral value that reason failed to grasp because of the inaccessibility of information".⁴² But one must not forget that – in line with al-Murtaḍā – in all cases, whether rational moral obligations/prohibitions or revelatory moral obligations/prohibitions, Muslims are following God's commands as He commands Muslims to follow reason.⁴³

Taxonomy of Acts

Employing legal terminologies, al-Murtaḍā classifies moral acts into various categories. While identifying evil acts as a single category of legally prohibited (*ḥarām*) or proscribed (*maḥzūr*), he classifies good acts under the following three major subcategories:⁴⁴

Obligatory (*wāḡib*): An obligatory act is a good act containing an extra attribute beyond its goodness, that is, the agent deserves praise by executing it and deserves blame by not executing the act.

Recommended (*nadb*): This refers to a good act containing an extra attribute beyond its goodness, that is, the agent deserves praise by executing the act but does not deserve blame by not executing it.

Permitted (*mubāḥ*): The permitted or licit act is one that has no attribute beyond its goodness (*ḥusnihi*). Having the attribute of goodness implies

41 Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *ar-Rasā'il*, I:81; *al-Mulaḥḥaṣ*, 311–14.

42 Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *ar-Rasā'il*, I:138.

43 Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *ar-Rasā'il*, I:318.

44 Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *al-Mulaḥḥaṣ*, 306–07; also *aḍ-Ḍaḥīra*, 278–79, 286; and *aḍ-Ḍarī'a*, II:562–65. Al-Murtaḍā classifies good acts into five categories: 1. permitted (*mubāḥ*), 2. recommended (*nadb*), 3. bring benefit to someone (*iḥsān*), 4. specified obligatory (*wāḡib muḍayyaq*), and 5. unspecified obligatory (*wāḡib muḥayyar*). However, it is tenable to return the third category to the second one, namely recommended (*nadb*), as the third category is a particular form of the recommended acts, meaning that it benefits others and the agent would be praiseworthy for executing the act, but not blameworthy if the agent decides to not fulfil the act. Moreover, the fourth and fifth categories refer to two types of obligatory acts which readily can be merged into a category of obligatory.

that the permitted act is beneficial with no harm, neither worldly nor otherworldly. Despite the goodness of such an act, its agent does not deserve praise or blame for practising upon the permitted act. For al-Murtaḍā, this is the true nature (*ma'nā*) of the permitted act. However, a permitted act will not be entitled as permitted unless the agent knows or has been informed about the nature of the act and that there is no praise or blame for fulfilling the act.⁴⁵

It appears that *mubāḥ* (licit or permitted) is a medial category in the assessment of acts. Unlike the proscribed/prohibited, it contains goodness; and, unlike the obligatory and recommended type, it does not lead to praise and reward for its agent. This is exactly why al-Murtaḍā excludes the *mubāḥ* from legal duties (*at-taklīf*) and limits the legal duties to obligatory and recommended.⁴⁶ Therefore, the permitted act in his view can be interpreted as a neutral act in terms of the agent's desert of blame, praise, or (otherworldly) reward. It is thus beyond the Islamic moral discourse. Islamic ethics will not assess such acts as evil or good, namely as blameworthy or praiseworthy and punishable or rewarding.

Nevertheless, since permitted acts contain the attribute of goodness, they imply (worldly) benefit (*naʿf*), if the agent fulfils the act. Al-Murtaḍā articulates the before revelation problem as the status of those acts which are purely beneficial for the agent and have no aspects of harm: are these acts permitted or proscribed?⁴⁷ In this respect, it appears that the permitted act is not considered a neutral act because the execution of such acts will provide (worldly) benefits for the agent on the one hand; and, on the other hand, there would be no immediate (*'āğila*) or deferred (*āğila*) harms to the agent.

Šarīf al-Murtaḍā's Approach on *ḥaẓr* and *ibāḥa*

As demonstrated, the question about *ḥaẓr* and *ibāḥa* arises after the investigation on the possibility of rational assessment of things/acts (*at-taḥsīn wa-t-taqbīḥ al-'aqlī*). It means those scholars who hold that reason is not

45 Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *al-Mulahḥaṣ*, 307; *aḍ-Ḍarī'a*, II:563. Compare al-Murtaḍā's articulation of *mubāḥ* as permitted with a view which describes it as one which can be equally done or forgone: a neutral act (see al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, I:45). To find a similar approach to al-Murtaḍā, see Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, *al-Mu'tamad*, II:315.

46 Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *aḍ-Ḍaḥīra*, 112.

47 Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *aḍ-Ḍarī'a*, II:808.

reliably capable of moral assessment of acts should inevitably believe that acts have *no assessment* before revelation. In contrast, scholars who advocate that reason is potentially capable of assessing acts before or regardless of revelation may believe in various views on the assessment of such acts.

Moreover, it is important to realise that the discussion on *ḥaẓr* and *ibāḥa* is not about the acts which reason explicitly assesses as good, thus obligatory or recommended, or as evil, thus prohibited. Instead, it relates to those acts which are purely useful/beneficial and cause no harm to anyone (*fī-mā yaṣīḥḥu l-intifā'u bihī wa-lā ḍarara 'alā aḥadin fīhi*). The question then is whether such acts are assessed as permitted or proscribed by reason. Scholars often relate this debate to before or regardless of revelation and ask the following question: Are acts permitted or proscribed before revelation (*qabla ṣ-ṣar'*)?⁴⁸ Although al-Murtaḍā discusses this topic in the same way as *Mu'tazilī* scholars, he does not address the issue as the before revelation problem. This is perhaps because the very nature of the debates on *ḥaẓr* and *ibāḥa* pertains to rational discussions, implying that those debates have been established to examine the status of beneficial acts before or regardless of Islamic revelation.⁴⁹

As indicated, al-Murtaḍā illustrates the before revelation as an issue related to the execution of acts which are purely useful/beneficial and without harm to anyone. He classifies the disputes on this topic as follows:⁵⁰ A group of scholars believes that the execution of useful acts is proscribed (*maḥẓūr*). Others uphold that it is permitted (*mubāḥ*) to practise upon such acts. Yet a number of scholars suspend/refrain from choosing between the aforementioned two positions and, after full considerations of both sides of the arguments, they could not come to a decision on whether such acts should be permitted or proscribed before revelation.⁵¹ This view

48 See, for example, Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, *al-Mu'tamad*, II:315.

49 This is perhaps why orthodox Aṣ'arīs, such as al-Ġazālī (see al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, I: 51–52), find this debate entirely pointless as in their view acts have no goodness or evilness beyond God's commands, let alone apprehending the goodness or evilness of acts by the reason.

50 See Figure 1.

51 The difference between the positions of *no assessment* and *in-suspension* is as follows. The former approach implies that there is no assessment from reason on useful acts before revelation. In fact, reason, according to this view, is not capable of assessing these matters. The *in-suspension* position, however, entails that reason is capable of assessing useful acts before revelation. Nevertheless, after full consideration, reason cannot come to a decisive position about such acts and whether they should be permitted or proscribed because both sides of the arguments seem to be equal when

can be called ‘in-suspension position’ (*at-tawaqquf*). Further elaborating, he classifies proscribers into those who hold that the useful acts – such as breathing, without which human bodies cannot survive or the life cannot be completed without – are permitted, while the rest is proscribed; and to others who consider useful acts generally equal in terms of being proscribed, whether or not human’s life is dependent on.

The position of putting the assessment in suspension is described by al-Murtaḍā as an approach which theoretically acknowledges that such acts can be either permitted or proscribed (*ḡawwazū kulla wāḥidin min al-amrayn: ya’nī al-ḥazra wa-l-ibāḥata*). However, in practice, there is no difference between this approach and the proscribed position as both believe that such acts must not be executed. The only difference returns to the grounds they have presented for the mandatory avoidance of these acts. Those who believe in proscription argue that such acts must be avoided because it is definitely known that these acts are evil. However, those who believe in suspension ask for eluding such acts in practices because – in their view – there is no assurance on whether fulfilment of such acts would not lead to evil acts. Thus, as they suggest, these acts must not be fulfilled before the revelation to certainly avoid any possible vile acts.

examined by reason. Al-Ġazālī refers to this distinction and further explicates that if those who believe in the in-suspension position mean that there is no rational assessment on such cases until the arrival of revelation, then their view is correct. However, if these scholars intend by this approach that reason, after all, does not know whether useful acts before revelations are proscribed or permitted, then their approach is wrong. This is because – in cases of the useful acts before revelation – we indeed know that there is neither proscription nor permission because the meaning of proscription is the statement by God, ‘do not do this’, and the meaning of permission is God’s statement that, ‘do it if you wish and neglect it if you wish’. Assuming that this debate relates to the before revelation context, no such statements have yet arrived (al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, 52).

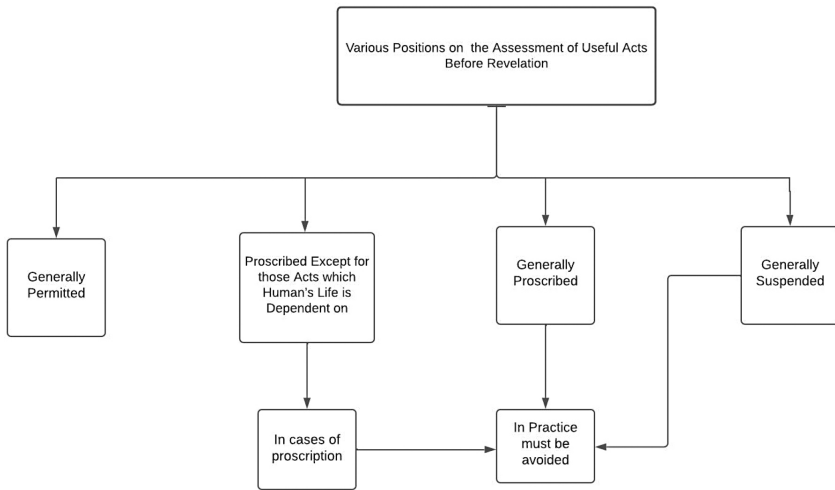


Figure 1: *al-Murtaḍā's typology of positions on assessment of useful acts*

Both Ṣayḥ al-Mufīd (d. 1022/413) and his pupil Ṣayḥ aṭ-Ṭūsī (d. 1067/460H) believe in the in-suspension approach.⁵² However, al-Murtaḍā argues for the permitted position.⁵³ Before delving into his arguments, let us elaborate on how he refutes the proscribed and in-suspension views. Since al-Murtaḍā equates the in-suspension attitude with the proscribed position *in practice*, he does not argue against the in-suspension position independently simply because – in his opinion – by rejecting the proscribed approach and arguing for the permitted position, there is no need to discuss the in-suspension view.

52 Al-Mufīd, *at-Taḍkīra bi Uṣūl al-Fiqh*, 43; aṭ-Ṭūsī, *al-Udda fī Uṣūl al-fiqh*, II:274. Although al-Mufīd's discussion on this subject is succinct, aṭ-Ṭūsī extensively elaborates on the fact that neither permitted nor proscribed approach suffices to convincingly defend their positions. Therefore, reason cannot come to a determined assessment of acts before revelations. Thus, reason asks for the suspension of judgment.

53 I am not aware of any classical or modern Ṣīī scholars who believe in proscribed position. However, Gleave suggests that Ṣarīf al-Murtaḍā supports the minority approach in Ṣīī legal theory, namely the proscribed position, and Ṣayḥ aṭ-Ṭūsī argues for the permitted approach (Gleave, "Value Ontology and the Assumption of Non-Assessment", 174). But his understanding of al-Murtaḍā's and aṭ-Ṭūsī's positions is inaccurate. As demonstrated in this chapter, on the one hand, al-Murtaḍā defends the permitted position, which later became the popular approach in Ṣīī legal school; and, on the other hand, aṭ-Ṭūsī argues for the view of the in-suspension position.

Critiquing Proscribed Position

Proscribers often argue for their position in the following way. On the one hand, all creatures are created by God, and thus should be considered as His properties. On the other hand, it is inconceivable for reason to use an owner's property without their assent (*idn*) and permission (*ibāḥa*) because it violates the ownership of the possessor. Given that the issue at hand is related to before the Islamic revelation, there is no assessment given by God, which means there is no assent and permission from God to make use of His properties. Therefore, reason certainly proscribes to benefit God's properties without His permission.

For al-Murtaḍā, this argument is clearly not compelling. First, as shall be discussed, unlike the proscribers' claim, he believes in the existence of God's assent and permission to execute useful acts. Thus, reason has enough proof for the permitted position. If this is the case, then – in line with al-Murtaḍā – the connotation of the '*aqlī*' proof on permission is stronger than the revelatory assent.⁵⁴ In other words, if using a property is considered good by a revelatory assent, then it should definitely be so by the '*aqlī*' proof, too. To endorse his argument, al-Murtaḍā provides the following examples: If one puts water on a road in a specific way which indicates permission to make use of it, it customarily implies that drinking this water should be permitted. In fact, in this instance, the implication of the act on permission is stronger than permission or assent would have been made by the owner's words. Likewise, if one brings food and seats the guest at the table, the implication of such an act on permission is stronger than their verbal assent.

Moreover, in his second critique, al-Murtaḍā negates the proscribers' point that using others' property without their assent is evil due to the violation of ownership. Instead, he believes that using others' property

54 It appears that al-Murtaḍā is taking an extreme rationalist approach by preferring reason to revelation and considering reason more powerful than the revelatory sources which contain words. The question then, as Reinhart puts it, is what the advantage of Muslims to non-Muslims is, if what humans in general have is more powerful than that which only Muslims have, namely the Islamic revelation (Reinhart, *Before Revelation*, 43). However, it seems to me that al-Murtaḍā does not argue for the superiority of the reason over the revelation in general. What he is doing here is to explain that in case of useful acts and worldly properties there is a rational principle which essentially permits using them if it does not harm anyone (see aš-Šarīf al-Murtaḍā, *ad-Darī'a*, II:824). To prove this claim, he uses the linguist argument that acts and signals are more powerful than words.

without permission is vile because it harms them. This is why using the shadow of people's walls without their permission or using others' mirrors without their assent is certainly not considered vile, though the ownership has been violated. Such uses are, instead, regarded as good because they do not harm the owners.

To better understand al-Murtaḍā's point, let us suppose a person who gives permission to someone to eat his food. The part of food which will be eaten by the permitted person is still the property of the owner, and the owner's assent does not transfer the property from the owner to the user. Yet, it is good for the permitted person to eat the food because – in the case of the owner's assent – it would no longer harm the owner. Otherwise, if one definitely knows that eating the food would harm the owner, it is not licit for the permitted user to eat the food despite the owner's assent. Given this explanation, al-Murtaḍā concludes that using God's properties before revelation will not harm God. Thus, it should not be considered evil and proscribed.⁵⁵

Defending Permitted Position

There are various arguments presented by scholars who have defended the permitted position.⁵⁶ Šarīf al-Murtaḍā holds that two of such arguments can persuasively prove the permitted approach.

(1) Purely Useful with No Aspects of Harm

For the first argument, he relies on necessary or indubitable knowledge (*al-ʿilm aḍ-ḍarūrī*). This argument can be articulated as follows. When one knows that a given act is purely useful/beneficial and free from harms, whether in this world or in the otherworld, one then necessarily knows that this act is permitted. Thus, the fulfilment of such an act should be regarded as good due to its beneficial nature. In contrast, any act or thing which is purely harmful and free from benefits, one necessarily knows that this act is evil and its execution must be proscribed. In al-Murtaḍā's opinion, the indubitable knowledge of the goodness and permission of useful act is

55 Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *aḍ-Ḍarīʿa*, II:821–24.

