

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Decker, Doris
Title: "Die Fatwā-Praxis des schiitischen Großayatollahs Sayyid Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh am Beispiel Masturbation"
Published in: Zeitschrift für Recht & Islam, volume 11
Göttingen: Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht
Year: 2019
Pages: 57-78
ISSN: 2566-7858

The article is deposited under the terms of the Creative Commons License [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

The article is used with permission of [Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht](https://www.gesellschaft-fuer-arabisches-und-islamisches-recht.de/).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Die *Fatwā*-Praxis des schiitischen Großayatollahs Sayyid Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh am Beispiel Masturbation

Doris Decker

Einleitung

Im Jahr 2014 beklagte sich Šafiq Muḥammad al-Mūsawī, Direktor des islamischen Kulturzentrums in Beirut, in dem von ihm herausgegebenen Buch *Wa-yaqūl as-Sayyid* darüber, dass dem schiitischen Großayatollah Sayyid Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh unterstellt würde, er habe eine *Fatwā*¹ (Rechtsgutachten) mit der Erlaubnis für den Mann zur Masturbation erteilt, ohne auf die allgemeinen religiös-rechtlichen Regeln Rücksicht zu nehmen. Schauen Sie sich jedoch die *Fatwā* genau an, so al-Mūsawī, würde man nichts finden, was den Gesetzen Gottes widerspreche. Mit dem freundlichen Hinweis, der Leser möge selbst darüber entscheiden, zitiert al-Mūsawī die Frage und die von Faḍlallāh erlassene *Fatwā* in *Wa-yaqūl as-Sayyid* erneut.²

Dies weist darauf hin, dass noch zwanzig Jahre nach der Erteilung der *Fatwā* – diese wurde erstmals 1995 in *al-Masāʾil al-Fiqhiya I.*³ abgedruckt – Unklarheiten und Missverständnisse über deren Inhalt kursierten, sodass eine erneute Thematisierung für notwendig erachtet wurde. Interessanterweise verfolgte al-Mūsawī mit seinem Buchprojekt *Wa-yaqūl as-Sayyid* genau dieses Ziel, nämlich missverstandene *Fatāwā* und Positionen von Faḍlallāh zu sammeln und für ein besseres Verständnis erneut darzulegen.⁴

Wie haben wir nun die von al-Mūsawī vorgebrachte Klage zu verstehen? Manches bleibt unklar, wenn er auf den Vorwurf, Faḍlallāh würde dem Mann die Masturbation erlauben, lediglich vermerkt, in der *Fatwā* finde sich nichts den Gesetzen Gottes Entgegengesetztes. Denn damit widerspricht er nicht der erwähnten Unterstellung.

¹ Eine *Fatwā* (arab. *fatwā*, Pl. *fatāwā* – ‚Rechtsgutachten‘ [Hans Wehr: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Wiesbaden 1952]) ist eine durch eine muslimische Autorität bzw. von einer autoritativen Seite herausgegebene Rechtsauskunft, die auf eine Anfrage hin erteilt wird und dem Zweck dient, ein Problem zu klären. Das Rechtsgutachten wird von einem Spezialisten der islamischen Rechtswissenschaft erteilt, dem *Muftī* (arab. *muf-tī* – ‚Erteiler von Rechtsgutachten, offizieller Ausleger des islam. Rechts‘ [Wehr]). Damit gehört die Gattung ‚*Fatwā*‘

zur Institution Recht, siehe Brinkley Messick: *Fatwa, modern*, in: *Encyclopaedia of Islam*³, hrsg. von Kate Fleet, Gudrun Krämer et al., dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei_3_COM_27049 (letzter Aufruf 06. 01. 2018).

² Siehe Šafiq Muḥammad al-Mūsawī: *Wa-yaqūl as-Sayyid*, Beirut 2014, S. 18.

³ Siehe Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh: *al-Masāʾil al-Fiqhiya I.*, Beirut 1995, S. 188.

⁴ Siehe al-Mūsawī: *Wa-yaqūl as-Sayyid*, S. 5–8.

Bedeutet das, dass Faḍlallāh dem Mann tatsächlich die Masturbation erlaubt hat? Ging der Erlaubnis ein Verbot voraus, sodass die Meinungsänderung des Gelehrten zu Irritationen geführt hat? Wäre nach Faḍlallāhs Rechtsverständnis eine Änderung von einem Verbot zu einer Erlaubnis überhaupt möglich gewesen? Da *Fatāwā* in der Forschung als „dynamisches Element des islamischen Rechts“⁵ bezeichnet werden, könnte das Beispiel auch auf eine besondere Flexibilität von Faḍlallāhs *Fatwā*-Praxis schließen lassen. Wie dem auch sei, Faḍlallāh könnte in seiner *Fatwā* etwas geäußert haben, was ‚neu‘ oder ‚anders‘ im Vergleich zu seinen vorherigen Positionen zur Masturbation des Mannes war. Einer Suche nach diesem ‚Neuen‘ oder ‚Anderen‘ widmet sich der vorliegende Beitrag.

Der im Libanon lebende schiitische Großayatollah Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh (1935–2010) war bis zu seinem Tode einer der maßgebenden und nicht nur von Muslimen und Musliminnen vielbeachteten Akteure gegenwärtiger Diskurse im Islam. Er war die höchste und einflussreichste religiöse Autorität der Schiiten im Libanon⁶ und hatte darüber hinaus weltweit eine große Anhänger-

schaft. Seit den 1990er Jahren als *Marḡa‘ at-Taqlīd*⁷ anerkannt, stand er an der Spitze der schiitischen Geistlichkeit und Rechtsgelehrten und genoss als spiritueller und lebensweiser Geistlicher hohes Ansehen unter Muslimen ebenso wie unter Christen, Menschen anderer Konfessionen sowie Konfessionslosen. Er galt als Gelehrter, der sich den sozialen Realitäten stellte und unermüdlich und geduldig auf Fragen des Alltags einging. Die Bedeutsamkeit seiner Person zeigt sich auch darin, dass sein Rechtsbüro 2010 erklärte, man könne ihm – entgegen der üblichen Norm – auch nach seinem Tode folgen sowie sein Anhänger bzw. seine Anhängerin werden.⁸

Da Faḍlallāh seit den 1990er Jahren zahlreiche *Fatāwā* zur Masturbation des Mannes, aber auch der Frau, erteilt hat, die offensichtlich Jahre später noch Kontroversen auslösten, wird im Beitrag das Anliegen verfolgt, Faḍlallāhs *Fatwā*-Praxis anhand des Beispiels Masturbation genauer zu ergründen. Das Material der Untersuchung setzt sich somit vorrangig aus *Fatāwā* zusammen, die zwischen 1995 und 2014 in verschiedenen Publikationen veröffentlicht wurden.

⁵ Elisabeth Trepesch: Die Debatte über weibliche Genitalverstümmelung in ägyptischen Fatwas des 20. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift für Recht & Islam* 8 (2016), S. 159–180 (160). Trepesch hält zudem fest: „Eine gewisse Meinungsvielfalt und die Möglichkeit zur Veränderung von Urteilen ist in der kasuistischen Natur von *fatāwā* bereits angelegt [...]“. Siehe Trepesch: Die Debatte über weibliche Genitalverstümmelung, S. 161. Bereits Joseph Schacht hat sich mit der prinzipiellen Flexibilität des islamischen Rechts beschäftigt, siehe Joseph Schacht: *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.

⁶ Für das Jahr 2003 gibt Hannelore Müller folgende Prozentangaben für die drei größten konfessionellen Gruppen im Libanon an: 21,3 % Sunniten, 34 % Schiiten und 19 % Maroniten, siehe Hannelore Müller: *Religionen im Nahen Osten*, Wiesbaden 2009. Nach William Harris sind es un-

gefähr 35 % Schiiten, 25 % Sunniten und 20 % Maroniten, siehe William Harris: *Faces of Lebanon. Sects, Wars and Global Extensions*, Princeton 1996.

⁷ Arab. *marḡa‘ at-taqlīd* – ‚Quelle der Nachahmung, Instanz der maßgeblichen Meinung‘; höchste Bezeichnung eines schiitischen Gelehrten. Morgan Clarke gibt bzgl. der *Marḡa‘īya* von Faḍlallāh das Jahr 1995 an, siehe Morgan Clarke: Neo-Calligraphy. Religious Authority and Media Technology in Contemporary Shiite Islam, in: *Comparative Studies in Society and History* 52.2 (2010), S. 351–383 (358).

⁸ Biographische Details zu Faḍlallāh siehe Jamal Sankari: *Fadlallah. The Making of a Radical Shi‘ite Leader*, London 2005; Morgan Clarke: Making a Centre in the Periphery: The Legitimation of Muhammad Husayn Fadlallah’s Beirut Marja‘īyya, in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 45.1 (2018), S. 1–19.

Es handelt sich um Printversionen⁹ von *Fatāwā* in Sammelbänden¹⁰ zu verschiedenen Themenfeldern. Drei Frageperspektiven sind bei der Untersuchung leitend: Erstens geht es um den Inhalt der *Fatāwā* und vorrangig um die Frage nach dem Verbot oder der Erlaubnis von Masturbation und der jeweiligen Begründung.¹¹ Wie wird die Erlaubnis oder das Verbot begründet? Gibt es Ausnahmen hinsichtlich eines Verbotes, aber auch einer Erlaubnis? Vordergründig geht es hier um die Argumentation und den Referenzrahmen. Diese Perspektive soll über das hinausführen, was die bisherige Forschungsliteratur zu Faḍlallāhs Masturbationsverständnis erarbeitet hat.¹² Diese ist zwar auf einige Besonderheiten diesbezüglich eingegangen, hat aber weder detaillierte Textanalysen und

-vergleiche seiner Arbeiten insgesamt durchgeführt noch die Prozesshaftigkeit der Konzepte und Vorstellungen aufgezeigt, wie es das Ziel des vorliegenden Beitrags ist.

Zweitens geht es – und das ist ein neuer Aspekt bezogen auf Faḍlallāhs Ansichten zur Masturbation – um seine *Fatwā*-Praxis im Sinne der Gestaltung der *Fatāwā*. Wie sind die *Fatāwā* konzipiert und formuliert? Im Fokus stehen Aufbau, Stil und Charakteristika. Drittens soll mit diesen beiden Perspektiven herausgefunden werden, ob Faḍlallāhs *Fatāwā* flexibel¹³ waren und wenn ja, wie die Flexibilität begründet wurde. Das dürfte darüber Aufschluss geben, wie Faḍlallāh die Rolle des Mufti verstand. War es dem Mufti erlaubt, seine in *Fatāwā* ausgedrückte Meinung zu ändern? Wenn ja, warum?

⁹ Die Veröffentlichungsformate von *Fatāwā* differieren: Sie werden elektronisch als Presseerklärungen verbreitet, als Antworten in Interviews gegeben oder als Erklärungen auf Internetseiten gestellt. *Fatāwā* können auch in der Form von Nachrichtenmeldungen herausgegeben werden. Mittlerweile wandelt die Web-2.0-Anwendung die Rolle und Wichtigkeit des *Fatwā*-Genres weiter: *Fatāwā* werden zu Twitter-Nachrichten oder YouTube-Videos. Diese unterschiedlichen Medienformate korrelieren mit der Unterschiedlichkeit der Formate der *Fatwā*: Es gibt direkte *Fatāwā* oder solche, die *live* erteilt werden, in Büchern herausgegebene *Fatāwā* oder archivierte *Fatāwā*. Die Interaktion zwischen dem Rechtsgutachtenden und dem Fragenden kann also direkt sein, von Person zu Person, entweder mündlich oder schriftlich, oder über das Telefon, über Chat-Programme oder E-Mail oder über einen losen Kontakt wie in editierten *Fatāwā* über Bücher oder im Internet stattfinden. Das *Fatwā*-Erteilen ist eine flexible Praxis, das heißt, sie kann auf informellem oder formellem Weg stattfinden und von ihrer Länge her ein Wort umfassen oder ausführlich gestaltet sein. Siehe dazu Bettina Gräf: *Fatwa, Modern Media*, in: *Encyclopaedia of Islam*³, dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27050 (letzter Aufruf 06. 01. 2018); Messick: *Fatwa, modern*, in: *Encyclopaedia of Islam*³, dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27049 (letzter Aufruf 06. 01. 2018); siehe besonders

Muhammad Khalid Masud / Brinkley Messick / David Powers (Hgg.): *Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas*, Cambridge 1996.

¹⁰ Die Publikation von *Fatāwā* einzelner Gelehrter als in Büchern zusammengestellte Sammlungen ist ein Phänomen, das seit den späten 1950er Jahre zu beobachten ist. Kategorisiert wird in Anlehnung an klassische Einteilungen islamischer Rechtswerke. Solche Zusammenstellungen enthalten i. d. R. keine Angaben zum Zeitpunkt oder Ort der *Fatwā*-Erteilung, siehe Bettina Gräf: *Medien-Fatwas @Yusuf al-Qaradawi. Die Popularisierung des islamischen Rechts*, Berlin 2010, S. 54, 186.

¹¹ Was außerhalb dieses Themenfokus liegt, wird nicht in die nähere Betrachtung einbezogen, wie z. B. die Verwendung von Sexspielzeug bei der Masturbation oder die gemeinsame Masturbation von Mann und Frau.

