

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Islamisches Recht” by Petra Bleisch Bouzar

was originally published in

Religionsrecht: Eine Einführung in das jüdische, christliche und islamische Recht, 2nd Edition by René Pahud de Mortanges, Petra Bleisch Bouzar, David Bollag, and Christian R. Tappenbeck (Eds.). Zürich / Basel / Genf: Schulthess (2018), 275-382.

This article is used by permission of [Schulthess Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Islamisches Recht

Petra Bleisch Bouzar

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|--|------------|
| Vorwort | 281 |
| 1 Grundlagen | 282 |
| 1.1 Scharia Gottes Wille und menschliche Interpretation | 282 |
| 1.2 Fiqh die islamische Rechtswissenschaft | 283 |
| 1.3 Offenbarung, Verstand und der Zweck des islamischen Rechts | 283 |
| 1.4 Islamisches Recht und Naturrecht | 284 |
| 1.5 „Das Gute gebieten und das Schlechte verbieten“ | 285 |
| 1.6 Geltungsbereich | 286 |
| 2 Quellen und historische Entstehung | 287 |
| 2.1 Die historische Entwicklung | 287 |
| 2.1.1 Vom vorislamischen arabischen Stammesrecht zum Rechtssystem bei Muhammads Tod | 287 |
| 2.1.2 Vom Recht Medinas zur Etablierung der Rechtsschulen | 290 |
| 2.1.2.1 Ausdifferenzierung und Professionalisierung (11/632 bis Mitte 2./8. Jh.) | 290 |
| 2.1.2.2 Auseinandersetzungen und Schulbildung (Mitte 2./8. Jh. bis Mitte 4./10. Jh.) | 292 |
| 2.1.3 Tradierung und Weiterentwicklung des islamischen Rechts bis zur Kolonisation | 296 |
| 2.1.3.1 Institutionalisierung und Rationalisierung unter regionalen Dynastien (4./10. – 9./15. Jahrhundert) | 297 |
| 2.1.3.2 Bürokratisierung und Kodifizierung im Osmanischen Reich (10./16. – 13./19. Jahrhundert) | 299 |
| 2.1.3.3 Kritik durch Pietistische Reformbewegungen (ab dem 11./17. Jahrhundert) | 302 |
| 2.1.4 Das islamische Recht in kolonialisierten Ländern und den nachfolgenden Nationalstaaten (13./19. – 15./21. Jahrhundert) | 302 |
| 2.1.4.1 Reformen in der kolonialen Situation | 302 |
| 2.1.4.2 Institutionalisierung in Nationalstaaten | 304 |
| 2.1.4.3 Islamisches Recht in Westeuropa (ab Mitte des 14./20. Jahrhunderts) | 306 |
| 2.2 Rechtsquellen | 308 |
| 2.2.1 Der Koran | 308 |
| 2.2.2 Die Sunna | 311 |

| | | |
|----------|---|------------|
| 3 | Rechtspflege und Rechtsfortbildung | 312 |
| 3.1 | Grundsätze der Rechtstheorie und Rechtsmethodologie (<i>usūl al-fiqh</i>) | 313 |
| 3.2 | Quellen und Methoden der Rechtsfindung | 314 |
| 3.2.1 | Deduktion von Normen aus Koran und Sunna | 315 |
| 3.2.1.1 | Regeln der Textinterpretation | 315 |
| 3.2.1.2 | Anlass einer Offenbarung (<i>asbāb an-nuzūl</i>) | 316 |
| 3.2.1.3 | Abrogation (<i>naskh</i>) | 316 |
| 3.2.1.4 | Starke und schwache Hadithe | 317 |
| 3.2.2 | Konsens (<i>iğmā'</i>) | 318 |
| 3.2.3 | Analogieschluss (<i>qiyās</i>) | 320 |
| 3.2.4 | Gemeinwohl (<i>istiṣlāh</i> oder <i>maṣlaḥa mursala</i>) | 321 |
| 3.2.5 | Gewohnheitsrecht (<i>'urf</i> und <i>'āda</i>) | 322 |
| 3.2.6 | Bevorzugen einer Rechtsmeinung (<i>istiḥsān</i>) | 323 |
| 3.2.7 | Eigenständiges Raisonement (<i>iğtihād</i>) | 324 |
| 3.2.8 | Weitere (subsidiäre) Quellen und Methoden | 325 |
| 3.3 | Autoritäten des islamischen Rechts | 326 |
| 3.3.1 | Ausbildung der Rechtsgelehrten | 326 |
| 3.3.2 | Muftis und Fatwas | 327 |
| 3.3.2.1 | Qualifikation und Tätigkeit als Mufti | 328 |
| 3.3.2.2 | Form und Entwicklung der Fatwas | 329 |
| 3.3.2.3 | Fernsehmufitis und Cyberfatwas | 330 |
| 3.3.3 | Qadis und Gerichte | 331 |
| 3.3.3.1 | Richteramt und Gericht | 332 |
| 3.3.3.2 | Gerichtsprozess | 333 |
| 3.3.3.3 | Urteil und Appellationsmöglichkeiten | 334 |
| 3.3.3.4 | Schariagerichte im 15./21. Jahrhundert | 334 |
| 4 | Überblick über die Regelungsmaterie | 336 |
| 4.1 | Grundsätze | 337 |
| 4.2 | Ritualrecht (<i>'ibādāt</i>) | 337 |
| 4.2.1 | Gebet (<i>ṣalāt</i>) | 338 |
| 4.2.2 | Almosensteuer (<i>zakāt</i>) | 340 |
| 4.2.3 | Fasten (<i>ṣawm</i>) | 341 |
| 4.2.4 | Wallfahrt (<i>ḥağğ</i>) | 342 |
| 4.2.5 | Nahrungsmittel | 344 |
| 4.3 | Gemeinschaftsrecht (<i>mu'āmalāt</i>) | 345 |
| 4.3.1 | Vertrags- und Wirtschaftsrecht | 346 |
| 4.3.2 | Strafrecht | 348 |
| 4.3.3 | Krieg und Frieden (<i>ğihād</i>) | 350 |
| 4.3.4 | Bioethik | 351 |

| | | |
|----------|---|------------|
| 5 | Vertiefung: Familienrecht | 352 |
| 5.1 | Grundlagen des Eherechts | 353 |
| 5.2 | Ehevoraussetzungen und Ehehindernisse | 353 |
| 5.3 | Polygynie | 355 |
| 5.4 | Eheschliessung | 356 |
| 5.5 | Wirkungen | 357 |
| 5.5.1 | Rechte und Pflichten der Ehegatten | 357 |
| 5.5.2 | Kinder | 358 |
| 5.6 | Auflösung der Ehe | 359 |
| 5.6.1 | Die Verstossung (<i>talāq</i>) | 360 |
| 5.6.2 | Weitere Scheidungsformen | 361 |
| 5.6.3 | Kodifikationen und Reformen der Scheidung | 361 |
| 5.6.4 | Unterhalt und Sorgerecht | 362 |
| 5.7 | Erbrecht | 363 |
| | Schlusswort | 365 |
| | Literaturverzeichnis | 366 |
| | Glossar | 378 |

Es wird erzählt, Abu Hanifa (gest. 150/767) sei eines Tages mit seinen Studenten in der Moschee gewesen, welche laut gerufen und argumentiert hätten. Ein irritierter Vorbeigehender habe gefragt, ob er diese nicht ruhig halten könne in der Moschee. ‚Lassen sie sie‘, habe Abu Hanifa geantwortet, ‚nur so lernen sie die Jurisprudenz.‘ (Nach Norman Calder 2006)

Vorwort

Im Jahr 2010 lebten auf der Welt schätzungsweise 1,6 Milliarden Musliminnen und Muslime – rund 44 Millionen davon in Europa. Gemeinsam ist ihnen der Glaube an einen einzigen Gott, Schöpfer und Erhalter der Erde, der sich zuletzt seinem Gesandten Muhammad offenbart hat. Jedes Zusammenleben von Menschen erfolgt nach Prinzipien und Regeln. Dieser Teil des Buches befasst sich mit den Normen und Verfahrensweisen der muslimischen Gemeinschaft, die als islamisches Recht bezeichnet werden können. Die Musliminnen und Muslime bestimmen das islamische Recht je nach ‚theologischem‘ Standpunkt unterschiedlich (→ Kapitel 1). Die historische Perspektive (→ Kapitel 2) zeigt einen Grundzug des islamischen Rechts auf: Seine Flexibilität, sich in der Rechtsanwendung immer wieder dem sich ändernden sozialen Umfeld anzupassen. Bedeutende Änderungen in der Konzeption und in den Anwendungsbereichen des islamischen Rechts erfolgten ab dem 18. Jh. durch die innerislamischen Reformbewegungen und den Eingriff der Kolonialmächte. In einer vorläufigen Einteilung kann deshalb von einem sich formierenden (bis zum 10. Jh.), einem klassischen (bis zum 19. Jh.) und einem reformorientierten islamischen Recht (ab dem 19. Jh.) gesprochen werden.

Grundlage der Weiterentwicklung des islamischen Rechts waren und sind die unterschiedlichen Meinungen bezüglich der Ableitung und Legitimation von Normen in der Rechtstheorie und Rechtsmethodologie (→ Kapitel 3) sowie die konkreten Lösungen in den einzelnen Bereichen des materiellen Rechts (→ Kapitel 4 und 5). Da sich zu keiner Zeit eine Autoritätsinstanz herausgebildet hat, die einen Kodex verbindlich für alle Musliminnen und Muslime durchsetzen konnte, gehört die Meinungsvielfalt zu einem weiteren Grundmerkmal des islamischen Rechts. Eine gewisse Kanonbildung ergab sich durch die mögliche Anbindung der Gelehrten an eine Rechtsschule (→ Kapitel 2.1.2.2). Weil das islamische Recht insbesondere von Rechtsgelehrten tradiert und weiterentwickelt wurde, die zum Teil staatsunabhängig arbeiteten, kann es als Juristenrecht bezeich-

net werden. Ab dem 19. Jh. kodifizierten verschiedene Staaten Teile der islamrechtlichen Normen.

Wirklich erfasst werden kann ein Recht nur als System. Die vorliegende lineare Darstellung zeigt in einer Abfolge die einzelnen Teile; für ein integraleres Verständnis werden die Leserinnen und Leser deshalb eingeladen, die Verweise auf andere Kapitel sowie das Glossar zu nutzen.

Der vorliegende Abriss kann der Komplexität des islamischen Rechts nicht gerecht werden. Er kann weder alle Themen, noch all die unterschiedlichen Meinungen und Richtungen berücksichtigen. Er konzentriert sich geographisch auf den Nahen Osten und Nordafrika – Asien, Indien und Afrika bleiben weitgehend unberücksichtigt. Die schi'itischen Rechtstraditionen bleiben unbeachtet.

Hinweis zur Notation der Jahreszahlen: die Ziffern vor dem Schrägstrich bezeichnen das Jahr nach islamischer, die Ziffern nach dem Schrägstrich das Jahr nach christlicher Zeitrechnung (z. B. 1438/2017). Der islamische Kalender richtet sich nach den Mondmonaten. Ein islamisches Jahr mit zwölf Mondmonaten ist elf oder zwölf Tage kürzer als ein Sonnenjahr. Die Umschrift der arabischen Begriffe erfolgt nach einem vereinfachten System – die Umschrift gemäss den Richtlinien der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft findet sich im Glossar. Im Duden genannte Begriffe werden in der deutschen Schreibweise verwendet – Namen und Orte werden eingedeutscht.

1 Grundlagen

1.1 Scharia – Gottes Wille und menschliche Interpretation

Der arabische Begriff *šarī'a* wird häufig mit *Islamisches Recht*, neuerdings zunehmend mit *Islamische Normativität* übersetzt. Als Rechtsbegriff fand ‚Scharia‘ erst relativ spät Eingang in das religionsrechtliche Vokabular. Im Koran (45:18) und in der Prophetentradition (*sunna* → Kapitel 2.2.2) steht der Begriff für den praktischen, rituellen Aspekt der Religion, um diese von ‚Scharias‘ anderer Religionen zu unterscheiden. Dort kann er gedeutet werden als „der von Gott befohlene Weg“ (zur Wasserstelle), bzw. die richtige Art, Religion zu praktizieren. Der Rechtsbegriff Scharia wird unterschiedlich bestimmt, als

- die von Gott gegebene normative Ordnung, die den Menschen nur annähernd zugänglich ist;

- die von Gott in seiner Offenbarung gesetzte normative Ordnung – das religiöse Recht wird dabei mit dem Willen Gottes gleichgesetzt;
 - die Regeln und Normen, die Menschen aus der Offenbarung Gottes (*šar'*) abgeleitet haben – das religiöse Recht wird dabei als von Gottes Willen getrennt gedacht;
 - die Gesamtheit aller religiösen und rechtlichen Normen sowie die Lehre des Rechts, die Lehre der Rechtsquellen und der Rechtsfindung.
- Neuerdings bedeutet Scharia, insbesondere für islamistische Denkerinnen und Denker sowie in den öffentlichen Diskussionen in Europa, ein kanonisiertes Recht mit klar definierten Normen.

1.2 Fiqh – die islamische Rechtswissenschaft

Der Fachbegriff für die islamische Jurisprudenz ist *fiqh*. Wörtlich bedeutet dies: das Verstehen des Sinnes/Grundes (eines Textes). In der Regel wird *fiqh* unterteilt in zwei Bereiche: *uṣūl al-fiqh* (wörtl. die Wurzeln der Jurisprudenz) und *furū' al-fiqh* (wörtl. die Zweige der Jurisprudenz). Auf jeden der beiden Bereiche hat sich eine spezifische Literaturgattung spezialisiert.

- *Uṣūl al-fiqh* umfasst die Lehre von den Quellen des islamischen Rechts (→ Kapitel 2.2), deren Bedeutung für die Rechtsetzung sowie die Methoden der Rechtsfindung (→ Kapitel 3.1 und 3.2). *Uṣūl al-fiqh* wird zuweilen übersetzt mit (islamische) Rechtstheorie und Rechtsmethodologie.
- *Furū' al-fiqh* beinhaltet das materielle Recht und wird zuweilen übersetzt mit Anwendung oder Umsetzung des Rechts (→ Kapitel 4 und 5).

Weitere Literaturgattungen beschäftigen sich mit der komplexen Verbindung zwischen ‚Theorie‘ und ‚Praxis‘, den Rechtsgrundsätzen, den rechtlichen Meinungsverschiedenheiten oder dem vergleichenden Recht.

1.3 Offenbarung, Verstand und der Zweck des islamischen Rechts

Für das islamische Recht grundlegend ist die Frage nach der Rolle des Verstandes bei der Auslegung der Offenbarung. Sie wird in der ‚spekulativen Theologie‘ (*kalām*) erörtert, die sich unter anderem auch mit Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes und den Voraussetzungen für das Entstehen einer Sünde beschäftigt. Zwischen dem 3./9. Jh. und dem 5./11. Jh.

führten insbesondere Vertreter der Rationalisten (Mutaziliten) und der Traditionalisten (Aschariten) hitzige Debatten über die Rolle des Verstandes. Die Mutaziliten vertraten die Ansicht, dass eine Handlung an sich gut oder schlecht sei. Der menschliche Verstand sei in der Lage, dies auch ohne Offenbarung zu erkennen. Gott sei absolut gerecht und er belohne bzw. bestrafe im Jenseits die Menschen für ihre Handlungen im Diesseits. Der freie Wille des Menschen sei damit garantiert. Für die Aschariten hingegen war der menschliche Verstand nicht fähig, richtiges Handeln von falschem zu unterscheiden. Er könne zwar Gottes Existenz erkennen – um richtiges und falsches Handeln zu unterscheiden, sei er aber auf die Offenbarung angewiesen. Der Mensch könne nicht frei entscheiden, seine Handlungen seien, auch wenn er sie selbst ausführe, ein Produkt von Gottes kreativer Macht und in diesem Sinne vorbestimmt. Die ascharitische Position setzte sich durch und bildete bis ins 13./19. Jh. die ‚theologische‘ Grundlage des klassischen islamischen Rechts.