56 See, for example, Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, *al-Mu'tamad*, II:315–19; and aš-Šarīf al-Murtaḍā, *aḍ-Ḍarīʿa*, II:809–20.

similar to the necessary knowledge of the evilness of injustice (*zulm*) and the goodness of beneficence (*iḥsān*) or endowment (*in'ām*).⁵⁷

The ground for this reason sits on al-Murtaḍā's other theological principle implying that any assessment of things/acts must have an indubitable foundation in the reason. For example, reason assesses unfair or unjust acts as inevitably evil – thus proscribed – and fair acts or thanksgiving as inevitably good – thus obligatory. Similarly, there must be a basis in reason for the assessment of permitted acts. The indubitable foundation of such acts is their pure beneficial nature (*al-manfa'a al-ḥāliṣa*).⁵⁸

It is significant to note that the central point in this argument is that such useful acts are free from worldly and otherworldly harms. One might wonder how Šarīf al-Murtaḍā argues for the negation of harms in such a broad sense. Responding to this objection, he classifies harms in two kinds: immediate (*āğīla*) and deferred (*āğīla*). The immediate or worldly harm does not exist in useful acts because humans are in possession of several means such as reason and experience by which they may know something is harmful. There are no means, that is no rational or experiential evidence, to provide us with knowledge (*'ilm*) or personal opinion (*ẓann*) about the immediate harm concerning the given useful acts. By the absence of knowledge or personal opinion on the immediate harm of the useful acts, we become certain that there is no such harm in these acts. Otherwise, as al-Murtaḍā argues, if we do not trust humans' sources and tools to gain knowledge, then we would have no means to learn about the absence of immediate harms in our daily life from using ordinary things, doing trades, and many other daily-based activities. Concerning the deferred or otherworldly harm, the absence of the otherworldly harm or punishment is already known from the absence of divine regulation which has to have been revealed if any deferred punishment is established for the execution of these acts. This is because God has to inform humans of deferred harms, namely punishments, which imply the evilness of the act. If we have no such information, we become certain about the absence of deferred harm, too.⁵⁹

One might still wonder how people can know the absence of all aspects of evilness from a given useful act. Al-Murtaḍā's response to this question is based on his trust in humans' ability in knowing all aspects of evilness.

57 Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *aḍ-Ḍarī'a*, II:809–10.

58 Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *aḍ-Ḍarī'a*, 810–11.

59 Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *aḍ-Ḍarī'a*, 811–12.

Thus, he argues that the various aspects of evilness are known by everyone. Hence, everyone knows that acts such as lying, doing injustice, intending to practise an evil act (*irādat al-qabīh*) or demanding for the impossible (*taklīf li-mā lā yuṭāq*) are all vile. However, the given useful act is not one of them. Moreover, we know that there is no corruption (*mafsada*) in doing this act, otherwise, God would inform us of its corrupted nature. Therefore, we will come to know and conclude that all aspects of evilness are absent in this act.⁶⁰

(2) Goodness of Breathing

Al-Murtaḍā's second argument for the permitted position relies on the specific act of breathing. This act is generally considered good and permitted. The question is from where the goodness of breathing comes. One might respond that breathing is good because humans need it. Al-Murtaḍā rejects this response because it implies that everything which is needed must be good, while no scholar, according to al-Murtaḍā, accept its ramification. Yet, one might further reason that the goodness of breathing is due to the humans' need and to the fact that there are no aspects of evilness and harm. In this case, al-Murtaḍā replies, the reason for the goodness of breathing would ultimately return to what he already explicated, that is, breathing is purely useful with no aspects of vileness and harm, thus is good and permitted.⁶¹

However, for al-Murtaḍā, it is inconceivable to argue for the goodness of breathing as the following. Not breathing would harm humans because life cannot be continued without breathing. Therefore, humans should be permitted to breathe. Nevertheless, conceding this logic, humans then should be mandated to only breathe when it is necessary. Al-Murtaḍā finds this argument unconvincing because – in his view – all rational humans believe in the contrary approach, meaning that humans are permitted to breathe as they wish. Moreover, if the breathing argument is conceivable, then it should also be conceivable for a person to harm himself by not breathing, on the ground, that it is vile to use others' property, such as the air and the breathing organs, without the owner's (God's) permission. Now, if it is conceivable for humans to use necessary breathing in order to survive in the belief that their lives are God's properties and must be saved,

60 Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *ad-Darī'a*, 812.

61 Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *ad-Darī'a*, 812–13.

then it should also be conceivable for them to avoid breathing in order to save and not damage the quietness of the air and the breathing organs in the belief that the air and breathing organs are also God's properties. In fact, as al-Murtaḍā polemically remarks, there is no difference between saving humans' lives and saving the air and breathing organs as both are God's properties and should not be profited without His permission. If this is the case, then the question is why we should choose one side, i.e. saving humans' lives, over the other, i.e. saving the air and breathing organs.

Al-Murtaḍā concludes that breathing should be permitted because it is good and free from evilness and harm, not because of not-breathing harms humans. To sum up, both al-Murtaḍā's arguments for the permitted position apparently rely on the fact that useful acts are purely good with no vileness and harm.

Conclusion and Further Discussion

This chapter has investigated Šī'ī approaches on the before revelation problem by focusing on aš-Šarīf al-Murtaḍā's scholarship. It has demonstrated that the classical scholars have conceived of this debate as a result of the theological discourse on rational goodness and evilness of acts. Scholars who believed that there are no goodness and evilness beyond God's commands also believed that the debate on the useful things/acts before revelation is a fruitless discussion as there is no ethical and legal assessment of acts before revelation. However, scholars who upheld that goodness and evilness do exist regardless of God's commands, and that reason can comprehend this goodness and evilness, disputed about the status of useful acts before revelation. They presented three different positions in this regard: permitted, proscribed, in-suspension. Concerning the classical Šī'ī discourse, there are two views on this problem: 1. The in-suspension position which has been defended by Šayḥ al-Mufīd and his pupil Šayḥ aṭ-Ṭūsī. 2. The permitted position which is advocated by Šarīf al-Murtaḍā.

However, this was Šarīf al-Murtaḍā's position which later became widely accepted among Šī'ī scholars until the sixteenth century, when the Aḥbārī (Scripturalist) movement was established by Muḥammad Amīn al-Astarābādī (d. 1626–27/1036H).⁶² Although scripturalists believed in the

62 See, for example, al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, *Ma'āriḡ al-Uṣūl*, 202–05; al-'Allāma al-Ḥillī, *Nihāyat al-Wuṣūl*, I:140; al-Bahā' ad-Dīn al-'Āmilī, *Zubdat al-Uṣūl*, 68.

existence of goodness and evilness regardless of God's commands, they refuted the ability of reason to comprehend them or to be a source of moral assessment of acts.⁶³ Thus, in their view, the divine law (*aṣ-ṣar*) was mainly the unique assessor of acts.⁶⁴ Concerning the before revelation problem, however, Scripturalists mainly supported al-Mufīd's and aṭ-Ṭūsī's position, namely the in-suspension approach.⁶⁵

By the defeat of Aḥbārī school in the 18th century, Ṣīī legal theorists again advocated the permitted position; a position which has also been argued for by modern and contemporary Ṣīī legal scholars.⁶⁶

I would like to close this conclusion by addressing the following point: Interestingly – parallel to the before revelation problem – two other debates have arisen in later Ṣīī legal discourse.

First, from al-Muḥaqqiq al-Ḥillī (d. 676/1277) onwards, a new principle entitled the principle of *fundamental non-assessment* (*al-barā'a al-aṣliyya*) has been discussed in Ṣīī legal theory.⁶⁷ It was categorised as the following: all *things* (*al-aṣyā'*) are free of Islamic legal ruling, namely, they are essentially permitted in the lack of direct or explicit regulation. Ever since Ṣīī scholars often advocated this principle in their scholarships. It seems that al-Ġazālī was the first person who abundantly used the technical term *al-barā'a al-aṣliyya* in his works, though not always to address the original assessment of a subject in the absence or regardless of revelation. Instead, by this principle, he often refers to the established assessment of a subject via revelation that stays as it is, namely unchanged rather than free of revelational assessment. In this way, al-Ġazālī uses this principle in connection with the principle of continuity (*al-istiṣḥāb*) – meaning that, once a particular assessment of a case has been regulated, it is presumed to continue as enforced until reliable evidence implies a change in the assessment of the case, and thus regulates a new assessment.⁶⁸

63 See al-Astarābādī, *al-Fawā'id al-Madaniyya*, 447 and 457.

64 Al-Astarābādī, *al-Fawā'id al-Madaniyya*, 278 and 328.

65 Al-Astarābādī, *al-Fawā'id al-Madaniyya*, 457–59; and al-Ḥurr al-Āmili, *al-Fawā'id aṭ-Ṭūsīyya*, I: 509.

66 See, for example, al-Qummī, *al-Qawānīn*, III:33–38; and al-Ḥurāsānī, *Kifāyat al-Uṣūl*, 347–48.

67 See al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, *Ma'āriḡ al-Uṣūl*, 213.

68 Al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, 102, 103, 121, and 159–60. For an extensive discussion on the issue of *fundamental non-assessment* in secondary literature, see Gleave, "Value Ontology and the Assumption of Non-Assessment", 171–74.

Second, the post-Aḥbārī Šīʿī legal school invented a debate examining the status of subjects which have not been addressed in the primary sources for *iğtihād*, namely the Qurʾān, tradition (*sunna*), reason (*ʿaql*), and consensus (*iğmāʿ*). In such cases, jurists should apply the second level of *iğtihād* that is based on procedural principles (*al-uṣūl al-ʿamaliyya*), including ‘the principle of rational or divine exemption’ (*aṣālat al-barāʿa al-ʿaqliyya/aṣ-ṣarʿiyya*) and ‘the principle of rational or divine precaution’ (*aṣālat al-iḥtiyāt al-ʿaqliyya/aṣ-ṣarʿiyya*). The goal of *iğtihād* on this level is to determine Muslim individuals’ position on a given issue and to explore the ways in which they can address this problem *in practice*. Therefore, a legal ruling derived from procedural principles at the second level does not imply an actual legal ruling (*al-ḥukm al-wāqiʿī*), but rather an apparent legal ruling in practice (*al-ḥukm az-zāhirī al-amalī*). In fact, as al-Anṣārī explains, the need for such principles emerges when a *muğtahid*, after searching and examining all the primary sources, believes that an actual legal ruling for a given case is still dubious or doubtful (*maʿa ṣ-ṣakk*).⁶⁹ Thus, legal rulings derived from such principles may only be applied in cases where no actual legal rulings on those issues can be found.⁷⁰

The very nature of these three seemingly similar topics in legal theory still needs to be carefully investigated. Comparing and contrasting between *ḥaẓr* and *ibāḥa* with the principle of rational/divine exemption and the principle of rational/divine precaution as well as with the principle of *fundamental non-assessment* can illuminate the distinguishing aspects of discussions on *ḥaẓr* and *ibāḥa* with the other two topics debated by the scholars of later Šīʿī legal theory.⁷¹

Bibliography

- Abdulsater, Hussein Ali. *Shiʿi Doctrine, Muʿtazili Theology. Al-Sharīf al-Murtaḍā and Imami Discourse*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, Muḥammad b. ʿAlī. *al-Muʿtamad fī Uṣūl al-Fiqh*, Ed. Ḥalīl al-Mays. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1983–4/1403H.

69 Al-Anṣārī, *Farāʿid al-Uṣūl*, II:10–11.

70 To my knowledge, Western scholarship thus far has barely examined this debate in modern Šīʿī legal theory. For a discussion on this topic, see Alipour, *Negotiating Homosexuality in Contemporary Shiʿi Islam*, 129–31 and 253–56.

71 Modern Šīʿī scholars became aware of this point and thus have carefully distinguished between them (see, for example, al-Garawī al-Iṣfahānī, *Nihāyat ad-Dirāya*, II:494–98; *an-Nānī*, *Fawāʿid al-Uṣūl*, III:329; and ar-Rūḥānī, *Zubdat al-Uṣūl*, IV:302–05.

- Abū Rašīd al-Naisābūrī, Sa'īd b. Muḥammed b. Sa'īd. *Kitābu 'l-Masā'il fī'l-ḥilāf bejn al-Baṣrijjīn wa 'l-Bağdādijjīn*, Ed. Arthur Biram. Berlin: Druck von H. Itzkowski, 1902. Retrieved (March 2021) from: <https://books-library.online/files/download-pdf-ebooks.org-kupd-3296.pdf>.
- Afandī, 'Abdullāh b. 'Īsā al-Iṣfahānī. *Riyāḍ al-'Ulamā' wa-Ḥiyāḍ al-Fuḍalā'*, Ed. Aḥmad al-Ḥusaynī. Qum: Maktabat Āyatullāh al-Mar'asī an-Nağafī, 1995–6/1374Sh.
- Alipour, Mehrdad. *Negotiating Homosexuality in Contemporary Shī'ī Islam: A Legal-Hermeneutical Analysis of Twelver Imāmī Shī'ī Islamic Sources*. PHD Thesis (unpublished). Retrieved (June 2021) from: <https://ore.exeter.ac.uk/repository/handle/10871/125222>.
- 'Allāma al-Ḥillī, Ḥasan b. Yusuf. *Nihāyat al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl*. Qum: Madrasat al-Imām aṣ-Ṣādiq. 2005–6/1425H.
- Astarābādī, Muḥammad Amīn. *al-Fawā'id al-Madaniyya*. Qum: Mu'assasat an-Naṣr al-Islāmī, 2005–6/1426H.
- Bahā' ad-Dīn al-'Āmili, Muḥammad b. Ḥusayn. *Zubdat al-Uṣūl*. Qum: Mirṣād, 2003–4/1423H.
- Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad b. aṭ-Ṭayyib. *Tamhīd al-Awā'il at-Talḥīṣ ad-Dalā'il*, Ed. 'Imād ad-Dīn Ḥaydar. Beirut: Mu'assasat al-Kutub aṭ-Ṭaqāfiyya, 1993.
- Ġarawī al-Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāyat ad-Dirāya fī Ṣarḥ al-Kifāya*, Ed. Mahdī Aḥādī. Qum: Intiṣārāt-i Sayyid aṣ-Ṣuḥadā', 1995–6/1374Sh.
- Ġaṣṣāṣ, Aḥmad b. 'Alī. *al-Fuṣūl Fi l-Uṣūl*, Ed. Ajil Jasim. Kuwait: Wizārat al-Awqāf, 1994.
- Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Ed. Muḥammad 'Abd aṣ-Ṣāfi. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1993.
- Ġišūmī, al-Ḥākīm al-Muḥassin b. Karāma. "Ṣarḥ 'Uyūn al-Masā'il". In *Faḍl al-I'tizāl wa-Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, Ed. Fu'ād as-Sayyid. Tunis, Tunisia: ad-Dār al-Tūnisiyya li-n-Naṣr, 1973–4/1393H. 365–93.
- Gleave, Robert. "Value Ontology and the Assumption of Non-Assessment in Postclassical Shī'a Legal Theory." In *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World*, Ed. Peter Adamson. Berlin: De Gruyter, 2019. 169–94.
- Ġuwaynī, 'Abd al-Malik b. 'Abdullāh. *al-Irṣād ilā Qawā'itī al-Adilla fī Uṣūl al-I'tiqād*, Eds. Muḥammad Yūsuf Mūsā and 'Alī 'Abd al-Mun'im 'Abd al-Ḥamīd. Cairo: Maktabat al-Ḥanğī, 1950.
- Halawa, 'Alā' Muḥammad and Bin Aḥmad, Riḍwān. "At-Taḥsīn wa-t-Taqbīḥ 'inda l-Maḍāhib al-'Arba'a" *Mağallat Ġāmī'at al-Quds al-Maftūḥa li-l-Buḥūṭ al-Insāniyya wa-l-Ġtimā'iyya* 50 (2019): 79–89.
- Ḥānsārī, Muḥammad Bāqir. *Rawḍāt al-Ġannāt fī Aḥwāl al-'Ulamā' wa-s-Sādāt*. Qum: Ismā'iliyān, 2011–2/1390SH.
- Hourani, George. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Hourani, George. "Ghazali on the Ethics of Action". *Journal of the American Oriental Society* 96/1 (1976): 69–88.