¹² Zu bisherigen Arbeiten, die das Thema marginal behandelt haben, siehe Talib M. Aziz: *Fadlallah and the Remaking of the Marja'iyā*, in: *The Most Learned of the Shi'a. The Institution of the Marja' taqlid*, hrsg. von Linda S. Walbridge, Oxford 2001, S. 205–215; Lamia Rustum Shehadeh: *Sheikh Hussein Fadlallah*, in: dies.: *The Idea of Women in Fundamentalist Islam*, Gainesville (FL) 2003, S. 191–217; Morgan Clarke: *Islam and New Kinship: Reproductive Technology and the Shia in Lebanon*, Oxford 2009, S. 147.

¹³ Flexibel im Sinne von ‚anpassungsfähig‘ (an eine neue oder andere Situation) und ‚veränderbar‘.

Zeitgenössische islamische Gelehrte wie Faḍlallāh blicken zurück auf einen reichen Fundus an Diskussionen ihrer Vorgänger vergangener Jahrhunderte über das Thema Masturbation, das meistens unter dem Ausdruck *istimnā*¹⁴ *bi-l-yad* („Masturbation mit der Hand“) verhandelt wurde.¹⁵ Zahlreiche Gelehrte diskutierten es in kontroverser Weise und in den islamischen Rechtsschulen findet sich diesbezüglich keine einheitliche Position.¹⁶

Während Mālikiten die Masturbation verboten, erklärten sie andere wie z. B. die Zāhiriten mit ihrem bekannten Anhänger, dem Theologen und Philosophen Ibn Ḥazm (994–1064), für legal, da sie der Koran nicht explizit erwähnt und kein Beweis für ihr Verbot vorlag.¹⁷ Ḥanbaliten erlaubten sie, wenn jemand Angst hatte, aufgrund seiner ungestillten Lust *zinā* („illegitimen Geschlechtsverkehr“) zu begehen. Der Theologe und Rechtsgelehrte Aḥmad Ibn Ḥanbal (780–855) z. B. erlaubte Masturbation für Gefangene, Reisende, Mittellose und einsame Menschen, die keine Möglichkeit hatten, einen rechtmäßigen Sexualpartner zu finden.¹⁸

Ebenfalls erlaubten einige Ḥanafiten die Masturbation, um dadurch das sexuelle Verlangen zu regulieren.¹⁹ Der Rechtsgelehrte aš-Šāfi‘ī (767–820), auf den sich die šāfi‘itische Rechtsschule zurückführt, verbot sie wiederum.²⁰

Auch Frauen wurde von einigen ḥanbalitischen Rechtsgelehrten erlaubt zu masturbieren, wenn sie keinen Ehemann hatten.²¹ Da hinsichtlich des Mannes die Meinung verbreitet war, es sei körperlich schädlich, Sperma in den Testikeln zu behalten, wurde auch aus solchen Gründen der Masturbation der Vorrang gegeben. Argumentativ wurde sie dabei verglichen mit der Erlaubnis, im Fall von Krankheit das Fasten zu brechen. Diese Sichtweise stützten Ärzte des arabisch-islamischen Mittelalters wie Ibn Sīnā (980–1037).²² Sie hielten es für notwendig, dass Sperma regelmäßig entleert wird, da für sie „die Ausscheidung des Samens zu den die Ausgeglichenheit der Mischung der Körpersäfte und somit letztlich zu den die Gesundheit beeinflussenden Faktoren“²³ gehörte. Dennoch rieten auch sie in erster Linie zur Heirat anstatt zur Masturbation, die als letzte Möglichkeit der Samenentleerung in Frage kam.

¹⁴ Arab. *istimnā* – ‚Selbstbefriedigung, Onanie‘ (Wehr); ‚einen Samenerguss ohne Kopulation herbeiführen‘ (Ibn Manzūr: *Lisān al-‘Arab* 15, Beirut 1956, S. 293). Zur Frage der Definitionen von *istimnā* siehe Rainer Nabielek: Zur Wertung der Selbstbefriedigung im arabisch-islamischen Mittelalter, in: *Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft* 16 (1991), S. 51–56.

¹⁵ Siehe Scott Alan Kugle: *Homosexuality in Islam. Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*, Oxford 2010, S. 151.

¹⁶ Generell dazu Basim Musallam: *Sex and Society in Islam. Birth Control before the Nineteenth Century*, Cambridge 1983; John Bellamy Foster: Sex and Society in Islamic Popular Literature, in: *Society and the Sexes in Medieval Islam*, hrsg. von Afaf Lutfi al Sayyid-Marsot, Malibu 1979, S. 23–42; Nabielek: Zur Wertung der Selbstbefriedigung im arabisch-islamischen Mittelalter, S. 51–56.

¹⁷ Siehe Foster: Sex and Society in Islamic Popular Literature, S. 35; Adang, Camilla: Ibn Hazm on Homosexuality.

A Case-study of Zāhiri Legal Methodology, in: *Al-Qantara* XXIV.1 (2003), S. 5–31; Nabielek: Zur Wertung der Selbstbefriedigung im arabisch-islamischen Mittelalter, S. 52.

¹⁸ Siehe Nabielek: Zur Wertung der Selbstbefriedigung im arabisch-islamischen Mittelalter, S. 51 f.

¹⁹ Siehe Foster: Sex and Society in Islamic Popular Literature, S. 35.

²⁰ Siehe Kugle: *Homosexuality in Islam*, S. 151.

²¹ Siehe Musallam: *Sex and Society in Islam*, S. 33 f. Der Theologe Ibn Qaiyim al-Ġauziya (1292–1350) beispielsweise überlieferte, dass einige der Rechtsgelehrten Frauen gestatten, sich etwas wiederholt in die Vagina einzuführen, wenn sie befürchten, sie könnten sonst dem illegitimen Geschlechtsverkehr verfallen. Siehe Nabielek: Zur Wertung der Selbstbefriedigung im arabisch-islamischen Mittelalter, S. 53.

²² Siehe Musallam: *Sex and Society in Islam*, S. 33, 131.

²³ Nabielek: Zur Wertung der Selbstbefriedigung im arabisch-islamischen Mittelalter, S. 53.

Auf mögliche negative Folgen der Masturbation verwiesen Vertreter der sogenannten Prophetenmedizin, nach denen Masturbation zu Trübsal führen und das sexuelle Begehren sowie die Erektion schwächen könne.²⁴ Die meisten Rechtsgelehrten standen jedoch der Masturbation ablehnend gegenüber. Der šāfi‘itische Rechtsgelehrte und Theologe an-Nawawī (1233–1277) betrachtete sie vorrangig als verboten und erlaubte sie nur, wenn sie durch die Hand der Ehefrau oder Konkubine ausgeführt wurde.²⁵

Auch in den Überlieferungen wird Unterschiedliches berichtet: Der Prophetengefährte Ibn ‘Abbās (619–688) soll der Ansicht gewesen sein, es sei besser, man heirate eine Sklavin anstatt zu masturbieren, aber es sei andererseits auch wieder besser zu masturbieren, anstatt *zinā* zu begehen. Dagegen soll der Koranglehrte Ḥasan al-Baṣrī (642–728) erklärt haben, es handele sich nur um das eigene Wasser (meint Sperma), das man fließen las-

sen könne. Eine ablehnende Haltung wiederum soll der Prophetengefährte Anas ibn Mālik (612/614–708/714) eingenommen haben. Nach ihm würde Gott diejenigen vernichten, die masturbieren.²⁶

Auf die Gegenwart bezogen ist festzustellen, dass ungefähr seit den 1990er Jahren Sexualität sowie geschlechterbezogene Themen in Gesellschaften des Nahen und Mittleren Ostens – wie auch im Libanon²⁷ – zunehmend im öffentlichen Raum diskutiert werden, dies besonders gefördert durch die neuen Medien.²⁸ Roswitha Badry spricht hinsichtlich des medialen Bereichs wie Satelliten-TV und Internet gar von einer sexuellen Revolution und merkt an, dass der Diskursanstieg zu einem weit reichenden Wandel der Geschlechterrollen und -beziehungen sowie des Sexuallebens in arabisch-islamisch geprägten Gesellschaften beiträgt.²⁹ Von religiöser Seite her wird darauf unterschiedlich reagiert, mit Abwehr über Anpassung bis zu Gegenentwürfen.³⁰

²⁴ Siehe *ibid.*, S. 53 f.

²⁵ Siehe Musallam: *Sex and Society in Islam*, S. 33 f.

²⁶ Siehe Foster: *Sex and Society in Islamic Popular Literature*, S. 35.

²⁷ Auch in Faḍlallāhs Publikationen wird ersichtlich, dass Mitte der 1990er Jahre im Libanon Themen wie Sex und Sexualität zu dominanten Gesprächsgegenständen geworden sind, weshalb sich auch Faḍlallāh damit konfrontiert sah und dazu verpflichtet fühlte, sich diesen Themen zu widmen, siehe Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh: *Fiqh al-Ḥayāt*, hrsg. von Aḥmad Aḥmad und ‘Ādil al-Qāḍī, Beirut 1997; Beirut / London ⁵1999, S. 14.

²⁸ Siehe Roswitha Badry: ‚Sexual Revolution‘ – Media Myth or Reality? Facets of the Discourse on Sexual Morality in the Contemporary Arabo-Islamic World, in: *Liebe, Sexualität, Ehe und Partnerschaft – Paradigmen im Wandel. Beiträge zur orientalistischen Gender-Forschung*, hrsg. von ders., Maria Rohrer und Karin Steiner, Freiburg i. Br. 2009, S. 205–229; Roswitha Badry: Gender-Studien in der Islamwissenschaft, in: *Freiburger FrauenStudien* 12 (2003), S. 207–

239; siehe auch *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures 3: Family, Body, Sexuality and Health*, hrsg. von Suad Joseph, Leiden / Boston 2006; zum Einfluss von Medien auf gesellschaftliche und politische Entwicklungen im Nahen und Mittleren Osten im 20. Jahrhundert siehe Dale F. Eickelman: Print, Writing, and the Politics of Religious Identity in the Middle East, in: *Anthropological Quarterly* 68.3: *Anthropological Analysis and Islamic Texts* (1995), S. 133–138.

²⁹ Siehe Badry: ‚Sexual Revolution‘ – Media Myth or Reality?, S. 205–229; Samir Khalaf / John Gagnon (Hgg.): *Sexuality in the Arab World*, London / San Francisco (CA) / Beirut 2006.

³⁰ Siehe Patrick Franke: Die islamische Sexualethik vor den Herausforderungen der sexuellen Moderne: Abwehrreaktionen, Anpassungsversuche und Gegenentwürfe, in: Ulrike Busch (Hg.): *Sexuelle und reproduktive Gesundheit und Rechte. Nationale und internationale Perspektiven*, Baden-Baden 2010, S. 85–110.

Faḍlallāh, der einer der maßgebenden Akteure kontemporärer Diskurse über Geschlecht und Sexualität im Islam war, reagierte bereits in den 1990er Jahren auf einen im Libanon aufkeimenden Genderdiskurs und setzte wiederum durch eigene Arbeiten Debatten innerhalb schiitisch-libanesischer intellektueller Kreise in Gang.³¹

Seit den 1990er Jahren fand auch das Thema Masturbation seinen Weg in die neuen Medien und öffentlichen Debatten im Libanon, dies meist im Kontext bestimmter Themenfeldern wie Sexualerziehung³², Pubertät³³, Homosexualität³⁴ oder Reproduktionstechnologien³⁵, zu denen sich auch Faḍlallāh geäußert hat. So spielte Masturbation beispielsweise eine Rolle in Talkshows wie *aš-Šā-tir yaḥkī* des Fernsehsenders LBCI aus den Jahren 1996 und 1997.³⁶

Doch noch bevor Masturbation in den neuen Medien aufgegriffen wurde, behandelten es bereits

zahlreiche Printpublikationen zur menschlichen Sexualität: Darunter finden sich neben religiöser Literatur medizinische Arbeiten wie *Ḥayātunā al-Ġinsīya* des syrischen Arztes Šabri al-Qabānī (1908–1973), das die männliche und weibliche Sexualanatomie – auch anhand von Abbildungen – beschreibt und ebenfalls das Thema Masturbation aufgreift. *Ḥayātunā al-Ġinsīya* wurde erstmals in den 1950er Jahren veröffentlicht und lag gedruckt in Beirut im Jahr 1994 bereits in der 31. Ausgabe vor.³⁷ Zudem ging es auch in der libanesischen Belletristik um Masturbation, etwa in den Romanen *Ḥikāya az-Zahrāʾ* (1980) von Ḥanān aš-Šaiḥ (geb. 1945) oder in *Maryam al-Ḥikāyā* (2002) von ʿAlawīya Šubḥ (geb. 1955).³⁸

Das Thema Sexualerziehung, um ein Beispiel zu nennen, in dessen Kontext es auch um Masturbation ging, wurde das erste Mal ‚offiziell‘ im Jahr 1995 aufgegriffen, als ein nationaler Plan für Erziehung

³¹ Siehe Moulouk Berry: Gender Debates in Lebanon: Muslim Shiʿi Jurisprudence in Relation to Women’s Marital Sexual Rights, in: *Hawwa* 4.2 (2006), S. 131–158; El-Rola Hussein: Women, Work, and Political Participation in Lebanese Shia Contemporary Thought: The Writings of Ayatollahs Fadlallah and Shams ad-Din, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 28.2 (2008), S. 273–282.

³² Siehe Zahra Hankir: Sex in the Classroom, in: *NOW* (20. 10. 2007).

³³ Siehe Mona Fayad: Puberty, the Controversy Surrounding it, and the Confusion While Dealing With this Phase in the Lebanese/Arab Modern Environment, in: *al-Raida “Young Arab Women”* XXI–XXII.106–107 (Summer/ Fall 2004–2005), S. 70–73.