Die Reformbewegungen ab dem 13./19. Jh. beantworteten die Frage von Verstand und Offenbarung in Abgrenzung zu den Aschariten neu: Der Koran und die Sunna als Quellen von religiösem Recht müssten mit dem Verstand interpretiert werden. Dieser könne die *ratio legis*, die Absicht der göttlichen Verordnungen, erkennen und die grundlegenden Prinzipien der Offenbarung erfassen – einzelne Normen der Offenbarung seien diesen grundlegenden Prinzipien unterzuordnen. Die Ansichten der Reformen waren nicht völlig neu. Bereits zwischen dem 6./12. und 8./14. Jh. formulierten Gelehrte wie Al-Ghazali (gest. 505/1111) oder Ash-Shatibi (gest. 790/1388) fünf grundlegende Güter, welche durch das islamische Recht geschützt werden müssten: die Religion, das Leben, die Abstammung, der Besitz und der Intellekt (→ Kapitel 3.2.4).

Viele Gelehrte erklären, dass Gott durch seine Regeln das Leben der Menschen erleichtern wolle.

1.4 Islamisches Recht und Naturrecht

Nach dem Menschenbild des Islam wird der Mensch von Gott gerecht, aufrichtig und mit einer naturgegebenen Disposition (*fitra*, abgeleitet von Koran 30:30) zum Glauben an ihn als einzigen Gott erschaffen. Die frühen Mutaziliten, d. h. die frühen rationalistischen Denker, waren der Ansicht, Islam und islamisches Recht seien mit der *fitra*, also mit der gottgegebenen Natur des Menschen, identisch. Der Islam und das islamische Recht seien demnach naturgegeben und die Offenbarung Gottes eine Be-

stätigung des zuvor von ihm Geschaffenen. Dem widersprachen ascharitische, d. h. traditionalistische Gelehrte wie beispielsweise Al-Ghazali: Das islamische Recht sei nicht Teil des Naturgegebenen, sondern offenbart. Die moralischen Urteile und damit das islamische Recht könnten nur über die offenbarten Texte erkannt werden. Das Naturrecht – verstanden als alle Gesetze, die in der Natur zu finden seien – widerspreche allerdings dieser Offenbarung nicht.

1.5 „Das Gute gebieten und das Schlechte verbieten“

Mit dem westlichen Begriff *Recht* verbunden ist unter anderem die Frage nach der Durchsetzung von Normen. Unter den 99 Namen Gottes, seinen Attributen, wird er der Weise, der Barmherzige, aber auch der Richter genannt. Nach der Vorstellung der islamischen ‚Theologie‘ wird Gott das von ihm gesetzte Recht am Ende der Zeiten beim Endgericht durchsetzen, die Taten der Menschen auf Erden beurteilen und über Lohn oder Strafe entscheiden.

Bereits in der Frühzeit des Islam diskutierten Gelehrte darüber, ob die islamrechtlichen Normen auch im Diesseits durchgesetzt werden sollten und welche Instanz allenfalls dafür zuständig sein könnte. Grundlage dieser Auseinandersetzung sind Koranverse wie etwa 3:104, die das Diktum „das Gute gebieten und das Schlechte verbieten“ beinhalten. Unterschiedliche Meinungen bestanden und bestehen darin, wem diese, meist als göttlicher Auftrag gedeutete, Pflicht auferlegt sei: allen Musliminnen und Muslimen oder nur einer Elite, etwa den gesunden erwachsenen Männern oder ausschliesslich den Rechtsgelehrten.

Folgende Fragen beschäftigen die Gelehrten auch heute noch:

- Besteht die Pflicht „Gutes zu gebieten und Schlechtes zu verbieten“ auch einem ungerechten Machthaber gegenüber? Gilt diese Pflicht auch dann, wenn mit Körperstrafen, Gefängnis oder Tod gerechnet werden muss?
- Wie weit darf in die Privatsphäre eines einzelnen Muslims/einer einzelnen Muslimin eingedrungen werden, um „Gutes zu gebieten und Schlechtes zu verbieten“?

Beide Fragen wurden durch die Geschichte hindurch immer wieder unterschiedlich beantwortet. Seit dem 14./20. Jh. berufen sich islamistische Denker auf diese Pflicht, wenn sie Regierungen beschuldigen, das islamische Recht zu missachten. Verschiedenen Reformbewegungen dient sie

als Legitimation für ihre innermuslimische Mission, mit der sie den einzelnen Muslim/die einzelne Muslimin zu einem frommen, die islamrechtlichen Normen respektierenden Leben anhalten wollen.

Institutionalisiert wurde diese Pflicht von einzelnen Machthabern oder Staaten in Form einer Religions- oder Sittenpolizei, aber auch in einer Markt-, Gewerbe- oder Bauaufsicht.

Die Durchsetzung der islamrechtlichen Normen im Diesseits erfolgt freiwillig, wenn diese von den Musliminnen und Muslimen aus eigener Überzeugung befolgt werden, auf sozialen Druck einer Gemeinschaft oder durch Bestrafung von einem Machthaber. Letzterer verfügt für die Durchsetzung von Normen über Institutionen wie Gerichte (→ Kapitel 3.3.3), die Marktaufsicht oder die Polizei.

1.6 Geltungsbereich

Grundsätzlich ist religiöses Recht an die Religionszugehörigkeit einer Person geknüpft. So soll jede Muslimin und jeder Muslim islamrechtliche Normen befolgen, sofern sie oder er die Pubertät erreicht hat und bei klarem Verstand ist (*mukallaḥ*). Die Pubertät erreicht ein Mädchen mit der ersten Menstruation, ein Junge mit dem ersten nächtlichen Samenerguss. Falls diese objektiven Merkmale nicht feststellbar sind, nehmen die Rechtsschulen (→ Kapitel 2.1.2.2) an, dass in einem bestimmten Alter die Pubertät eingetreten sein muss: 15 Jahre nennen die Schulen der Malikiyya, Schafiiyya und Hanbaliyya – 17 Jahre für Mädchen und 18 Jahre für Jungen nennt die Schule der Hanafiyya. Als Muslimin oder Muslim gilt, wer einen muslimischen Vater hat oder durch das Aussprechen des Glaubensbekenntnisses (*šahāda*) zum Islam konvertiert ist. Folgende Fragen führen bis heute zu Diskussionen: Inwieweit müssen Nichtmuslim/innen, die in einem muslimischen Land leben, islamrechtliche Normen befolgen? Und: Inwieweit sind Muslim/innen, die in einem nichtmuslimischen Land leben, an islamrechtliche Normen gebunden? Ash-Shafii (gest. 204/819) sieht den Geltungsbereich sowohl territorial als auch personal sehr weit und betrachtet weitgehend islamrechtliche Normen sowohl für Nichtmuslim/innen in einem muslimischen Land als auch für Muslim/innen in einem nichtmuslimischen Land als bindend. Abu Hanifa (gest. 150/767) hingegen ist der Meinung, Nichtmuslim/innen seien in einem muslimischen Land von islamrechtlichen Normen kaum tangiert und Muslim/innen könnten sich in einem nichtmuslimischen Land weitgehend nach dortigem Recht bewegen.

2 Quellen und historische Entstehung

2.1 Die historische Entwicklung

Jede Rekonstruktion einer historischen Entwicklung baut auf (schriftlichen) Quellen auf. Für die frühislamische Zeit sind nur wenige Quellen vorhanden und für die Zeit bis zum 13./19. Jh. ist bislang erst lückenhaft Forschung betrieben worden. Manche Autor/innen gehen deshalb fälschlicherweise von einem Stillstand in der Entwicklung des islamischen Rechts in der Zeit zwischen dem 5./11. Jh. und dem 13./19. Jh. aus.

Die wichtigsten Quellen für die Zeit zwischen dem 1./7. Jh. und dem 4./10. Jh. sind die biographischen Bücher und die Abhandlungen über die ‚Berufsethik‘ der Richter (*adab al-qādī*) – ab dem 4./10. Jh. die Fatwasammlungen (Sammlungen der Rechtsgutachten, → Kapitel 3.3.2), ergänzt mit den Lehrbüchern der Rechtsschulen, den Abhandlungen über die ‚Berufsethik‘ der (privaten) Rechtsgelehrten bzw. Rechtsberater (*adab al-muftī*), und vereinzelte Gerichtsfallsammlungen. Die sehr lückenhafte Quellenlage in Bezug auf die Gerichtspraxis verbessert sich ab dem 10./16. Jh. mit dem Osmanischen Reich, das die Aufzeichnungen der Gerichte systematisch sammelte.

Der vorliegende Überblick versucht, die Charakteristika des islamischen Rechts wie die private Rechtsgelehrsamkeit, die Rechtsschulen und die Beziehung zwischen islamischem Recht und politischer Macht, in ihren Konstanten und Veränderungen durch die Zeit nachzuzeichnen.

2.1.1 Vom vorislamischen arabischen Stammesrecht zum Rechtssystem bei Muhammads Tod

Die Lebenswelt auf der vorislamischen arabischen Halbinsel kann als bunt und pluralistisch beschrieben werden. Neben nomadisierenden, Vieh züchtenden Stämmen, die entlang grosser Handelsrouten lebten und manchmal Handelskarawanen begleiteten, lebte die sesshafte Bevölkerung in Zentren und Oasen und betrieb Agrarwirtschaft oder Handwerk. Eine Vielfalt an religiösen Traditionen ergänzte das bunte Bild: Neben Naturkulten und Kulturen um Stammesgottheiten bestanden Zoroastrismus, Judentum und Christentum. Die arabische Halbinsel war von grossen Reichen umgeben: Byzanz im Nordwesten, das Sassanidenreich im Nordosten, Jemen und Abessinien im Süden. Der rege Handel brachte einen reichen Austausch an Gütern und Ideen mit sich. Eines der Handelszentren war Mekka mit einem bedeutenden Markt, wichtigen Literatur-

und Poesiewettbewerben und der Kaaba, einem rechteckigen aus schwarzgrauem Stein errichteten Gebäude, Kultstätte verschiedener Gottheiten und Ziel jährlicher Pilgerfahrten. Werte und Normen, wie beispielsweise massvolles Handeln, Gerechtigkeit und Gastfreundschaft, sowie festgelegte Verfahrensweisen, etwa für Verträge oder für das Ermitteln von Schuld bzw. Unschuld, regelten das Zusammenleben. Diese nicht schriftlich festgehaltenen Regeln wurden auf den Brauch der Väter (*sunna*, *'āda*) zurückgeführt. Die Sippe überwachte ihre Einhaltung und sanktionierte Widerhandlungen beispielsweise mit Vergeltung, Busse oder öffentlicher Ächtung. Tugendhafte Männer amtierten bei Konflikten als Schiedsrichter (*hakam*).

In diese Gesellschaft wurde Muhammad Ende 0./6. Jh. in die Sippe der Banu Hashim vom Stamm der Quraish hineingeboren. Nach islamischer Überlieferung nahm er in Mekka nach einer oder mehreren Visionen seine Tätigkeit als Prediger auf. Zentrale Inhalte seiner Reden in Mekka waren der Aufruf zum Glauben an einen einzigen Gott, dessen Endgericht sowie Paradies- und Höllenvorstellungen. Aufgrund der Anfeindungen der führenden (polytheistischen) mekkanischen Sippen flüchtete Muhammad mit seinen Anhängerinnen und Anhängern im Jahr 0/622 nach Medina. In dieser weitläufigen, von jüdischen Stämmen dominierten Oasensiedlung schloss Muhammad erste Verträge, um das Zusammenleben der Einwohner zu regeln. In den folgenden Jahren entwickelte er sich von einem Prediger zu einem Rat gebenden, Streit schlichtenden und Recht sprechenden Stammesführer. Er galt in zweierlei Hinsichten als Vorbild. Einerseits tradierte er als Stammesführer die Normen der Vorväter (*sunna*) weiter – so befolgte er beispielsweise weiterhin die Regeln zum Tausch von Agrarprodukten. Andererseits anerkannten die Musliminnen und Muslime seine Gottesgesandtschaft.

In seiner Funktion als Prophet und Gesandter Gottes modifizierte Muhammad punktuell das Gewohnheitsrecht (*sunna*) durch eigene Entscheidungen oder auf Grund eines offenbarten Koranverses (→ Kapitel 2.2.1). Er weitete beispielsweise das Erbrecht auf Ehefrauen und Töchter aus und erliess ein Adoptionsverbot. Wie gross über Muhammad der Einfluss der ‚Offenbarung‘ sowie von jüdischen und christlichen Normen auf das arabische Gewohnheitsrecht tatsächlich war, wird von der Literatur unterschiedlich bewertet.



Ankunft von Muhammad in Medina im Jahr 0/622.
Illustration, Lahore um 1800. Sammlung J. Soustiel.

Bei seinem Tod (11/632) hinterliess Muhammad keine kodifizierte islamische Rechtsordnung sondern ein (unvollständiges) System von Normen, welches auf arabischem Gewohnheitsrecht, der *sunna* der Vorväter, Koranversen und seiner eigenen *sunna* gründete.

2.1.2 Vom Recht Medinas zur Etablierung der Rechtsschulen

Nach dem Tod des Propheten setzte ein Prozess der Ausdifferenzierung ein: Es entstanden die Funktionen des politischen Machthabers (*khalīfa*), des Richters (*qādī*) und des Rechtsberaters (*mufīī*).

2.1.2.1 Ausdifferenzierung und Professionalisierung (11/632 bis Mitte 2./8. Jh.)

Der erste Nachfolger (*khalīfa*) Muhammads war Abu Bakr (gest. 13/634), einer seiner engsten Vertrauten. Ihm gelang es in seiner kurzen Amtszeit als Kalif, die nach Muhammads Tod abgefallenen Stämme wieder in die Stammeskonföderation einzubinden. Der zweite Kalif, Umar (gest. 23/644), legte den Grundstein für eine Administration und brachte eine eindruckliche, allerdings unsystematische und von ihm nicht oder nur teilweise kontrollierte Expansion in Gange. Viele muslimische Beduinen und Soldaten, aber auch Gefährten Muhammads liessen sich mit ihren Familien in den neuen Zentren (Damaskus, Bagdad) oder den neu erbauten Garnisonssiedlungen (Kufa, Basra, Fustat) nieder. In diesen Zentren und Siedlungen setzte Umar nach und nach Administratoren und Koranlehrer ein, um das friedliche Zusammenleben zu gewährleisten und die Ausbreitung von Muhammads Lehre zu sichern. Die Administratoren wurden mit der Leitung des Freitagsgebets, dem Schlichten von Konflikten, dem Führen von militärischen Aktionen und der Aufteilung des Beuteguts betraut. Während seiner Zeit als Kalif erliess Umar (ebenso die ihm nachfolgenden Uthman, gest. 35/655 und Ali, gest. 40/661) eine Reihe von Verordnungen zu neuen oder bisher ungelösten Fragen betreffend Administration, Familie, Straftaten, Kult u. a. Er regelte beispielsweise das Strafmass für Ehebruch und Diebstahl oder verbot die Ehe auf Zeit (*mut'a*). Umar wirkte damit rechtsschöpferisch. Systematische Sammlungen und Kodifikationen dieses ersten ‚kalifalen Rechts‘ existieren allerdings nicht. Auch die Gefährtinnen und Gefährten Muhammads (wie z. B. Aischa, seine Lieblingsfrau, gest. 58/678) waren an der Festigung und Weiterentwicklung der prophetischen Rechtsreform beteiligt und

damit ebenfalls rechtsschöpferisch tätig. Sie wurden von vielen Muslim/innen um Rat gefragt und entwickelten dadurch, vermutlich in weit grösserem Ausmass als die Kalifen, Lösungen für neue Probleme.