- Hourani, George F. "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbār". In *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Eds. Hourani Stern and Brown. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1973. 105–115.
- Ḥurāsānī, Muḥammad Kāzim. *Kifāyat al-Uṣūl*. Qum: Mū'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' at-Turāṭ, 1989–1990/1409H.
- Ḥurr al-Āmilī, Muḥammad b. Ḥasan. *Al-Fawā'id at-Tūsiyya*. Qum: Maktabat al-Maḥallātī, 2003–4/1423H.
- Ibn Qudāma al-Maqdisī, Muwaffaq ad-Dīn Abū Muḥammad. *Rawḍāt an-Nāzir wa-Ġannāt al-Manāzir*, Ed. 'Abd al-Karīm Namla. Beirut: Mū'assasat ar-Rayān li-Ṭibā'a wa-n-Naṣr, 2002/1423H.
- Madelung, Wilferd. "Alam-al-Hodā". *Encyclopaedia Iranica* [= *EIr*] I/8, 1985, 791–95. Retrieved (May 2021) from: <http://www.iranicaonline.org/articles/alam-al-hoda-abu-l-qasem-ali-b>.
- Muḥaqqiq al-Hillī, Najm ad-Dīn Ġa'far b. Ḥasan. *Mā'arīḡ al-Uṣūl*, Ed. Muḥammad Ḥusayn ar-Raḍawī. Qum: Mū'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' at-Turāṭ, 1983–4/1403H.
- Nā'inī, Mīrzā Ḥusayn. *Fawā'id al-Uṣūl*, Muḥammad 'Alī al-Kāzimī (ed.). Qum: Mū'assasat an-Naṣr al-Islāmī, 1986–7/1406H.
- Qāḍī 'Abd al-Ġabbār, Abū l-Ḥasan b. Aḥmad al-Asad-Ābādī. *al-Muḡnī fī Abwāb at-Tawḥīd wa-l-Adl*, Eds. Maḥmūd Muḥammad Ḥuḍayrī and Ibrāhīm Madkūretal. Cairo: Wizārat at-Taḳāfa wa-l-Irṣād al-Qawmī, 1958–66.
- Qazwīnī, Sayyid Ibrāhīm. *Ḍawābiḡ al-Uṣūl*. Qum: Published by the Author, 1952–3/1371H.
- Qummī, Mīrzā Abū l-Qāsim. *al-Qawānīn al-Muḥkama fī l-Uṣūl*. Qum: Iḥyā' al-Kutub al-'Ilmiyya, 2009–10/1430H.
- Reinhart, A. K. *Before Revelation. The Boundaries of Muslim Moral Thought*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.
- Rūḥānī, Muḥammad Ṣādiq. *Zubdat al-Uṣūl*. Qum: Madrasat al-Imām aṣ-Ṣādiq, 1992–3/1412H.
- Šarīf al-Murtaḍā, Abū l-Qāsim 'Alī b. al-Ḥusayn, *al-Mulaḥḥaṣ*. Tehran: Markazi Naṣr Dāniṣgāhī, 2002–3/1381Sh.
- Šarīf al-Murtaḍā, Abū l-Qāsim 'Alī b. al-Ḥusayn. *aḍ-Ḍarī'a ilā Uṣūl aṣ-Šarī'a*, Ed. Abū Qāsim Gurḡī. Tehran: Intiṣārāt-i Dāniṣgāh-i Tehran, 1969–70/1348Sh.
- Šarīf al-Murtaḍā, Abū l-Qāsim 'Alī b. al-Ḥusayn. *Rasā'il*. Qum: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1364Sh/1985–6.
- Shihadeh, Ayman. "Theories of Ethical Value in Kalām. A New Interpretation". In *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Ed. Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2016. 384–407.
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan. *al-Udda fī Uṣūl al-Fiqh*, Ed. Muḥammad Riḍā Anṣārī. Qum: Intiṣārāt-i Sitāri, 1997–8/1376Sh.
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan. *Tamḥīd al-Uṣūl fī Ilm al-Kalām*. Qum: Rā'id, 2015–6/1394Sh.

Theorien der Ethik in der Rechtslehre al-Ġazālīs

Selma Schwarz

Einleitung

Im Rahmen des Forschungsprojektes *Wege zu einer Ethik: Neue Ansätze aus Theologie und Recht zwischen modernen Herausforderungen und islamischer Tradition*, welches zunächst die Erschließung wesentlicher ethischer Entwürfe von Autoren unterschiedlicher Disziplinen der klassischen und nachklassischen Periode zum Ziel hat, sollen im vorliegenden Artikel zentrale ethische Theorien eines Autoren der klassischen Periode vorgestellt werden. Dabei wird insbesondere auf die theologische Schule der Aš'arīten einzugehen sein. Zudem wird die islamische Normenlehre in den Blick genommen, und hier im Wesentlichen die Metaethik. Das Werk, das für diese Einzelstudie im Hinblick auf die Herausarbeitung von Theorien der Ethik beziehungsweise von ethischen Entwürfen herangezogen wird, trägt den Titel *al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*, verfasst von Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī (450/1058–505/1111). Al-Ġazālī gilt als einer der einflussreichsten Gelehrten der islamischen Tradition und ist bekannt als herausragender Theologe und Jurist, als religiöser Reformator und als origineller Denker und Mystiker der theologischen Schule der Aš'arīten.¹ Bei dem genannten Werk handelt es sich um ein Werk der Rechtstheorie.

In diesem Artikel wird in einem ersten Schritt der Ethikbegriff definiert, wobei hier auch erläutert werden soll, was unter normativer Ethik und Metaethik zu verstehen ist. Da für diese Studie ein Rechtswerk untersucht wird, soll hier auf den Zusammenhang zwischen islamischem Recht und Ethik eingegangen werden, um die Relevanz von Rechtswerken bewerten zu können. Anschließend werden Informationen zur Person al-Ġazālīs und seiner Arbeit gegeben sowie seine Diskussion der Ethik verortet.

Da al-Ġazālī gegen die mu'tazilitische Theorie argumentiert, werden zunächst die unterschiedlichen Theorien der mu'tazilitischen theologischen Schule und der aš'arītischen theologischen Schule zum Problem der Ermitt-

1 Watt, „Al-Ghazālī“, 2:1038.

lung moralischer Werte erläutert. Dies ist wichtig, um die Argumentation al-Ġazālīs verstehen und weiterhin genauer einordnen zu können. Da es bei der Diskussion zur Erkenntnis des moralischen Wertes hauptsächlich um die Frage nach der Beurteilung des Guten (*al-ḥusn*) und des Bösen (*al-qubḥ*) geht, wird bei dieser Darstellung ein besonderes Augenmerk auf die unterschiedlichen Theorien zum Guten und Bösen gelegt. Daran anschließend wird al-Ġazālīs Argumentation zur Erkenntnis des moralischen Wertes untersucht. Hierauf aufbauend entwickelte al-Ġazālī eine Handlungstheorie, die ebenfalls analysiert wird. In diesem Zusammenhang werden zudem sowohl das Konzept des *taklif* (religiöse Verpflichtung) als auch das Prinzip des *maṣlaḥa* (Gemeinwohl) und al-Ġazālīs Sichtweisen hierauf erörtert. In der Schlussfolgerung werden schließlich die Ergebnisse dieser Studie zusammengefasst und ein Ausblick auf das Transferpotential der herausgearbeiteten ethischen Theorie auf heutige gesellschaftliche ethische und rechtliche Fragestellungen gegeben.²

1. Der Begriff der Ethik

Es scheint sinnvoll, zunächst den Begriff der *Ethik* und deren Aufgabe zu definieren. Peter Dabrock zufolge ist die Aufgabe der Ethik, Moral und Ethos hinsichtlich ihrer strittigen Fälle zu analysieren und diese orientierend zu deuten.³ Nach Hans-Richard Reuter werde unter dem Begriff der *Ethik* die Reflexion über das gute Leben und richtige Handeln verstanden. Ethik bezeichne die Reflexionsinstanz von Moral und Ethos – in ihr gehe es um die theoretische Untersuchung beziehungsweise kritische Prüfung von gelebter Sittlichkeit und geltenden moralischen Normen. Unter dem Begriff der *Moral* wiederum werde ein System von Normen und Verhaltensregeln verstanden, die sich an den Grundunterscheidungen gut – böse oder schlecht, richtig – falsch, geboten – verboten orientieren und für alle gelten.⁴ Weiterhin bezieht sich Moral im normativen Sinn auf einen

2 Es gibt zahlreiche Studien sowohl zur theologischen Schule der Aš'arīten als auch zur Person und den Werken al-Ġazālīs. Für den vorliegenden Artikel von besonderer Bedeutung sind jedoch eine Monographie von George F. Hourani zur Vernunft und Tradition in der islamischen Ethik aus dem Jahr 1985 und eine Monographie von Ayman Shihadeh aus dem Jahr 2006 über die teleologische Ethik von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, in der der Autor auch detailliert auf die Theorie al-Ġazālīs eingeht.

3 Dabrock, „Konkrete Ethik“, 19.

4 Reuter, „Ethik“, 14–16.

Verhaltenskodex, der von jedem Menschen akzeptiert wird, der bestimmte intellektuelle und willensmäßige Bedingungen erfüllt.⁵ Unter dem Begriff des *Ethos*, so Hans-Richard Reuter, werde die Gesamtheit der auf ein gutes Leben gerichteten Haltungen und Vorstellungen, an denen sich das Handeln in einer Gruppe oder Gemeinschaft faktisch ausrichtet, verstanden. Ethik als Theorie werde Hans-Richard Reuter zufolge dann bedeutsam, wenn die kulturelle und soziale Praxis kritisch gesehen wird und schon seit langem bestehende Moralkodizes in eine Krise geraten sind. Die Ethik prüft die erhobenen Geltungsansprüche der moralischen Ebene und die eingespielten Gewohnheiten im Ethos auf ihre Tragfähigkeit.⁶ Die theologische Ethik im Speziellen gewinnt aufgrund ihrer besonderen Perspektive, nämlich der von gläubigen Menschen, ihre Besonderheit.⁷

Es scheint zudem angebracht, zu definieren, was unter normativer Ethik und was unter Metaethik verstanden werden kann. Ethik kann als Untersuchung der Moral definiert werden. Somit beinhaltet Ethik die Systematisierung, Verteidigung und Empfehlung von Konzepten für richtiges und falsches Verhalten. Das Gebiet der Ethik zerfällt wiederum in zwei Teile, in die normative Ethik und in die Metaethik. Die normative Ethik untersucht die Frage, welche Arten von Dingen gut und schlecht sind und wie wir entscheiden sollen, welche Handlungen richtig und welche Handlungen falsch sind. Die Metaethik untersucht die normative Ethik und versucht, die dort verwendeten Konzepte und Begriffe zu verstehen. Somit untersucht die Metaethik Konzepte und Begründungsmethoden.⁸

2. Zusammenhang von islamischem Recht und Ethik

Da in dieser Einzelstudie die Konzentration auf der islamischen Normenlehre liegt, soll auf den Zusammenhang von islamischem Recht und Ethik eingegangen werden. George Hourani schreibt hierzu, der *fiqh* befasse sich mit dem menschlichen Verhalten. Beurteilungen (*ḥukm*, pl. *aḥkām*)⁹ seien in den schriftlichen Quellen für jede Art von Handlungen festgelegt

5 Gert, „Morality“, 2.

6 Reuter, „Ethik“, 15 f.

7 Dabrock, „Konkrete Ethik“, 19.

8 Al-Attar, *Islamic Ethics*, 18.

9 Für das arabische Wort *ḥukm* gibt es zahlreiche Übersetzungen ins Deutsche. Neben „Beurteilung“ bedeutet *ḥukm* auch „Anordnung“, „Befehl“, „Bestimmung“, „Entscheidung“, „religiöses Gebot“, „Urteil“ und „Vorschrift“.

oder angedeutet und bestimmten, ob eine Handlung von Gott entweder befohlen, empfohlen, erlaubt, missbilligt oder verboten sei. Somit sei der *fiqh* in seinen Einzelheiten (*furū*) die normative Rechtslehre, die theoretisch in der Lage sei, das göttliche Urteil über jede Kategorie menschlicher Handlungen zu entdecken. Aber der *fiqh* habe auch einen grundlegenden Teil, nämlich die Wissenschaft der Rechtsprinzipien (*uṣūl al-fiqh*), die in einer allgemeineren Art die Belege für die Regeln des *fiqh* untersuche – die Bedingungen der Gültigkeit der Quellen und der Methoden der Interpretation und Erweiterung der Quellen.¹⁰ Somit sind normative Urteile über moralische Handlungen Thema der *fiqh*-Literatur, und daher ist die Frage, wie bestimmte Handlungen bewertet werden, Gegenstand des *fiqh*. Die Bedeutung und der Grund normativer Urteile ist wiederum Gegenstand des *uṣūl al-fiqh*. Dementsprechend sind Fragen der normativen Ethik Gegenstand in Werken über *fiqh* und Fragen der Metaethik Gegenstand in Werken über *uṣūl*.¹¹

Frederick S. Carney schreibt diesbezüglich von einer weitgehenden Verflechtung der Religion, des Rechts und der Ethik in einer gemeinsamen Scharia, da im Islam sowohl die rechtlichen als auch die moralischen Verpflichtungen weitestgehend aus denselben Begründungen abgeleitet würden und sich in ihren Forderungen erheblich überschneiden. Zudem werde die Begründung zu einem erheblichen Teil als der offenbarte Wille Gottes – im Koran und in der Sunna – aufgefasst. Dies bedeute jedoch nicht, dass islamische Ethik und islamisches Recht als ein einfaches Ablesen von Koran und Sunna zu verstehen seien. Dennoch sei es möglich, Koran und Sunna als vollständig normativ in dem Sinne zu akzeptieren, dass sie Prinzipien der Verpflichtungen liefern und doch in einigen Interpretationstraditionen Raum lassen, um ein eigenes Urteil bei der Bestimmung des Inhalts zusätzlicher Regeln der Verpflichtung, die nicht im Koran und in der Sunna zu finden sind, einfließen zu lassen.¹²

Auch A. Kevin Reinhart argumentiert, das islamische Recht sei grundlegender für die islamische Ethik als die islamische Theologie oder Philosophie. Er betont, dass das islamische Recht der zentrale Bereich des islamischen ethischen Denkens sei. Das islamische Recht sei nicht bloß Jurisprudenz im engeren Sinne, sondern auch ein ethisches und erkenntnistheoretisches System von großer Feinheit und Ausgereiftheit. Zum Pro-

10 Hourani, *Reason and Tradition*, 136.

11 Al-Attar, *Islamic Ethics*, 17.

12 Carney, „Islamic Ethics“, 161.

zess der Rechtsfindung schreibt Reinhart weiterhin, das Gesetz werde nicht erlassen, sondern verstanden, nicht produziert, sondern entdeckt und formuliert. Der Prozess der Rechtsfindung habe zum Ziel, die Bedeutung der Offenbarung für das menschliche moralische Leben zu verstehen. Hierbei gehe man von einer großen, aber begrenzten Menge an Daten aus, die das Rohmaterial für den Transformationsprozess von einem Offenbarungsbericht in eine moralische beziehungsweise gesetzliche Norm darstellen. So sei der Prozess der Rechtsfindung die disziplinierte Suche nach einer für eine gegebene Situation oder Handlung angemessenen Beurteilung.¹³

Es ist jedoch wichtig zu betonen, dass dies einzelne Sichtweisen auf den Zusammenhang von islamischem Recht und islamischer Ethik sind. Es ist durchaus auch in anderen Disziplinen der islamischen Tradition über ethisch gutes und richtiges Handeln nachgedacht und diskutiert worden, was sich wiederum auch in den unterschiedlichen Werken al-Ġazālīs widerspiegelt.