³⁴ Siehe Brian Whitaker: *Unspeakable Love. Gay and Lesbian Life in the Middle East*, new and updated ed. London 2011.

³⁵ Siehe Marcia C. Inhorn: Masturbation, Semen Collection and Men’s IVF Experiences: Anxieties in the Muslim World, in: *Body and Society* 13.3 (2007), S. 37–53; Morgan Clarke / Marcia C. Inhorn: Mutuality and Immediacy Between Marjaʿ and Muqallid: Evidence From Male in Vitro Fertilization Patients in Shiʿi Lebanon, in: *International*

Journal of Middle East Studies 43.03 (2011), S. 409–427; Clarke: *Islam and New Kinship*.

³⁶ In dieser Sendung wurde mit Gästen u. a. aus dem Medizinbereich über Sexualität, Homosexualität, Inzest oder Transgender diskutiert; siehe Pinar Ilkkaracan: Women, Sexuality and Social Change in the Middle East and the Maghreb, in: *al-Raida: Sexuality & Arab Women* XX.99 (Fall 2002/2003), S. 13–22; Dina Salha: What’s your Story? An Examination of the Emergence of Civil Society in the Context of Lebanese Broadcasting, Masterarbeit Universität Carleton, Ottawa 1998; Nayla Razzouk: An Unprecedented Lebanese TV Talk Show about Sex Sparked ..., in: *UPI Archives* (30. 03. 1996), www.upi.com/Archives/1996/03/30/An-unprecedented-Lebanese-TV-talk-show-about-sex-sparked/4937828162000 (letzter Aufruf 29. 8. 2019).

³⁷ Zu medizinischen arabischen Arbeiten vor 1950 siehe Liat Kozma: „We, the Sexologists ...“: Arabic Medical Writing on Sexuality, 1879–1943, in: *Journal of the History of Sexuality* 22.3 (2013), S. 426–445.

³⁸ Siehe Khaled M. Al-Masri: *Telling Stories of Pain. Women Writing Gender, Sexuality and Violence in the Novel of the Lebanese Civil War*, Dissertation, University of Michigan 2010, S. 101 und 231.

entworfen wurde. Dreißig Experten und Berater von unterschiedlichen sozialen Institutionen, dem Erziehungs- und Gesundheitswesen arbeiteten über drei Jahre an einem Curriculum.³⁹

Dabei kristallisierten sich gegensätzliche Positionen heraus: Gegner der Sexualerziehung an Schulen waren hauptsächlich religiöse Autoritäten nahezu aller im Libanon vertretenen Konfessionen. Sie traten dafür ein, dass Sexualerziehung in den Familien und religiösen Gemeinschaften bleiben sollte. Befürworter, die aus Individuen und Organisationen bestanden, wollten dahingegen über wissenschaftliche Fakten objektiv aufklären. Beide Seiten vertraten unterschiedliche Deutungskonzepte von Sexualität, die nicht miteinander kompatibel waren.⁴⁰ Faḍlallāh plädierte ebenso wie sein Kollege Muḥammad Ḥasan al-Amīn für Sexualkundeunterricht, insofern er „under the right conditions“⁴¹ stattfindet.

Eine prominente Befürworterin der frühen Sexualerziehung in dieser Debatte war die Psychoanalytikerin und Sexualforscherin Marie Therese Khair Badawi, die die Ansicht vertrat, dass Masturbation und vorehelicher Sex eine wichtige Rolle hinsichtlich der sexuellen Befriedigung und Zufrie-

denheit spielen.⁴² Sie berichtete, dass ihr von jungen Menschen wiederholt Fragen wie „Does masturbation drive you mad?“⁴³ gestellt würden, was auf deren Angst vor psychischen Schäden durch Masturbation hinweise. Badawis berufliche Erfahrungen lehrten sie, dass Masturbation eng mit Schuldgefühlen verbunden sei und unter großer Frustration erfahren würde.⁴⁴

Auch die Thematisierungen von Masturbation in Talkshows wie *aš-Šāṭir yaḥkī* oder in den erwähnten Romanen weisen darauf hin, dass in der libanesischen Gesellschaft die Meinung verbreitet ist, Masturbation sei eine schändliche, abnormale sexuelle Handlung, die dem Körper schade.⁴⁵ Dies zeigt sich u. a. auch in Debatten über Reproduktionstechnologien, welche ebenfalls seit den 1990er Jahren geführt werden. So kann die Medizinanthropologin Marcia C. Inhorn durch ihre Studien zur Reproduktionstechnologie im Nahen und Mittleren Osten nachweisen, dass viele (muslimische) Männer Masturbation als eine religiös verbotene Handlung, Sünde und sogar als die Ursache für ihre Infertilität betrachten.⁴⁶

³⁹ Siehe Azzah Shararah Baydoun: Sex Education in Lebanon: Between Secular and Religious Discourses, in: *Deconstructing Sexuality in the Middle East: Challenges and Discourses*, hrsg. von Pinar Ikkaracan, Hampshire (E) / Burlington (USA) 2008, S. 83–100 (84).

⁴⁰ Siehe Baydoun: Sex Education in Lebanon, S. 83–100.

⁴¹ Ibid., S. 96. Siehe auch Hankir: Sex in the Classroom.

⁴² Siehe Marie-Thérèse Khair Badawi: Le désir amputé. Sexual Experience of Lebanese Women: Fifteen Years Later, in: *al-Raida: Sexuality & Arab Women* XX.99 (Fall 2002/2003), S. 61–67 (62).

⁴³ Ibid., S. 64.

⁴⁴ Siehe ibid., S. 65.

⁴⁵ Siehe al-Masri: *Telling Stories of Pain*, S. 101; siehe auch Inhorn: Masturbation, S. 37–53. Brian Whitaker hat islamische Websites der 1990er und 2000er Jahre untersucht und festgestellt, dass Masturbation zumeist nicht nur ver-

boten, sondern auch eindringlich vor ihrer schädlichen Auswirkung auf Geist und Körper (Wahnsinn, Verlust der Sehkraft) gewarnt wird, siehe Whitaker: Unspeakable Love. Zur Pathologisierung und Moralisierung von Masturbation im gegenwärtigen, arabischsprachigen Raum und zur verbreiteten Ansicht, dass Masturbation dem Körper, der Psyche, der Religion und der Gesellschaft im Allgemeinen schadet, siehe auch den Aufsatz von Lorenz M. Nigst, der sich mit Anti-Masturbations-Literatur auf Arabisch im Internet beschäftigt hat, siehe Lorenz M. Nigst: When the Left Leg Shakes: Some Observations about Contemporary Arabic Anti-Masturbation Literature, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 105 (2015), S. 239–269.

⁴⁶ Siehe Inhorn: Masturbation, S. 39, 43 f. Zur Ansicht, Masturbation führe zu Impotenz sowie dazu, dass Sperma dünn und der Embryo schwach wird, siehe auch Nigst: When the Left Leg Shakes, S. 247.

Dass negative Sichtweisen und Befürchtungen hinsichtlich Masturbation dabei keineswegs konfessionsgebunden sind, unterstreichen Aussagen der libanesischen Schriftstellerin Joumana Haddad, der von ihrer christlichen Großmutter vermittelt wurde: „Masturbation will make you go blind and paralyzed“⁴⁷, was Haddad aber nicht davon abhielt zu masturbieren, wie sie eindringlich in ihrer Autobiographie betont: „In dieser frühen Phase meines Lebens gab es nur zwei Dinge, die ich zu tun für wert befand, wann immer ich die Gelegenheit hatte, allein zu sein: die des Lesens und die des Masturbierens.“⁴⁸ Solche und die von Wissenschaftlerinnen wie Badawi und Inhorn beschriebenen gesellschaftlichen Realitäten würden laut der Erziehungswissenschaftlerin Azzah Shararah Baydoun religiöse Autoritäten in den Debatten um Sexualerziehung ignorieren, obwohl es die Realität ihrer eigenen Anhängerschaft wiederspiegeln, die sie vertreten.⁴⁹

In den 2000er Jahren brachten Debatten über Reproduktionstechnologien auch Bewegung in das Thema Masturbation, da Gelehrte die durch den Mann verübte Masturbation aus medizinischen Gründen zu erlauben begannen (wenn sie auch generell verboten war), wie der iranische Gelehrte Ayatollah ‘Alī Chāmene’i (geb. 1939), dem – neben Faḍlallāh und dem im Irak lebenden Groß-

ayatollah ‘Alī as-Sīstānī (geb. 1930) – viele der libanesischen Schiiten und Schiitinnen folgen.⁵⁰

Zeitgleich mit dem Aufkommen eines öffentlichen Diskurses im Libanon über Sexualität war auch Faḍlallāh vermehrt dazu veranlasst, sich damit auseinanderzusetzen. So sind die ersten Texte, die belegen, dass er mit dem Thema Masturbation konfrontiert wurde, aus den 1990er Jahren. In all seinen Publikationen dazu greift Faḍlallāh – so suggerieren es die Texte – nicht von sich aus das Thema auf, sondern reagierte auf an ihn gestellte Fragen. Die erste Publikation, in der sich Faḍlallāh mit Masturbation beschäftigte, *Dunyā aš-Šabāb*⁵¹ aus dem Jahr 1995, zeigt anschaulich, in welchem Kontext das Thema häufig diskutiert wurde und wird, nämlich – wie oben angesprochen – wenn es um Sexualerziehung von Jugendlichen geht. Bei den an Faḍlallāh gestellten Fragen handelt es sich zu einem großen Teil um allgemein formulierte Fragen von Faḍlallāhs Gesprächspartnern und -partnerinnen, die ihm zu verschiedenen Themen Fragen gestellt haben, die dann in Sammelpublikationen zusammengefasst wurden. Diese Fragen könnten zum Teil auf Faḍlallāhs Anhängerschaft zurückgehen und gesammelt worden sein, um dem Gelehrten in gebündelter Form vorgelegt zu werden (so in *Dunyā aš-Šabāb* [1995]; *Dunyā al-Mar’a*⁵² [1996]; *Fiqh al-Ḥayāt* [1997];

⁴⁷ Joumana Haddad: Thou Shalt not Masturbate, in: *NOW* (23.01.2013).

⁴⁸ Joumana Haddad: *Wie ich Scheherazade tötete. Bekenntnisse einer zornigen arabischen Frau*, Berlin / Tübingen 2010, S. 29.

⁴⁹ Siehe Baydoun: Sex Education in Lebanon, S. 90.

⁵⁰ Siehe Morgan Clarke: Children of the Revolution: Ali Khamenei’s ‘Liberal’ Views on *in vitro* Fertilization, in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 34.3 (2007), S. 287–

303 (296); siehe auch, inklusive Faḍlallāhs Ansichten zu Reproduktionstechnologien Clarke/Inhorn: Mutuality and Immediacy Between Marja’ and Muqallid, S. 410–413.

⁵¹ Siehe Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh: *Dunyā aš-Šabāb*, hrsg. von Aḥmad Aḥmad und ‘Ādil al-Qāḍi, Beirut 1995; Beirut ⁴1998.

⁵² Siehe Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh: *Dunyā al-Mar’a*, unter Mitarbeit von Sihām Ḥamiya und Munā Balaybal, Beirut 1996; Beirut ⁴1998.

An-Nadwa Nr. 1⁵³ [1997]; *Aḥkām aṣ-Ṣaum* [2009]; *An-Nadwa* Nr. 20⁵⁴ [2009]; *al-Masāʾil al-Fiḥīya II. al-Muʿāmalāt*⁵⁵ [2010]).⁵⁶

Zu einem geringeren Anteil lassen die in den Publikationen formulierten und an Faḍlallāh gestellten Fragen auf Fragen von Individuen schließen, so in *al-Masāʾil al-Fiḥīya I.* (1995); *al-Masāʾil al-Fiḥīya II. al-Muʿāmalāt* (2010), die dem Gelehrten ihre Lebenssituation und Unklarheiten in einem persönlichen Gespräch oder schriftlich formuliert schilderten. Selten fehlen in den Publikationen den Antworten des Gelehrten vorangehende Fragen – hier weisen lediglich Überschriften auf den folgenden Inhalt hin. so in *Fiqh aṣ-Ṣarīʿa* 3⁵⁷ (2001); *Ḥiwārāt fi-l-Fikr wa-s-Siyāsa wa-l-Iḡtimāʿ*⁵⁸ (1997); *Aḥkām aṣ-Ṣarīʿa*⁵⁹ (2002/2003). Einige Ausdrucksweisen lassen vermuten, dass das Thema öffentlich diskutiert wurde, entweder unter der Anhängerschaft Faḍlallāhs oder diese übergreifend im Libanon allgemein.

Darauf, dass es generell Unklarheiten unter Faḍlallāhs Anhängerschaft gab, lässt eine Formulierung in *Dunyā aṣ-Ṣabāb* (1995) schließen: „Es gibt ein Thema, das hinsichtlich der religiös-rechtlichen und wegweisenden Seite der Klärung be-

darf.“⁶⁰ Außerdem scheint Faḍlallāhs *Fatwā* aus *Dunyā al-Marʿa* (1996) wiederum für Diskussionen gesorgt zu haben, weshalb sie in *Fiqh al-Ḥayāt* (1997) erneut aufgegriffen wurde:

Eure Meinung darüber, dass die Frau kein Spermium und keine Masturbation [Austreten von Spermium] hat, führte zu heftigem Aufruhr in der Öffentlichkeit. Könntet ihr uns die Einzelheiten dieser Beurteilung (*ḥufr*), ihre umgebenden Hintergründe (*al-mulābasāt al-muḥīta*) und die Gründe (*ʿilal*) und Herleitungen (*asānīd*) erläutern, auf die ihr euch in dieser eurer Meinung beruft?⁶¹

Auch Faḍlallāhs Schilderungen der Lebenssituationen von Frauen weisen darauf hin, dass er von vielen seiner Anhängerinnen diese mitgeteilt bekam und somit auch Einblick in ihr Sexualleben erhielt.⁶²

Nach dieser einleitenden überblicksartigen und auf den Libanon bezogenen lokalen und hauptsächlich die 1990er Jahre betreffenden temporären Kontextualisierung des Themas Masturbation, wird nun im Folgenden der Blick auf die *Fatāwā* Faḍlallāhs gerichtet, die er bezogen auf die Masturbation des Mannes und die der Frau erteilt hat.