Mit der Ermordung von Ali (gest. 40/661), vierter Kalif und Schwiegersohn von Muhammad, spaltete sich die Gemeinschaft auf in die – später so genannten – Sunniten, Schiiten und Kharidschiten. Das Amt des Kalifen wurde von Mu'awiya (gest. 60/680) aus dem Stamm der Banu Umayya beansprucht, der sich bereits zu Lebzeiten des dritten Kalifen, Uthman, durch politisches und administratives Geschick in der Provinz Syrien/Palästina hervorgetan hatte. Mu'awiya verlegte den ‚Regierungssitz‘ von Medina nach Damaskus; er begründete die Herrscherdynastie der sunnitischen Umayyaden.

In den neuen, schnell wachsenden Zentren wurden bald vom Kalifen oder von den Provinzverwaltern ernannte ‚Beamte‘ eingesetzt. Je nach Bedarf wurden sie mit Aufgaben betraut, wie beispielsweise mit der Aufsicht über die Polizei, den Markt und das Vermögen von Waisenkindern sowie der Führung der Streitkräfte. Oft wirkten diese ‚Beamten‘ auch als Geschichtenerzähler und waren zunehmend als Richter (*qāḍī*) für die Rechtssprechung verantwortlich. Als Entscheidungsgrundlagen dienten diesen zum Teil des Lesens und Schreibens unkundigen Richtern das jeweilige Gewohnheitsrecht, die *sunna* von Muhammad, Abu Bakr, Umar, Uthman und anderen Prophetengefährten, koranische Bestimmungen etwa zum Familien- und Erbrecht, insbesondere aber *ra'y*, das eigene Ermessen. Obwohl vom Provinzverwalter oder vom Kalifen eingesetzt und immer öfter für ihre Arbeit bezahlt, waren die Qadis in ihren Entscheidungen grundsätzlich unabhängig. Überliefert sind Geschichten von Qadis, die ihr Amt aus Protest über den Versuch der Einflussnahme niederlegten. Bekannt sind auch Briefe an die Kalifen mit der Bitte um Stellungnahme zu einem schwierigen Fall. So bat beispielsweise Iyad al-Azdi, Qadi in Ägypten, im Jahre 98/716 den Kalifen Umar II. bezüglich des Falles eines Jungen um Rat, der ein Mädchen mit einem Finger vergewaltigt hatte. Der Kalif antwortete, dazu sei ihm von den früheren Autoritäten nichts bekannt – und überliess damit dem Qadi die Entscheidung. Systematische Sammlungen von richterlichen Entscheidungen aus den ersten Jahrhunderten sind keine überliefert.

Die Gefährten Muhammads etablierten sich – nebst ihrer Ratgebertätigkeit – zunehmend als Expertinnen und Experten für die Interpretation der koranischen Regeln. Auch vermittelten sie ihr Wissen über die *sunna* des Propheten der nächsten Generation weiter. Diese Sunna entwickelte sich von einer möglichen zu einer zentralen Legitimationsquelle für Rechts-

entscheidungen. Nicht nur die Gelehrten, auch die Kalifen und Qadis beschäftigten sich zunehmend mit ihr und sammelten Geschichten aus dem Leben des Propheten. Ab ca. 80/700 bildeten sich in den Zentren Diskussions- und Lehrzirkel. Sie trafen sich in den Moscheen, die bereits zu Lebzeiten Muhammads nicht nur als Gebets-, sondern auch als Diskussionsorte fungiert hatten, und befassten sich mit dem inzwischen verschriftlichten Koran, mit Geschichten über Muhammad und mit rechtlichen Fragen. Bereits für den Beginn des 2./8. Jhs. nennen Quellen herausragende Gelehrte, die sich auf einem Gebiet wie dem Erb- oder Ritualrecht spezialisiert und den Ruf erworben hatten, tragfähige Lösungen zu finden. Dabei stützten sich diese Gelehrten, wie die Qadis, nicht nur auf Koran und *sunna* (von Muhammad und den ersten Kalifen), sondern auch auf *ra'y* und das Gewohnheitsrecht. Mit zunehmendem Einfluss der Gelehrten auf die Entwicklung des spezifisch islamischen Rechts nahm jener der Kalifen ab.

2.1.2.2 Auseinandersetzungen und Schulbildung (Mitte 2./8. Jh. bis Mitte 4./10. Jh.)

Mit der wachsenden Bedeutung der *sunna* des Propheten einher ging ein gesteigertes Suchen und Sammeln von Geschichten über ihn. Diese wurden immer öfter in einer bestimmten Form aufgeschrieben: derjenigen des Hadith (→ Kapitel 2.2.2). Über die Datierung und die Authentizität der Hadithe ist sich die Forschung uneinig. Unbestritten ist, dass ein Teil davon eigens verfasst wurde, um die spezifischen Interessen einer Gruppe zu legitimieren, und dass ein anderer Teil der Sunna seiner Gefährten entnommen und dem Propheten zugeschrieben wurde. Wie gross dieser Anteil der ‚unauthentischen‘ Hadithe ist, welche die Prüfung durch die Privatgelehrten überstanden und Eingang in die anerkannten Sammlungen gefunden haben, ist nicht mit Sicherheit festzulegen.

Die Hadithe verbreiteten sich einerseits über die rege Reisetätigkeit der Hadithsammler, andererseits durch jene Gelehrten, die als Traditionalisten ihre Lehrmeinung zunehmend mit Hadithen untermauerten. Sie kamen in Konflikt mit jenen Gelehrten, die als Rationalisten ihre Entscheidungen eher im *ra'y* gründeten als im Koran und den Hadithen. Bis ca. 100/720 wurde *ra'y* positiv bewertet. Dieses „Nutzen des Ermessensspielraums mit dem (gesunden Menschen-)Verstand“ wurde von den Traditionalisten aber sukzessive abgewertet und als willkürliche Meinung eines unzulänglichen menschlichen Geistes aufgefasst. Einer der heute bekanntesten Traditionalisten ist der in seiner Bedeutung für die Entwicklung des Rechts sehr un-

terschiedlich eingeschätzte Muhammad b. Idris Ash-Shafi'i (gest. 204/820). Er schloss *ra'y* als Legitimationsquelle zur rechtlichen Argumentation aus und liess nur Koran und Hadithe als solche gelten; fehlten dort Regeln zur Lösung eines bestimmten Problems, müssten sie per Analogieschluss (*qiyās*, → Kapitel 3.2.3) abgeleitet werden. Die Rationalisten wurden zeitweilig von den Kalifen unterstützt, bis hin zur Verfolgung und Ermordung zahlreicher Traditionalisten zwischen 218/833 und 234/848 eines der bekanntesten Opfer ist Ahmad Ibn Hanbal (gest. 241/855). Die Mehrheit der Gelehrten positionierte sich zwischen den Traditionalisten und Rationalisten. Langfristig konnten sich die gemässigten Traditionalisten durchsetzen und damit die Legitimierung von Rechtsmeinungen durch Koran und Hadithe vor *ra'y* und dem Gewohnheitsrecht.

Einzelne Gelehrte erreichten lokale oder überregionale Anerkennung, was viele Schüler anzog. Diese verschriftlichten die Lehrmeinung ihrer Lehrer in rechtstheoretischen und rechtsmethodologischen Fragen und nutzten diese Aufzeichnungen für den eigenen Unterricht. In den unterschiedlichen Zentren wie Kufa, Bagdad oder Medina entstanden unterschiedliche Traditionen von Lehrmeinungen. Die Gelehrten in Medina beispielsweise betrachteten ihre Rechtspraxis als ununterbrochene Fortführung der Verfahrensweise Muhammads – diese sei über den Konsens (*iğmā'*, → Kapitel 3.2.2) seiner Gefährtinnen und Gefährten getreu weitergegeben worden. Darauf basierend deklarierte einer ihrer bedeutendsten Vertreter, Malik b. Anas (gest. 179/795), den Konsens der medinensischen Gelehrten als bindend für alle Gelehrten. Unterschiede zwischen den Lehren ergaben sich zudem aus der unterschiedlichen Berücksichtigung des örtlichen Gewohnheitsrechts. Zu einer Vereinheitlichung hingegen trug die Legitimierung einer Rechtsmeinung über Koranverse oder Hadithe bei. Durch die Kumulation der Lehren mehrerer Gelehrtengenerationen, der Festlegung einer Methodologie und der auf den Ort begrenzten Rechtsnormen entwickelten sich mit der Zeit aus einzelnen Lehrzirkeln eigentliche Rechtsschulen. Die Rechtsschulen wurden nach einem Gelehrten benannt, der als ‚Gründerimam‘ gilt, auch wenn keine der Schulen tatsächlich durch eine einzelne Person gegründet wurde.

Das Bemühen der Kalifen aus der Dynastie der Banu Abbas (134–634/750–1250), ihren Anspruch auf die Führung der islamischen Gemeinschaft zu legitimieren, unterstützte die Entstehung der Rechtsschulen und erhöhte die Bedeutung der Gelehrten. Die Abbasidenkalifen ernannten zunehmend Berater und Qadis aus den Reihen der Gelehrten und verzichteten damit auf eine eigene rechtsschöpferische Funktion und als Folge dessen auf die Kontrolle über die weitere Entwicklung des Rechts.

| | Malikiyya | Hanafiyya | Schafiyya | Hanbaliyya | Dschafariyya |
|--|---|--|--|---|--|
| Ort der Entstehung | Medina | Kufa | Medina Bagdad | Bagdad | Qom Bagdad |
| Bedeutende Juristen | Malik b. Anas (gest. 179/795) Ibn al-Qāsim (gest. 191/806) Hammād b. Iṣāq (gest. 267/880) | Abū Hanīfa (gest. 150/767) Abū Yūsūf (gest. 182/798) Muhammad aš-Šaybānī (gest. 189/804) | Muhammad b. Idrīs aš-Šāfi'i (gest. 204/819) Ibn Surayj (gest. 306/918) | Ahmad Ibn Ḥanbal (gest. 241/855) Ḥallāl (gest. 311/923) Ibn Taymiyya (gest. 728/1328) | Ġā'far as-Sādiq (gest. 148/765) Al-Kulainī (gest. 328/940) Ibn Bābūye al-Qummī (gest. 381/991) |
| Quellen und wichtigste anerkannte Methoden | Koran und Sunna Konsens und Brauch der Gefährten in Medina Analogieschluss | Koran und Sunna Konsens Analogieschluss Bevorzugen einer Rechtsmeinung Gewohnheitsrecht | Koran und Sunna Konsens Analogieschluss | Koran und Sunna Konsens der Gefährten Analogieschluss | Koran Aussprüche der Imame Vernunft |
| Wichtigste Verbreitungsgebiete | Nordafrika, Westafrika | Türkei, Balkan, Indien | Ägypten, Syrien, Ostafrika, Südostasien | Arabische Halbinsel | Irak |

Ihre Zentralisierungsbemühungen hatten eine Institutionalisierung und Professionalisierung des Amtes des Qadi zur Folge. So kreierte etwa Kalif Harun al-Rashid (gest. 193/809) das Amt des obersten Richters, auf welches er Abu Yusuf (gest. 182/798), einen ‚Mitbegründer‘ der hanafitischen Rechtsschule, berief. Unter anderem vertrat dieser den Kalifen in allen rechtlichen Belangen, ernannte und entliess Qadis und war Berater für Finanzen, Steuern und Strafrecht. Kraft seines Amtes, durch seine Verwaltungskompetenz (*siyāsa*), hatte der Kalif die Macht, alle Gerichtsfälle zu entscheiden. Allerdings delegierte er diese Macht an die Qadis. Nur für strafrechtliche Fälle behielt er (bzw. der Provinzverwalter) sich vor, Strafen nach eigenem Ermessen auszusprechen. Diese Verwaltungskompetenz (*siyāsa*) wurde und wird von einem Teil der Gelehrten als nötige Ergänzung des islamischen Rechts betrachtet.

Die Haltung der ‚privaten‘ Rechtsgelehrten gegenüber den Kalifen scheint ambivalent gewesen zu sein. Die einen lockte das Einkommen als Berater oder Qadi, die anderen distanzieren sich wegen der Verfolgung von traditionalistischen Gelehrten und dem nicht immer vorbildlichen Verhalten der Kalifen als Muslime. Von den meisten Gelehrten wird erzählt, dass sie das Angebot des Amtes als Qadi abgelehnt hätten; einige sollen bei der Verkündigung ihrer Ernennung geweint, die Folter dem Amt vorzogen (so etwa Abu Hanifa, gest. 150/767) oder erklärt haben, sie seien in Rechtsangelegenheiten völlig unwissend.

Es ist wohl von Folgendem auszugehen: In den ersten Jahrhunderten der islamischen (Rechts-)Geschichte standen sich zwei Kräfte gegenüber, die Kalifen und ihre Qadis auf der einen und die Gelehrten auf der anderen Seite. Sie tarierten ihre Macht und Autorität immer wieder gegenseitig aus und spezialisierten sich dabei: Kalifen und Qadis auf die rechtsdurchsetzende – Muftis auf die rechtsschöpferische Funktion.

Die Entwicklung der Rechtsschulen dauerte in etwa bis zur Mitte des 4./10. Jhs. In der Folgezeit breiteten sie sich aus oder gingen unter, je nach dem, ob sie politische Unterstützung erhielten oder nicht; den einen gelang es, einen neuen Lehrzirkel in einem anderen Zentrum zu etablieren oder eine Allianz mit einer anderen ähnlichen Schule einzugehen, andere gingen in einer solchen auf. Bis heute durchsetzen konnten sich die sunnitische Hanafiyya, Malikiyya, Schafiyya und Hanbaliyya sowie die schiitische Dschafariyya. Dass die Dschafariyya als fünfte Rechtsschule gedeutet wird, geht auf Nadir Shah (gest. 1131/1747) zurück, der die konfessionellen Spannungen zwischen Sunniten und Schiiten zu seinen Lebzeiten in Persien zu mildern suchte.

Die Unterschiede zwischen den Rechtsschulen resultieren aus der Rechts-
theorie und -methodologie und haben Auswirkungen auf das materielle
Recht. Beispielsweise wird das Einbeziehen von lokalem Gewohnheits-
recht in der Hanafiyya zugelassen, in der Hanbaliyya hingegen nicht. In
Bezug auf das materielle Recht können die Unterschiede Details betref-
fen, wie etwa die Haltung der Hände beim Gebet, oder über Leben und
Tod entscheiden. Während die Malikiyya Kapitalstrafen für vom Islam
Abgefallene erlaubt, fordern die anderen drei sunnitischen Schulen, Ab-
gefallene seien zu schonen, damit sie bereuen und zum Islam zurückfin-
den können. Für die Fortbildung des Rechts ebenso bedeutend, wenn
nicht bedeutender, waren die Meinungsverschiedenheiten innerhalb einer
Rechtsschule. Die Schulen tradierten nicht nur die Mehrheitsmeinungen
weiter, sondern auch die davon abweichenden Meinungen bedeutender
Gelehrten. Damit stehen bis heute noch den Rechtsgelehrten für viele Fäl-
le mehrere Lösungen zur Verfügung – auch dies ein Nährboden für die
Flexibilität des islamischen Rechts.