3. Verortung der Person al-Ġazālīs und dessen ethischer Diskussion

Al-Ġazālī wurde um das Jahr 450/1058 in Ṭabarān geboren, einer Kleinstadt im Gebiet Ṭūs, welches sich über den Nordosten des gegenwärtigen Irans erstreckte.¹⁴ Seine frühe religiöse Ausbildung erhielt al-Ġazālī in Ṭabarān, seiner Geburtsstadt. In seinen Jugendjahren begab er sich nach

13 Reinhart, „Islamic Law“, 186–188.

14 Ṭūs war Teil der persischsprachigen Region Ḥurāsān, die im heutigen Westen Afghanistans und Osten des Irans lag und eine Provinz des islamischen Kalifenreiches darstellte. Die Städte in Ḥurāsān galten als Zentren der islamischen Gelehrtenkultur. Nīšāpūr war die Hauptstadt Ḥurāsāns und wurde im 5./11. Jahrhundert der Mittelpunkt der muslimischen theologischen Schule der Ašʿarīten. Die genannte Schule wurde nach 462/1070 sehr bedeutsam, unter anderem weil sie von höchsten staatlichen Stellen gefördert wurde. Der Großwesir Nizām al-Mulk – ebenso wie al-Ġazālī ein šāfiʿitischer Gelehrter und aus dem Gebiet Ṭūs stammend – errichtete in den bedeutendsten Städten des Reiches Bildungsstätten – die sogenannten Nizāmiyya *madrasas* – für die höhere Berufsausbildung, unter anderem für die Bereiche der islamischen Rechtswissenschaft und der Theologie. Viele der wichtigsten Lehrämter an diesen Bildungsstätten wurden an ašʿarītische Theologen vergeben. Diese Religionspolitik war von zentraler Bedeutung für die Ausbreitung der ašʿarītischen Theologie in der Zeit des 5./11. und des 6./12. Jahrhunderts. Die Šāfiʿiten aus dem Gebiet Ṭūs gelangten zu Lebzeiten al-Ġazālīs in hohe Ämter und hatten erheblichen Einfluss. Vor diesem Hintergrund ist al-Ġazālīs eindrucksvolle Karriere zu verstehen. Siehe Griffel, „Al-Ġazālī“, 290 f.

Niṣāpūr, wo er bei dem bekannten und angesehenen Rechtsgelehrten und Theologen Abū l-Ma‘ālī ‘Abdallāh al-Ġuwaynī (419/1028–478/1085) an der dort gegründeten Niṣāmiyya *madrasa* studierte. Al-Ġazālī entwickelte sich unter al-Ġuwaynī zu einem ausgezeichneten Studenten und begann schon bald, in der Lehre zu helfen und auch Lehrbücher für die Kurse seines Lehrers zu verfassen. Im Jahr 483/1091 wurde er von Niṣām al-Mulḳ auf ein Lehramt in Baġdād an der dortigen Niṣāmiyya *madrasa* berufen. Während seiner Zeit in Baġdād ging al-Ġazālīs Schülerzahl in die hunderte und man kann sagen, dass er in dieser Zeit der in Baġdād bedeutendste öffentliche Intellektuelle war. Im Jahr 487/1095, vier Jahre nach seiner Berufung auf das Lehramt in Baġdād, begab sich al-Ġazālī nach Damaskus, um im Jahr 490/1097 nach Ṭabarān, seiner Geburtsstadt, zurückzukehren, wo er eine private kleine *madrasa* gründete. Im Jahr 499/1106 nahm al-Ġazālī ein Lehramt an der Niṣāmiyya *madrasa* in Niṣāpūr an, welches bereits sein Lehrer al-Ġuwaynī bekleidet hatte. Al-Ġazālī kehrte jedoch ein paar Jahre später wieder nach Ṭabarān zurück und starb dort schließlich im Jahr 505/1111.¹⁵

Al-Ġazālīs wesentliches Anliegen war während seines gesamten Lebens ein ethisches, nämlich die Suche nach der Antwort auf die Frage nach der richtigen Verhaltens- beziehungsweise Handlungsweise des einzelnen Menschen, und das gewiss aus einer religiösen Perspektive. In diesem Rahmen hat al-Ġazālī drei theologische Disziplinen konzipiert – die Charakterethik (*aḥlāq*), die Theologie (*kalām*) und die Rechtslehre (*fiqh*).¹⁶ Al-Ġazālī kann als eine sehr komplexe Figur bezeichnet werden. Seine zahlreichen Schriften unterscheiden sich sowohl in ihren Inhalten und Schwerpunkten als auch in ihren Sprachstilen sehr voneinander. Zudem verfasste al-Ġazālī nie eine klare, erklärende Zusammenfassung seiner eigenen dogmatischen Theologie.¹⁷

Grundsätzlich ist al-Ġazālī der theologischen Schule der Aṣ‘arīten zuzuordnen.¹⁸ Doch seine tatsächliche Beziehung zur traditionellen theologi-

15 Griffel, „Al-Ġazālī“, 291–294.

16 Hourani, *Reason and Tradition*, 135; Frank, *Al-Ghazālī*, 5.

17 Frank, *Al-Ghazālī*, 3.

18 Die theologische Schule der Aṣ‘arīten wurde von Abū l-Ḥasan al-Aṣ‘arī, geboren um 260/873–4 in Baṣra, gegründet und schließlich nach ihm benannt. Die theologische Schule der Aṣ‘arīten wurde unter den ‘Abbāsīden offenbar zur vorherrschenden Schule in den arabischsprachigen Teilen des Reiches. Im Allgemeinen waren ihre Anhänger mit der šāfi‘itischen Rechtsschule verbunden. Mit dem Aufkommen der Seldschuken und hierbei besonders durch den Großwesir Niṣām al-Mulḳ (Regierungszeit

schen Schule der Aš'arīten ist vielschichtig und gibt Anlass zu Diskussionen. Die gängigste Meinung hierzu ist, dass al-Ġazālī die zentralen Thesen der Aš'arīten vollständig beibehalten habe, in der Folge aber bestimmte Änderungen vornahm.¹⁹ Neueste Studien zeigen, dass al-Ġazālī – teilweise unter philosophischem Einfluss – komplexe Formen des Subjektivismus entwickelte.²⁰ Al-Ġazālī argumentierte diesbezüglich, dass es egoistische Motive gebe, die Werturteile hervorriefen, dass diese aber indirekt und unbewusst sein, letztendlich jedoch zu akzeptierten ethischen Regeln führen könnten, die dem ersten Anschein nach nicht egoistisch sind.²¹

In seinem *Mustasfā* befasste al-Ġazālī sich mit der Theorie der Quellen und Methoden zur Ableitung von Normen. Er verfasste es während seiner Lehrtätigkeit in Nišāpūr und stellte es im Jahr 503/1109 – zwei Jahre bevor er starb – fertig.²² Wie erwähnt, ist die Theorie der Methoden und der Quellen des Wissens über die Beurteilungen Gegenstand des *uṣūl al-fiqh*, sodass al-Ġazālī die Bestandteile hauptsächlich in diesem Werk behandelte. Hier folgt al-Ġazālī den klassischen Linien der šāfi'itischen Schule. Sein Werk zeichnet sich durch eine klare Darstellung aus, was sicherlich ein Grund dafür ist, dass es bis heute im Lehrplan der islamischen Rechtswissenschaft zu finden ist.²³

4. Zwei unterschiedliche Theorien zur Erkenntnis des moralischen Wertes

Wie eingangs dargestellt, sind zentrale Fragen im Bereich der Ethik Fragen danach, was gute und richtige Handlungen ausmacht. Von grundlegender Bedeutung sind demnach auch Fragen danach, woran erkannt beziehungsweise woher gewusst werden kann, was gute und richtige Handlungen sind, dementsprechend auch, was böse, schlechte und falsche Handlungen sind und daraus folgend, welche Handlungen als geboten, als verboten oder als erlaubt angesehen werden können. Diese Fragen schließen die grundlegen-

454/1063–484/1092) erhielt die Schule der Aš'arīten offizielle Unterstützung. Hierzu Watt, „Abu l-Ḥasan al-Ash'arī“, 1:694 f. und Watt, „Al-Ash'ariyya“, 1:696.

19 Frank, *Al-Ghazālī*, 3.

20 Für eine ausführlichere Darstellung der theologischen Schule der Aš'arīten und des Subjektivismus siehe Kapitel 4.2.

21 Shihadeh, „Psychology“, 2. Für die detaillierte Argumentation al-Ġazālīs siehe Kapitel 5 in diesem Artikel.

22 Hourani, *Reason and Tradition*, 150; Watt, „Al-Ghazālī“, 2:1040.

23 Hourani, *Reason and Tradition*, 161.

de Frage nach dem moralischen Wert mit ein: Was ist das gemeinsame Element in all dem, das als gut und somit als richtig bezeichnet wird, und was ist das gemeinsame Element in all dem, das als böse und schlecht und somit als falsch bezeichnet wird? Dieses Problem wurde schon früh unter muslimischen Theologen thematisiert, und so war eine der bedeutendsten Debatten, die in islamischen intellektuellen Kreisen in der frühen abbasidischen Periode geführt wurden, die Diskussion um die Frage nach der Natur des moralischen Wertes.²⁴

Zu einem großen Teil ging es bei dieser Diskussion um die Frage nach der Beurteilung des Guten und des Bösen. Man diskutierte hierbei insbesondere darüber, ob sich zum einen moralische Wertebegriffe auf reale und objektive charakteristische Eigenschaften beziehungsweise auf Wesensmerkmale, die Handlungen oder Dingen inhärent sind, beziehen oder nicht, und zum anderen, ob moralische Urteile durch unabhängige Vernunft (*al-'aql al-mustaqill*) erkannt und begründet werden können oder nicht. Im Wesentlichen standen sich hier zwei Haupttheorien gegenüber. Dies war auf der einen Seite die Theorie der mu'tazilitischen theologischen Schule und auf der anderen Seite die Theorie der aš'aritischen theologischen Schule. Die Mu'taziliten und die Aš'ariten nahmen zwei sehr unterschiedliche Standpunkte bezüglich der beiden genannten Aspekte ein.²⁵ Im Folgenden soll nun genauer auf die beiden Theorien und auf ihre jeweiligen Ansichten über die Natur des moralischen Wertes eingegangen werden.

4.1 Mu'tazilitische Theorie zu *taḥsīn* und *taqbiḥ*

Die Mu'taziliten stellen eine religiöse Bewegung dar, die in der ersten Hälfte des 2./8. Jahrhunderts in Baṣra von Wāṣil ibn 'Aṭā' (gest. 131/748) gegründet und schließlich zu einer der wichtigsten theologischen Schulen des Islam wurde.²⁶ Nach der von ihnen vertretenen Theorie haben bestimmte Werte, so beispielsweise Gerechtigkeit, eine reale Existenz, und zwar unabhängig sowohl von dem Willen einzelner Menschen als auch von dem Willen Gottes.²⁷ So sind für die Mu'taziliten moralische Werte reale charakteristische Eigenschaften beziehungsweise reale Wesensmerkmale von Handlungen,

24 Hourani, *Reason and Tradition*, 57 f.

25 Shihadeh, *Ethics*, 45. Siehe hierzu auch Shihadeh, „Psychology“, 1.

26 Gimaret, „Mu'tazila“, 7:783.

27 Hourani, *Reason and Tradition*, 57.

und zwar unabhängig von subjektiven Entscheidungen, Urteilen, Gefühlen oder Sitten sowohl des Beobachtenden als auch des Handelnden und egal ob menschlich oder göttlich. Die Sichtweise der Mu'tazilīten kann als Objektivismus oder auch als ethischer Realismus bezeichnet werden. Zudem vertreten die Mu'tazilīten die Meinung, dass einige ethische Wahrheiten durch ungestützte Vernunft erkannt werden können, andere ethische Wahrheiten jedoch nur mit Hilfe der Offenbarung (*naql*), wobei dieses Wissen unmittelbar (*ḍarūrī*) oder diskursiv (*naẓarī*) zustande kommen kann. Außerdem sind in der Ethik der Mu'tazilīten die grundlegenden ethischen Prinzipien universell, was bedeutet, dass sie unveränderlich sind und gleichermaßen für alle Handelnden – also sowohl für Gott als auch für die Menschen – gelten.²⁸ Man kann behaupten, dass die Mu'tazilīten Rationalisten sind, da sie die Meinung vertreten, dass dem Menschen bestimmte Erkenntnisse allein durch den Verstand zugänglich sind, auch ohne oder vor jeder Offenbarung. So ist der Rationalismus auch im Bereich der Ethik für die Mu'tazilīten von entscheidender Bedeutung, denn für die Mu'tazilīten ist der Mensch allein durch seinen Verstand fähig zu wissen, was moralisch gut oder schlecht ist.²⁹

Innerhalb der mu'tazilītischen Schule entwickelten sich zwei unterschiedliche Strömungen hinsichtlich der Natur des moralischen Wertes. Dies waren zum einen die baġdādischen Mu'tazilīten, die eine Form des ethischen Absolutismus vertraten. Diese waren der Meinung, dass moralische Werte von Handlungen reale charakteristische Eigenschaften beziehungsweise reale Wesensmerkmale im Wesen von Handlungen darstellen und somit sowohl von den Konfigurationen (*waġh*) der Handelnden als auch von den Folgen der Handlungen unbeeinflusst sind. Nach dieser Ansicht sind beispielsweise Töten oder Lügen schlecht und damit absolut verboten, unabhängig von einzelnen Konfigurationen. Die andere Strömung innerhalb der mu'tazilītischen Schule waren die baṣrischen Mu'tazilīten, die den ethischen Absolutismus der baġdādischen Mu'tazilīten ablehnten. Die baṣrischen Mu'tazilīten waren der Meinung, dass ethische Beurteilungen von Konfigurationen, unter denen Handlungen ausgeführt werden, abhängen. So ist nach Ansicht dieser Strömung beispielsweise das Zufügen von Schmerzen nur unter bestimmten Umständen schlecht, und zwar dann,

28 Shihadeh, *Ethics*, 47 f.

29 Gimaret, „Mu'tazila“, 7:791 f.

wenn durch das Zufügen von Schmerzen weder ein Schaden abgewendet noch ein Nutzen herbeigeführt wird.³⁰

4.2 Aš'arītische Theorie zu *tahsīn* und *taqbīh*

Die Theorie der Mu'tazilīten, die besagt, dass moralische Werte reale charakteristische Eigenschaften beziehungsweise reale Wesensmerkmale von Handlungen seien, wurde von den Aš'arīten vehement zurückgewiesen. Sie lehnen demnach den moralischen Objektivismus und somit auch den Rationalismus der Mu'tazilīten scharf ab. Ihrer Meinung nach beziehen sich moralische Werte nicht auf reale Eigenschaften von Handlungen, da diese – so beispielsweise Gerechtigkeit – keine objektive Realität hätten. Dementsprechend ist es ihrer Meinung nach auch nicht möglich, durch unabhängige Vernunft moralische Wahrheiten in Handlungen oder Dingen wahrzunehmen beziehungsweise zu erkennen.³¹ Die klassische Kritik der Aš'arīten richtete sich hauptsächlich gegen den ethischen Absolutismus der bağdādischen Mu'tazilīten.³² Im Folgenden soll nun untersucht werden, ob und wie ethisches Denken anhand al-Ġazālī's *Mustaşfā* entwickelt werden kann.