⁵³ Siehe Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh: *an-Nadwa* Nr. 1, hrsg. von ʿĀdil al-Qāḍī, Beirut 1997.

⁵⁴ Siehe Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh: *an-Nadwa* Nr. 20, hrsg. von ʿĀdil al-Qāḍī, Beirut 2009.

⁵⁵ Siehe Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh: *Al-Masāʾil al-Fiḥīya II. al-Muʿāmalāt*, 1. Ausg. der neuen Edition, Beirut 2010.

⁵⁶ Dass das eine gängige Praxis im Kontext von Faḍlallāhs Arbeit war, belegen verschiedene Veröffentlichungen von *Fatāwā*. Als Beispiel möchte ich eine *Fatwā* aus dem Jahr 2007 anführen, die anlässlich des Internationalen Tages gegen Gewalt an Frauen herausgegeben wurde. In der Einleitung dieser *Fatwā* heißt es, dass Faḍlallāh diesen besonderen Tag zum Anlass nimmt, um entsprechenden Bitten um Rechtsgutachten nachzukommen und auf Anfragen zu reagieren. Siehe Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh: *Fī Bayān Ṣarīʿi Daʿā fīhi li-t-Taṣaddī li-kull Anwaʿ al-ʿUnf al-laḍī yas-*

tahdīf al-Marʿa (27. 11. 2007), Dokument 038895, Beirut, erhalten auf elektronische Anfrage bei Bayynat am 16. 12. 2017: www.bayynat.org.lb. Siehe auch Morgan Clarke: Neo-Calligraphy: Religious Authority and Media Technology in Contemporary Shiite Islam, in: *Comparative Studies in Society and History* 52.2 (2010), S. 351–383 (364).

⁵⁷ Siehe Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh: *Fiqh aṣ-Ṣarīʿa* 3, Beirut 2001, Beirut⁷2009.

⁵⁸ Siehe Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh: *Ḥiwārāt fi-l-Fikr wa-s-Siyāsa wa-l-Iḡtimāʿ*, unter Mitarbeit von Naḡīb Nūr ad-Dīn, Beirut 1997, Beirut²2001.

⁵⁹ Siehe Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh: *Aḥkām aṣ-Ṣarīʿa. al-ʿIbādāt wa-l-Muʿāmalāt*, Beirut 2002/2003, Beirut³2006.

⁶⁰ Faḍlallāh: *Dunyā aṣ-Ṣabāb*, S. 83.

⁶¹ Faḍlallāh: *Fiqh al-Ḥayāt*, S. 210.

⁶² Siehe Faḍlallāh: *Fiqh al-Ḥayāt*, S. 212.

Fatāwā zur Masturbation des Mannes

Die erste zu betrachtende *Fatwā* ist jene aus *Wa-yaqūl as-Sayyid* (2014), aufgrund derer Faḍlallāh unterstellt wurde, er habe dem Mann die Erlaubnis zur Masturbation erteilt. Im Jahr 1995 war diese *Fatwā* bereits in *Masāʿil al-Fiqhīya I.* abgedruckt worden. Wie und wann sie ursprünglich erteilt und dokumentiert wurde, ist unbekannt.

Der *Fatwā* selbst geht eine Frage und die Beschreibung einer Lebenssituation voraus, die ein Unbekannter über einen Mann in der dritten Person formuliert: Aufgrund seiner Arbeit lebe ein Mann öfter mehr als einen Monat lang getrennt von seiner Ehefrau. Er könne weder die Frau in das Land seiner Arbeitsstätte mitnehmen noch dort eine Zeitehe (*mutʿa*)⁶³ eingehen. Da er in der Phase der Trennung von seiner Ehefrau keinen Geschlechtsverkehr habe und unter „Stockung“⁶⁴ leide, habe er Schmerzen in den Testikeln. Aufgrund dessen habe er psychische Störungen entwickelt und leide unter nervlicher Anspannung. Von Faḍlallāh möchte der Fragesteller (*Mustaftī*) nun wissen, ob dem Mann aufgrund seiner ihn belastenden Situation die Masturbation – eventuell einmal in der Woche – erlaubt sei.⁶⁵ Die Antwort des Gelehrten fällt kurz aus. Er erklärt, dass dem Mann die Masturbation erlaubt sei, wenn er Angst vor Krankheit oder Schmerzen habe. Als Begründung führt er den *Qurʾān*-Vers 22:78 an: „Und Er hat

euch in der Religion keine Bedrängnis [*ḥarāḡ*]⁶⁶ auferlegt.“⁶⁷ Dem fügt Faḍlallāh zwei Bedingungen hinzu: Zum einen müsse jedes Problem bzw. jeder Fall genau geprüft werden. Zum anderen ruft er zur Vorsicht auf, damit Masturbation keine Gewohnheit werde.⁶⁸

Die physische und psychische Unversehrtheit des Menschen bzw. bereits die Angst vor deren Beeinträchtigung hat für den Gelehrten Vorrang vor einem Verbot der Masturbation. Die beiden abschließend angeführten Bedingungen schränken zugleich diese sich auf ein bestimmtes Individuum und seine Lebenssituation beziehende Erlaubnis zur Masturbation ein. Mit der ersten Bedingung bezieht sich Faḍlallāh auf Rechtsgelehrte, denen er anrät, die ihnen vorgelegten Probleme individuell zu betrachten und zu entscheiden. Das bedeutet, dass sich seine Antwort ohne erneute Prüfung nicht verallgemeinern oder auf andere Personen oder Situationen übertragen lässt. Mit der zweiten Bedingung wendet er sich an den Praktizierenden selbst und lässt indirekt erkennen, dass er Masturbation auch in dessen Fall nicht für empfehlenswert hält, da die Gefahr einer Gewöhnung bestehe. Demnach wird dem Mann Masturbation nicht grundsätzlich erlaubt, sondern nur – als Ausnahme – im Fall von ‚Bedrängnis‘ (*ḥarāḡ*), die es von Seiten des *Muftī* genau zu prüfen und von Seiten des Betroffenen vorsichtig abzuwägen gilt.

⁶³ Arab. *mutʿa* meint eine Ehe, die nur für eine bestimmte Zeitdauer zum Zwecke des geschlechtlichen Genusses geschlossen wird.

⁶⁴ Was genau mit ‚Stockung‘ (*ihṭibās*) gemeint ist, wird nicht erklärt. Es könnte sich um eine retrograde Ejakulation oder Anejakulation handeln, bei der es zu keiner von selbst eintretenden Pollution kommt.

⁶⁵ Siehe al-Mūsawī: *Wa-yaqūl as-Sayyid*, S. 18.

⁶⁶ Arab. *ḥarāḡ* – ‚Enge; Beengung; Hemmung; Bedrängnis; Schwierigkeit; kritische Lage; Untersagtsein, Verbot; Verbotenes, Untersagtes, Sünde‘ (Wehr).

⁶⁷ *Qurʾān* 22:78, übers. von Adel Theodor Khoury: *Der Koran, Arabisch–Deutsch*, übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Gütersloh 2004.

⁶⁸ Siehe al-Mūsawī: *Wa-yaqūl as-Sayyid*, S. 18.

Dass es sich hierbei um eine Ausnahme von der Norm handelt belegen *Fatāwā*, in denen sich Faḍlallāh klar für ein Verbot der Masturbation für den Mann ausspricht.⁶⁹ Klassisch hierfür steht eine *Fatwā* aus *al-Masāʿil al-Fiqhiya II. al-Muʿāmalāt*, mit der Faḍlallāh auf drei Fragen geantwortet hat. Der Gelehrte wurde danach gefragt, was die ‚geheime Gewohnheit‘ (damit ist Masturbation gemeint) sei, ob es dem Mann erlaubt sei, sie zu praktizieren, und ob es für ihr Verbot einen Beweis gäbe.⁷⁰

Der Aufbau der *Fatwā* ist schlicht: Auf eine Erklärung, was Masturbation oder ‚geheime Gewohnheit‘ bedeutet, wird deren Verbot für den Mann ausgesprochen und mit der islamischen Überlieferung und dem *Qurʾān* begründet. Abschließend folgt eine Erklärung, was der Islam vom Menschen wolle und was er nicht wolle, bezogen auf dessen Kraft (*tāqa*) und Fortpflanzung.⁷¹ Ein wichtiger Punkt, auch im Vergleich zur Meinung Faḍlallāhs zur Masturbation der Frau, ist hier die Erklärung des Verständnisses von Masturbation (*istimnāʿ*). Damit sei nämlich das (absichtlich herbeigeführte) Austreten von Sperma, die Ejakulation (*imnāʿ*) gemeint.⁷²

Die Masturbation oder die geheime Gewohnheit ist das Spielen des Mannes mit seinem Fortpflanzungsorgan bis Sperma austritt.⁷³

Diese selbst ausgeführte Handlung sei dem Mann verboten. Hier argumentiert Faḍlallāh mit dem Hinweis auf Überlieferungen, in denen es verboten wird, Sperma an einem anderen Ort als dem für ihn bestimmten – die Vagina der Ehefrau – austreten zu lassen.⁷⁴ Das wird als das eigentliche Problem erkannt und nicht die Erregung der sexuellen Lust oder das Spielen mit dem Geschlechtsorgan, ohne dass Sperma austritt.⁷⁵ Faḍlallāh stützt das mit einer Überlieferung über Imām ʿAlī, der einen Mann, der derart masturbierte, mit den *Qurʾān*-Versen 23:5–7 rechtleitete und dann verheiratete:

Und die ihre Scham bewahren, außer gegenüber ihren Gattinnen, oder was ihre rechte Hand (an Sklavinnen) besitzt, damit sind sie nicht zu tadeln – diejenigen aber, die darüber hinaus [*warāʾa dālīka*] (andere) begehren, das sind die, die Übertretungen begehen.⁷⁶

⁶⁹ Siehe Faḍlallāh: *Dunyā aš-Šabāb*, S. 83; Faḍlallāh: *Dunyā al-Marʾa*, S. 330; Faḍlallāh: *Fiqh al-Ḥayāt*, S. 210; Faḍlallāh: *an-Nadwa* Nr. 1, S. 765 u. a.

⁷⁰ Siehe Faḍlallāh: *Al-Masāʿil al-Fiqhiya II. al-Muʿāmalāt*, S. 365.

⁷¹ Ibid.

⁷² Diesbezüglich beruft sich Faḍlallāh auch auf seinen Lehrer und Mentor aus dem Irak, Sayyid Abū al-Qāsim al-Ḥūʿī (1899–1992), der in seinen Rechtsgutachten erklärt hat, dass die ‚geheime Gewohnheit‘ verboten sei, wenn es zur Ejakulation komme, siehe Faḍlallāh: *Ḥiwārāt*, S. 554.

⁷³ Faḍlallāh: *al-Masāʿil al-Fiqhiya II. al-Muʿāmalāt*, S. 365;

siehe auch Faḍlallāh: *Aḥkām aš-Šarīʿa*, S. 450; Faḍlallāh: *Fiqh aš-Šarīʿa*, S. 356; Faḍlallāh: *Dunyā al-Marʾa*, S. 330; Faḍlallāh: *Fiqh al-Ḥayāt*, S. 212.

⁷⁴ Quellenangaben für diese Überlieferungen nennt Faḍlallāh an dieser Stelle nicht, siehe Faḍlallāh: *al-Masāʿil al-Fiqhiya II. al-Muʿāmalāt*, S. 365.

⁷⁵ Siehe Faḍlallāh: *an-Nadwa* Nr. 1, S. 766. In *Fiqh al-Ḥayāt* erklärt Faḍlallāh: „Deshalb ist es nicht verboten für den Menschen – Mann oder Frau –, dass er die Erregung in sich selbst lebt, ohne den Vorgang der Ejakulation zu erreichen“, Faḍlallāh: *Fiqh al-Ḥayāt*, S. 213.

⁷⁶ *Qurʾān* 23:5–7, übers. von Houry.

Bezüglich dieses *Qurʾān*-Verses erklärt der Gelehrte, dass mit dem Ausdruck ‚darüber hinaus‘ (*warāʾā ḍālika*) auch die Masturbation gemeint sei, auf deren Weg das Sperma des Mannes nicht in die Vagina der Ehefrau eindringt.⁷⁷ Faḍlallāh bemerkt zwar, dass es Vorbehalte⁷⁸ geben würde bezüglich der Beweise einiger Überlieferungen (aus denen das Verbot der Masturbation anscheinend nicht zweifelsfrei abgeleitet werden kann), es aber letztlich anerkannte Meinung „bei ihnen“ sei. Er erklärt, dass das Verbot verdeutlichen würde, was der Islam vom Menschen wolle, nämlich dass seine Kraft (*tāqa*) nicht beeinträchtigt werde oder an einen anderen Ort gelange als den, den Gott dafür vorgesehen habe. Denn Gott habe dem Menschen diese Kraft (*tāqa*) für die Fortpflanzung gegeben.⁷⁹ Belege für die letztgenannte Argumentation etwa in Form von Überlieferungen oder *Qurʾān*-Versen nennt er nicht.