2.1.3 Tradierung und Weiterentwicklung des islamischen Rechts bis zur Kolonisation

Die Zeit zwischen dem 4./10. Jh. und dem 13./19. Jh. wurde bislang nur
lückenhaft erforscht. Nachfolgend werden mit ausgewählten Beispielen
aus verschiedenen geographischen Räumen und Jahrhunderten die unter-
schiedlichen Lösungen illustriert, die für die Beziehung zwischen islam-
rechtlichen Institutionen und regionaler politischer Herrschaft gefunden
wurden. Gemeinsam ist den meisten politischen Machthabern in dieser
Zeit, dass sie von aussen in die jeweiligen Gebiete eingefallen sind und in
der Regel weder Sprache noch Kultur mit den ‚Einheimischen‘ teilten.
Ausser der Eintreibung von Steuern gelang es diesen Machthabern nur
selten, eine Bürokratie oder Institutionen so einzurichten, dass die Loyalität
der Einheimischen gesichert werden konnte. Dies führte zu komplexen
Beziehungen der politischen Autoritäten zu den verschiedenen gesell-
schaftlichen Gruppen wie Gilden, Klans, Dorfversammlungen sowie reli-
giösen Eliten. Ab dem 17. Jahrhundert begannen pietistische Reformbe-
wegungen Kritik an den traditionellen Rechtsschulen zu üben.

2.1.3.1 Institutionalisierung und Rationalisierung unter regionalen Dynastien (4./10. – 9./15. Jahrhundert)

Bereits kurz nach der Übernahme des Kalifats durch die Banu Abbas zerfiel das Reich nach und nach in kleinere Gebiete mit lokalen Dynastien. Im Süden Spaniens (Al-Andalus) gelang es den Umayyaden zwischen 140/756 und 415/1031 erneut eine Dynastie zu errichten. Sie etablierten zunächst das Verwaltungssystem, das sie aus Syrien mitgebracht hatten. Der jeweilige Emir ernannte für die Rechtssprechung in der Hauptstadt Córdoba einen ‚Richter der Gemeinschaft‘ (*qādī al-ġamāʿa*) sowie Beamte mit judikativen Funktionen wie den Marktvogt und den Stadtvogt.

Das Amt des ‚Richters der Gemeinschaft‘ war vom obersten Richter des Kalifen in Bagdad unabhängig und legitimierte die Herrschaft des Emirs als islamisch. Der Emir hatte keine Befugnis, dessen Urteile aufzuheben. In einem Gerichtsverfahren orientierte sich der ‚Richter der Gemeinschaft‘ am Prozess- und Verfahrensrecht der malikitischen Rechtsschule. Zur Urteilsberatung war er verpflichtet, ein Juristenkollegium (*šūrā*) einzuberufen und deren Rechtsgutachten zu befolgen. Dem Juristenkollegium gehörten malikitische Gelehrte an, die in der Regel vom Emir auf Vorschlag des Richters in das Amt berufen wurden.

Der Marktvogt, ein Amt, das sich aus der Funktion des Marktaufsehers entwickelt hatte, sorgte für Ordnung und Sauberkeit auf dem Markt, unterstützt durch bewaffnete Polizisten. Seine Gerichtssitzungen, insbesondere betreffend betrügerischer Praktiken und Schuldverpflichtungen, hielt er in der nahe dem Markt gelegenen Freitagsmoschee. Zwar war er ebenfalls an das malikitische Recht gebunden, er hatte aber im Gegensatz zum ‚Richter der Gemeinschaft‘ die Möglichkeit, auch Nützlichkeitsabwägungen zu berücksichtigen. Letzteres war der Grund, weshalb er auch für andere zivilrechtliche Fälle angerufen wurde, etwa, wenn der ‚Richter der Gemeinschaft‘ wegen fehlender Zeugen nicht entscheiden konnte.

Der Stadtvogt hatte unter anderem die Befehlsgewalt über die Polizei inne und leitete die Untersuchungen zu den Kapitalverbrechen. In Abwesenheit des Emirs ging dessen Befugnis, in strafrechtlichen Fällen Strafen nach eigenem Ermessen auszusprechen auf ihn über und er konnte ohne langwierige Gerichtsverfahren die Todesstrafe verhängen. Davon ausgenommen waren die im Koran erwähnten *ḥadd*-Straftaten (→ Kapitel 4.3.2), die nur der ‚Richter der Gemeinschaft‘ unter Berücksichtigung der Rechtsgutachten des Juristenkollegiums aussprechen konnte.

Die Fatimiden errichteten von 293/909–555/1171 in Qairawan (heutiges Tunesien) ein Gegenkalifat und verlegten kurz darauf den Regierungssitz

nach Kairo. Sie bestätigten den dort amtierenden malikitischen Richter vorerst in seinem Amt, später ersetzten sie ihn durch einen schiitischen Richter aus der Ismailiyya und ernannten diesen zum obersten Richter. Anfang des 6./12. Jh. institutionalisierte der Stellvertreter des Kalifen (*wazīr*) ein System mit vier obersten Richtern aus vier verschiedenen Rechtsschulen: der schiitischen Ismailiyya und Imamiyya sowie der sunnitischen Malikiyya und Schafiyya. Ende des 6./12. Jhs. leitete Kalif Salah al-Din eine Sunnitisierung seines Reiches ein. Er errichtete für jede der sunnitischen Rechtsschulen eine eigene Ausbildungsstätte (*madrassa*, → Kapitel 3.3.1) und reduzierte die Anzahl der obersten Richter auf einen einzigen, den schafitischen, was die Dominanz der schafitischen Rechtsschule in Ägypten begründete.

Mitte des 5./11. Jh. eroberten muslimische Turkstämme aus der eurasischen Steppe Bagdad. Sie wurden als Befreier des Kalifen gefeiert, den die schiitischen Buyiden dazumal gefangen hielten. Im 7./13. Jh. drangen die Mongolen immer weiter nach Westen vor, eroberten 642/1258 Bagdad und liessen den abbasidischen Kalifen hinrichten, was faktisch das Ende der Institution des Kalifats bedeutete.

Im Jahre 648/1249 übernahmen die turkstämmigen Mamluken die Herrschaft in Kairo und errichteten eine Militärdynastie, die sich bis Mitte des 10./16. Jh. an der Macht halten konnte. Das Rechtssystem der Mamluken unterschied zwischen ‚Hauptrichtern‘ und ‚Delegierten Richtern‘. Die Hauptrichter ernannten die Delegierten Richter und behielten sich – gemäss der Lehre eines Teils der Schafiyya – das Recht vor, deren Urteile zu revidieren bzw. erst mit einer Bestätigung rechtsgültig werden zu lassen. In einem offiziellen Register wurden die Urteile eingetragen, die obliegenden Parteien erhielten davon eine beglaubigte Kopie. Der oberste Hauptrichter gehörte der Schafiyya an. Ibn bint al-A'azz (gest. 665/1267), oberster Richter unter dem Sultan Al-Zahir Baybars (gest. 676/1277), versuchte die Schafiyya als exklusive Schule zu positionieren indem er sich weigerte, abweichende Urteile ins offizielle Register einzutragen und blockierte so deren Ausführung. Die anderen Rechtsschulen protestierten gegen dieses Vorgehen. Der Sultan löste die wachsenden Spannungen durch das Ernennen von vier, je einer Rechtsschule angehörenden obersten Richtern. Dieses Vier-Richter-System setzte sich nach und nach in anderen grösseren Städten des Mamlukenreiches durch. Es garantierte der Bevölkerung eine gewisse Flexibilität, weil es ihr die Möglichkeit gab, den Richter je nach Bedarf auszuwählen. Beispielsweise wandten sich geschiedene Eltern mit Vorteil an einen malikitischen Richter, wenn sie die gemeinsamen Kinder in die Obhut der Mutter geben

wollten. Wer das Grundstück einer frommen Stiftung mit einem verfallenen Gebäude darauf verkaufen wollte, legte sein Anliegen einem hanbalitischen Richter vor.

In Bezug auf die Weiterentwicklung der Rechtstheorie und Rechtsmethodologie sind zwei Prozesse zu vermerken:

- Ab dem 5./11. Jh. rezipierten die (privaten) Rechtsgelehrten vermehrt griechische, philosophisch-logische Schriften. Damit verfeinerte sich in der Rechtsfindung die Logik der Argumentation. Eine kohärentere Rechtstheorie etablierte sich. Folge war, dass die Logik der Argumentation früherer Gelehrter oft nicht mehr den neuen Standards entsprach. Um deren Regeln trotzdem anwenden zu können, mussten sie revidiert und rationalisiert werden. Ein Vertreter dieser Rechtsgelehrten ist der Hanbalit Ibn Taymiyya (gest. 728/1328), der zudem seine eigene Rechtsschule kritisierte und seine Argumentation mit Überlegungen von Gelehrten anderer Rechtsschulen belegte.
- Al-Juwaini (gest. 478/1085), Al-Ghazali (gest. 505/1111) und Ash-Shatibi (gest. 790/1388) legten die Grundlagen für eine neue ‚Rechtsphilosophie‘ oder ‚Denkschule‘. Aus den Textquellen (Koran und Hadithe) schälten sie den einzelnen Regeln übergeordnete Grundsätze des islamischen Rechts (*maqāṣid aṣ-ṣarī‘a*) heraus, wie den Schutz der Religion, des Lebens, der Abstammung, des Besitzes und des Intellekts (→ Kapitel 3.2.4).

Zusammenfassend kann Folgendes gesagt werden: Über ihre spezifische Weitertradierung der islamrechtlichen Normen und Verfahrensweisen haben sich die Rechtsschulen durch die ganz verschiedenen Regierungsprogramme hindurch stabilisieren und als zentrale Institutionen des klassischen islamischen Rechts etablieren können. Die politischen Machthaber entwickelten sehr unterschiedliche Modelle der Einbindung von islamrechtlichen Institutionen.

2.1.3.2 Bürokratisierung und Kodifizierung im Osmanischen Reich (10./16. – 13./19. Jahrhundert)

Im 10./16. Jh. weitete das Osmanische Reich, das sich seit dem 8./14. Jh. aus einem kriegerischen Stamm in Westanatolien herausgebildet hatte, seine Herrschaft über beinahe den gesamten Mittelmeerraum und wichtige Teile der islamischen Welt aus. Es baute seine Administration aus und übernahm die Rolle des Schützers und Verteidigers des Islam. Dies brachte

ihm den Respekt und die Anerkennung der privaten Gelehrten ein. Die Herrscher des Osmanischen Reichs, die Sultane, versuchten die weitere Entwicklung des islamischen Rechts zu kontrollieren. Die einzelnen Entwicklungsschritte können beschrieben werden mit: Institutionalisierung, Hierarchisierung und Bürokratisierung sowie Kodifizierung.

Die Institutionalisierung erfolgte über die Einführung eines öffentlichen Rechts: das tradierte osmanische Herrschaftsrecht (*qānūn*) wurde in den Bereichen Agrar- und Strafrecht partiell an das islamische Recht angepasst. Als offizielle Rechtsschule des Reiches wurde die Hanafiyya anerkannt.

Die Hierarchisierung und Bürokratisierung war ein wichtiger Schritt in der Entwicklung der Rechtssprechung. In den Regionen fungierten die Richter der Schariagerichte als Bindeglied zwischen der lokalen Bevölkerung und der staatlichen Autorität. Sie mussten einerseits die Dekrete des Sultans und der Provinzverwalter umsetzen und andererseits die Anliegen der Bevölkerung an diese weiterleiten. Sie beurteilten Rechtsstreitigkeiten und überwachten unter anderem die frommen Stiftungen, das Vermögen von Waisen und Witwen, die Handwerkszünfte, die Verfügbarkeit von Nahrungsmitteln sowie die Beamten der *siyāsa*-Rechtssprechung. Die regionalen Richter unterstanden den Richtern der wichtigen Städte, diese ihrerseits dem *Şeyhülislam* (Scheich al-Islam), dem Obermufti von Istanbul, der sie ernannte und beaufsichtigte und wenn erforderlich absetzte. Der *Şeyhülislam* war zugleich Haupt der *‘ilmiye*, der obersten religionsrechtlichen Institution des Osmanischen Reiches, die nicht nur die Aufsicht über die Gerichte innehatte, sondern auch jene über die Gelehrten, die neu in zentrale Stellen der Administration eingebunden wurden. Inwieweit diese Einbindung von Muftis in die Administration das Ende der privaten Gelehrsamkeit einleitete, wird in der Literatur unterschiedlich beantwortet. Eine eingehende Analyse von Rechtsgutachten (*fatwa*; → Kapitel 3.3.2) lässt den Schluss zu, dass zumindest einige Muftis, obwohl vom Staat bezahlt, diesem kritisch gegenüberstanden. So verteidigte beispielsweise der palästinensische Mufti Al-Ramli (geboren 992/1585) in einem Rechtsgutachten das individuelle Recht auf freie Wahl des Wohnsitzes gegen die konkrete Absicht der Zwangsrüksiedlung einer Gruppe von Leuten aus Lydd. Der in Damaskus lebende Mufti Ibn Abidin (gest. 1252/1836) hielt in einer Fatwa fest, ein Teil der Steuern, die das Reich erhebe, sei als Unterdrückung und Aggression zu werten – sie diene der Finanzierung der Residenz des Provinzverwalters statt dem Schutz der Bevölkerung.

Bis ins 13./19. Jh. betätigte sich der Sultan, bzw. sein Hofstaat, nicht als gesetzgebende Instanz. Es lag an den Muftis, Normen zu finden und sowohl die Richter als auch die lokale Bevölkerung zu beraten. Die Muftis waren zwar an die Hanafiyya gebunden, doch blieb ihnen in ihren Entscheidungen genug Spielraum. Sie konnten sich bei der Problemlösung auf die Meinungsverschiedenheiten der ‚Gründerimame‘ der Hanafiyya stützen.

Die Kodifizierung begann Mitte des 13./19. Jhs., als das Osmanische Reich weitgehende Schritte der Modernisierung unternahm und als erster Staat islamisches Recht kodifizierte. Hauptziel der Rechtsreformen, eingeleitet durch das Gülhane Dekret 1839, war die Schaffung von mehr Rechtssicherheit. Diesem Ziel dienten die Zentralisierung des Reiches und die Kodifizierung von rechtlichen Normen. Beides schränkte die Möglichkeit der Beamten, Qadis und Muftis ein, nach eigenem Ermessen zu entscheiden. Bereits ein Jahr vor dem Dekret war der Oberste Richter rat als gesetzgebende Instanz und als oberster Gerichtshof eingesetzt worden. 1840 erfolgte der Erlass eines neuen Strafgesetzes. Um dieses durchzusetzen wurden lokale Räte geschaffen, die zudem juristische und administrative Funktionen übernahmen. 1864 ersetzten die nichtreligiösen *Nizāmiye*-Gerichte die lokalen Räte. Diese neuen Gerichte standen auch nichtmuslimischen Richtern offen. Sie waren zuständig für strafrechtliche Fragen und, insofern sie Nichtmuslime betrafen, auch für zivilrechtliche. Die Schariagerichte arbeiteten weiter wie bisher, nur mussten die Qadis neu vor ihrer Ernennung einen Eingangstest bestehen. Dekrete legten fest, für welche Fälle welches Gericht zuständig ist. 1877 präsentierte eine Kommission, in der sowohl traditionelle islamische Rechtsgelehrte als auch westeuropäisch ausgebildete Juristen Einsitz hatten, die *Mecelle*, ein teilkodifiziertes Regelwerk, das sich insbesondere auf wirtschafts- und verfahrensrechtliche Bereiche bezog. Sie gelangte ebenso an den Scharia- wie auch an den *Nizāmiye*-Gerichten ergänzend zur Anwendung. 1886 schränkte die politische Autorität die Fälle, welche von den Schariagerichten behandelt werden durften ein auf Personenstand, Familie und Erbangelegenheiten sowie auf Klagen bezüglich Vergeltung und Blutgeld bei Mord und anderen Gewaltdelikten. 1917 wurde das islamische Familienrecht kodifiziert und ein neues Prozessrecht für die Schariagerichte eingeführt. Im Zuge ihrer Revolution schafften die Jungtürken 1923 die Schariagerichte ab und führten eine neue säkulare Gesetzgebung ein, die im Zivilrecht auf dem Schweizerischen Zivilgesetzbuch beruhte.