5. Al-Ġazālī's Argumentation zur Erkenntnis des moralischen Wertes

Al-Ġazālī bekräftigt die Ansicht der theologischen Schule der Aš'arīten. In einer Art Streitgespräch führt er hier unterschiedliche Meinungen beziehungsweise Lehrsätze der Mu'tazilīten an, die er anschließend jeweils kritisch hinterfragt und zudem durch eigene Argumente widerlegt. Auch hier ist zu erkennen, dass al-Ġazālī's Kritik sich vornehmlich gegen den ethischen Absolutismus der bağdādischen Mu'tazilīten richtet.³³

Al-Ġazālī schildert demgemäß zunächst die mu'tazilītische Meinung, dass das Gutsein und das Bösesein Eigenschaften beziehungsweise Charakteristiken aus sich selbst heraus für das Gute und das Böse seien (*al-ḥusnu wa-l-qubḥu waşfāni dātiyyāni li-l-ḥasani wa-l-qabīḥi*), dass also moralische

30 Shihadeh, *Ethics*, 47 f.

31 Shihadeh, *Ethics*, 49 f.

32 Vasalou, *Moral Agents*, 2.

33 Shihadeh, *Ethics*, 85.

Werte reale charakteristische Eigenschaften beziehungsweise reale Wesensmerkmale von Handlungen und Dingen sind und weiterhin, dass diese zwangsläufig in einigen Dingen durch den Verstand begreifbar seien (*mud-rakan bi-ḍarūrati l-aqli fī ba'di l-ašyā'i*), dass es also möglich ist, durch unabhängige Vernunft moralische Wahrheiten in Handlungen und Dingen wahrzunehmen.³⁴

Dieser Meinung der Mu'taziliten widerspricht al-Ġazālī daraufhin deutlich. So bestreitet er dreierlei in der Argumentation der Mu'taziliten. Zunächst wendet er sich gegen die Meinung der Mu'taziliten, dass die Existenz des Guten und Bösen eine Eigenschaft beziehungsweise eine Charakteristik aus sich selbst heraus sei (*ammā l-awwalu wa-huwa da'wā kawnihi wašfan ḍātiyyan*). Seiner Meinung nach sei dies ein willkürliches Urteil, welches durch die Vernunft nicht zugänglich sei (*fa-huwa tahakkumun bi-mā lā yu'qalu*). In diesem Zusammenhang führt al-Ġazālī das Beispiel des Lügens an. So fragt er, wie das Lügen aus sich selbst heraus schlecht sei, wenn durch dieses das Blut des Propheten geschützt werden könnte (*al-kiḍbu kayfa yakūnu qubḥuhu ḍātiyyan wa-law kāna fīhi 'iṣmatu dami nabīyyin*). In diesem Fall sei das Lügen gut, ja sogar verpflichtend (*la-kāna hasanan bal wāğibān*). Dieses Beispiel zeigt, dass Lügen nach Meinung al-Ġazālīs nicht in allen Fällen und deshalb auch nicht an sich beziehungsweise aus sich selbst heraus schlecht ist.³⁵

Die zweite Angelegenheit, die er hier bestreitet, ist die Äußerung der Mu'taziliten, dass dies – die Eigenschaft beziehungsweise die Charakteristik des Schlechten aus sich selbst heraus – für die Vernunftbegabten zwangsläufig bekannt sei (*wa-t-tānī – fī qawlikum inna ḍālika mimmā ya'lamuhu l-uqalā'u bi-ḍ-ḍarūrati*). Kritisch fragt er nach, wie sich das eingebildet werden könne, während er dies mit ihnen disputiere (*wa-kayfa yutašawwaru ḍālika wa-naḥnu nunāzi'ukum fīhi*) und dies somit – nach Meinung al-Ġazālīs – für Vernunftbegabte nicht zwangsläufig bekannt sein kann.³⁶

Die dritte von al-Ġazālī angeführte Angelegenheit ist die Meinung der Mu'taziliten, dass, wenn die Vernunftbegabten über etwas einer Meinung seien, dieses ein entschiedenes Argument dafür sei und ein Beweis für dessen unvermeidliche Existenz (*wa-t-tāliṭu – fī ḡannikum anna 'uqalā'a law ittafaqu 'alayhi la-kāna ḍālika ḥuğğatan maqṭū'an bihā wa-dalīlan 'alā kawnihi ḍarūriyyān*). Vielmehr, so führt al-Ġazālī etwas später aus,

34 Al-Ġazālī, *Mustašfā*, 114.

35 Ebd.

36 Ebd.

sei es möglich, dass sie in etwas übereinstimmten, das überhaupt nicht zwangsläufig so sei (*bal yağūzu an yaqa'a l-ittifāqu minhum 'alā mā laysa bi-ḍarūriyyin*). Bei der zweiten und der dritten Angelegenheit argumentiert al-Ġazālī somit hauptsächlich gegen die Ansicht der Mu'tazilīten, durch unabhängige Vernunft moralische Wahrheiten in Handlungen oder Dingen erkennen zu können.³⁷

Etwas später in seinem Text führt er eine weitere Meinung der Mu'tazilīten an, die er anschließend ebenfalls deutlich kritisiert und mit eigenen Argumenten widerlegt. So schreibt er, die Mu'tazilīten behaupteten, sie wüssten definitiv, dass, wenn eine Person die Wahl habe, sich zwischen der Wahrheit und der Lüge zu entscheiden, diese Person, wenn diese vernunftbegabt sei, die Wahrheit vorziehe und zu ihr geneigt sei (*na'lamu qaṭ'an anna man istawā 'indahū ṣ-ṣidqu wa-l-kiḍbu āṭara ṣ-ṣidqa wa-māla ilayhi in kāna 'āqilan*).³⁸

Dieser Meinung widerspricht al-Ġazālī nachdrücklich. Seine Kritik richtet sich hier wiederholt gegen die Meinung der Mu'tazilīten, dass durch unabhängige Vernunft moralische Wahrheiten in Handlungen oder Dingen wahrgenommen werden können. Er schreibt hierzu, was die Anwendung dieser unter den Menschen zirkulierenden Formulierungen betreffe, so leite sie sich von persönlichen Interessen her (*fa-ammā iṭlāqu n-nāsi hādīhi l-alfāzi fī-mā yadūru baynahum fa-yustamaddu min al-ağrādi*). Er ist also der Meinung, dass Entscheidungen der Menschen immer auf Grundlage ihrer persönlichen Interessen getroffen werden. Al-Ġazālī führt weiter aus, dass die persönlichen Interessen subtil seien und somit verborgen und nur die kritischen Forscher sie wahrnehmen (*wa-lākin qad tadiqu l-ağrādu wa-tahfā fa-lā yatanabbahu lahā illā l-muḥaqqiqūna*). Seiner Meinung nach gibt es für diesen Irrtum beziehungsweise diese Einbildung drei Ursachen (*wa-hiya ṭalāṭatu maṭāratin yağlaṭu l-wahmu fihā*).³⁹

Eine Ursache sei, dass der Mensch das als schlecht bezeichne, was seinem persönlichen Interesse entgegenwirke (*inna l-insāna yuṭalliqu isma l-qubḥi 'alā mā yuḥālifu ġaraḍahu*), auch wenn es dem persönlichen Interesse eines anderen entspreche (*wa-in kāna yuwāfiqu ġaraḍa ġayrihi*), wobei der Mensch aber nicht auf andere achte (*min ḥayṭu innahu lā yalṭafitu ilā l-ġayri*). Al-Ġazālī fährt fort, dass jeder Charakter eingenommen von sich selbst und geringschätzend gegenüber anderen sei (*fa-inna kullu ṭab'in*

37 Al-Ġazālī, *Mustaṣfā*, 114 f.

38 Al-Ġazālī, *Mustaṣfā*, 115.

39 Al-Ġazālī, *Mustaṣfā*, 116.

mašrūfun bi-nafsihi wa-mustaḥaqirun li-ġayrihi). Menschen setzen den Begriff „schlecht“ also für alles ein, was ihren Zielen entgegenwirkt, weil sie egoistisch sind.⁴⁰ Er argumentiert hier, dass alle moralischen Urteile auf die subjektiven Erwägungen des Eigeninteresses reduzierbar sind, genauer gesagt, auf die Zustimmung und auf den Widerspruch zu den Zielen des Handelnden. Dies stellt eine entscheidende Wendung zum Emotivismus dar, den al-Ġazālī als Alternative zum Objektivismus der Mu'tazilīten vertritt.⁴¹

Es stellt sich sodann jedoch die Frage, wie durch die Aš'arīten erklärt wird, warum Menschen auch Handlungen ausführen, die nicht egoistisch, sondern altruistisch und selbstlos erscheinen. Die klassischen Aš'arīten argumentieren hier, dass dieses Verhalten durch einfache psychologische Faktoren motiviert ist, und zwar hauptsächlich durch allgemeine Sympathie und den Wunsch nach Anerkennung und Lob.⁴² So gibt auch al-Ġazālī als Grund für solch ein altruistisches Verhalten die Abwehr des Leidens an, das den Menschen aufgrund des gattungsbedingten Mitgeföhls überkomme (*li-dafi l-aḍā lladī yalḥaqu l-insāna min riqqati l-ġinsiyyati*). Der Mensch stelle sich selbst in diesem Unglück vor (*al-insānu yuqaddiru nafsahu fī tilka l-baliyyati*). Zudem habe der Mensch das Verlangen nach Anerkennung für seine Wohltätigkeit (*ṭalabu t-ṭanā'i 'alā iḥsānihi*).⁴³

Als weitere Ursache führt al-Ġazālī an, dass das Zuhören in der Kindheit wie die Gravierung in den Stein sei, und so werde es in das Selbst beziehungsweise in das eigentliche Wesen eingepflanzt (*wa-s-samā'u fī ṣ-ṣiġari ka-n-naqṣu fī l-ḥaġari fa-yanġarisu fī n-nafsi*). So kann es sein, dass einem Menschen seit der Kindheit auf dem Weg der Erziehung und Anweisung vorgetragen werde, dass die Lüge schlecht sei und es nicht erwünscht sei, sich der Lüge zu nähern (*fa-innahu ulqiya ilayhi mundu ṣ-ṣiba 'alā sabili t-ta'dibi wa-l-irṣādi anna l-kidba qabiḥun lā yanbaġi an yaqduma 'alayhi aḥadun*). Al-Ġazālī argumentiert also, dass Meinungen und Ansichten sich von Kindheit an einprägen können, auch wenn diese nicht richtig sind.⁴⁴

Eine weitere von al-Ġazālī gesehene Ursache ist die Möglichkeit der Einbildung. So schreibt er, ein Großteil der Kühnheit der Kreaturen rühre von diesen Einbildungen her, denn die Einbildung ergreife mit Macht Besitz

40 Ebd.

41 Hourani, *Reason and Tradition*, 55.

42 Shihadeh, *Ethics*, 76.

43 Al-Ġazālī, *Mustasfā*, 118.

44 Al-Ġazālī, *Mustasfā*, 116 f.

vom Selbst (*akṭaru iqdāmi l-ḥalqi bi-sababi hādīhi l-awhāmi fa-inna l-wahma 'aẓīmu l-istīlā'i 'alā n-nafsi*). Al-Ġazālī gibt ein eingängiges Beispiel dafür, wie stark Einbildungen wirken können. Eine Person vermeide Honig, wenn er dunkel sei, weil sie denke, dieser sei schmutzig (*tanfiru n-nafsu 'an al-'asli idā šubbiha li-annahu waḡada l-istiqdār*). Die Einbildung überwältige sie, bis das Essen schließlich unmöglich sei (*wa-yaḡlibu l-wahmu ḥattā yata'addaru l-aklu*). Der Verstand urteile unter trügerischer Einbildung (*ḥakama l-'aqlu bi-kidbi l-wahmi*). Al-Ġazālī stellt hier also dar, dass eine Täuschung des Verstands durch Einbildung möglich ist.⁴⁵

Die Theorie der Aš'ariten besagt, dass alle Werte durch den Willen Gottes bestimmt werden. Dieser Theorie zufolge ist es immer die Entscheidung Gottes, was gut und was schlecht ist. Diese Vorstellung kann als theistischer Subjektivismus bezeichnet werden. Allgemein bezieht sich der Begriff *Subjektivismus* auf Theorien, die besagen, dass Werte von Handlungen oder Dingen von Meinungen oder Einstellungen der Betrachtenden bestimmt werden. Im klassischen Islam nahm der Subjektivismus die Form des theistischen Subjektivismus an mit der Vorstellung, dass Handlungen oder Dinge durch die Beurteilung Gottes entweder gut oder schlecht sind. Nach dieser Vorstellung macht Gott durch seine Entscheidung Handlungen und Dinge für die Menschen gut oder schlecht. Folglich ist das, was Gott für die Welt wünscht und verordnet, gut und richtig.⁴⁶

Al-Ġazālī betont, dass keine Beurteilung vorliege, wenn es diese Ansprache durch den Gesetzgeber – also Gott – nicht gäbe (*fa-in lam yūḡad hādā l-ḥiṭābu min aš-šāri'i fa-lā ḥukma*). Der Verstand könne weder das Gute noch das Schlechte erkennen (*fa-li-hādā qulnā: al-'aqlu lā yuḡassinu wa-lā yuqabbihu*). Al-Ġazālī vertritt demnach entschieden die Meinung, dass es keine Beurteilungen für Handlungen vor dem Erscheinen der Offenbarung gegeben habe (*wa-lā ḥukma li-l-afāli qabla wurūdi š-šāri'i*).⁴⁷

Durch die in diesem Kapitel dargestellte Argumentation al-Ġazālīs wird deutlich, dass er die Theorie der theologischen Schule der Aš'ariten vertritt. Dennoch sei hier darauf hingewiesen, dass er die Position der klassischen Aš'ariten weiterentwickelte. In seiner Argumentation wurde deutlich, dass er der Meinung ist, dass alle moralischen Urteile auf die subjektiven Erwägungen des Eigeninteresses reduzierbar sind, was eine entscheidende

45 Al-Ġazālī, *Mustaṣfā*, 117.

46 Hourani, *Reason and Tradition*, 57–59.

47 Al-Ġazālī, *Mustaṣfā*, 112.

Wendung zum Emotivismus darstellt, den al-Ġazālī als Alternative zum Objektivismus der Mu'tazilīten vertritt.⁴⁸

6. Al-Ġazālīs Begründung einer Handlungstheorie

Nachdem die Frage erörtert wurde, wie aus aš'arītischer und hierbei im Besonderen aus al-Ġazālīs Sicht erkannt beziehungsweise woher gewusst werden kann, wie man moralisch gut handelt, stellt sich im Zusammenhang mit der Handlungstheorie die Frage, was letztendlich moralisch gutes Handeln und was moralisch gutes Verhalten ist. Die Handlungstheorie stützt sich somit auf die Erkenntnistheorie.