Somit könnte aufgrund des Verbotes der Masturbation für den Mann eine *Fatwā*, in der sich der Gelehrte für ihre Erlaubnis ausspricht, zu Irritationen geführt haben. Von diversen Ausnahmen, die zur Erlaubnis der Masturbation führen, ist allerdings auch in anderen *Fatāwā* die Rede,

weshalb es wiederum bekannt gewesen sein dürfte, dass sich Faḍlallāh nicht kategorisch für ein Verbot aussprach.

Als Ausnahmen werden vorwiegend Schaden (*ḍarar*) wie gesundheitliche Beeinträchtigungen (z. B. Krankheit, ‚Stockung‘ [*iḥtibās*]) oder die Untersuchung und Behandlung von Unfruchtbarkeit bzw. die Prüfung von Spermien genannt. Das wird zu den (gesundheitlichen) Notwendigkeiten (*ḍarūrāt*) gezählt (was unter allgemeine Rechtsprinzipien⁸⁰ fällt), aufgrund derer das Verbot aufgehoben und dem Mann die Masturbation erlaubt wird.⁸¹ Der Referenzrahmen für die Erlaubnis der Masturbation für den Mann ist dann einerseits der *Qurʾān* mit dem Vers 22:78 (*ḥarāḡ* – ‚Bedrängnis‘), was eine religiös-rechtliche Begründung ist. Andererseits ist es ein möglicher Schaden (*ḍarar*) auf psychischer oder physischer Ebene,⁸² was die Vorrangstellung der menschlichen Unversehrtheit betont, oder medizinische Notwendigkeiten zur Feststellung der Fruchtbarkeit, womit die erfolgreiche Fortpflanzung des Menschen zur Argumentationsgrundlage wird. Zudem gilt das ‚Spielen‘ mit dem Geschlechtsteil als erlaubt, solange kein Sperma austritt.⁸³

⁷⁷ Zu dieser Begründung siehe auch Faḍlallāh: *an-Nadwa* Nr. 1, S. 766.

⁷⁸ Hier ist ‚Vorbehalte‘ im Sinne von ‚Zurückhaltung‘ oder ‚Vorsicht‘ zu verstehen, da die Formulierung meint, dass sich die Gelehrten mit einer eindeutigen Interpretation mancher Stellen der Überlieferungen zurückhalten bzw. vorsichtig sind, siehe Faḍlallāh: *al-Masāʾil al-Fiqhīya II. al-Muʿāmalāt*, S. 365: „*wa-raḡm taḥaffuẓinā ʿalā dalālat baʿḍ an-nuṣūṣ aš-šarīfa al-maḍkūra, fa-inna ḥurmat al-istimnāʾ hiya ar-raʿy l-muʿtamad ʿindanā*“ –

ورغم تحفظنا على دلالة بعض النصوص الشريفة المذكورة، فإن حرمة الاستمناء هي الرأي المعتمد عندنا

⁷⁹ Siehe Faḍlallāh: *al-Masāʾil al-Fiqhīya II. al-Muʿāmalāt*, S. 365.

⁸⁰ Siehe Hans-Georg Ebert / Julia Heilen: *Islamisches Recht. Ein Lehrbuch*, Leipzig 2016, S. 71 f.

⁸¹ Siehe Faḍlallāh: *al-Masāʾil al-Fiqhīya II. al-Muʿāmalāt*,

S. 367 f.; Faḍlallāh: *Aḥkām aš-Šarīʿa*, S. 450; Faḍlallāh: *Fiqh aš-Šarīʿa* 3, S. 356; al-Mūsawī: *Wa-yaqūl as-Sayyid*, S. 18.

⁸² Laut Faḍlallāh sind die Mediziner unterschiedlicher Meinungen bezüglich möglicher psychischer und physischer Schäden; genauer geht der Gelehrte in seinen *Fatāwā* nicht darauf ein, siehe Faḍlallāh: *an-Nadwa* Nr. 1, S. 766. Zur Aufhebung primärer Bestimmungen im Fall von Schaden oder Bedrängnis, siehe Faḍlallāh: *Fiqh al-Ḥayāt*, S. 35. Als Beispiel wird hier die primäre Bestimmung des Verbotes des Weintrinkens genannt, das im Fall einer Notwendigkeit wie etwa der Lebensrettung hinfällig und, um das Leben zu retten, das Weintrinken sogar verpflichtend wird. Oder die primäre Bestimmung der Erlaubnis des Wassertrinkens, die aufgehoben wird, wenn z. B. zu viel Wassertrinken dem Menschen schadet.

⁸³ Siehe Faḍlallāh: *Fiqh al-Ḥayāt*, S. 212 f.; Faḍlallāh: *Dunyā al-Marʿa*, S. 330.

Der Referenzrahmen für das Verbot der Masturbation – in der Bedeutung des (selbst verursachten) Austretens von Sperma⁸⁴ – des Mannes sind auf religiös-rechtlicher Grundlage der *Qurʾān* (23:5–7)⁸⁵, ausgewählte Überlieferungen⁸⁶ und der Konsens⁸⁷ der Gelehrten. Ein gewichtiger Punkt in Faḍlallāhs Argumentation für ein Verbot der Masturbation ist die Entleerung bzw. der Verlust von Kraft,⁸⁸ von der Gott bzw. ‚der Islam‘ möchte, dass sie ausschließlich für die Fortpflanzung innerhalb der Ehe eingesetzt wird.⁸⁹ Überdies befürchtet Faḍlallāh, dass die Masturbation gerade den „natürlichen Antrieb“ des Mannes zur und seine Aufgeschlossenheit gegenüber der Ehe vermindert⁹⁰ sowie zu einer Sucht und daran anschließend zu einer totalen Schwächung seiner Kraft führen kann.⁹¹

Fatāwā zur Masturbation der Frau

Hinsichtlich der Frau und der Masturbation fallen Faḍlallāhs *Fatāwā* anders aus als diejenigen bezüglich des Mannes. Allerdings zeigt ein Vergleich seiner *Fatāwā* und Äußerungen zur Masturbation der Frau, dass sich in seiner Argumentation erst sukzessive ein bestimmter Referenzrahmen durchgesetzt hat – nämlich der Bezug auf medizinische Erkenntnisse darüber, dass die Frau kein Sperma wie der Mann produziert. Aufgrund dessen verbietet Faḍlallāh der Frau die Masturbation nicht, da diese nur in der Bedeutung des (absichtlich herbeigeführten) Austretens von Sperma verboten ist.

Während Faḍlallāh in *Dunyā aš-Šabāb* (1995) – ohne zwischen den Geschlechtern zu differenzieren – die Masturbation als verboten erklärt und in *Dunyā al-Marʾa* (1996) zwar auf bestimmte „Aussagen“ über das Fehlen des Spermas bei der Frau verweist, diese aber weder explizit zur Grundlage seiner Argumentation macht noch genauer darauf eingeht, setzt er genau das in seinen folgenden Äußerungen und *Fatāwā* um: So in *an-Nadwa* Nr. 1 (1997), in *Fiqh al-Ḥayāt* (1997), wo er sogar in einem Anhang eigens eingeholte medizinische Erklärungen präsentiert, und in *Ḥiwārāt* (1997), wo er ebenfalls explizit Experten aus dem medizinischen Bereich nennt.

Aber schauen wir uns etwas genauer die *Fatwā* aus *Dunyā al-Marʾa* (1996) an, in der er – vermutlich erstmals – auf Aussagen über das Fehlen von Sperma bei der Frau verweist und die der Auslöser einer Debatte über die Masturbation der Frau zu sein scheint, denn in den Folgejahren wird in *Fatāwā* und Gesprächen mit dem Gelehrten immer wieder auf diese *Fatwā* rekurriert.

In *Dunyā al-Marʾa* wird Faḍlallāh mit den Fragen konfrontiert, ob die ‚geheime Gewohnheit‘ im Fall, dass eine Ehe nicht eingegangen werden könne, ein Ersatz für die Ehe sein könne, was die Haltung des Islam gegenüber der ‚geheimen Gewohnheit‘ sei und ob diese Haltung hinsichtlich der beiden Geschlechter gleich sei.⁹² Die Fragestellerin ist Sihām Ḥamiya, die Faḍlallāh für dieses Buch,

⁸⁴ Siehe Faḍlallāh: *Dunyā al-Marʾa*, S. 330; Faḍlallāh: *an-Nadwa* Nr. 1, S. 766.

⁸⁵ Siehe Faḍlallāh: *al-Masāʾil al-Fiqhiya II. al-Muʿāmalāt*, S. 365; Faḍlallāh: *an-Nadwa* Nr. 1, S. 765.

⁸⁶ Siehe Faḍlallāh: *an-Nadwa* Nr. 1, S. 765 f.; Faḍlallāh: *al-Masāʾil al-Fiqhiya II. al-Muʿāmalāt*, S. 365.

⁸⁷ Siehe Faḍlallāh: *al-Masāʾil al-Fiqhiya II. al-Muʿāmalāt*, S. 365 (hier als „anerkannte Meinung bei ihnen“ bezeichnet); Faḍlallāh: *an-Nadwa* Nr. 1, S. 765 (hier als „konsensuell verboten“ bezeichnet).

⁸⁸ Siehe Faḍlallāh: *Dunyā al-Marʾa*, S. 329; Faḍlallāh: *an-Nadwa* Nr. 1, S. 766; Faḍlallāh: *al-Masāʾil al-Fiqhiya II. al-Muʿāmalāt*, S. 365.

⁸⁹ Siehe Faḍlallāh: *al-Masāʾil al-Fiqhiya II. al-Muʿāmalāt*, S. 365. Generell spricht sich Faḍlallāh dafür aus, dass Sexualität nur innerhalb der Ehe Befriedigung erfahren dürfe, siehe Faḍlallāh: *Dunyā aš-Šabāb*, S. 83.

⁹⁰ Siehe Faḍlallāh: *Dunyā al-Marʾa*, S. 329 f.

⁹¹ Siehe Faḍlallāh: *an-Nadwa* Nr. 1, S. 766.

⁹² Siehe Faḍlallāh: *Dunyā al-Marʾa*, S. 329.

das sich u. a. der Realität der Frau, ihrer Rolle im Islam und ihrer Beziehung zum Mann widmet, interviewt hat. Vielleicht hat sie die vielen unterschiedlichen Fragen, die an Faḍlallāh zu diesem Thema herangetragen wurden, zu diesen Frageperspektiven gebündelt, damit der Gelehrte sie möglichst umfassend beantworten kann.⁹³

Faḍlallāhs Antwort fällt tatsächlich umfangreich und ausführlich aus (zwei Buchseiten). Bevor er jedoch auf die aufgeworfenen Fragen eingeht, spricht er über die allgemeine Bedeutung der Ehe, ihre positiven Einflüsse auf das Leben der Menschen und über die Befriedigung des Sexualtriebes im Rahmen der Ehe. In der Ehe, der „primären gesellschaftlichen Zelle bzw. Einheit (*al-ḥaliya al-iḡtimāʿiya al-ūlā*)“, übernahmen Mann und Frau die Verantwortung für den jeweils anderen und umsorgten und integrierten ihn auf emotionaler, psychischer und physischer Ebene. Dadurch entstehe eine Atmosphäre der Intimität, die mit Liebe und Barmherzigkeit erfüllt sei. Die Befriedigung des Sexualitätstriebes werde innerhalb der Ehebeziehung positioniert, wodurch körperliche Stabilität garantiert werde und der Sex keine bloße Befriedigung eines Notstandes bleibe.⁹⁴

Ein Beispiel, in dem es um die Nahrungsaufnahme im Restaurant und zu Hause geht, wobei nur Letzteres Stabilität und seelische Ruhe (*sakīna*) garantieren könne, verdeutlicht, dass Sexualität als Trieb betrachtet und mit grundlegenden Bedürfnissen des Menschen, wie dem der Nahrungsaufnahme, gleichgesetzt wird.⁹⁵ Anschließend erklärt Faḍlallāh, dass ‚der Islam‘ die ‚geheime Gewohnheit‘ für Männer verbiete, da es sich dabei um einen Entleerungsprozess von Kraft (*tāqa*) handele,

eine Energieverschwendung ohne Nutzen, die nur den ‚natürlichen Antrieb‘ zur Ehe und den Aufbau einer Familie verhindere. Schließlich sei für den Jungen, wenn er an Ehe denkt, gerade Sex der Antrieb dazu. So sei es aber auch beim Mädchen, hält Faḍlallāh fest und gesteht damit beiden Geschlechter einen Sexualtrieb zu.⁹⁶

Dann widmet sich der Gelehrte dem Thema ‚Frau und Sperma‘. Seine gewählten Formulierungen wie „was die Aussage betrifft, dass die Frau kein Sperma hat“ und „so urteilt der religiös-rechtliche Standpunkt mit dem Nichtverbot dessen [der Masturbation] für die Frau gemäß der Meinung einiger“⁹⁷ lassen allerdings offen, von wem diese Aussagen getroffen wurden, ob das Dargelegte zu den Grundannahmen gehört, auf denen Faḍlallāh seine Argumentation aufbaut, er selbst davon überzeugt ist und es vertritt. Dennoch hält er fest, dass nach dem religiös-rechtlichen Standpunkt die ‚geheime Gewohnheit‘ nicht für die Frau verboten werde, da diese nur in der Bedeutung ‚Masturbation‘ im Sinne eines (selbst verursachten) Austritts von Sperma verboten sei. Solange die Frau also kein Sperma habe, trage die Praxis der ‚geheimen Gewohnheit‘ nicht diese Bedeutung von Masturbation.⁹⁸

Um dem Einwand vorzukommen, die Ausübung der ‚geheimen Gewohnheit‘ könnte negative Auswirkungen auf die Frau haben, geht er genau darauf ein und erklärt, dass die Frau im Vergleich zum Mann weniger den Gefahren negativer Einflüsse ausgesetzt sei und sie trotz der Praxis der ‚geheimen Gewohnheit‘ der Ehe gegenüber aufgeschlossen bleibe, da sie dadurch nicht die gleiche Genugtuung (*iktifāʿ*) erfahren könne wie der

⁹³ Das war ein übliches Vorgehen bei der Erstellung von Rechtsbüchern, wie es Faḍlallāh auch über *Fiqh al-Ḥayāt* berichtet. Auch darin haben ihn die beiden Herausgeber des Buches zu bestimmten Themen befragt, zu denen besonders viele Anfragen nach Rechtsgutachten an Faḍlallāh gerichtet wurden, siehe Faḍlallāh: *Fiqh al-Ḥayāt*, S. 13.