2.1.3.3 Kritik durch Pietistische Reformbewegungen (ab dem 11./17. Jahrhundert)

Ab dem 11./17. Jh. bildeten sich in der arabischen und asiatischen Welt pietistische Reformbewegungen, welche die rationalisierenden Bemühungen der Rechtsgelehrten kritisierten und den Rechtsschulen eine neue Form der Frömmigkeit gegenüberstellten. Nebst den Ahl-i Hadith in Indien ist die sogenannte Wahhabiyya eine bis heute einflussreiche muslimische Strömung.

Die Wahhabiyya geht auf den hanbalitischen Gelehrten Muhammad Ibn ‘Abdalwahhab (gest. 1206/1792) zurück. Seine Theologie eines strikten Monotheismus, die die Heiligen- und Gräberkulte seiner Zeit ablehnte, hatte auch einen Bruch mit der traditionellen hanbalitischen Rechtsschule zur Folge. Er forderte, das islamische Recht allein im Koran und der Prophetentradition zu gründen und liess nur die Lehrmeinung einzelner früherer Gelehrter der hanbalitischen Tradition gelten. Gleichzeitig vertrat er die Moralisierung der islamischen Lebensführung und islamrechtlicher Normen.

2.1.4 Das islamische Recht in kolonialiserten Ländern und den nachfolgenden Nationalstaaten (13./19. – 15./21. Jahrhundert)

Im Verlaufe des 13./19. Jhs. gerieten fast alle Länder der islamischen Welt unter eine direkte koloniale Kontrolle eines westeuropäischen Staates. Ausnahmen bildeten das Osmanische Reich, Persien, Saudi-Arabien, Afghanistan und der Jemen. Auf den Verlust der finanziellen und politischen Souveränität reagierten insbesondere die Intellektuellen und das Bürgertum mit der Ablehnung der kolonialen Kultur und der Rückbesinnung auf die alte, islamische Ordnung, verbunden mit dem Ruf nach einer Reform des klassischen islamischen Rechts.

Bis Anfang der 1970er-Jahre erlangten alle Länder wieder ihre Unabhängigkeit und konstituierten sich als Nationalstaaten.

2.1.4.1 Reformen in der kolonialen Situation

Die Kolonialbehörden griffen sehr unterschiedlich in das jeweils bestehende Rechtssystem ein, wie folgende zwei Beispiele zeigen.

Frankreich in Algerien: Algerien geriet als erstes muslimisches Land unter die direkte Kontrolle einer europäischen Kolonialmacht – 1830 landeten die ersten französischen Truppen. Frankreich betrachtete Algerien nicht als Kolonie, sondern als Teil des eigenen Landes, in dem grundsätzlich französisches Recht galt. Die Kolonialbehörde unterschied die ‚zivilisierbare‘ berbersprachige von der ‚unzivilisierbaren‘ arabischsprachigen Bevölkerung. Während die berbersprachigen Regionen uneingeschränkt dem französischen Recht unterstellt wurden, experimentierten die Kolonialbehörden in den arabischsprachigen Regionen mit verschiedenen Gerichtssystemen: 1854 wurden die traditionellen Schariagerichte modernisiert und Berufungsinstanzen geschaffen. Die Konfliktparteien erhielten das Recht auf den Beistand eines Anwalts. 1866 schafften die Kolonialbehörden die Berufungsgerichte wieder ab. Kurzzeitig existierte ein ‚Hoher Rat für muslimisches Recht‘, der für die Auslegung des islamischen Rechts zuständig war. 1881 wurden mit einem speziellen Eingeborenen-gesetz, dem *code d'indéginat*, die sozialen Rechte der arabischsprachigen Bevölkerung stark eingeschränkt und die Schariagerichte grösstenteils abgeschafft.

Grossbritannien in Nigeria: 1862 erklärte Grossbritannien die Stadt Lagos und ihre direkte Umgebung zum Protektorat und 1886 zur Kronkolonie. Nach und nach kamen weitere Gebiete unter britischen Einfluss – 1903 der muslimische Norden. Diese Gebiete bezeichneten die Briten als dem Naturrecht, der Gleichheit und dem guten Gewissen unzugänglich und behielten deshalb das vorkoloniale islamische Gerichtssystem unter ihrer Aufsicht bei, während andere Gebiete unter das britische *common law* gestellt wurden. So operierten die Schariagerichte in Nordnigeria praktisch unabhängig und mussten nur in wenigen Fällen, etwa wenn ein Urteil auf Todesstrafe lautete, zur Vollstreckung desselben das Einverständnis des britischen Gouverneurs oder dessen Stellvertreters einholen. Die britische Kolonialbehörde behandelte das islamische Recht als Gewohnheitsrecht – entsprechend anderen gewohnheitsrechtlichen Systemen in anderen Gebieten. 1933 wurden die Schariagerichte in das koloniale Gerichtssystem integriert – die britischen Gerichte dienten fortan als Berufungsinstanzen.

Ende des 13./19. Jhs. entstanden in mehreren muslimischen Regionen Reformbewegungen, unter anderem als Reaktion auf die Kolonialisierung. Die einflussreichste Reformbewegung hatte ihren Ursprung in Ägypten und war eng mit den Namen Jamal ad-Din al-Afghani (gest. 1314/1897), Muhammad Abduh (gest. 1323/1905) und Rashid Rida (gest. 1354/1935)

verbunden. Kernideen dieser Bewegungen in Bezug auf das islamische Recht waren folgende Grundsätze:

- Der Verstand ist fähig, die *ratio legis* hinter den göttlichen Verordnungen zu erkennen – die grundlegenden Prinzipien wie beispielsweise Gerechtigkeit, Gleichheit und Partizipation;
- das islamische Recht hat zum Zweck, das Wohl der Gläubigen zu schützen und Schaden zu vermeiden;
- ewig geltende Normen sind von jenen zu unterscheiden, die den sich verändernden Umständen anzupassen sind;
- die Bindung an die Rechtsschulen bzw. die nicht hinterfragte Übernahme (*taqlīd*) überkommener Meinungen ist abzulehnen.

Die Unterscheidung von ewig geltenden und den Umständen anzupassenden Normen entsprach den zwei Rechtsgebieten des islamischen Rechts: Ritualrecht, *'ibādāt*, und Gemeinschaftsrecht, *mu'amalāt* (→ Kapitel 4). Vor allem letzteres geriet in den Blick der Reformer; die Verbesserung der Rechtsposition der Frau war ihnen ein Kernanliegen. Als Mittel zur Reform nutzten sie bevorzugt den *iğtihād*, das eigenständige Räsonnieren (→ Kapitel 3.2.7).

Kritiker der Reformen brandmarkten die neuen Ideen als Verwestlichung und die Reformer selbst als dekadent und respektlos gegenüber den großen Gelehrten der Rechtsschulen.

Aus den ersten Reformbewegungen gingen im Laufe des 14./20. Jhs. weitere hervor – allerdings mit sehr unterschiedlichen Zielsetzungen bezüglich des Verhältnisses von islamischem zu staatlichem Recht.

2.1.4.2 Institutionalisation in Nationalstaaten

Die neuen Nationalstaaten der postkolonialen Ära behielten in der Regel das durch die Kolonialmächte geschaffene Rechtssystem bei. Auch neue Verfassungen wurden innerhalb der europäischen Modelle formuliert, wobei das islamische Recht entweder noch weiter zurückgedrängt (z. B. Tunesien) oder in der Verfassung als Inspiration oder gar als Quelle der Gesetzgebung eingebaut wurde (z. B. Ägypten). Die Frage nach der Bedeutung des islamischen Rechts, bzw. des Islams, gibt in allen Staaten der islamischen Welt immer wieder Anlass zu hitzigen Auseinandersetzungen. Zu den Kernbereichen dieser Debatten gehören meistens das Ehe- und Familienrecht, zuweilen auch das Strafrecht. Während die Gesetzgebung von Saudi Arabien und dem Iran ganz auf dem islamischen

Recht aufgebaut wurde, kennen die meisten Staaten ein duales System; sie nutzen das islamische Recht für gewisse zivile Belange, insbesondere das Familienrecht. Entwicklungen in beide Richtungen lassen sich beobachten: der vermehrte Einbezug von klassischen islamrechtlichen Normen und Bestrebungen zum Ausmerzen derselben.

Die Entwicklung des islamischen Rechts in einem Nationalstaat soll an dieser Stelle am Beispiel der Türkei dargestellt werden. Mustafa Kemal und die führenden Intellektuellen der türkischen Revolution machten den Islam für den Zerfall des osmanischen Reiches und die Rückständigkeit der Musliminnen und Muslime verantwortlich. Sie führten zwischen 1924 und 1933 weitreichende Reformen durch: Abschaffung des Kalifats und Schliessung der Ausbildungsstätten für Imame und Prediger; Aufhebung des Artikels, der den Islam zur Staatsreligion erklärte; Abschaffung des Religionsunterrichts; Türkisierung der Gebete in den Moscheen; Umstellung von arabischer auf lateinische Schrift; Schliessung der theologischen Fakultät in Istanbul.

In den 1950er-Jahren erfolgte im Zuge der Demokratisierung ein Umdenken und die Ansicht begann sich durchzusetzen, die Verdrängung der Religion öffne dem Fanatismus und dem Aberglauben Tür und Tor; die Religion wurde wieder zum Bestandteil der Bildungsordnung. Die entsprechenden Institutionen, wie die theologische Fakultät in Istanbul und die Imam-Hatip-Schulen als Berufsfachschulen für Imame und Prediger, wurden wieder eröffnet und dem staatlichen Präsidium für Religionsangelegenheiten, dem *Diyanet İşleri Başkanlığı*, unterstellt. Seit der Jahrtausendwende scheint Diyanet vermehrt in die öffentlichen Debatten um den Wandel von religiösen Normen eingreifen zu wollen. 2002 organisierte Diyanet eine Islamratsversammlung, rund hundert türkische Theologen nahmen teil, um in umstrittenen Fragen wie Geschlechtergerechtigkeit, Gewalt in der Ehe oder Schächten eine Einigkeit zu erzielen.

Heute lassen sich in der gesamten islamischen Welt in der Konzeptualisierung des islamischen Rechts folgende Denkrichtungen unterscheiden:

- Die **Traditionalisten** betonen die Komplexität und Flexibilität des islamischen Rechts. Sie bestehen auf einer Weitertradierung ihrer jeweiligen Rechtsschule und erachten deren Schlussfolgerungsverfahren als ausreichend, um Lösungen für neu auftauchende Probleme zu erarbeiten.
- Die **Salafis** propagieren eine Erneuerung des klassischen islamischen Rechts durch eine konsequente Rückkehr zu den Quellentexten (Ko-

ran und Hadithe) sowie den frühen Interpretationen durch die Gefährten und ersten Nachfolger von Muhammad.

- Die **Modernisten** versuchen durch Einbezug wissenschaftlicher Erkenntnisse und/oder westlich-juristischer Ausbildung das islamische Recht zu reformieren und der Moderne anzupassen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass innerhalb der Nationalstaaten der islamischen Welt und unter muslimischen Gelehrten und Intellektuellen zum Teil aufs Heftigste debattiert wird über die Bedeutung des islamischen Rechts in einem spezifischen politischen System, die Konzeptualisierung der Rechtstheorie, die Priorität und die Brauchbarkeit der Methoden zur Rechtsfindung sowie die dadurch gewonnenen Normen.

2.1.4.3 Islamisches Recht in Westeuropa (ab Mitte des 14./20. Jahrhunderts)

Mit der Auflösung der Kolonialreiche und dem wirtschaftlichen Aufschwung setzte nach dem Zweiten Weltkrieg eine grössere Migrationsbewegung aus Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung nach Westeuropa ein – etwa von Nordafrika insbesondere nach Frankreich, von Pakistan hauptsächlich nach Grossbritannien, sowie von Jugoslawien und der Türkei nach Deutschland und in die Schweiz. Im Jahr 2010 waren schätzungsweise 6 % der europäischen Bevölkerung muslimischen Glaubens.

Auf Seiten der muslimischen Bevölkerung stellte sich bald die Frage, welche islamrechtlichen Normen in Europa wie interpretiert und gelebt werden sollen. Auf der Ebene der individuellen Praxis ist eine sehr grosse Bandbreite zu beobachten: Ablehnung der persönlichen Umsetzung sowie der institutionellen Einbindung oder Anwendung islamrechtlicher Normen; Beschränkung auf das Beachten ritualrechtlicher Normen wie Beten oder Fasten (→ Kapitel 4.2); Einhalten von Normen bezüglich Eheschliessung, Umgang mit dem anderen Geschlecht, Speise- und Kleiderregeln (→ Kapitel 4.2.5; 5); Forderung nach Etablierung islamrechtlicher Institutionen wie Fatwa-Räte oder, sehr selten, Schariagerichte (→ Kapitel 3.3) und/oder Forderung nach Einbindung islamrechtlicher Normen in die europäischen Gesetzgebungen (→ Kapitel 4.3). Unter dem Konzept des *fiqh al-aqalliāt* (Minderheitenrecht) arbeiten europäische muslimische Gelehrte an einer islamischen Rechtsauslegung, welche allen als Minderheit in Europa lebenden Musliminnen und Muslimen ermöglichen soll, sich mit einer angepassten islamischen Lebensführung auf der Basis

des traditionellen islamischen Rechts zu integrieren. Institutionalisiert hat sich diese Absicht im Europäischen Rat für Fatwas und Forschungen, der 1997 in London gegründet wurde (→ Kapitel 3.3.2). Parallel dazu entstand unter dem Begriff „Europäischer Islam“ eine Reihe von Publikationen, insbesondere von europäischen muslimischen Intellektuellen, welche eine spezifisch in Europa entstandene muslimische Praxis postuliert, bzw. die Praxis guter muslimischer europäischer Bürgerinnen und Bürger beschreibt. Bislang einmalig ist die Institutionalisierung von Scharia-Räten in Grossbritannien wie das *Islamic Sharia Council* oder das *Muslim Arbitration Tribunal* als ausser- oder vorinstanzliche islamische „Gerichte“, bzw. dem *Arbitration Act 1996* unterstehende islamische Schlichtungsgremien mit spezifischen Zuständigkeiten.

Auf Seiten der europäischen Staaten stellte sich bald die Frage, wie sie mit gelebten islamrechtlichen Normen oder deren geforderte Einbindung umgehen sollten. Während sich die europäischen Staaten weitgehend einig sind, dass ritualrechtliche Normen (→ Kapitel 4.2) in der Regel unter die Religionsfreiheit fallen und strafrechtliche Normen (→ Kapitel 4.3.2) aufgrund von nationalen und internationalen Verboten von Körperstrafen nicht berücksichtigt werden dürfen, werden etwa bezüglich Kleidernormen und familienrechtlicher Bestimmungen unterschiedliche Wege gewählt. Diese reichen von der Erlaubnis des Kopftuchs bei Polizei- und Schuluniformen in Grossbritannien bis zum Verbot der Verhüllung des Gesichts in Frankreich (1431/2010) und im Tessin (1437/2016). Über das Internationale Privatrecht werden im Einzelfall in islamischem Recht gründende staatliche Normen unter Berücksichtigung des *ordre public* von europäischen Gerichten, insbesondere im Bereich des Familienrechts, angewendet.

Neuere Forschungen untersuchen unter dem Begriff des Rechtspluralismus wie islamrechtliche Normen als bereits (informell) vorhandenes System neben oder innerhalb der staatlichen Rechtsordnungen funktionieren. Sie können aufzeigen, wie muslimische Gelehrte und Intellektuelle im Zuge der Bestimmung von islamrechtlich gültigen Normen die europäischen Rechtsordnungen immer wieder neu interpretieren müssen und, genauso wie staatliches Recht, islamrechtliche Normen nicht einfach feststehen, sondern laufend dekonstruiert und konstruiert werden.