Für die Aš'arīten ist die Grundlage der Erkenntnis des Guten und des Bösen in jeglicher Hinsicht das offenbarte Gesetz. Somit ist das, was Gott gebietet, verpflichtend, das, was Gott erlaubt, gut und das, was Gott verbietet, schlecht.⁴⁹ Ganz im Sinne der Aš'arīten definiert al-Ġazālī in seinem *Mustasfā* unter dem Titel „die wirkliche Bedeutung der Beurteilung“ (*ḥaqīqatu l-ḥukmi*) sein Verständnis einer Beurteilung. So schreibt er, die Beurteilung sei eine Äußerung in der Ansprache der Offenbarung, wobei diese in Verbindung mit den Handlungen der Verpflichteten stehe (*anna l-ḥukma 'indanā 'ibāratun 'an ḥiṭābi š-šarī idā ta'allaqa bi-afāli l-mukallafīna*). Das Verbotene sei das, worüber gesagt werde: Unterlasst es und macht es nicht (*fa-l-ḥarāmu huwa l-maqūlu fihi: itrukūhu wa-lā tafalūhu*); die Verpflichtung sei durch die Äußerung markiert: Macht es und unterlasst es nicht (*wa-l-wāḡibu huwa l-maqūlu fihi: ifalūhu wa-lā tatrūkūhu*); und das Erlaubte durch die Äußerung: Wenn ihr wollt, macht es, und wenn ihr wollt, unterlasst es (*wa-l-mubāḥu huwa l-maqūlu fihi: in šī'tum fa-ifalūhu wa-in šī'tum fa-itrukūhu*).⁵⁰

Auf Grundlage der Ansicht, dass moralische Werte in Beziehung zum Willen und zum Gebot Gottes verstanden werden müssen, entwickelten die Aš'arīten eine göttliche Gebotstheorie. Der eigentliche Bezugspunkt der Aš'arīten liegt somit im überweltlichen Status der Offenbarung, die für die Aš'arīten die Quelle für Pflichten und Verhaltensregeln darstellt.⁵¹

48 Shihadeh, „Psychology“, 6.

49 Gimaret, „Mu'tazila“, 7:792.

50 Al-Ġazālī, *Mustasfā*, 112.

51 Shihadeh, *Ethics*, 53.

Nach Ansicht der Aš'arīten können einige Glaubenswahrheiten, ebenso wie moralische Werte, nur durch die Offenbarung gewusst werden.⁵²

Die Aš'arīten setzen moralisches Handeln mit dem Einhalten der Verhaltensregeln – also den Pflichten und Empfehlungen, die aus den göttlichen Vorschriften abgeleitet werden – gleich. Die Offenbarung stellt für die Aš'arīten folglich die einzige beziehungsweise die primäre Quelle für moralisches Wissen dar. Die Aufgabe der Menschen ist es demnach, die offenbarten Texte auszulegen, die Vorschriften in den offenbarten Texten zu reflektieren und zu verstehen, wie diese anzuwenden sind. Diese Aufgabe fällt hauptsächlich in den juristischen Bereich.⁵³ In den meisten gelehrten Kreisen des klassischen sunnitischen Islam setzte sich die Theorie der Aš'arīten durch. Dieses Ergebnis hatte schließlich weitreichende Konsequenzen im Recht und in anderen Bereichen der islamischen Zivilisation.⁵⁴

7. Konzept des *taklīf* (religiöse Verpflichtung)

Im Bereich des islamischen Rechts bezeichnet der Begriff *taklīf* die Verpflichtung zur Einhaltung der religiösen Vorschriften.⁵⁵ So bedeutet der Begriff *taklīf* die Tatsache, dass Gott seinen Geschöpfen Pflichten auferlegt und sie somit einem Gesetz unterwirft.⁵⁶ Grundsätzlich stellt sich auch im Zusammenhang mit dem Konzept des *taklīf* die Frage, woher die Menschen die Pflichten, die ihnen durch Gott auferlegt sind, kennen. Hier unterscheiden sich die Mu'tazilīten und die Aš'arīten in ihren Antworten. Der wichtigste Unterschied zwischen diesen beiden Schulen liegt auch hier in der Bedeutung, die sie der Vernunft zuschreiben.⁵⁷

Für die Mu'tazilīten ist die Erkenntnis der Pflichten sowohl durch den Verstand als auch durch die Offenbarung möglich. So gibt es den Mu'tazilīten zufolge zwei Arten des *taklīf* – zum einen die Verpflichtung, die durch den Verstand bekannt ist (*taklīf 'aqlī*) und zum anderen die Verpflichtung, die durch die Offenbarung bekannt ist (*taklīf sam'ī*). Ihrer Meinung nach ist beispielsweise durch die Vernunft die Verpflichtung zur Auf-

52 Schmidtke, „Theologie“, 179.

53 Shihadeh, *Ethics*, 53.

54 Hourani, *Reason and Tradition*, 57.

55 Weiterhin bezeichnet der Begriff *taklīf* die Rechtsfähigkeit und das Gebot Gottes. Zudem wird der Begriff *taklīf* mit „Verpflichtung“ und „Auferlegung“ übersetzt.

56 Gimaret, „Taklīf“, 10:138.

57 Nasir, „Taklīf“, 292.

richtigkeit bekannt. Durch die Offenbarung bekannt sind ihrer Meinung nach die speziellen religiösen Pflichten, wie beispielsweise die täglichen fünf Gebete. Die Aš'ariten hingegen sind der Meinung, dass keine Verpflichtung durch die Vernunft bekannt ist, sodass ihrer Meinung nach das offenbarte Gesetz (*ḥiṭāb aš-šar'*) die einzige Grundlage für die Erkenntnis der Verpflichtungen ist.⁵⁸ Der Ansicht der Aš'ariten entsprechend schreibt al-Ġazālī hierzu, die Beurteilung sei auf die Ansprache zurückzuführen (*wa-annahu (al-ḥukma) yarġi'u ilā l-ḥiṭābi*), und so gebe es keine Beurteilung und keinen Befehl außer durch den Schöpfer, also Gott (*fa-lā ḥukma wa-lā amra illā lahu*).⁵⁹

Das entsprechende, von dem Verb *kallaḥa* – was unter anderem „beauftragen“ oder „übertragen“ bedeutet – abgeleitete Passivpartizip *mukallaḥ* wird für denjenigen Menschen verwendet, der diesem Gesetz unterworfen ist, und bezeichnet in diesem Zusammenhang jedes Individuum, das Kenntnis über den gesamten Bereich des Gesetzes hat.⁶⁰ Entsprechend schreibt al-Ġazālī in seinem *Mustaṣfā*, der, dem die Bestimmung auferlegt werde, sei der *mukallaḥ (al-maḥkūmu 'alayhi wa-huwa l-mukallaḥu)*, und zwar unter der Bedingung, dass der *mukallaḥ* vernunftbegabt beziehungsweise im Vollbesitz der Geisteskräfte sei, sodass er die Ansprache begreifen und verstehen könne (*šarṭuhu an yakūna 'āqilan yaḥḥamu l-ḥiṭāba*).⁶¹

8. Prinzip des *mašlaḥa* (Gemeinwohl)

Beim theistischen Subjektivismus, der, wie gezeigt wurde, hauptsächlich von den Aš'ariten vertreten wird, ergibt sich das Problem, einen Bezug zur Gesellschaft beizubehalten. Die Position, dass, was auch immer Gott befiehlt und verbietet, gut und schlecht beziehungsweise richtig und falsch ist, bekräftigt die Bedeutung des Offenbarungswissens bei der Festlegung von Entscheidungen. Es stellt sich hier jedoch die Frage, wie mit Fällen, in denen die offenbarten Texte nicht eindeutig sind und mit Fällen, über die die offenbarten Texte nichts aussagen, umgegangen werden kann. Es ist hier unabdingbar, dass Rechtsgelehrte über das offenbarte Recht hinausgehen, wenn dieses neuen oder veränderten gesellschaftlichen Umständen

58 Gimaret, „Taklīf“, 10:138 f.

59 Al-Ġazālī, *Mustaṣfā*, 157.

60 Gimaret, „Taklīf“, 10:138.

61 Al-Ġazālī, *Mustaṣfā*, 158.

nicht gerecht werden kann.⁶² Aus diesem Grund waren die Rechtsgelehrten schon früh mit der Frage konfrontiert, in welcher Weise das offenbarte Gesetz auf neue Situationen angewendet werden kann, sodass eine gültige Verbindung zur Offenbarung hergestellt wird und gleichzeitig Lösungen für dort nicht angesprochene Fälle gefunden werden können.⁶³ Eine mögliche Lösung für derartige Fragen kann das Konzept des *maṣlaḥa* bieten. Im islamischen Recht stellt *maṣlaḥa* ein Konzept des Gemeinwohls und des öffentlichen Interesses dar. So wird alles, was das menschliche Wohl fördert und was zur Abwendung von Schaden (*mafsada*)⁶⁴ beiträgt, mit *maṣlaḥa* gleichgesetzt.⁶⁵

Wie bereits dargestellt, wird der rationalistische Objektivismus mit den Muʿtaziliten und der theistische Subjektivismus mit den Ašʿariten in Zusammenhang gebracht. Diese Dichotomie gilt jedoch nicht notwendigerweise bei der Haltung eines Gelehrten bezüglich der Beurteilung der Anwendung von *maṣlaḥa* in der Rechtsfindung. So gehört unter anderem al-Ġazālī, obwohl dieser den Ašʿariten zugerechnet wird, zu den Hauptbefürwortern der Verwendung von *maṣlaḥa* für noch nie dagewesene Fälle – dies jedoch ausschließlich innerhalb der Methode der Analogie (*qiyās*).⁶⁶ Al-Ġazālīs Lehrer al-Ġuwaynī wird als der erste erwähnt, der seine Aufmerksamkeit auf das Konzept des *maṣlaḥa* lenkte. In al-Ġazālīs Schriften wird die Idee des *maṣlaḥa* schließlich erstmals als ausgereiftes Konzept greifbar, wobei wohl auch andere Gelehrte zu dieser Zeit zu der Entwicklung dieses Konzeptes beigetragen haben müssen.⁶⁷

In seinem *Mustaṣfā* legt al-Ġazālī dar, dass *maṣlaḥa* im engeren Sinne als die Förderung von Nutzen (*manfaʿa*) und die Abwendung von Schaden (*maḍarra*) definiert werden kann. Es sei der Ausdruck für den Grundsatz

62 Opwis, *Maṣlaḥa*, 31 f.

63 Opwis, *Maṣlaḥa*, 28.

64 Der arabische Begriff *mafsada* wird ins Deutsche wörtlich übersetzt mit „schimpfliche Tat“ oder „Ursache der Schlechtigkeit“. Er leitet sich vom arabischen Verb *fasada* ab, das unter anderem mit „schlecht“, „verdorben sein“ oder „falsch sein“ übersetzt wird. Im Zusammenhang mit dem Prinzip des *maṣlaḥa* stellt der Begriff *mafsada* einen Gegensatz zu dem Begriff *maṣlaḥa* dar. In diesem Fall wird der Begriff *mafsada* eher mit „Schaden“ oder „Beschädigung“ übersetzt. Siehe hierzu Khadduri, „Maṣlaḥa“, 6:738.

65 Ebd. Ins Deutsche übersetzt bedeutet *maṣlaḥa* unter anderem „förderliche Sache“, „Heil“, „Wohl“, „Nutzen“ oder „Interesse“. Das Wort *maṣlaḥa* leitet sich von dem Verb *ṣalaḥa* ab, was unter anderem „gut sein“, „richtig sein“ und „zulässig sein“ bedeutet.

66 Opwis, *Maṣlaḥa*, 31.

67 Khadduri, „Maṣlaḥa“, 6:739.

der Herbeiführung des Nutzens oder der Abwehr des Schadens (*ma'nā l-maṣlaḥati – ammā l-maṣlaḥatu fa-hiya 'ibāratun fī l-aṣli 'an ḡalbi man-fa'atin aw dafi maḍarratin*). Im weiteren Sinne stellt *maṣlaḥa* jedoch den letztlichen Zweck der Offenbarung dar. Al-Ġazālī schreibt hierzu, seiner Meinung nach sei mit *maṣlaḥa* die Bewahrung der Zwecke der Offenbarung gemeint (*na'nī bi-l-maṣlaḥati l-mahāfazata 'alā maqṣūdi š-šar'i*) und zu den Zwecken der Offenbarung gehörten die Erhaltung der Religion (*dīn*), des Lebens (*naḥs*), der Vernunft (*'aql*), der Nachkommenschaft (*nasl*) und des Besitzes (*māl*). Was immer die Bewahrung dieser fünf Grundsätze umfasse, sei *maṣlaḥa* (*fa-kullu mā yataḍammanu hiḍza hādīhi l-uṣūli l-ḥamsati fa-huwa maṣlaḥatun*) und alles, was diese Grundsätze verfehle, sei *maḥsada* – ein Schaden – und dessen Abwehr sei *maṣlaḥa* (*wa-kullu mā yufawwitu hādīhi l-uṣūla fa-huwa maḥsadatun wa-dafuhā maṣlaḥatun*). Zu diesen fünf genannten Grundsätzen schreibt al-Ġazālī ergänzend, ihre Bewahrung falle in die Kategorie der Notwendigkeiten (*wa-hādīhi l-uṣūlu l-ḥamsatu hiḍzuhā wāqī'un fī rutbatī ḍ-ḍarūrātī*).⁶⁸

Al-Ġazālī ist der Meinung, dass normative Ethik ausschließlich innerhalb des *uṣūl al-fiqh* betrieben werden könne und zwar vor allem durch Schriftexegese. Die primären Quellen, die al-Ġazālī für die Festlegung von Verhaltensregeln akzeptiert, sind der Koran, die Hadithe, der Konsens (*iḡmā'*) und die Analogie (*qiyās*)⁶⁹. Normalerweise stützt *qiyās* sich auf Beurteilungen, die ausdrücklich in einer oder mehreren bestimmten Aussagen in den ersten beiden genannten Quellen festgelegt sind. Al-Ġazālī ist jedoch der Meinung, dass *qiyās* auch auf allgemeineren Richtlinien beruhen kann, die sich induktiv aus den Quellen der Offenbarung ableiten lassen. Es handelt sich hierbei um die Zwecke der Offenbarung, die dem Interesse der Menschen in einer allgemeinen Weise dienen, nämlich, wie bereits erwähnt, der Erhaltung der Religion, des Lebens, der Vernunft, der Nachkommenschaft und des Besitzes. Für al-Ġazālī stellt dies demnach eine Form des *qiyās* dar, jedoch schränkt er ein, dass diese Form nur in Fällen angewendet werden darf, die bestimmte strenge Bedingungen erfüllen. Seiner Meinung nach kann das Prinzip des *maṣlaḥa* nur angewendet wer-

68 Al-Ġazālī, *Mustaṣfā*, 416 f. Siehe hierzu auch Khadduri, „Maṣlaḥa“, 6:739.

69 Bei der Methode des *qiyās* wird ein bestimmter Fall, für den eine Beurteilung durch die schriftlichen Quellen vorliegt, mit dem Ziel untersucht, einen Rechtsgrund (*'illa šar'iyya*) für die Anwendbarkeit der Beurteilung des Falles zu ermitteln. Dieser Rechtsgrund kann daraufhin genutzt werden um weitere Beurteilungen für andere Fälle festzulegen, für die es keine schriftlichen Beurteilungen in der Offenbarung gibt. Siehe Shihadeh, *Ethics*, 68.

den, wenn eine bestimmte Handlung notwendig ist, um einen dieser fünf genannten wesentlichen Zwecke der Offenbarung zu erhalten. In Fällen, in denen eine Handlung einem Interesse dient, das die Schrift weder befürwortet noch ablehnt und das unter keines der fünf Zwecke des Gesetzes fällt, darf keine Beurteilung in Bezug auf sie getroffen werden, argumentiert al-Ġazālī, da dies seiner Meinung nach eine unbegründete Gesetzgebung darstellen würde. Für al-Ġazālī müssen die Leitlinien des menschlichen Handelns den primären Quellen der Offenbarung vollständig untergeordnet sein. Und selbst dann kann seiner Meinung nach auf diesen Ansatz nur in außerordentlich schwerwiegenden Fällen zurückgegriffen werden.⁷⁰

Al-Ġazālī bestätigt somit die Verwendung des *qiyās* als Methode der juristischen Argumentation. Seiner Meinung nach ist die Anwendung des Konzeptes des *maṣlaḥa* innerhalb der Anwendung der Methode des *qiyās* zulässig. Er begründet dies damit, dass das Erreichen von *maṣlaḥa* eine Notwendigkeit ist, und entwickelt zu diesem Zweck die Lehre von der Notwendigkeit als Mittel, mit dem der letztliche Zweck der Offenbarung realisiert werden kann. Al-Ġazālī argumentiert, dass im Falle der Notwendigkeiten keine Abhängigkeit von einer Textreferenz nötig sei. Zur Zeit von al-Ġazālī war das Prinzip des *maṣlaḥa* somit zu einem eindeutigen Rechtskonzept geworden, auf dessen Grundlage Rechtsgelehrte rechtliche Entscheidungen treffen konnten.⁷¹

9. Schlussfolgerung

Ziel dieses Artikels war die Erschließung zentraler ethischer Theorien eines Autors der klassischen Periode, wobei die theologische Ethik der aš'arītischen Schule im Vordergrund und das Hauptaugenmerk auf der islamischen Normenlehre lag. Hierfür wurde das Werk *Mustaṣfā* von al-Ġazālī untersucht.