⁹⁴ Siehe Faḍlallāh: *Dunyā al-Marʿa*, S. 329.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid., S. 330.

⁹⁸ Siehe *ibid.*

Mann. Faḍlallāh wertet also den Grad der Befriedigung durch Masturbation bei beiden Geschlechtern als unterschiedlich stark.⁹⁹

Anschließend erklärt Faḍlallāh, dass selbst im Falle eines Verbotes der ‚geheimen Gewohnheit‘ für die Frau (im Falle negativer Auswirkungen auf die Beziehung zu ihrem Mann) sie jedoch nach der Heirat erlaubt ist, sollte die Frau nicht die sexuelle Genugtuung erfahren wie der Mann, weil sie beim Geschlechtsverkehr später als ihr Partner den sexuellen Höhepunkt erreichen könnte.¹⁰⁰ Solch ein Fall mache die ‚geheime Gewohnheit‘ zu einem Mittel – schlechthin zu einer Garantie – für die Erlangung sexueller Befriedigung bzw. des Orgasmus. Abschließend ist es dem Gelehrten wichtig zu betonen, dass die ‚geheime Gewohnheit‘ aber lediglich eine Art von Abreaktion physischer Wollust sei, eine bloße mechanische Handlung, was er mit dem Aufschneiden eines Geschwürs vergleicht, das nur den Druck des Schmerzes erleichtere. Sexuelle Geborgenheit und Ruhe, das, wonach jeder Mensch für gewöhnlich bei der Ausübung von Sex streben würde, realisiere die ‚geheime Gewohnheit‘ nicht.¹⁰¹

Charakteristisch für seine Argumentation ist, dass nicht der *Qurʾān* oder die islamischen Überlieferungen, auf die er bezüglich der Masturbation des Mannes verweist, als Referenzrahmen genannt werden. Lediglich indirekt verweist er darauf in seiner Erklärung, dass es keine Beweise für ein Verbot der Masturbation der Frau gäbe.¹⁰²

Vielmehr sind in den Erklärungen des Gelehrten der menschliche Körper, seine Funktionen und grundlegenden Bedürfnisse der Referenzrahmen. Diese Art der Argumentation und Referenz verstetigt, erweitert und verstärkt sich in seinen späteren Aussagen über die Masturbation der Frau, in denen er deutlich auf zeitgemäße medizinische Erkenntnisse rekurriert, um diese zur Grundlage seiner Argumentation zu machen;¹⁰³ eine Vorgehensweise, die keineswegs neu ist: Berichte über islamische Gelehrte aus vergangenen Jahrhunderten belegen, dass Rechtsgelehrte Konzepte über Körper und Natur wie von Hippokrates, Aristoteles oder Galen mit spezifischen rechtlichen Regulierungen zusammengedacht haben.¹⁰⁴ Ganz in der Tradition seiner historischen Vorgänger präsentiert auch Faḍlallāh in *Fiqh al-Ḥayāt* im Anhang des Buches Antworten und Erklärungen von Medizinern zum Thema ‚Frau und Sperma‘ wie den medizinischen Bericht von Doktor ‘Adnān Marwa, der Dekan der medizinischen Fakultät der Amerikanischen Universität in Beirut (AUB) war, sowie die Antwort von Doktor Karim Karim, dem Präsidenten der Abteilung Frauenchirurgie der AUB und Präsidenten des Ärzteverbandes der Frauenchirurgie in London.¹⁰⁵ Gezielt hat er sich an jene Mediziner gewandt, um Antworten auf seine Fragen über die biologischen Grundlagen der Frau zu bekommen. In *Ḥiwārāt* verweist er erneut auf diese Vorgehensweise:

⁹⁹ Unklar bleibt bei dieser Einschätzung jedoch, ob sich Faḍlallāh mit dem Begriff ‚Genugtuung‘ ausschließlich auf die Befriedigung des sexuellen Triebes der Frau im Rahmen eines Geschlechtsaktes bezieht oder gleichsam auf ihre beim Geschlechtsakt – wie von ihm angenommen – grundlegenden seelischen Bedürfnisse nach einem zwischenmenschlichen Zustand von Intimität und Sicherheit abzielt. Zu den unterschiedlichen Auffassungen von Faḍlallāh über die Bedürfnisse von Mann und Frau hinsichtlich der Durchführung eines Sexualaktes und der dadurch erfolgten Befriedigung, siehe Faḍlallāh: *Fiqh al-Ḥa-*

yāt, S. 69 und Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh: *Mafāhīm Islāmīya ‘Āmma min Muḥāḍarāt as-Sayyid Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh*, Beirut ²1991, S. 495.

¹⁰⁰ Siehe Faḍlallāh: *Dunyā al-Marʾa*, S. 330.

¹⁰¹ Siehe *ibid.*, S. 330 f.

¹⁰² Siehe Faḍlallāh: *al-Masāʾil al-Fiqhīya II. al-Muʿāmalāt*, S. 365.

¹⁰³ Siehe Faḍlallāh: *an-Nadwa* Nr. 1, S. 766 f.; Faḍlallāh: *Ḥiwārāt*, S. 554.

¹⁰⁴ Siehe Musallem: *Sex and Society in Islam*, S. 37.

¹⁰⁵ Siehe Faḍlallāh: *Fiqh al-Ḥayāt*, S. 281–285.

Ich habe versucht, mich an die Experten in diesem Bereich zu wenden [...]. Deswegen habe ich einige Spezialisten von unseren Freunden in Amerika gefragt, damit sie sie [die Fragen] denjenigen vorlegen, die über die meiste Kompetenz verfügen. Ich habe eine Frage zum früheren Dekan der medizinischen Fakultät in der Amerikanischen Universität geschickt, Doktor ‘Adnān Marwa, und das Ergebnis war, dass die Frau kein Sperma hat [...].¹⁰⁶

Außerdem identifizierte er sich auch sprachlich deutlicher als in *Dunyā al-Mar’a* mit der Haltung des Nichtverbotes der Masturbation für die Frau und der Ansicht der Mediziner, dass die Frau kein Sperma habe: „Die Haltung, die wir in diesem Thema deutlich machen wollen ist, [...]“¹⁰⁷, „Ich habe ein Rechtsgutachten abgegeben über [...]. So habe ich gesagt, [...]“¹⁰⁸ sowie „Und nachdem ich dieses Ergebnis erlangt hatte, von dem ich verstanden habe, dass es zu den Selbstverständlichkeiten bei den Medizинern gehört, habe ich entschieden, eine *Fatwā* zu erteilen [...].“¹⁰⁹

Auf medizinische Kenntnisse hat Faḍlallāh deshalb zurückgegriffen, weil die islamischen Gelehrten auf die Frage, ob die Frau Sperma wie der Mann habe oder nicht, keine eindeutige Antwort gefunden hätten.¹¹⁰ Diesen Meinungsstreit unter

den Gelehrten über die richtige Interpretation der islamischen Überlieferungen diesbezüglich spricht Faḍlallāh in *Ḥiwārāt* an.¹¹¹ Die Frage nach dem Vorhandensein von Sperma bei der Frau beschäftigte frühere Gelehrte insbesondere im Kontext der rituellen Waschung, da es unklar war, ob die Frau nach einem ohne Penetration erreichten sexuellen Höhepunkt dazu verpflichtet sei. Diesen Meinungsstreit unter den Gelehrten versuchte Faḍlallāh zu lösen, indem er sich mit seinen Fragen an gegenwärtige Medizinexperten wandte:

Ich habe versucht, mich an die Experten in diesem Bereich zu wenden, weil wir [islamische Rechtsgelehrte] nicht die Mittel besitzen, mit denen wir diesen Konflikt, ob die Frau nun Sperma hat oder nicht, lösen können.¹¹²

Mit dieser Vorgehensweise steht Faḍlallāh ganz in der Tradition seiner historischen Gelehrtenvorfänger. Denn er wie sie verhalten sich analog zum Vorgehen des islamischen Propheten Muḥammad, der sich bei Fragen der Entscheidungsfindung – wie es in der islamischen Historiographie geschildert wird – an in der jeweiligen Angelegenheit erfahrene Personen wandte, um sich mit ihnen zu beraten.¹¹³

¹⁰⁶ Faḍlallāh: *Ḥiwārāt*, S. 554.

¹⁰⁷ Faḍlallāh: *Fiqh al-Ḥayāt*, S. 210.

¹⁰⁸ Faḍlallāh: *an-Nadwa* Nr. 1, S. 766.

¹⁰⁹ Faḍlallāh: *Ḥiwārāt*, S. 554.

¹¹⁰ Das ist zumindest die Ansicht von Faḍlallāh. Laut Musallam soll unter den islamischen Gelehrten vergangener Jahrhunderte die Meinung dominiert haben, Männer und Frauen hätten beide Sperma, wofür sie sich hauptsächlich auf Hippokrates beriefen, siehe Musallam: *Sex and Society in Islam*, S. 37. Zum Beispiel waren Ibn Sinā und Ibn Qaiyim der Ansicht, dass Frauen ebenfalls über Samen wie der Mann verfügten, siehe Musallam: *Sex and Society in Islam*, S. 47 f., 50 f.

¹¹¹ Siehe Faḍlallāh: *Ḥiwārāt*, S. 553 f.

¹¹² *Ibid.*, S. 554.

¹¹³ Als klassisches Beispiel hierfür werden die Geschehnisse um die sogenannte Grabenschlacht (*ḡazwat al-ḥandaq*) genannt, als sich der Prophet vor militärisch-strategischen Problemen befand und diese mit diesbezüglich erfahrenen Personen besprach, wie in der *Prophetenbiographie* (*Sira: Kitāb Sira Rasūl Allāh*) von Ibn Iṣḥāq (vorliegend in der Tradition von Ibn Hišām) oder im *Buch der Feldzüge* (*Kitāb al-Maḡāzī*) von al-Wāqidi beschrieben, siehe Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik Ibn Hishām: *Kitāb Sirat rasūl Allāh: Das Leben Muhammad’s nach Muhammad Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hishām*, hrsg. von Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1858–1860; Muḥammad ibn ‘Umar ibn Wāqid al-Wāqidi: *The Kitāb al-maḡhāzī of al-Wāqidi*, hrsg. von Marsden Jones, London 1966.

Ein weiterer Bezugspunkt zur Argumentation für das Nichtverbot der Masturbation für die Frau neben biologischen Faktoren ist „die Realität der Frauen“ (*al-wāqīʿ an-nisāʿi*), wie Faḍlallāh es anhand der Schilderung einiger konkreter Fälle verdeutlicht. In *Fiqh al-Ḥayāt* beschreibt er einige Lebenssituationen von Frauen als „dringliche, harte Situationen“, die zu „erstickenden sexuellen Problemen“¹¹⁴ für die Frauen führen würden, wenn der *Muftī* keine passable Lösung für sie finde. Dabei gehe es etwa darum, dass der Ehemann einer Frau im Gefängnis oder für eine längere Zeit abwesend ist. Faḍlallāh gibt an, die Realität der Frauen studiert zu haben, die ihn um Rechtsgutachten gebeten hätten. Diese Schilderungen hätten ihn dazu gebracht, die Angelegenheiten und Probleme der Frauen verantwortlich auf religiös-rechtliche Weise zu erforschen.¹¹⁵

Im Vergleich zur Masturbation des Mannes verdrehen sich primäre und sekundäre Bestimmungen. Ist die Masturbation dem Mann primär verboten und können höchstens durch sekundäre Bedingungen Ausnahmen gemacht werden, ist das bei der Frau umgekehrt. Die Masturbation ist der Frau primär nicht verboten und könnte höchstens durch sekundäre Bedingungen, wie Schädigung, verboten werden.¹¹⁶ Solch ein mögliches Verbot wird von Faḍlallāh aber an keiner Stelle ausgesprochen.