2.2 Rechtsquellen

Rechtsvergleichende Theorien versuchen unter anderem, die Quellen der verschiedenen Rechtssysteme zu systematisieren etwa in Gewohnheitsrecht, Einzelfälle, Urteile, Gesetzgebung, Rechtswissenschaft und Offenbarung. Die muslimischen Gelehrten nennen die Offenbarung als Grundquelle des islamischen Rechts und den Koran als erste und zentrale Rechtsquelle (→ Kapitel 2.2.1). Einigen Gelehrten gilt der Koran als einzige Quelle – alles andere sei lediglich eine Deutung des Korans. Die meisten Gelehrten nennen die Sunna als zweite Quelle des islamischen Rechts (→ Kapitel 2.2.2). Manche bezeichnen Koran und Sunna als primäre Rechtsquellen, alle weiteren Quellen und Methoden als sekundäre Rechtsquellen. In vielen Rechtstexten werden vier Quellen genannt: Koran, Sunna, Konsens (→ Kapitel 3.2.2) und Analogieschluss (→ 3.2.3). Inwieweit das Gewohnheitsrecht als Rechtsquelle gelten soll, ist unter den Rechtsschulen umstritten (→ 3.2.5), zeigt sich aber aus Sicht der Rechtsvergleichung sowie in der Rechtsanwendung als zentral. 1430/2009 forderte der Schweizer Intellektuelle Tariq Ramadan den Einbezug der Natur- und Humanwissenschaften als weitere Rechtsquelle.

Die ‚Lehre der Rechtsquellen‘ gehört zusammen mit den Methoden der Rechtsfindung zum *uṣūl al-fiqh* (→ Kapitel 3.1). An dieser Stelle folgt die Beschreibung von Koran und Sunna. Weitere Rechtsquellen sowie die Methoden der Rechtsfindung werden in Kapitel 3.2 ausgeführt.

2.2.1 Der Koran

Der Koran enthält nach traditioneller muslimischer Auffassung das Wort Gottes, das dem Propheten Muhammad über mehrere Jahre in arabischer Sprache offenbart worden war und durch ununterbrochene Bezeugung überliefert wurde. Zu Lebzeiten Muhammads wurde der Koran durch mündliche Rezitation weitergegeben, einige Verse sollen etwa auf Holz, Pergament oder Knochen aufgeschrieben worden sein. Die erste Sammlung der Offenbarungen wurde wahrscheinlich von Abu Bakr nach der Schlacht von Yamamah (11/632) veranlasst. Bei dieser Schlacht sollen rund 70 der Gefährten, die den Koran memorisiert hatten, den Tod gefunden haben. Der heutige Koran wird dem dritten Kalifen, Uthman, zugeschrieben und als uthmanischer Kodex bezeichnet. Uthman soll den ehemaligen Schreiber Muhammads, Zayid b. Thabit, mit der Sammlung und Zusammenstellung beauftragt haben; abweichende Versionen habe er vernichten lassen.



Erste Sure (al-Fatiha) des Koran. Türkei 12./18. Jh.
Sammlung J. Soustiel.

Der Koran besteht aus 6'235 Versen (ayāt, wörtl. Zeichen), die in 114 unterschiedlich langen Suren gruppiert sind. Diese Suren folgen sich ohne chronologische oder thematische Ordnung, sondern mehr oder weniger ihrer Länge nach. Sie wurden im Laufe der Redaktionsgeschichte mit Titeln und dem (wahrscheinlichen) Ort ihrer Offenbarung, Mekka oder Medina, versehen. Die mekkanischen Suren sind eher kürzer und rhythmischer. Sie richten sich an die ‚ungläubigen‘ Mekkaner und haben vor allem spirituellen und narrativen Charakter; sie enthalten beispielsweise den Aufruf zum Glauben an einen einzigen Gott, Geschichten über frühere Propheten wie Jonas oder Jesus sowie detaillierte Beschreibungen des Paradieses. Die medinensischen Suren sind in der Regel länger. Sie richten sich an die Gläubigen in Medina und haben eher normativen Charakter.

Die Anzahl Verse mit rechtsrelevantem Inhalt wird in der Literatur unterschiedlich angegeben – zwischen 150 und 600 Verse werden genannt. Diese Verse können in drei Kategorien aufgeteilt werden:

- Verse bezüglich des richtigen Glaubens (an einen einzigen Gott, die Gesandtschaft Muhammads etc.);
- Verse mit allgemeinen, moralischen und ethischen Grundsätzen (wirtschaftliche und soziale Gerechtigkeit etc.);
- Verse mit Regeln zur rituellen Praxis (Gebet, Fasten, etc.) oder zum Zusammenleben (Heirat, Scheidung, Erben, Handel, Strafen bei Gewaltverbrechen etc.).

Erste Korankommentare bezüglich der rechtsrelevanten Verse verfassten Al-Jassas (gest. 370/980), Al-Arabi (gest. 543/1148) und Al-Qurtubi (gest. 671/1273). Nach der Interpretation verschiedener Gelehrter liegt im Koranvers 4:59 die Grundlage des islamischen Rechts:

Ihr Gläubigen! Gehorchet Gott und dem Gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben (oder: zuständig sind)! Und wenn ihr über eine Sache streitet (und nicht einig werden könnt), dann bringt sie vor Gott und den Gesandten, wenn (anders) ihr an Gott und den jüngsten Tag glaubt! So ist am besten (für euch) und nimmt am ehesten einen guten Ausgang.

Manche Gelehrte führen Vers 5:101 an um zu belegen, dass der Koran Eigenständigkeit befürworte und nicht eine überregulierte Gemeinschaft wünsche.

2.2.2 Die Sunna

Sunna kann definiert werden als von den Vorfahren ererbte, normative Praxis bzw. etabliertes Verhalten eines Individuums oder einer Gemeinschaft. In der frühislamischen Geschichte hatte der Begriff mehrere Bedeutungen und bezeichnete das altarabische Gewohnheitsrecht, die Praxis von Muhammad und seinen Gefährten oder in der Malikiyya die in Medina ausgeübte Praxis. Seit dem 4./10. Jh. steht Sunna in den islamischen Wissenschaften als *terminus technicus* für die Praxis von Muhammad. In der spezifischen schriftlichen Form des Hadith wurden Begebenheiten festgehalten, in welchen Muhammad etwas sagte, tat oder stillschweigend gut geheissen hat. Ein Hadith besteht aus zwei Teilen:

- der Überlieferungskette (*isnād*) – der möglichst vollständigen Liste der Tradierenden – und
- dem Inhalt (*matn*) – der eigentlichen Geschichte.

Mit dem Bedeutungszuwachs der Sunna des Propheten in der Mitte des 2./8. Jhs. einher ging eine gesteigerte Sammeltätigkeit von Prophetengeschichten (→ Kapitel 2.1.2.2). Die Gelehrten entwickelten Kriterien, um die in dieser Zeit auftauchenden, gefälschten Hadithe von den authentischen zu unterscheiden. Eine Erzählung wurde nicht als Hadith anerkannt, wenn:

- die Überlieferungskette nicht überzeugte. Geprüft wurde die Reputation der Tradierenden, deren vermuteten Motive und die Wahrscheinlichkeit einer Begegnung zwischen zwei aufeinander folgenden Tradierenden;
- ihr Inhalt dem Koran widersprach, historisch falsch oder unlogisch war oder wenn die Erzählung nur von einer Person überliefert wurde, obwohl sie vielen hätte bekannt sein müssen.

Beispielsweise wurde die von Al-Nakha'i überlieferte Erzählung, Muhammad hätte gesagt, Gebäck stärke das Rückgrat, nicht als authentisch akzeptiert. Er war selber Gebäckverkäufer. Ab der Mitte des 2./8. Jhs. entstanden zahlreiche, zum Teil sehr umfangreiche Hadith-

Abū al-Barakāt al-Qamiḡī überlieferte mir in Tunis vom Richter Abū Bakr, der sagte: Abū al-Fawāris Thirād b. Muhammad, von nobler Abstammung, überlieferte mir am Grab des Propheten und sagte: Muhammad b. Ahmad b. Rizqawaih überlieferte mir und sagte: Sufyān b. 'Uyaina überlieferte mir von [...] dieser von seinem Vater Ġubair, der sagte: Der Prophet – Gott segne ihn und gebe ihm Heil! – sagte: ‚Wahrlich, ich bin der Gepriesene [...]. Ich bin der abschliessend Gekommene, nach dem es keinen Propheten mehr geben wird.‘ (zit.n. Marco Schöller 2008)

sammlungen, die zunehmend nach Themen sortiert wurden. Die anerkanntesten Sammlungen ‚korrekter‘, ‚authentischer‘, ‚zuverlässiger‘ Hadithe sind jene von Al-Buchari (gest. 256/870), Muslim (gest. 261/875), Abu Da’ud (gest. 275/888), At-Tirmidi (gest. 279/892), An-Nasa’i (gest. 303/915) und Ibn Majja (gest. 273/887). Sie enthalten jeweils zwischen 4’000 und 7’000 Hadithe.

Die Hadithe werden von den Rechtsgelehrten in rechtsrelevante und nicht rechtsrelevante Erzählungen eingeteilt. In Bezug auf den Koran hat die Sunna vier Funktionen zu erfüllen: Sie wiederholt die koranischen Regeln; sie erklärt diese, wenn sie nicht klar verständlich sind; sie gibt detaillierte Regeln, wenn der Koran nur allgemeine enthält; sie regelt die Bereiche, die der Koran auslässt.

Ein oft zitierter Hadith erzählt von einem Gespräch zwischen Muhammad und Mu’ad b. Jabal. Muhammad fragte Jabal, bevor er ihn als Richter in den Jemen schickte, auf welcher Grundlage er Recht sprechen wolle. Jabal antwortete, er werde zuerst im Buch Gottes suchen. Sollte er dort nichts finden, werde er sich an die Sunna des Propheten halten. Sollte dort ebenfalls keine Lösung zu finden sein, werde er sich bemühen, eine eigene Meinung zu bilden.

3 Rechtspflege und Rechtsfortbildung

Etwa in der Mitte des 4./10. Jhs. war die Rechtstheorie und Rechtsmethodologie als System fertig ausgebildet (→ Kapitel 3.1 und 3.2). Die Rechtsfortbildung lag in den folgenden Jahrhunderten hauptsächlich in den Händen privater Rechtsgelehrter (*fuqahā’*). Sie tradierten die Rechtstheorie und Rechtsmethodologie, entwickelten sie weiter und bildeten die nächste Generation der Rechtsgelehrten aus (→ Kapitel 3.3.1). Nebst der Tätigkeit als Lehrer waren die Rechtsgelehrten als Rechtsberater (*mufīī*, → Kapitel 3.3.2) und/oder Richter (*qādī*, → Kapitel 3.3.3) tätig. Die Rechtspflege lag in den Händen der Richter, die von den politischen Autoritäten ernannt wurden (→ Kapitel 3.3.3). Ab dem 13./19. Jh. übernahmen politische Autoritäten wieder vermehrt eine aktive Rolle in der Rechtsfortbildung, indem sie Teile des klassischen islamischen Rechts kodifizierten und zum Teil die Ausbildung kontrollierten.

3.1 Grundsätze der Rechtstheorie und Rechtsmethodologie (*usūl al-fiqh*)

Uṣūl al-fiqh umfasst die Lehre von den Quellen des islamischen Rechts (→ Kapitel 2.2), deren Bedeutung für die Rechtssetzung sowie die Methoden der Rechtsfindung. Dabei bestehen sowohl zwischen den verschiedenen muslimischen Glaubensrichtungen (wie zum Beispiel Sunniten und Schi'iten) als auch zwischen den einzelnen sunnitischen Rechtsschulen zum Teil erhebliche Lehrunterschiede. Die einzelnen Schulen legen fest, welche Quellen für das islamische Recht grundlegend und welches die zulässigen Methoden sind, wie diese Quellen interpretiert und aus ihnen Normen gewonnen werden können. Dazu diskutieren die Rechtsschulen, welche Quellen und Methoden bei einer Kollision Vorrang haben. *Uṣūl al-fiqh* wird von den Rechtsschulen inhaltlich unterschiedlich bestimmt und die Methoden von den einzelnen Rechtsgelehrten unterschiedlich genutzt. Dies hat zur Folge, dass es für einen bestimmten Fall oder ein bestimmtes Problem immer unterschiedliche Meinungen und Lösungen gibt (→ Kapitel 4 und 5).

Die Rechtsgelehrten beurteilen menschliche Handlungen (eine Beurteilung wird *ḥukm* genannt) und klassifizieren sie in verschiedene Kategorien. Ein wichtiges Kategoriensystem ordnet die Handlungen nach ihrer moralisch-rechtlichen Beurteilung:

- *Wāḡib* oder *fard* (geboten, obligatorisch): Handlungen, die von den Rechtsgelehrten als *wāḡib* oder *fard* bezeichnet werden, sind für die Gläubigen eine Pflicht. Ein Beispiel dafür sind die rituellen Gebete (→ Kapitel 4.2.1). Führen die Gläubigen diese Handlungen aus, erwartet sie Lohn im Jenseits. Führen sie diese Handlungen nicht aus, erwartet sie Strafe im Jenseits – je nach Handlung auch im Diesseits. Innerhalb dieser Kategorie unterscheiden die Gelehrten in der Regel zwischen der „Pflicht für das Individuum“, wie beispielsweise die Wallfahrt (→ Kapitel 4.2.4), und der „Pflicht für die Gemeinschaft“, wie beispielsweise das Gebet für die Verstorbenen.
- *Mandūb* (empfohlen, erwünscht): Für Handlungen, die als *mandūb* bezeichnet werden, wie beispielsweise gemeinnützige Werke, können die Gläubigen Lohn im Jenseits erwarten.
- *Mubāḥ* (erlaubt, neutral): In diese Kategorie fallen alle Handlungen, wie beispielsweise spazieren gehen, deren Tun oder Unterlassen keinerlei rechtlichen Folgen hat – die Gläubigen sind völlig frei.
- *Makrūh* (verpönt, missbilligt): Für Handlungen, die als *makrūh* klassifiziert werden, wie beispielsweise die unwiderrufliche Verstossungs-

scheidung (→ Kapitel 5.6.1) erwartet die Gläubigen Lohn im Jenseits, falls sie diese Handlung vermeiden.

- *Muharram* oder *ḥarām* (verboten): Handlungen, die von den Rechtsgelehrten als *ḥarām* bezeichnet werden, sind den Gläubigen verboten, wie beispielsweise sexuelle Handlungen ausserhalb einer Ehe. Führen die Gläubigen diese Handlungen aus, erwartet sie Strafe, sowohl im Diesseits als auch im Jenseits. Vermeiden sie diese Handlung, können sie Lohn im Jenseits erwarten.

Nicht alle Normen werden von den Rechtsgelehrten denselben Kategorien zugeteilt. Seit Ende des 13./19. Jhs. wird die moralische Beurteilung zunehmend von der rechtlichen Beurteilung einer Handlung gelöst. Diese Gelehrten argumentieren in der Folge, dass nur die beiden Kategorien des Gebotenen und Verbotenen für das islamische Recht relevant seien. Durch das Erstarken von salafitischen Bewegungen im 14./20. Jh. ist wiederum eine Verstärkung der moralischen Aspekte islamrechtlicher Normen beobachtbar.

Ein weiteres wichtiges Klassifikationssystem ordnet Handlungen und Umstände, die für die Gültigkeit oder Ungültigkeit von anderen Handlungen wie beispielsweise Gebet, Wallfahrt, aber auch Verträge verantwortlich sind:

- *Ṣaḥīḥ* (gültig): Eine Handlung, wie etwa das rituelle Gebet wird von den Rechtsgelehrten dann als gültig (*ṣaḥīḥ*) bezeichnet, wenn alle Voraussetzungen dafür erfüllt sind. Voraussetzungen für die Gültigkeit des Gebets ist beispielsweise die rituelle Reinheit.
- *Bāṭil* (ungültig, rechtlich unwirksam): Eine Handlung wird als ungültig (*bāṭil*) bezeichnet, wenn eine Voraussetzung dafür nicht erfüllt ist. Beispielsweise ist das Gebet einer menstruierenden Frau ungültig, weil sie die rituelle Reinheit nicht herstellen kann.