Es wurde deutlich, dass al-Ġazālī sehr klar die Meinung der aš'arītischen theologischen Schule vertritt, nach der alle Werte durch den Willen Gottes bestimmt werden, und es somit auch keine Beurteilungen von Handlungen vor der Herabsendung der Offenbarung geben können. Dennoch zeigte sich, dass al-Ġazālī die Position der klassischen Aš'ariten weiterentwickelte. In dem untersuchten Werk stellte al-Ġazālī heraus, dass alle

70 Shihadeh, *Ethics*, 68 f.

71 Khadduri, „Maṣlaḥa“, 6:739.

moralischen Urteile auf die subjektiven Erwägungen des Eigeninteresses reduzierbar seien. Dies stellt eine entscheidende Wendung zum Emotivismus dar, den al-Ġazālī als Alternative zum Objektivismus der Mu'taziliten vertritt.

Al-Ġazālī entwickelte, aufbauend auf seine Erkenntnistheorie, eine Handlungstheorie, die in diesem Artikel ebenfalls analysiert wurde. Hierbei wurde seine Ansicht deutlich, dass moralisches Handeln mit den Pflichten und Empfehlungen, die aus dem offenbarten Gesetz hervorgehen, gleichzusetzen ist.

Es ist erkennbar, dass die aš'arītische Position, wie sie von al-Ġazālī vertreten wird, bei heutigen Fragestellungen, die so nicht in den offenbarten Schriften thematisiert worden sind, an ihre Grenzen stößt, und es somit häufig schwierig ist, einen Bezug zur Gesellschaft beizubehalten. Einen Ansatzpunkt bietet hier das von al-Ġazālī erstmals als ausgereiftes Konzept beschriebene Prinzip des *mašlahā*, welches das Gemeinwohl und das öffentliche Interesse in den Vordergrund stellt. In welcher Form dieses jedoch heute auf aktuelle gesellschaftliche Fragestellungen angewendet und dabei dennoch ein Bezug auf die offenbarten Quellen beibehalten werden kann, bleibt weiterhin zu untersuchen.

Bibliographie

- Al-Attar, Mariam. *Islamic Ethics. Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*. New York/London: Routledge, 2010.
- Carney, Frederick. „Some Aspects of Islamic Ethics”. *The Journal of Religion* 63/2 (1983): 159–174.
- Dabrock, Peter. „Konkrete Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive“. In *Was ist theologische Ethik? Grundbestimmungen und Grundvorstellungen*, Hg. Michael Roth und Marcus Held. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018. 19–40.
- Frank, Richard M. *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*. Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 15. Durham/London: Duke University Press, 1994.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Mustašfā min 'ilm al-uṣūl*, Hg. Muḥammad al-Ašqar, 2 Bde. Beirut: Al-Resalah, 1997.
- Gert, Bernard und Joshua Gert. „The Definition of Morality“. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Metaphysics Research Lab Stanford University, 2020.
- Gimaret, Daniel. „Mu'tazila“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Leiden: Brill, 1986.
- Gimaret, Daniel. „Taklif“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Leiden: Brill, 1986.

- Griffel, Frank. „Al-Ġazālī als Kritiker“. In *Islamische Philosophie im Mittelalter. Ein Handbuch*, Hg. Heidrun Eichner, Matthias Perkams und Christian Schäfer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2017. 289–313.
- Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Khadduri, Majid. „Maṣlaḥa“. *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Leiden: Brill, 1986.
- Nasir, Mohamad Nasrin. „The Concept of "Taklīf" according to Early Asharite Theologians“. *Islamic Studies* 55/3 (2016): 291–299.
- Opwis, Felicitas. *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law. Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*. Studies in Islamic Law and Society 31. Leiden/Boston: Brill, 2010.
- Reinhart, Kevin A. „Islamic Law as Islamic Ethics“. *The Journal of Religious Ethics* 11/2 (1983): 186–203.
- Reuter, Hans-Richard, „I. Grundlagen und Methoden der Ethik“. In *Handbuch der Evangelischen Ethik*, Hg. Wolfgang Huber, Torsten Meireis und Hans-Richard Reuter. München: Beck, 2015. 11–19.
- Schmidtke, Sabine. „Rationale Theologie“. In *Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*, Hg. Rainer Brunner. Stuttgart: Kohlhammer, 2016. 167–190.
- Shihadeh, Ayman. „Psychology and Ethical Epistemology. An Ash‘arī Debate with Mu‘tazilī Ethical Realism, 11th-12th C.“. *Journal of Arabic and Islamic Studies* 20 (2020): 1–21.
- Shihadeh, Ayman. *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Islamic Philosophy, Theology and Science 64. Leiden/Boston: Brill, 2006.
- Vasalou, Sophia. *Moral Agents and their Deserts. The Character of Mu‘tazilite Ethics*. Oxford/Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Watt, William Montgomery. „Al-Ash‘ariyya“. *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Leiden: Brill, 1986.
- Watt, William Montgomery. „Al-Ash‘arī, Abu l-Ḥasan“. *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Leiden: Brill, 1986.
- Watt, William Montgomery. „Al-Ghazālī“. *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Leiden: Brill, 1986.

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 Ṭāšköprizāde und dessen historischer Kontext betrachtet. In einem weiteren Schritt werden historische Referenzen aus Europa in die Diskussion eingebracht, die es erlauben, die Bewertungen Ṭāšköprizādes 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 Staatsangehörigkeitsgesetz (StAG) § 10 nicht eingebürgert werden. Da jemand, der eine Mehrehe einget, 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 Gesetzgeber 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-ingebugert-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, *Mâtîrîdî 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 Tāšköprizāde 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 *Şayḥ 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 Gesetzesbücher 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 Rechtsschulen 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 Ṭāšköprüzāde während der Amtszeit von Abū s-Su'ūd Efendī als Kadi tätig. Wie nun bewertete Ṭāšköprüzāde 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 *ḥuqūq šar'īya* (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 Ṭāšköprüzāde selbst vor. Im Rahmen der oben betonten Einheitlich-

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

52 Aydın, *İslām- 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 resümiertes 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, *İslām- 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 (*īf-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. *Istanbul 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 Zeminini 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, *Şarḥ*, 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 yurahḥīṣu [...] 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, „Ṭašköprizāde Ahmed Efendi`s Commentary“, 23.

67 Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, 154.

68 Ebd., 152–153.

69 Ebd., 134.

70 Ebd., 153. Laut *Lisān al-ʿarab* heißen „Nebenfrauen“ *ḍarratun* oder *ḍirrun* (Pl. *ḍarāʾir*) und die Mehrehe heißt auch *at-tazwiğ ʿalā ḍarratin*. Als *muḍirrun* werden sowohl Männer, die mehrere Frauen haben, als auch die „Nebenfrauen“ in einer polygynen Ehe bezeichnet; *Lisān al-ʿarab*, 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 'urfiyya*, 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 *Şayḫ 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-maṣlahāt-i 'ašra 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 „Ehefähigkeitsbeschießung“ (*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 šar'iyya* 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, *İslâm- Osmanlı Aile Hukuku*, 88–93.

90 Neck, Einleitung zu: *Ein neue Reyssbeschreibung*, 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 ʿĀšköprizāde 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 ʿĀšköprizāde 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 Reyssbeschreibung*, 210; Ich danke Leonard Just für die Transkription.

94 Abū s-Su‘ūd Efendī und ʿĀšköprizāde scheinen eine enge Verbindung gehabt zu haben. Die Enkeltochter ʿĀšköprizādes war mit Abū s-Su‘ūd Efendīs Sohn verheiratet; „Tašköprülüzāde 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 Tâşköprüzâde 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 sozialemantischem 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, das 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 verhehlicht. 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; „Taşköprülüzāde 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*, *Şarḥ*, 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 *Ṭāšköprizāde* 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 *Ṭāšköprizāde* 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 *Ṭāšköprizāde* 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. Taşköprülüzâdelere ve İsmâüddin Ahmed Efendi*. Istanbul: ILEM, 2020.

121 *Ṭāšköprizāde, 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. Taşköprülüzâdeler 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. Istanbul: İSAM, 2012.
- . *İstanbul Kadı Sicilleri*, Bde. 41–100. Istanbul: 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, `Aḍud ad-Dîn. *Risâlat al-Aḥlâq*. In *Risâlat al-Aḥlâq wa-şarḥuhâ li-l-Allâma Ṭaşköprüzâde*, Hg. Şalâḥ al-Hudhud. Beirut: Dâr ad-Ḍiyâ, 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 Usûli Zeminini Cevaz Meselesi. Mansûrîzâde Said ve İzmirli 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. „Tâşköprüzâde Ahmed Efendi’s Commentary on the Ethical Philosophy of ‘Aqûd al-Dîn al-İjî. 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 Constanti-nopel 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.
- Tâşköprüzâde, Aḥmed Efendî. *Şarḥ Risâlat al-Aḥlâq*. In *Risâlat al-Aḥlâq wa-şarḥuhâ li-l-‘Allâma Tâşköprüzâde*, Hg. Şalâḥ al-Hudhud. Beirut: Dâr aḍ-Ḍiyâ’, 2018.
- Terzioğlu, Hülya. *Mâtürîdî`de Kadın Algısı. Te`vilâtü`l- Kur`an Bağlamında Bir İnceleme*. Istanbul: Gökkuşbuğu, 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-Māwardī
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-Māwardī (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 *nikāḥ* (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) „ē“, „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 Vergewaltigungsmymen, 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.II.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 Einstwardung 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 Einswardung 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 *nikāḥ* 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 (*waḡḥ 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 (*ʿibādāt*) und dem Teil zu den zwischenmenschlichen Handlungen (*muʿamalāt*) 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 (*ʿaqd*) 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, *Šuʿab al-īmān*, Nr. 5100.

76 Vgl. ar-Rāfiʿī, *al-ʿAzīz*, 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 (*wāǧib*) 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 (*manfaʿa*).⁸³ Katz betont, dass das Konzept der *manfaʿa* 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 (*ʿaqd*) 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 ʿAbd al-Ḥamīd, *al-Aḥwāl al-ṣāḥṣiyya*, 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 (*ʿarād*) 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 (*ʿayn*) mit den Substanzen und der Nutzen als *manfaʿa* mit den Akzidenzien gleichgesetzt. Denn der Nutzen (*manfaʿa*) 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 İkililerinin Paralelligi“ 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 *bud'*, 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 Streitigkeiten 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-Ḥamīd, *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-Ḥamīd, *al-Aḥwāl aṣ-ṣaḥṣiyya*, 207.

95 Ebd., 220.

96 Al-Māwardī, *al-Ḥāwī 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 verpöntensten 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-šaḥṣiyya*, 40.

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

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*, 11. 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 (*nafs muṭī'a*), 2) Vereinte Verbundenheit (*ulfa ḡāmi'a*) und 3) Ausreichender Lebensunterhalt (*mādda kāfiya*).

107 Demgegenüber wird in al-Ġazālī's *Ihyā' ulūm ad-dīn* der Ehe ein gesondertes Kapitel, nämlich *Kitāb Adab an-nikāḥ*, 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'āffuf*). 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 ʿIzz al-Dīn Mengüç Begs (gest. 455/1063) versuchten, durch Heiraten enge Beziehungen zu den Abbasiden aufzubauen. A) Die Ehe von al-Qā'im (gest. 467/1075) mit ʿIzz al-Dīn Mengüç Begs Tochter Ḥatūn Ḥadīġa im Jahr 448/1056. B) Der Antrag ʿIzz al-Dīn Mengüç Begs selbst, die Tochter des Kalifen zu heiraten. Dieser Antrag führte zu Spannungen, da es Brauch war, eine abbasidische Prinzessin nicht mit einem Ausländer zu verheiraten. Mit dem Tode ʿIzz al-Dīn Mengüç Begs 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 Stämmen durch eine Eheschließung gewährleistet werden kann. Eine solche Ehe sei ein Mittel der Vermehrung (*mukātara*) 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*, II: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 Gehelichte“ 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-Muhtadī (255–256/869–870), al-Muʿtadid (279–289/892–902) und al-Muqtadir (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 zāʾila*).¹³³ Jedoch zeigen die Ausführungen al-Māwardīs 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 bāri*) 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-ḥaқиқі al-mubtağā bi-'aқd 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-ğawāri 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'āffuf*-Ehe. 1) Der wichtigste Zweck der *ta'āffuf*-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 „verpönte der drei Möglichkeiten (*wa-hāḍihī aḍamm al-aḥwāl aṭ-talāta*).“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 (*istibḍāl 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 *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 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 *ʿaqd*), 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 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-istimtāʾ*). 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-Māwardī.¹⁴⁸ Denn nach sunnitischem Recht ist eine zeitlich begrenzt geschlossene Genuss-Ehe (*nikāḥ al-mutʿa*) 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-Māwardī 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-Māwardī. 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-Māwardī 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-Māwardī Intention ist es, Fehlentwicklungen entgegenzuwirken, was auch dem Charakteristikum eines Handbuches 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 sozioethische 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-Saraḥsī, *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. Dieses 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-šāḥṣiyya fī š-šarī’a al-islāmiyya*, Istanbul: Maktabat al-İrşād, 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 Dirlemeier. Berlin: Akademie Verlag, 1983.
- Aybakan, Bilal. „Hapis hakkı“. *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*, Hadīth Nr. 5100, Beirut: Maktabat ar-Ruṣd, 2004.
- Bundesgerichtshof, „Urteil: Ehepflichten, 02.11.1966 Aktenzeichen: IV ZR 239/65“. <https://opiniojuris.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](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 Hübenthal 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 Bābūya al-Qummī. *Man lā yaḥḍuruhu 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%BChrt>. 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 (2010): 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-Minhāġ, 1434/2013–2014.
- . *al-Hāwī al-kabīr fī fiqh madḥab imām aš-Šāfi‘ī*. 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-haeltst-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.
- Poupplier, Rachele 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 Muḥammad. *al-‘Azīz šarḥ al-waġīz*. 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-erklart-seine-kehrtwend-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-Sarahsī, 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, Kadiwār, “Huqūq Aqalliyyāt-i Ğinsī” and “Aḥkām-i Taklīfī wa-Waḍ'ī-yi Hamğinsgarā'ī”; 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, “Sh'ā 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-Murtaḏā, 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, *HSL*, 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 *hdl*). 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 Qurʾān 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), *tarağğul* (mannish-ness), *liwāṭ* (male active pederasty), *ubna* (male 'pathological' passivity), and *saḥq/siḥāq* (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 Šīʿī *ḥadīṭ* tradition (see Alipour, *Negotiating Homosexuality in Contemporary Shiʿī 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 Šīʿī *ḥadīṭ* compilations and beyond), if we leave out the repetitive *aḥādīṭ*, there seem to be 135 *ḥadīṭs* on this topic (aṭ-Ṭabāṭabāʿī 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). *Siḥāq* (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 *tarağğul* (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 Shiʿī Islam*, 90–96.