Er rät entweder, von der Ausübung der Masturbation Abstand zu nehmen und sich auf die Tugend der Enthaltensamkeit (*ʿiffa*) zu besinnen, die zu den „lobenswerten und moralischen Werten“ zähle,¹¹⁷ oder erklärt, dazu nicht zu ermutigen, da die Praxis zu psychischen oder nicht-psychischen Schäden führen könnte.¹¹⁸ Faḍlallāh befürchtet, dass die Masturbation das sexuelle Leben der Frau beeinflussen und zu psychischen Krisen führen oder die Beziehung zum Mann belasten könnte.¹¹⁹ Hat eine Frau jedoch Angst davor, im Falle sexueller Enthaltensamkeit etwas Verbotenes zu tun, dann könne sie dies mit dem Mittel der Masturbation abwehren.¹²⁰

Auffällig ist in jedem Fall, dass die *Fatwā* in *Dunyā al-Marʿa* Auslöser für eine große und lange Debatte über die Masturbation der Frau war. Immer wieder wird auf die *Fatwā* verwiesen, wie in *Fiqh al-Ḥayāt*:

Eure Meinung darüber, dass die Frau kein Spermium und keine Masturbation [Austraten von Spermium] hat, führte zu heftigem Aufruhr in der Öffentlichkeit.¹²¹

Hier lesen wir davon, dass seine *Fatwā* „Aufruhr“¹²², wahrscheinlich in der Form einer kontrovers geführten Diskussion, ausgelöst habe. Mit diesem Rekurs wird Faḍlallāh ein Jahr nach der

¹¹⁴ Faḍlallāh: *Fiqh al-Ḥayāt*, S. 212. Generell zu Faḍlallāhs Ansicht über das Verhältnis von primären und sekundären Bestimmungen, siehe Faḍlallāh: *Fiqh al-Ḥayāt*, S. 34 f.

¹¹⁵ Siehe *ibid.*, S. 211 f. Zur Realitätsbezogenheit Faḍlallāhs siehe auch Faḍlallāh: *Dunyā aš-Šabāb*, S. 83 f. Darin macht er auf die realen Umstände junger Menschen aufmerksam, die zur Masturbation führten, denn diese stünden unter einem enormen Triebdruck, dessen Abreaktion von verschiedenen Seiten verhindert würde. Zum einen identifiziert Faḍlallāh die Gesellschaft als Problem, da sie jungen Menschen untersage, Beziehungen außerhalb einer dauerhaften Ehe (im Vergleich zu einer zeitlich beschränkten Ehe) zu führen, zum anderen schwierige wirtschaftliche Situationen, die junge Menschen daran hindern würden,

früh zu heiraten. Ebenfalls nennt Faḍlallāh ‚die Tradition‘ als Problem, die jungen Mädchen untersage, bei der Partnerwahl die Initiative zu ergreifen.

¹¹⁶ Siehe Faḍlallāh: *al-Masāʾil al-Fiqhīya II. al-Muʿāmalāt*, S. 365.

¹¹⁷ Siehe *ibid.*, S. 365, 367.

¹¹⁸ Siehe Faḍlallāh: *Ḥiwārāt*, S. 554.

¹¹⁹ Siehe *ibid.*; Faḍlallāh: *Dunyā al-Marʿa*, S. 330.

¹²⁰ Siehe Faḍlallāh: *al-Masāʾil al-Fiqhīya II. al-Muʿāmalāt*, S. 366.

¹²¹ Faḍlallāh: *Fiqh al-Ḥayāt*, S. 210.

¹²² Mehrfach wird bzgl. des Themas „Nichtverbot der Masturbation der Frau“ von „Aufruhr“ gesprochen, siehe auch Faḍlallāh: *Fiqh al-Ḥayāt*, S. 211.

schriftlichen Veröffentlichung der *Fatwā* erneut die Gelegenheit geboten, seine Position darzulegen und verständlich zu machen, da diese wohl nicht nur nicht verstanden, sondern auch „verdreht“ wiedergegeben worden sei, wie es der Gelehrte selbst berichtete.¹²³

Es kann abschließend festgestellt werden, dass der Referenzrahmen für das Nichtverbot der ‚geheimen Gewohnheit‘ bzw. Masturbation für die Frau wissenschaftliche Zeugnisse von medizinischen Experten sind, die bestätigen, dass die Frau kein Sperma produziert, weil ihr die dafür notwendige Drüse fehlt; eine Frage, die die islamischen Gelehrten der vergangenen Jahrhunderte – laut Faḍlallāh – nicht eindeutig beantworten konnten. Aufgrund dessen urteilt Faḍlallāh mit dem Nichtverbot der ‚geheimen Gewohnheit‘ für die Frau, weil diese nur unter dem Titel ‚Masturbation‘ verboten sei, insofern es zu einem beabsichtigten Austritt von Sperma kommt.

Schlussfolgerung

Bei einer Untersuchung der *Fatāwā* und Aussagen von Faḍlallāh zum Thema Masturbation des Mannes und der Frau im Kontext Erlaubnis und Verbot kristallisieren sich einige Charakteristika heraus, die Aufschluss über die Flexibilität von Faḍlallāhs *Fatwā*-Praxis und sein Verständnis des *Muftī* geben und die sich in fünf Punkte gliedern lassen: Ausführlichkeit, Realitätsbezug, Individualitätsbezug, Erkenntnisoffenheit und Flexibilität. Das erste Merkmal von Faḍlallāhs *Fatwā*-Praxis wird mit ‚Ausführlichkeit‘ betitelt und meint, dass Faḍlallāh auf an ihn herangetragene Fragen oft

sehr ausführlich geantwortet hat. Dies war Faḍlallāh ein Anliegen in seiner Verantwortung als Rechtsgelehrter gegenüber den Ratsuchenden.¹²⁴ Er strebte danach, die Menschen religiös-rechtlich zu bilden, und gab deshalb ausführliche und differenzierte Antworten und Erklärungen, anstatt sich nach der traditionellen Methode zu richten und kurze Antworten zu geben, die in einem ja/nein-Modus etwas erlauben oder verbieten.¹²⁵ Ein Beispiel sei hier gegeben, in dem Faḍlallāh erklärt, was der Unterschied zwischen Mann und Frau bezüglich der Masturbation ist:

Was ist Masturbation? Sie ist der Austritt des Spermas, aber die Frau hat kein Sperma. Was die Flüssigkeit betrifft, die bei der ersten Erregung der sexuellen Lust und beim Erreichen des Höhepunktes während der Lust aus der Frau austritt, so ist sie lediglich für die Erleichterung des Sexualaktes und zur Befeuchtung des Ortes. Einige Mediziner sagen: ‚Die Frau hat keine Drüse, die Sperma absondert.‘ Ferner gibt es einen Punkt, den ihr verstehen müsst: Das Sperma enthält Spermium, und das Spermium ist der Tropfen, durch den das Ei befruchtet wird, damit das Kind daraus entsteht – aber die Frau hat kein Spermium. Denn das Kind kommt nicht nur durch den Tropfen (des Mannes bei) der Frau, sondern (auch) durch das Ei (der Frau). Und das Sperma spielt insgesamt keine Rolle hinsichtlich der Frau. Vielmehr gibt es bei der Frau eine Drüse, von der während der Erregung der sexuellen Lust, also vor dem Erreichen des Höhepunktes, Flüssigkeit abgesondert wird. Dann steigt sie [die Lust] an, um den Höhepunkt der Lust zu erreichen. Aber die Frau hat kein Sperma, und somit gibt es nichts, was Masturbation heißt [...].¹²⁶

¹²³ Siehe Faḍlallāh: *an-Nadwa* Nr. 1, S. 766.

¹²⁴ Siehe dazu die Einleitung der Herausgeber von *Fiqh al-Ḥayāt* und Faḍlallāhs eigene Erklärungen, Faḍlallāh: *Fiqh al-Ḥayāt*, S. 10–13.

¹²⁵ Siehe Faḍlallāh: *Fiqh al-Ḥayāt*, S. 10. Bei Entscheidungsfragen kann es beim *Fatwā*-Erteilen durchaus genügen, ein ‚ja‘ oder ‚nein‘ als Antwort zu geben. In der Regel fallen

Antworten von Gelehrten aber eher ausführlich aus und enthalten Zitate aus dem *Qurʾān* oder den Überlieferungen, siehe Ebert/Heilen: *Islamisches Recht*, S. 89. Dies ist somit charakteristisch für die *Fatwā*-Praxis vieler Gelehrter und Faḍlallāh ist keine Ausnahme.

¹²⁶ Faḍlallāh: *an-Nadwa* Nr. 20, S. 516.

Überdies war ein Thema mit der Erteilung einer *Fatwā* nicht erschöpft. Immer wieder wurde der Gelehrte in Gesprächen mit bereits von ihm erteilten *Fatāwā* konfrontiert, weshalb er wiederholt an bestimmte Thematiken anknüpfte und zu erklären versuchte, worum es ihm ging und was er gemeint hatte, wie das obige Zitat aus *an-Nadwa* Nr. 20 aus dem Jahr 2009 unterstreicht. Das führte zur Entstehung von regelrechten ‚*Fatwā*-Diskursen‘, wenn immer wieder auf eine bestimmte *Fatwā* – wie in den dargelegten Beispielen – rekurriert wurde und der Gelehrte erneut seine Position darlegte. Dies ergab sich insbesondere bezüglich Themen, über die es im allgemeinen islamischen Diskurs keine einstimmige Meinung und Beurteilung gab.

Zweitens ist ein starker ‚Realitätsbezug‘ in seiner *Fatwā*-Praxis erkennbar. Wie Faḍlallāh selbst erklärt, nimmt er die menschlichen Realitäten wahr und versucht, die unterschiedlichen Fälle pragmatisch danach abzuwägen und zu beurteilen. Deshalb bevorzugte er es auch, mit seinen Anhängern und Anhängerinnen persönlich zu sprechen, um so einen Eindruck von deren realen Problemen zu bekommen.¹²⁷ Diese Wahrnehmungsmodalität beschreibt er als ‚Studium‘ der Realität. Anhand der Beispiele ist auch zu erkennen, dass neue Beschreibungen von individuellen Realitäten neuer Bewertungen bedurften und sich ein Verbot in ein Nichtverbot wandeln konnte. Auf diesen starken Realitätsbezug machen auch die Herausgeber seines Rechtsbuches *Fiqh al-Ḥayāt*, Aḥmad Aḥmad und

‘Ādil al-Qāḍī, aufmerksam, wenn sie Faḍlallāh und seine Methode der Rechtsfindung als ‚realistisch‘ beschreiben. Faḍlallāh hätte das islamische Recht nicht nur aus den Büchern und Lexika heraus abgeleitet, sondern er hätte es auch in seinem realen Lebensraum studiert und es durch die Augen der Menschen und ihrer Bedürfnisse, Interessen und Leiden gelesen.¹²⁸

Dies führt zum dritten Charakteristikum, was mit ‚Individualitätsbezug‘ bezeichnet wird und den äußerst differenzierten Blick von Faḍlallāh auf individuelle Situationen von Menschen meint. Wurde dem Gelehrten eine besondere Situation geschildert und eine Frage dazu gestellt, hat er diesen Fall individuell betrachtet und beurteilt und Vorteil und Nachteil bzw. Nutzen und Schaden abgewogen, um zu einem Urteil zu gelangen.¹²⁹ Aber ein einfaches ‚ja‘ oder ‚nein‘ gab der Gelehrte auch in solch einem Fall nicht, wie in der *Fatwā* zur Masturbationserlaubnis für den Mann in *Wa-yaqūl as-Sayyid* ersichtlich wird. Die Erlaubnis zur Masturbation wird zwar erteilt, aber dennoch mit der Bedingung, dass der Betreffende vorsichtig sein müsse. Dieser ‚Individualitätsbezug‘ ist typisch für Rechtsgelehrte, da sich *Fatāwā* vorrangig dadurch auszeichnen,

dass sie eine konkrete Rechtsauskunft zu einem spezifischen Problem geben. Dass die jeweiligen *muftīs* selbst bei ähnlich gelagerten Fällen nicht immer zu gleichen Schlüssen kommen, sondern eine gewisse Pluralität an Meinungen herrscht, ist damit in der Sache bereits angelegt.¹³⁰

¹²⁷ Siehe Munā Sakariya: *‘An Sanawāt wa-Muwāqif wa-Ṣaḥṣiyāt. Hākaḍā Taḥḥadat. Hākaḍā Qāl. Interview mit Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh*, Beirut 2007, Beirut ²2012, S. 220 f.

¹²⁸ Siehe Faḍlallāh: *Fiqh al-Ḥayāt*, S. 9 f.

¹²⁹ Das steht nicht im Widerspruch dazu, dass es auch – wie oben erwähnt – eine gängige Praxis war, häufig auf-

tretende Fragen zu sammeln und im Kollektiv zu beantworten, wenn es Fragen allgemeiner Natur waren, die sich nicht auf individuelle Lebenssituationen bezogen und deshalb nur bezogen auf den jeweiligen Kontext beantwortet werden sollten.

¹³⁰ Trepesch: Die Debatte über weibliche Genitalverstümmelung, S. 177.

Zugleich zeigt sich, dass sich auch durch bestimmte Fragestellungen des *Mustafī*, indem er zum Beispiel einen bisher noch nicht erwähnten Aspekt bezüglich des Themas nennt – im vorliegenden Fall Schmerzen –, etwas in der Beurteilung des *Muftī* ändert.¹³¹ Dies weist auf eine gewisse ‚Macht‘ des Fragestellers hin, der anhand der Formulierung seiner Frage die Antwort des *Muftī* in gewisser Weise bedingen kann. Somit ist das islamische Recht trotz Jahrzehnten der Nachahmung (*taqlīd*) und Konformität, indem ältere *Fatāwā* wiederverwendet wurden, an und für sich keine feste Größe, sondern eine dynamische und entwicklungsfähige Konstruktion, ein Aushandlungsprozess, „an dem verschiedene Akteure mit unterschiedlichen Perspektiven und Interessen beteiligt sind“,¹³² so die Arabistin und Islamwissenschaftlerin Irene Schneider.¹³³ Diese Dynamik wird besonders durch Positionen aufgeschlossener *Muftīs* und Reformer ersichtlich, die sich nicht an ältere *Fatāwā* halten, sondern Fragestellungen und Sachlagen neu bewerten.