3.2 Quellen und Methoden der Rechtsfindung

Um neue Normen zu finden oder gewünschte Normen zu legitimieren steht den Rechtsgelehrten ein ‚Werkzeugkasten‘ mit verschiedenen ‚Werkzeugen‘ in Form von Quellen und Methoden zur Verfügung. Zum einen enthält dieser Methoden, wie aus Koran und Sunna Regeln deduziert werden können, zum anderen weitere Quellen sowie Methoden, wie daraus Regeln gewonnen werden können, wenn in Koran und Sunna keine direkten Anhaltspunkte zu finden sind.

3.2.1 Deduktion von Normen aus Koran und Sunna

3.2.1.1 Regeln der Textinterpretation

Wichtigste Voraussetzung, um aus Koran und Sunna Normen ableiten zu können, sind sehr gute Kenntnisse der arabischen Sprache. Die Rechtsgelehrten müssen nicht nur die für ihren Fall zutreffende(n) Textstelle(n) finden, sie müssen auch beurteilen, inwieweit sie zur Interpretation offen und rechtswirksam sind. Ein Hilfsmittel ist folgendes Klassifikationssystem für Wörter und Textstellen:

- **definitive und spekulative Texte.** Abgeleitet aus dem Koranvers 3:7 teilen die Gelehrten die rechtsrelevanten Koranverse in eindeutige, definitive (*qaṭ'ī*) und mehrdeutige, spekulative (*ẓannī*) Texte ein. Die definitiven Texte sind der Interpretation verschlossen und bilden die Grundlage von bindenden und grundsätzlich unveränderlichen Normen, wie beispielsweise Koran 4:12 mit konkreten Erbrechtsregeln. Die spekulativen Texte stehen der Interpretation offen;
- **generelle und spezifische Texte.** Der grösste Teil der rechtsrelevanten Koranverse enthält generelle Aussagen (*'āmm*), wie beispielsweise Koran 3:97, der bestimmt, dass eine Wallfahrt unternehmen soll, wer dazu die Möglichkeit hat. Spezifische Korantexte (*khāss*) enthalten detaillierte Vorschriften, dies vor allem zum Ehe- und Erbrecht sowie für Strafen bei spezifischen Straftaten. Ein genereller Korantext kann durch einen spezifischen anderen Text näher bestimmt werden – etwa durch einen anderen Koranvers, einen Hadith oder einen Konsens der Gelehrten. Die Mehrheit der Gelehrten ist der Meinung, dass der spezifische Text dem generellen Text vorgezogen werden soll;
- **wörtliche und metaphorische Bedeutung.** Die einzelnen Begriffe können in ihrem wörtlichen, ursprünglichen (*ḥaqīqī*) oder in ihrem metaphorischen, übertragenen (*mağāzī*) Sinn gedeutet werden. In der Regel geht die wörtliche Auslegung vor. Einige Gelehrte bevorzugen jedoch die metaphorische, wenn diese im Sprachgebrauch fest verankert ist, oder wenden beide Bedeutungen gleichzeitig an. Der Koranvers 4:43 beispielsweise führt in einer Liste mit Handlungen, welche den Zustand der Reinheit für das Gebet aufheben, das Berühren einer Frau auf. Die Hanafīyya deutet ‚Berühren einer Frau‘ im metaphorischen Sinn als Geschlechtsverkehr, die Schafīyya darüber hinaus auch wortgetreu als jede Berührung einer Frau.

3.2.1.2 Anlass einer Offenbarung (*asbāb an-nuzūl*)

Aus den Hadithen ziehen die Gelehrten allgemeine Informationen über die Lebensweise der arabischen Gesellschaft zur Entstehungszeit des Islams und die damals übliche Bedeutung von Begriffen, aber auch spezifische Informationen über die konkrete Situation, in der Muhammad eine Offenbarung zuteilwurde. Dies mit dem Ziel, Sinn und Zweck eines Koranverses bzw. die dahinter vermutete Absicht Gottes zu verstehen, um daraus Normen ableiten oder über die Gültigkeit einer aktuellen Norm entscheiden zu können. Beispielsweise schreibt Koranvers 33:53 den Gläubigen vor, die Gattinnen von Muhammad hinter einem Vorhang um etwas zu bitten. Dieser Vers, erklären Korankommentatoren, sei Muhammad offenbart worden, als er mit seiner gerade eben angetrauten Frau Zainab allein sein wollte und unsensible Hochzeitsgäste dies verhindert hätten. Muhammad selber habe sich nicht getraut, die Gäste weg zu schicken – in diesem Moment sei der Vers offenbart worden. Während die Mehrheit der Gelehrten argumentiert, die aus dem Vers zu ziehende Regel, Muslime dürften Musliminnen nur hinter einem Vorhang ansprechen, wäre in ihrer Geltung auf die Ehefrauen Muhammads beschränkt, leiten andere (wie z. B. die Taliban in Afghanistan) daraus eine bindende Norm für alle Zeiten und alle Frauen ab.

Ein Teil der reformorientierten Gelehrten sowie feministische Intellektuelle wenden das Prinzip des ‚Anlasses einer Offenbarung‘ nicht nur für einzelne Verse, sondern für den gesamten Koran an und dehnen es auf die Hadithe aus. Sie vertreten die Ansicht, da Koran und Sunna in einer patriarchalen Gesellschaft offenbart worden seien, könnten die Vorschriften, die eine Ungleichbehandlung der Geschlechter zur Folge hätten, nicht überall und nicht zu allen Zeiten Gültigkeit beanspruchen.

3.2.1.3 Abrogation (*naskh*)

Die Abrogation (*naskh*) wird genutzt, um sich widersprechende Textstellen in Koran oder Sunna zu harmonisieren. Wenn sich aus dem Koran und/oder der Sunna unterschiedliche Normen ableiten lassen, ersetzen die jüngeren Bestimmungen die älteren. Nach der Schafiiyya können Koranverse nur durch andere Koranverse und Hadithe nur durch andere Hadithe aufgehoben werden. Nach der Malikiyya und der Hanbaliyya können Koranverse unter Umständen von später datierten Hadithen ausser Kraft gesetzt werden. Die Hanafiyya lässt die Abrogation von Koran und Sunna durch den Konsens (*iğmāʿ*, → Kapitel 3.2.2) der Gefährten von Muham-

mad bzw. der Gelehrten zu. Die Abrogation ist nach der Mehrheit der Gelehrten zulässig, wenn der Text selbst diese nicht ausschliesst, der jüngere, verdrängende Text unabhängig vom älteren, verdrängten Text ‚offenbart‘ wurde und keine andere Möglichkeit der Harmonisierung besteht. Ein klassisches Beispiel für eine Abrogation betrifft den Konsum von Alkohol. Nach Koran 4:43 sollten die Gläubigen nicht betrunken zum Gebet kommen. Der später offenbarte Koranvers 2:219 bezeichnet den Konsum von Wein als schwere Sünde, aber manchmal von Nutzen, wobei die Sünde den Nutzen überwiege. Aus Koran 5:90, allgemein als zuletzt offenbarter der Verse zum Wein anerkannt, ziehen die Gelehrten das Verbot des Konsums von Alkohol.

3.2.1.4 Starke und schwache Hadithe

Die Hadithe werden klassifiziert auf Grund der Vollständigkeit der Überlieferungskette, der Vertrauenswürdigkeit der Tradierenden sowie der Anzahl der unabhängig voneinander überlieferten Erzählungen desselben Inhalts. Für das islamische Recht sind zwei Klassifikationssysteme wichtig. Das erste System teilt die Hadithe nach der Anzahl seiner Überlieferungen ein in

- *Mutawātir*: Diese Hadithe wurden von mehreren Gefährtinnen und Gefährten Muhammads erzählt und über unterschiedliche Überlieferungsketten weitertradiert. Eine Fälschung gilt als unwahrscheinlich. Eine Mehrheit der Gelehrten anerkennt deren Autorität als dem Koran ebenbürtig und die daraus abgeleiteten Normen als bindend.
- *Mašhūr*: Diese Hadithe stammen von nur einem Gefährten oder nur einer Gefährtin Muhammads ab. In den nachfolgenden Generationen wurden sie aber über unterschiedliche Überlieferungsketten weitertradiert. Stimmen ihre Inhalte überein, so gelten sie vielen Gelehrten als bindend. Widersprechen sich deren Inhalte, wird eine genauere Prüfung der Tradierenden notwendig, um die authentischste Variante bestimmen zu können.
- *Aḥād*: Diese Hadithe gehen auf eine Person zurück und wurden in nur einer Überlieferungskette weitertradiert. Deren Authentizität wird angezweifelt und deren Rechtsbindung ist stark umstritten. Die *uṣūl al-fiqh-Literatur* setzt sich intensiv mit den Kriterien auseinander, die diese Hadithe weiter erfüllen müssen, damit eine bindende Regel daraus abgeleitet werden kann.

Die oben genannten Kriterien werden für das zweite Klassifikationssystem ergänzt mit der Prüfung der Vertrauenswürdigkeit der Tradierenden und dem Inhalt der Hadithe. Dieses System teilt die Hadithe ein in

- authentische (*ṣaḥīḥ*): Kriterien für die Zuteilung zu dieser Kategorie sind eine ununterbrochene Überlieferungskette, vertrauenswürdige Tradierende und eine fehlerfreie Erzählung. Die aus diesen Hadithen gezogenen Normen gelten als bindend;
- schöne (*ḥasan*): Die Tradierenden dieser Hadithe gelten nur bedingt als vertrauenswürdig, ihr Inhalt steht aber nicht im Widerspruch zum Koran;
- schwache (*ḍaʿīf*): Diese Hadithe weisen in einem oder in mehreren Kriterien einen Schwachpunkt auf, sie sind keine Basis für verbindliche Normen.

Nicht immer sind sich die Gelehrten über die Einteilung und die Verbindlichkeit eines Hadiths einig. Ein Beispiel: Abu Hurayrah überlieferte die Worte Muhammads, das Vorbeigehen einer Frau, eines Esels oder eines schwarzen Hundes vor einem betenden Mann mache dessen Gebet ungültig. Der ehemalige oberste Mufti von Saudi-Arabien, Ibn Baz (gest. 1420/1999), stützte sich auf diesen Hadith, um in einer Fatwa die Ungültigkeitserklärung eines Gebetes zu legitimieren. Nach dem aus Kuwait stammenden und in den USA lehrenden Rechtsprofessor Khaled Abou El Fadl (geb. 1383/1963) hingegen kann Abu Hurayrah – auf den im Übrigen viele der frauenfeindlichen Hadithe zurückgehen – nicht als vertrauenswürdiger Tradent angesehen werden. Er belegt diese Aussage mit einer Erzählung über Muhammads Ehefrau Aischa. In dieser Erzählung wird Aischa über die Verbreitung des oben genannten Hadiths durch Abu Hurayrah unterrichtet. Abu Hurayrah, so ihre Stellungnahme, mache die Frauen zu den schlimmsten Tieren. Sie selbst sei sogar während ihrer Menstruation vor dem betenden Propheten gelegen, dieser habe nie eine solche Regel erwähnt.

3.2.2 Konsens (*iğmāʿ*)

Der Konsens (*iğmāʿ*) kann gemäss der Theorie des klassischen islamischen Rechts definiert werden als die Übereinstimmung der Gelehrten der muslimischen Gemeinschaft in einer Rechtsfrage (oder Sachfrage). Er bildet das Gegenkonzept zu *ikhtilāf*, der Meinungsverschiedenheit. Für die Mehrheit der Gelehrten ist eine durch einen Konsens gestützte Norm bindend –

legitimiert mit Koranversen (z. B. 4:115) und Hadithen (z. B. ‚Meine Gemeinschaft wird nicht in einem Irrtum sich einig sein‘). Für einzelne Gelehrte sind diese Textstellen allerdings nicht klar und eindeutig genug. Der Konsens stützt sich auf die Annahme eines vertrauenden Gottes, welcher der Gemeinschaft die Fähigkeit gegeben habe, richtig zu entscheiden.

In der Literatur werden verschiedene Voraussetzungen und Bedingungen für das Zustandekommen eines Konsenses diskutiert:

- Nach der klassischen Theorie müssen die an einem Konsens beteiligten Gelehrten einen einwandfreien Leumund besitzen und für das eigenständige Rasonnieren (*iğtihād*, → Kapitel 3.2.7) qualifiziert sein. Zur Frage, welcher Art diese Qualifizierung sein soll, gehen die Meinungen allerdings auseinander (→ Kapitel 3.3.2.1). Reformier wie Muhammad Iqbal (gest. 1357/1938) fordern die Institutionalisierung eines Gelehrtenremiums, das unter Einbezug von nicht religionsrechtlich ausgebildeten Intellektuellen Konsensmeinungen erarbeiten soll.
- Eine Mehrheit der Gelehrten fordert die Übereinstimmung aller zum Zeitpunkt der Konsensbildung lebenden Gelehrten. Für einzelne Gelehrte genügt ein Mehrheitsentscheid. Sie argumentieren, dass faktisch ein Konsens aller Gelehrten unmöglich sei. Shah Wali Allah (gest. 1176/1762) beispielsweise plädierte für einen relativen Konsens einer beschränkten Anzahl von Gelehrten.
- Weitere Bedingungen, die detailliert, zum Teil kontrovers diskutiert werden, sind unter anderen: Muss der Inhalt des Konsenses auf Evidenzen im Koran und/oder in der Sunna basieren? Kann er eine Innovation oder Häresie beinhalten? Muss die Meinung der Gelehrten explizit oder kann sie auch stillschweigend ausgedrückt werden? Wird der Konsens bereits zu Lebzeiten oder erst mit dem Tod der daran Beteiligten bindend?

Uneinigkeit besteht des Weiteren darüber, ob ein Konsens zeitlich unbegrenzt bindend sei oder von einem nachfolgenden Konsens aufgehoben werden könne. Für einzelne Gelehrte kann es nur Konsense geben, die von den Gefährten Muhammads (Ibn Hanbal), von den Gelehrten in Medina (Malikiyya) oder in der Familie des Propheten (Teile der Schiiten) gefunden wurden.

Zum Teil wird moniert, Gelehrte postulierten einen – nicht nachweisbaren – Konsens, um ihre eigene Position zu legitimieren. Inwieweit die Gelehrten den Konsens einsetzen, um das Erbe der Vergangenheit zu

wahren oder um neu entwickelte Interpretationen zu legitimieren, lässt sich nicht beantworten.

3.2.3 Analogieschluss (*qiyās*)

Muss ein islamrechtlicher Gelehrter ein neues Problem/einen neuen Fall (*far'*) lösen, kann er in Koran und Sunna einen verwandten Fall (*asl*) suchen, dem derselbe Zweck (*'illa*) bzw. dieselbe Absicht des göttlichen Gesetzgebers (*ratio legis*) zugrunde liegt. Per Analogieschluss kann der Gelehrte die Norm (*ḥukm*) des ursprünglichen Falls auf den neuen Fall übertragen. Zuweilen werden auch andere Schlussfolgerungsverfahren unter *qiyās* subsumiert.

Das bereits klassische Beispiel für einen Analogieschluss ist das Verbot des Drogenkonsums. Die Rechtsgelehrten identifizierten als ursprünglichen Fall (*asl*) das Weintrinken, das im Koran mit einem Verbot belegt ist. Das Gemeinsame von Wein und Drogen sahen die Gelehrten im berausenden Effekt, vor dem die Gläubigen geschützt werden sollen (*'illa*). Per Analogieschluss wurde die Norm (*ḥukm*) aus dem ursprünglichen Fall, in diesem Beispiel das Verbot, auf den neuen Fall übertragen und das Recht dahingehend ausgeweitet, dass sowohl der Konsum von Alkohol als auch jener von anderen berausenden Stoffen verboten sei. Ein Beispiel aus der neueren Literatur betrifft die neuen Methoden der Empfängnisverhütung. Diese werden von einigen Gelehrten als erlaubt angesehen auf Grund mehrerer Hadithe, in denen Muhammad den Gläubigen den *coitus interruptus* erlaubte.