Effeminacy and Mannish-ness

Taḥannuṭ (effeminacy) and *tarağğul* (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-Ağānī* of Abū l-Farağ 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 *mutarağğul* (mannish woman, pl. *mutarağğilāt*) 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 Effeminate 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-'Aynī (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 Effeminate of Early Medina", 675.

42 Ibid.

43 See Rowson, "The Effeminate 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-Ġaḥfariyyāt*, an early Imāmī *ḥadīṭ* collection, which was attributed to 'Alī b. Abī Ṭālib who said "the Prophet cursed the effeminates (*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-riḡāl*) and 'mannish females' (*al-mutaraḡḡilāt 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, *Ṭal aṣ-Ṣarā'ī*, II:602, Ḥ 63 and 64.

45 Ibn Aṣ'at al-Kūfī, *al-Ġaḥfariyyāt*, 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*, 111.

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*, *tarağğul* (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-Mīrẓā 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-Tifāṣī (d. 651 H/1253) devoted a chapter of his book *Nuzhat al-Albāb fi-mā lā Yūğad 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 *mutarāğğul* 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 *mutarāğğul* 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 *mutarāğğilāt*, 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-l-Šārāt al-Bulağā’*: a chapter on *iğāra* (boy prostitution) and *liwāṭ* and one on *biğā’* and *ubna* (male ‘pathological’ passivity). Or at-Tifāšī, in his *Nuzhat al-Albāb fi-mā lā Yuğad 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. Waşmgīr b. Ziyār (d. 403 H/1012), in his *Qābūs-nāmih*, advises his son Gilān Šāh to have

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

sexual relationships with slave boys in summer and with women in winter.⁵² In the practice of *liwāṭ*, 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 *liwāṭ* to refer to all different male same-sex sexual categories, *liwāṭ* in early Muslim cultures appears to be generally equivalent to pederasty, whereas *lūṭī* (the adult man who used to practise *liwāṭ*) was generally equated with a pederast.⁵⁵ As far as the Šīʿī *ḥadīṭ* literature is concerned, this understanding of *liwāṭ* is confirmed by a large number of *aḥādīṭ* (32 percent), particularly by those attributed to the Šīʿī Imāms who lived during the 'Abbāsīd period, such as the sixth Imām Ġāfar b. Muḥammad aṣ-Šādiq (d. 148 H/765) and the eighth Imām 'Alī b. Mūsā ar-Riḍā (d. 203 H/818). In such *aḥādīṭ*, *liwāṭ* 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 Wašmgīr 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-Ṭabāṭabā'ī al-Burūgirdī and al-Mu'izzī al-Malāyirī, *Ġāmi' Aḥādīṭ aṣ-Šī'a*, XXV:479, Ḥ 37667 and 559, Ḥ 37892 and XXX:469, Ḥ 46494.

Unlike *ubna*, the act of *liwāṭ* 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 'Abbāsid 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 *Mufāḥarat 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

Ubnā (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 Khalīfs’ 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, “Mufāḥarat al-Ġawārī wa-l-Ġilmān”, 161–196.

62 See Šamisā, *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 *ḥadīṭ* reports, used the term *mafūl bihī* (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 *ḥadīṭ* literature, which include 17 percent of the *aḥādīṭ* 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 *ḥadīṭ*, 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 *ḥadīṭ* 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, *Tahdīb al-Aḥkām*, X:52–53; aṭ-Ṭabāṭabā'ī al-Burūğirdī and al-Mu'izzī al-Malāyirī, *Ġāmi' Aḥādīṭ aš-Šī'a*, XXX:464, Ḥ 46471.

In addition to medical discourse and *ḥadīth* 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 *biġāʾ* [*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 *Biġāʾ* 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 'Abbāsid period onwards, *muḥannaṭūn* 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 *siḥāq* 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 *siḥāq* 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 Aş-Şadūq, *al-Faqīh*, IV:43; aṭ-Ṭabāṭabāī al-Burūğirdī and al-Mu‘izzī al-Malāyirī, *Ğāmi‘ Aḥādīṭ aš-Şī‘a*, XXX:473, Ғ 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), *tarāġġul* (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, *liwāṭ* (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 Qurʾān related to the acts of the tribe of Lot (*ʿamal qawm Lūṭ*) and some *aḥādīṭ* 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-Naḥrāwī al-Azharī, *al-Fawākih 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-Muqnaʿa*, 785; aṭ-Ṭūsī, *an-Nihāya*, 703; al-Ḥillī (Muḥaqqiq), *Šarāʿī al-Islām*, IV:941.

86 Al-Baḡīrāmī, *Tuḥfat al-Ḥabīb*, V:16–17; Abū Zayd, *al-Ḥudūd wa-t-Taʿzīrāt*, 161.

87 Al-Mufīd, *al-Muqnaʿa*, 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 aḏ-Ḍāhirī (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-Ḡubaī al-ʿĀmilī, *Masālik al-Afhām*, XIV: 325–327.

91 Al-Suḡdī, *an-Nutaf fī l-Fatāwī*, I:265; Ibn Ḥazm aḏ-Ḍāhirī, *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 *ḥadīth* 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-Murtaḏā'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-Murtaḏā'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 Šīrī 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. *Taḍkirat 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 Ğā'far b. Ḥasan. *Šarā'ir al-Islām fī Mas'āl al-Ḥalāl wa-l-Ḥarām*. Qum: Našr-i Istiqlāl, 1367 Sh/1409 H/1988–89.
- al-Ḥillī (Muḥaqqiq), Nağm ad-Dīn Ğā'far b. Ḥasan. *al-Muḥtaṣar an-Nāfi' fī Fiqh al-Imāmiyya*. Beirut: Dār al-Aḍwā', 1985.
- Ibn Aš'aṭ al-Kūfī, Muḥammad b. Muḥammad. *al-Ğā'fariyyāt*. Tehran: Intiṣārāt-i Islāmiyya, 1329 Sh/1370 H/1950–51.

- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*. Eds. Šu'aib al-Arna'ūt and 'Ādil Muršid. Beirut: Mu'assasat ar-Risāla, 1416 H/1995.
- Ibn Ḥazm az-Zāhiri, Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad. *al-Muḥallā bi-l-Ātār*. Beirut: Našr Dār al-Fikr, 1960.
- Ibn Idrīs al-Ḥillī, Muḥammad b. Aḥmad. *as-Sarā'ir al-Hāwī li-Taḥrīr al-Fatāwī*. Qum: Mu'assasat an-Našr al-Islāmī, 1386 Sh/1410 H/2007–08.
- Ibn Qudāma al-Maḥḍī, Muwaffaq ad-Dīn Abū Muḥammad. *Al-Muḡnī*. 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-Afhām ilā Tanqīḥ Šarā'ī al-Islām*. Qum: Intišārāt-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-Išārāt al-Bulaġā'*. Ed. Muḥammad Badr ad-Dīn al-Ḥalabī. Cairo: Maṭba'at as-Sa'āda bi-Ġiwār Muḥāfaẓat Mišr, 1326 H/1908.
- Kadiwar, Muḥsin. "Ḥuqūq Aqalliyāt-i Ġinsī wa-Sabk-i Zindigī". In *Mohsen Kadivar* [Website]. 18 Āḍar 1392 Sh/9 December 2013. <http://Kadiwar.com/?p=13043> (accessed April 2019).
- Kadiwar, Muḥsin. "Aḥkām-i Taklīfī wa-Waḍ'ī-yi Hamġinsgarā'ī". In *Mohsen Kadivar* [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-Bašrī, Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb. *al-Hāwī 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 Ġahāni-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-Azharī, Aḥmad b. Ġanīm b. Sālīm. *al-Fawākīh 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-Turāt al-‘Arabi, 1362 Sh/1981.
- an-Nūrī, Mirzā Ḥusayn. *Mustadrak Wasā’il aš-Šī’a*. Qum: Mu’assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā’ at-Turāt, 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 Abarqūṭī. Isfahan: Kitāb-furūšī-yi Ta’id, 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.
- Šamīsā, Sirūs. *Šāhid-Bāzī dar Adabiyāt-i Fārsī*. Tehran: Intišārāt-i Fardūs, 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-Suġdī, Abū al-Ḥusayn 'Alī b. al-Ḥusayn b. Muḥammad. *an-Nutaf fī l-Fatāwī*. Ed. Šalāḥ ad-Dīn an-Nāhī. Amman: Dār al-Furqān/Beirut, Lebanon: Mu'assasat ar-Risāla, 1404 H/1984.
- aṭ-Ṭabāṭabā'ī al-Burūġirdī, Āqā Ḥusayn and Ismā'īl al-Mu'izzī al-Malāyirī. *Ġāmi' Aḥādīṭ aš-Š'ra*. Qum: Intišārāt-i Wāṣif Lāhīġī, 1391 Sh/1433 H/2012–13.
- aṭ-Tifāšī, Šihāb ad-Dīn Aḥmad. *Nuzhat al-Albāb fī-mā lā Yūġad fī Kitāb*, Ed. Ġamāl Ġum'a. London: Riāḍ El-Rayyes Books, 1992.
- aṭ-Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan. *Tahdīb al-Aḥkām*, Eds. Ḥusayn Ḥirsān, 'Alī Aḥundī, and Muḥammad Aḥundī. Tehran: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1365 Sh/1986–87.
- aṭ-Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan. *an-Nihāya fī Muġarrad al-Fiqh wa-l-Fatāwā*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 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 'Abbāsīd Poetry". In *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, Eds. J. W. Wright and Everett K. Rowson. New York: Columbia University Press, 1997. 1–21.
- Wašmgīr b. Ziyār, 'Unšur al-Ma'ālī Kaykāvūs. *Qābūs-nāmiḥ*, Ed. Ġulām Ḥusayn Yūsufī. Tehran: Bungāh-i Tarġuma wa-Našr-i Kitāb, 1352 Sh/1973–74.

Ethische Betrachtungen zur Intergeschlechtlichkeit aus aš'aritischer 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 – *ḥināt* (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 aš'arischen 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'arīten, wobei das Werk der Rechtslehre *al-Mustaṣfā min ʿIlm al-Uṣūl* von al-Ġazālī (450/1058–505/1111) untersucht wurde. Er beschäftigte sich in seinen Rechtsschriften jedoch kaum mit dem Thema *ḥuntā*, sodass für den vorliegenden Artikel Schriften eines anderen zeitgenössischen Rechtsgelehrten der aš'arītischen Schule herangezogen werden. Es bietet sich an, das Werk *Kitāb at-Tahḏīb fī Fiqh al-Imām aš-Šāfiʿī* von Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas'ūd al-Farrā' al-Baġawī (433/1041-ca. 510/1117) zu untersuchen, da dieses auf das Thema *ḥuntā* eingeht. Sowohl al-Baġawī als auch al-Ġazālī gehörten der šāfiʿītischen Schule an.¹ Die Fragen zum Thema *ḥuntā* 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 ḥanafītische 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-Šāfiʿī (150/767–204/820) ausgehenden šāfiʿītischen Schule im Gebiet des heutigen Iran. Ab dem fünften/elften Jahrhundert gehörten sunnitische Muslime entweder der ḥanafītischen oder der šāfiʿītischen Rechtsschule an, die beide miteinander im Wettstreit standen. Im Gegensatz zu den Ḥanafīten vertraten die Šāfiʿīten die Meinung, dass den Hadithen eine übergeordnete Autorität im Gesetz gegeben werden sollte. Die Šāfiʿīten kritisierten die Ḥanafīten aufgrund ihrer Missachtung der Tradition scharf. Während der Herrschaft der Seldschuken wurde die aš'arītische theologische Schule zur vorherrschenden Theologie der Šāfiʿīten in der islamischen Welt. Nišāpūr stellte ein Zentrum des šāfiʿītischen Lernens dar. Die aš'arītische Theologie etablierte sich ab dem frühen fünften/elften Jahrhundert bei den Šāfiʿīten in Nišāpūr und verbreitete sich von da an schnell unter anderen šāfiʿītischen Gemeinschaften im Iran. Madelung, *Religious Trends*, 26–28. Siehe für weitere Informationen auch Halm, *Šāfiʿītische 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 *hunṭa* 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 *hunṭa* 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 Pschyrembel, „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

auseinandergelassenen 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 Psychembel 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 Psychembel, „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, geschlechtsverein deutigende 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 (*wāğibāt*) 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-Tahdīb* 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-Tahāra* (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, *Tahdīb*, 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, *Tahdīb*, 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 *Tahdīb*, 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 fihi 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-Nikāh*.

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, *Tahdīb*, 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 uriniere, dessen Fall werde nicht bestimmt bis er die Reife erreiche (*man lahu ālatun wāḥidatun – lā tušbihu ālata r-rağuli wa-lā ālata n-nisā'i – yabūlu minhā yūqafu amruhu ilā an yabluğā*).³⁸ Konnte ein betroffenes Kind nicht dem entweder männlichen oder weiblichen Geschlecht zugeordnet werden, sollte nach Meinung al-Bağawī 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 mawđi'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 tazwīghu fī ṣ-ṣigari li-annahu lā yudrā ḥālūhu 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, *Tahdīb*, 5:470–471. Siehe hierzu auch Gesink, „Intersex Bodies“, 157.

41 Al-Bağawī, *Tahdīb*, 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 aḍ-ḍukūrati wa-l-unūṭati 'alā mayli ṭ-ṭab'i).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 fi l-iḥtiyāri ilā hawāhinna bal yarǧī'u ilā mayli ṭ-ṭab'i*) 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 ḍālika*).⁴⁵

Nach Ansicht al-Baǧawī 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-Baǧawī 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-Baǧawī 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-Ḥuršī, *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 gonadale Varianten, wie es sie heute gibt, waren damals nicht möglich.

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

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

48 Siehe beispielsweise as-Samarqandī, *Tuhfat al-fuqahā*, 357, und Ibn Manzūr, *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 šāfiʿitischen 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 entsprachen, 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 at-tab'* – 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 šāfiʿitischen 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 *ḥunṭa* 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 *ḥunṭa* 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 *ḥunṭa* 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 *ḥunṭa* kategorisierten Menschen sollte deshalb durch heutiges medizinisches Wissen für die Gegenwart relativiert werden. Den-

66 Siehe al-Bağawī, *Tahdīb*, 5:472.

noch ist zu erkennen, dass es Aspekte im Umgang mit als *ḥuntā* 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 *ḥuntā* 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 *ḥuntā 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 *ḥuntā* 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 *ḥuntā* 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 *ḥuntā* 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'arīten 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 Alsoufi 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-Tahḏīb 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-marḏā*. 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-Maʿālī, *Nihāyat al-maṭlab fī dirāyat al-maḍhab*. Jeddā: Dār al-Minhāġ, 2007.
- al-Halabi, Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Multaqā al-abḥūr*. Beirut: Muʿassasat ar-Risāla, 1989.
- Halm, Heinz. *Die Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule 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 Manẓūr, Ġamāl ad-Dīn ibn Mukarram al-Anṣārī. *Lisān al-ʿarab*. Kairo: al-Muʿassasat al-misriyya al-ʿamma li-t-taʿlif wa-n-našr, 1955.
- Ibn Nuġaym, Zayn al-Dīn. *Kitāb al-Baḥr ar-rāʿiq šarḥ Kanz ad-daqaʿiq*. 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-Maġmūʿ 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. *Tuhfat 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-Saraḥsī, 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.
- Woweries, 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.