Das vierte Merkmal ist Faḍlallāhs ‚Erkenntnisoffenheit‘, womit seine Offenheit gegenüber und Zugänglichkeit zu anderen als religiösen oder religiös-rechtlichen Erkenntnissen und Wissenskonzepten gemeint ist – etwas, was bereits islamische Gelehrte früherer Jahrhunderte und der Prophet Muḥammad praktizierten, wie oben erwähnt. Faḍlallāh sah es nicht als problematisch an, sich im

Falle von religiös-rechtlichen Unklarheiten an zeitgenössischen Erkenntnissen anderer Wissensbereiche wie der Medizin zu orientieren und medizinische bzw. biologische Erklärungsmodelle als Referenzrahmen und Grundlage für seine Argumentation heranzuziehen.

Wie sehr der Islam für seine Gesetzgebungen die Medizin braucht, unterstreicht Faḍlallāh eindrücklich in *Li-l-Insān wa-l-Ḥayāt* (1996), wo er erklärt, dass die religiös-rechtliche Meinungsfindung auf die medizinische Sichtweise angewiesen sei, und die Beziehung zwischen dem religiösen Bereich in Bezug auf ein religiös-rechtliches Problem und dem medizinischen Bereich als eine „organische Beziehung“¹³⁴ beschreibt. Somit vertritt Faḍlallāh auch die Ansicht, dass es dem *Muftī* nicht erlaubt sei, Rechtsgutachten über Themen zu erteilen, hinsichtlich derer er keine Erfahrung besitze.¹³⁵ In derartigen Fällen sollten die Experten für das jeweilige Themenfeld befragt werden. Fraglich diesbezüglich bleibt allerdings, ob Faḍlallāh medizinischen Erklärungsmodellen auch den Vorrang gegeben hätte, wenn sich die religiöse Tradition über die Frage nach der Frau und dem Sperma bereits einig gewesen wäre. Denn wir sehen anhand des vorliegenden Beispiels lediglich, dass die islamische Rechtsfindung im Fall der eigenen Unzulänglichkeit, ein Problem zu lösen, andere Wissensbereiche heranziehen kann. Doch dessen ungeachtet haben die medizinischen Erkenntnisse

¹³¹ Serena Tolino hat ähnliches in ihrer Studie über Homosexualität in zeitgenössischen *Fatāwā* gezeigt. Der Begriff ‚Homosexualität‘ ist nämlich durch die Fragesteller selbst in die Debatte eingebracht worden und nicht durch die Rechtsgelehrten, siehe Serena Tolino: *The Approach to Homosexuality in Contemporary Fatāwā: Sexual Practices or Sexual Orientation?*, in: *Zeitschrift für Recht & Islam* 8 (2016), S. 141–158 (157).

¹³² Irene Schneider: *Islamisches Recht zwischen göttlicher Satzung und temporaler Ordnung? Überlegungen zum Grenzbereich zwischen Recht und Religion*, in: *Recht und Religion in Europa – zeitgenössische Konflikte und historische*

Perspektiven, hrsg. von Christine Langenfeld und Irene Schneider, Göttingen 2008, S. 138–191 (183).

¹³³ Schneider unterstreicht in diesem Kontext, dass für eine Analyse der Rechtslage in islamischen Ländern die Feststellung und Untersuchung der engen Verflechtung von Gesellschaft, Religion und Recht sowie von der Gesetzgebung und den politisch-sozialen Diskursen unabdingbar ist, siehe Schneider: *Islamisches Recht*, S. 174.

¹³⁴ Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh: *Li-l-Insān wa-l-Ḥayāt*, hrsg. von Šafīq Muḥammad al-Mūsawī (Interviewer), Beirut 1996; Beirut ³2001, S. 160.

¹³⁵ Siehe *ibid.*, S. 160 f.

über das Fehlen von Sperma bei der Frau zu einer Positionsänderung bei Faḍlallāh geführt – er hob das Verbot der Masturbation für die Frau auf und bekräftigte das in *Fatāwā*. Überdies ist das Beispiel ein weiteres Zeugnis dafür, dass die islamische Rechtsfindung in einem Spannungsfeld von tradierter Rechtsfindung, neuen gesellschaftlichen Problemen, aber auch Erkenntnissen und „alten, ungelösten islamrechtlichen Sachverhalten“ steht und „zwischen interpretativer Innovationskraft und geltendem religiösen Recht“¹³⁶ balanciert.

Auf der Basis des Vorhergehenden kann das fünfte Charakteristikum festgehalten werden, die Flexibilität von Faḍlallāhs *Fatwā*-Praxis, hier im Sinne von ‚Anpassungsfähigkeit‘ (an neue Situationen) oder ‚Veränderbarkeit‘. Bezüglich des Beispiels Masturbation sind weder deren Verbot noch deren Nichtverbot bzw. Erlaubnis kategorisch zu sehen, denn Faḍlallāh behält sich die Möglichkeit für Ausnahmen in beiden Fällen vor. Dafür wog er mit dem Blick auf individuelle Fälle Nutzen und Schaden, Vorteil und Nachteil sorgfältig ab und behielt sich somit die Möglichkeit vor, primäre Bestimmungen durch sekundäre aufzuheben. Damit war eine Anpassung oder Änderung einer in einer *Fatwā* geäußerten Meinung an neue Realitäten¹³⁷ und somit eine Transformation des islamischen Rechts in der Form einer religiös-rechtlichen Beurteilung möglich.¹³⁸

Dieses Verständnis von *Fatwā*-Praxis und der Rolle des *Muftī* legte Faḍlallāh in *Fiqh al-Ḥayāt* (1997) dar, wo er danach gefragt wurde, ob er seine *Fatāwā* als endgültig betrachte oder er eine Möglichkeit auf deren Abänderung sehe bzw. er das Thema neu beurteilen könne, insofern sich zukünftig etwas Neues ergeben oder in der religiös-rechtlichen Erforschung verändern sollte. Letzterer Perspektive war Faḍlallāh zugetan: Der *Muftī*, so erklärte er, der eine *Fatwā* basierend auf seinem Verständnis von *Iḡtihād*¹³⁹ auf religiös-rechtlichen Beweisen wie dem *Qurʾān* oder den Überlieferungen aufgebaut habe, könne seine Meinung ändern, wenn sich die religiös-rechtlichen Gegebenheiten ändern. Ebenfalls könne er einen Fehler in seinem *Iḡtihād* entdecken oder andere Beweise, als die ihm bekannten.¹⁴⁰ Da sich der Rechtsgelehrte in der Erforschung der durch Gott und seinen Gesandten erlassenen Urteile der Aufrichtigkeit verpflichte, müsse er – laut Faḍlallāh – auf der Suche nach religiös-rechtlichen Bestimmungen ständig agil bleiben. Schließlich sei bekannt, dass sich der *Iḡtihād* der Rechtsgelehrten unterscheide und Rechtsgelehrte ihre Meinung auch änderten.¹⁴¹ Und auch ein religiöser Gelehrter, der die höchste Bezeichnung eines schiitischen Gelehrten trägt, nämlich die eines *Marḡaʿ*, wird von Faḍlallāh nicht als unfehlbar betrachtet, da auch er etwa im Verstehen der islamischen Texte fehl gehen könne und

¹³⁶ Noha Abdel-Hady: Das islamische Genre der themenspezifischen Rechtsliteratur. Themenspezifische Rechtsliteratur als gegenwärtiges Phänomen, in: *Zeitschrift für Recht & Islam* 8 (2016), S. 121–140 (135).

¹³⁷ Harald Motzki erkennt in der „Anpassung an neue Realitäten“ ein frühes Charakteristikum der *Fatwā*-Praxis seit Beginn des Islam und wertet die Erteilung von *Fatāwā* generell als einen bedeutenden Faktor der Weiterentwicklung des islamischen Rechts überhaupt, siehe Harald Motzki: Religiöse Ratgebung im Islam: Entstehung, Bedeutung und Praxis des *muftī* und der *fatwā*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 1 (1994), S. 3–22 (14).

¹³⁸ Siehe zur Thematik der Rechtstransformation die Forschungsarbeit von Serena Tolino, die anhand des Themas Homosexualität *Fatāwā* als ergiebige Quelle beurteilt, um Transformationen des islamischen Rechts zu beobachten, siehe Tolino: *The Approach to Homosexuality*, S. 147.

¹³⁹ Arab. *Iḡtihād* – ‚eigene Urteilsbildung über rechtlich-theologische Frage, selbständige Interpretation der Quellen‘ (Wehr).

¹⁴⁰ Siehe Faḍlallāh: *Fiqh al-Ḥayāt*, S. 35 f.

¹⁴¹ Siehe *ibid.*, S. 36. Als Beispiel für einen Rechtsgelehrten, der seine Meinung änderte, nennt er Sayyid Muḥsin al-Ḥakīm (1889–1970, Irak).

dann den Mut aufbringen müsse, diesen Fehler einzugestehen.¹⁴² Es war dem Rechtsgelehrten also nicht nur erlaubt, die in seiner *Fatwā* geäußerte Meinung zu ändern, er war sogar z. B. im Fall eines Fehlers zu einer Korrektur verpflichtet. Flexibilität in der *Fatwā*-Praxis hält Faḍlallāh schon deshalb für unverzichtbar, weil Menschen fehlbar seien. Damit präsentierten *Fatāwā* von Rechtsgelehrten nach Ansicht Faḍlallāhs keinesfalls das Ende einer religiös-rechtlichen Meinungsfindung.¹⁴³

Faḍlallāhs *Fatwā*-Praxis liefert somit einen weiteren Beleg dafür, dass *Fatāwā* eine „main source of change in Islamic legal and ethical doctrines“¹⁴⁴ sind. Faḍlallāh selbst reiht sich mit seiner *Fatwā*-Praxis in eine Reihe von Gelehrten ein, zu denen –

um nur einige wenige zu nennen – auch Aḥmad ibn Ḥanbal, Ibn Qaiyim al-Ğauziya und Yūsuf al-Qaraḍāwī (geb. 1926) gehören und die über Jahrhunderte hinweg die Möglichkeit der Veränderbarkeit von *Fatāwā* unter dem Leitsatz „Veränderung der *Fatwā* gemäß von Zeit und Ort“¹⁴⁵ diskutiert haben und diskutieren.¹⁴⁶ Das wiederum führt zu den Fragen, wie sich Faḍlallāh generell in das Thema ‚Veränderbarkeit von *šarī‘a*-Normen‘ einordnen lässt und welche Ansichten er über die Unveränderlichkeit (*tābit*) bzw. die Veränderlichkeit (*mutağayyir*) göttlicher Bestimmungen vertrat.¹⁴⁷ Diesen Fragen jedoch wird an anderer Stelle nachgegangen.

Dr. phil. Doris Decker ist im Rahmen eines DFG-geförderten Forschungsprojektes Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fachgebiet Religionswissenschaft an der Philipps-Universität in Marburg. Sie studierte Vergleichende Religionswissenschaft, Germanistik und Orientalistik und wurde 2011 im Fach Religionswissenschaft promoviert. Ihre thematischen Schwerpunkte liegen im Bereich Frühislam, Frauendarstellungen in klassisch-arabischen Texten sowie Sexualität und Geschlecht im Kontext Religion; regional hat sie sich auf den Nahen Osten spezialisiert. In ihrem Post-Doc Projekt geht es um Geschlecht und Sexualität im Werk des Großayatollahs Sayyid Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh.

¹⁴² Siehe Faḍlallāh: *Fiqh al-Ḥayāt*, S. 33, 36. Als Beispiel nennt er Sayyid al-Ḥūṭī.

¹⁴³ Siehe *ibid.*, S. 33.

¹⁴⁴ Jakob Skovgaard-Petersen: A Typology of Fatwas, in: *Die Welt des Islams* 55.3/4 (2015), S. 278–285 (285); siehe auch Trepesch: Die Debatte über weibliche Genitalverstümmelung, S. 160 f. Natürlich konnte der Beitrag nur einen kleinen und Themen-begrenzten Einblick in Faḍlallāhs *Fatwā*-Praxis geben, weshalb es eine spannende Aufgabe bleibt, das Ergebnis dieses Beitrages anhand anderer thematischer Beispiele innerhalb Faḍlallāh *Fatwā*-Praxis zu überprüfen und es in einen größeren Kontext der *Fatwā*-Praxen anderer zeitgenössischer islamischer Gelehrter zu

stellen. Zu einem ähnlichen Ergebnis – insbesondere hinsichtlich dem Charakteristikum der Flexibilität Faḍlallāhs *Fatwā*-Praxis – kommt Joseph Alagha in seiner Studie zu Faḍlallāhs Ansichten zum Tanz, siehe Joseph Alagha: G. Banna’s and A. Fadlallah’s Views on Dancing, in: *Sociology of Islam* 2.1–2 (2014), S. 60–86 (74).

¹⁴⁵ Arab. *tağayyur al-fatwā bi-tağayyur az-zamān wa-l-makān*.

¹⁴⁶ Siehe hierzu Mahmud El-Wereny: Scharia-Normen im Wandel. Zum Konzept der Fatwa-Wandelbarkeit zwischen Tradition und Moderne, in: *Zeitschrift für Recht & Islam* 9 (2017), S. 101–121.

¹⁴⁷ Siehe *ibid.*