Für den Analogieschluss gelten verschiedene Bedingungen:

- Einigkeit besteht darüber, dass Koran und Sunna als Quellen für den ursprünglichen Fall heranzuziehen sind; eine Mehrheit akzeptiert auch einen Konsens.
- Die Norm muss in einer der Quellen zu finden und darf nicht Gegenstand von Meinungsverschiedenheiten sein.
- Die Norm muss rational nachvollziehbar sein; die Mehrheit der Gelehrten schliesst deshalb Fälle bezüglich des Ritualrechts (*'ibādāt*, → Kapitel 4.2) aus, da für Gebet, Fasten oder Wallfahrt keine rationalen Gründe angeführt werden können.

Falls die dem ursprünglichen Fall zugrundeliegende Ursache nicht klar aus den Quellen hervorgeht, weder offensichtlich ist noch durch einen

Konsens festgelegt wurde, ist der Gelehrte angehalten, die Ursache mittels eigenständigem Rasonnieren (*iğtihād*) herauszuschälen.

Der Analogieschluss lässt sich nicht eindeutig mit Textstellen aus Koran oder Sunna legitimieren. Angeführt werden etwa der Koranvers 4:59 oder der Hadith über die Entsendung von Mu'ad b. Jabal als Richter in den Jemen (→ Kapitel 2.2.2). Kritiker des Analogieschlusses argumentieren auf zwei Ebenen: (1) Der Analogieschluss sei unnötig, da alles im Koran geregelt sei; was er nicht regle, brauche keine Regelung. (2) Den Zweck einer Norm aus einem Text herauszufiltern sei unmöglich oder höchst spekulativ und deshalb unzulässig. Dieses spekulative Element wird in der Regel von den Befürwortern des Analogieschlusses als Grund anerkannt, den Analogieschluss auf die Quellen Koran und Sunna zu limitieren. Diese Einschränkung setzt der Nutzung des Analogieschlusses Grenzen.

3.2.4 Gemeinwohl (*istiṣlāh* oder *maṣlaḥa mursala*)

Maṣlaḥa (wörtl. Nutzen, Interesse) kann übersetzt werden mit allgemeiner Nutzen, öffentliches Interesse oder Gemeinwohl. Das Konzept des Gemeinwohls wurde von Al-Ghazali (gest. 505/1111) im Rahmen seiner Überlegungen zum Analogieschluss entwickelt. Gott habe sein Gesetz mit dem Ziel offenbart, die Menschen vor Schaden zu bewahren und ihr Gemeinwohl zu sichern. Gelehrte wie der Hanbalit At-Tufī (gest. 716/1316) und der Malikit Ash-Shatibi (gest. 790/1388) konzeptualisierten das Gemeinwohl als eigene Rechtsquelle und ermöglichten damit sowohl die Ausweitung des Rechts als auch dessen Anpassung an die sich verändernden Umstände. Sie legitimierten ihr Modell mit der Praxis der Gefährten Muhammads, die beispielsweise Gefängnisse einführten oder die Landwirtschaft in den eroberten Gebieten mit Steuern belegten. Das Argument des Gemeinwohls galt dann als zulässig, wenn es mit einem der fünf ‚grundlegende Ziele der Scharia‘ (*maqāṣid aṣ-ṣarīʿa*) verbunden werden konnte: dem Schutz der Religion, des Lebens, der Abstammung, des Besitzes und des Intellekts. Diese übergeordneten Ziele des Rechts gehen auf Al-Juwaini (gest. 478/1085), Al-Ghazali und Ash-Shatibi zurück. Al-Tufī ergänzte die Liste mit dem Schutz der Ehre.

Bis ins 13./19. Jh. nutzten Gelehrte das Gemeinwohl als untergeordnete Rechtsquelle im Prozess der Rechtsfindung. Mit den Reformbewegungen ab Ende des 13./19. Jhs. erhielt das Gemeinwohl als Rechtsquelle eine zentrale Bedeutung. Die Reformer nutzten *maṣlaḥa* als authentisches is-

lamisches Konzept, das es ermöglicht, Normen der Moderne anzupassen und Differenzen zwischen den Schulen zu überbrücken.

Heute, zu Beginn des 21. Jhs., fordern Reformgelehrte und Intellektuelle wie der malaysische Rechtsprofessor Mohammad Hashim Kamali oder der Schweizer Intellektuelle Tariq Ramadan eine beträchtliche Erweiterung bzw. Neuformulierung der klassischen fünf ‚grundlegenden Ziele‘ des islamischen Rechts, die den Rechtsgelehrten bei der Rechtsfindung leiten sollen und welche er oder sie unter bestimmten Umständen sogar höher zu gewichten hat als Textstellen aus Koran und Sunna. Kamali und Ramadan möchten diese Ziele ergänzen – etwa mit dem Schutz der Natur, des Friedens, der Würde des Menschen, der Gleichheit und Gleichberechtigung, der Solidarität, des Wissens und der Vielfalt.

Die Kritiker des Gemeinwohls argumentieren ähnlich wie jene des Analogieschlusses: Im Koran sei alles geregelt und die Absicht des göttlichen Gesetzgebers sei nicht rational zu erschliessen.

3.2.5 Gewohnheitsrecht (*urf* und *āda*)

Die Rechtssoziologie versteht unter Gewohnheitsrecht ein System von bindenden Normen, das sich historisch aus dem Brauchtum einer sozialen Gruppe entwickelt hat. Das Gewohnheitsrecht ist grundsätzlich flexibel und wird in der Regel mündlich tradiert. In manchen Gegenden wurde es verschriftlicht; zum Beispiel in Nordalbanien im *Kanun i Lek Dukagjinit*. Dessen umfangreichste Sammlung und bekannteste Niederschrift stammt vom Franziskanerpater Shtefën Gjeçovi und wurde 1933 veröffentlicht.

Die Beziehung zwischen islamischem Recht und (jeweiligem) Gewohnheitsrecht ist komplex. In der Frühgeschichte (→ Kapitel 2.1.1) wurde das altarabische Stammesrecht, die *sunna* der Vorväter, nur partiell durch die ‚Offenbarung‘ ausser Kraft gesetzt und ‚islamisiert‘. Auch in der formativen Phase, d. h. etwa bis zur Institutionalisierung der Rechtsschulen und den umfangreichen verschriftlichten Normensammlungen, war das Gewohnheitsrecht von Bedeutung und floss in das sich herausbildende islamische Recht ein. Die Rechtstheorie unterscheidet im Gewohnheitsrecht ‚gute Sitte‘ (*urf*) und ‚Brauch‘ (*āda*). Die Hanafīyya anerkennt gute Sitte und Brauch als Rechtsquelle, die Hanbaliyya lehnt sie ab. Die Malikiyya unterscheidet die ‚gute Sitte‘ vom Brauch insofern, als sie die ‚gute Sitte‘ bei jeder Handlung als gegeben annimmt. Bei Streitigkeiten vor Gericht muss ihr Nichtvorhandensein bewiesen werden. Bei einem Brauch hingegen muss sein Vorhandensein bewiesen werden, damit er

Rechtskraft erlangt. Auch die Schafiyya kennt das Rechtsprinzip der ‚guten Sitte‘ (*urf*) als gültigen Beweis in einem Gerichtsverfahren. Allgemein kann gesagt werden, dass sich die Gelehrten in der Rechtstheorie selten, in der Rechtsanwendung aber häufig mit gewohnheitsrechtlichen Normen auseinandersetzen (müssen). Wenn eine neue Norm dem bisherigen Recht nicht widerspricht oder einen Bereich betrifft, der vom klassischen islamischen Recht kaum geregelt wird, wie z. B. das Bau- oder Nachbarschaftsrecht, kann sie ins Rechtssystem integriert werden nachdem sie, etwa mittels Hadithen, islamrechtlich legitimiert wurde. Widerspricht diese Norm dem islamischen Recht, sind verschiedene Strategien feststellbar:

- Die Norm wird als unislamisch abgelehnt.
- Sie wird auf Grund einer Notwendigkeit (*darūra*) oder des Gemeinwohls (*maṣlaḥa*) als Ausnahme akzeptiert.
- Sie wird stillschweigend anerkannt, aber in der Rechtsliteratur nicht thematisiert.

Mindestens für die Malikiyya und die Hanafiyya kann die zentrale Bedeutung des Gewohnheitsrechts nachgewiesen werden, welche es als Quelle für die Rechtsanwendung und die darauf aufbauende Rechtstheorie hatte. In Europa kommt ab und zu die Forderung auf, ‚europäische Sitten‘, etwa bezüglich der Geschlechtergerechtigkeit, seien als Gewohnheitsrecht anzuerkennen.

3.2.6 Bevorzugen einer Rechtsmeinung (*istiḥsān*)

Das Bevorzugen einer Rechtsmeinung (*istiḥsān*) ist eine Methode der Rechtsfindung, die von der Hanafiyya, der Hanbaliyya und der Malikiyya eingesetzt wird. Allerdings interpretieren die drei Rechtsschulen den Begriff unterschiedlich. Die Hanafiyya nutzt diese Methode um ungerechte Auswirkungen des bestehenden Rechts zu verhindern; die persönliche Meinung eines Gelehrten hat in diesen Fällen Vorrang. Die Malikiyya beruft sich auf *istiḥsān*, um bei einem Konflikt das Gemeinwohl höher zu gewichten als den Analogieschluss und die Hanbaliyya versteht darunter das Bevorzugen eines Urteils, welches auf der Basis von Koran, Sunna und Konsens ausgearbeitet wurde.

Ist beispielsweise eine Muslimin oder ein Muslim unabsichtlich etwas während des vorgeschriebenen Fastens, so müsste aufgrund eines Analogieschlusses mit Bezug auf den Koran das Fasten als ungültig erklärt

werden. Aus einem Hadith hingegen lässt sich die Regel ziehen, dass unabsichtliches Essen das Fasten nicht ungültig macht. Mittels *istihsān* können die Rechtsgelehrten die zweite Rechtsmeinung der ersten vorziehen.

3.2.7 Eigenständiges Raisonement (*iğtihād*)

Iğtihād (wörtl. Bemühung, Anstrengung) ist ein grundlegender Begriff der islamrechtlichen Terminologie. In den heutigen Diskussionen zur Entwicklung des islamischen Rechts gilt er als der magische Schlüssel, mit welchem das islamische Recht an die moderne Gesellschaft angepasst werden kann. Als *terminus technicus* bezeichnet *iğtihād* das Bemühen um eine eigene, logisch-rational abgeleitete Meinung zu einem Rechtsfall im Unterschied zu *taqlīd*, der kritiklosen Übernahme bisheriger Ansichten. Bei Ash-Shafi'i steht *iğtihād* als Synonym für den Analogieschluss – er band den Begriff eng an die Interpretation von Koran und Sunna. Andere Gelehrte knüpften *iğtihād* auch an andere Quellen oder Methoden der Rechtsfindung wie dem Gemeinwohl oder dem Bevorzugen einer Rechtsmeinung. In den heutigen Diskussionen wird *iğtihād* oft mit *ra y* gleichgesetzt, der eigenen, von der Offenbarung unabhängigen Meinung.

Die klassische *usūl*-Literatur legitimiert *iğtihād* mit zahlreichen Textstellen aus dem Koran (etwa 9:122; 29:69) und der Sunna (insbesondere dem Hadith von der Entsendung Mu'ad b. Jabals in den Jemen). Zudem argumentieren die Gelehrten, dass die Offenbarungstexte nicht auf alle Fragen eine Antwort haben – somit sei *iğtihād* unentbehrlich. Vielen Gelehrten gilt das eigenständige Raisonieren als kollektive, religiöse Pflicht.

Schon früh haben Gelehrte wie Al-Ghazali oder Al-Amidi (gest. 631/1234) Bedingungen an *iğtihād* geknüpft: der *muğtahīd*, die Person, die *iğtihād* ausübt, muss beispielsweise im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte sein, über einen untadeligen Leumund verfügen, die arabische Sprache beherrschen und adäquates Wissen über Koran und Sunna vorweisen können. Die Gelehrten selbst werden je nach Eigenständigkeit und dem Erreichen der genannten Voraussetzungen unterschieden:

- Der „unabhängige *muğtahīd*“ ist an keine Rechtsschule gebunden. Er deduziert Normen und entwickelt neue Lösungen zu rechtlichen Problemen.

- Der an eine Rechtsschule „gebundene *muğtahīd*“ hält sich an die Grundprinzipien seiner Schule, bildet sich aber eigene Meinungen in allen Rechtsgebieten.
- Der „*muğtahīd* eines spezifischen Rechtsgebietes“ folgt den generellen Prinzipien seiner Rechtsschule und entwickelt nur neue Normen für sein Gebiet.
- Der *aşhāb* (Nachfolger) entwickelt keine neuen Normen, kann aber in zweifelhaften Fällen zwischen mehreren vorhandenen Lösungsmöglichkeiten wählen.
- Der *muqallid* (Imitator) folgt unkritisch einer (Schul-)Meinung.

Ibn Taymiyya (gest. 728/1328) und insbesondere die Reformbewegungen ab dem 12./18. Jh. nutzten *iğtihād* vermehrt und lehnten *taqlīd* ab. Der unkritische *taqlīd* führe zu einem Nachahmen von falschem Verhalten oder zur Weiterführung einer sinnentleerten Tradition. In jüngster Zeit werden Forderungen laut, den *iğtihād* zu ‚demokratisieren‘: Alle Musliminnen und Muslime hätten das Recht, sich durch eigenständiges Raisonieren eine eigene Meinung zu bilden.

3.2.8 Weitere (subsidiäre) Quellen und Methoden

In den klassischen Werken des *uşūl al-fiqh* werden, je nach Rechtsschule, weitere subsidiäre Quellen oder andere Methoden genannt, teilweise unterschiedlich ausgelegt und oft grundsätzlich oder in Details kontrovers diskutiert. So werden den Fatwas der Gefährten von der Hanafiyya, der Malikiyya und Teilen der Hanbaliyya bindende Wirkung zugesprochen, auch wenn diese nicht einem Konsens aller Gefährten entsprechen. Die schafiiitische und die hanbalitische Schule gehen vom Fortbestehen (*istishāb*) eines Rechtsverhältnisses mangels gegenteiliger Evidenzen aus. Etwa mit dem 11./17. Jh. entfachte sich die Diskussion, ob das Verschmelzen von Lehrmeinungen verschiedener Schulen (*talfīq*) zulässig sei. Bei diesem Verschmelzen werden unterschiedliche Meinungen, auch solche von nichtsunnitischen Schulen, so kombiniert, dass sich eine neue Lösung ergibt, die in keiner der einzelnen Schulen zu finden ist. Diese Methode wurde vor allem von den Reformbewegungen aufgegriffen, um das System der Rechtsschulen zu überwinden. Ebenfalls von den Reformbewegungen genutzt wurde die Auswahl (*takhaiyur*) von Lehrmeinungen aus unterschiedlichen Rechtsschulen. Von Ash-Shatibi (gest. 790/1388) entwickelt und von den Reformbewegungen wieder aufgegrif-

fen wurde der Grundsatz der Notwendigkeit (*darūra*): Unter bestimmten Umständen kann etwas erlaubt werden, was sonst verboten wäre.

Parallel zu oder zusammen mit den Gelehrten kann die jeweilige politische Autorität mittels ihrer Verwaltungskompetenz (*siyāsa*) islamisches Recht weiterentwickeln. Sie kann eine bestimmte Rechtsmeinung in ihre Kodifikationen einfließen lassen oder sie übergehen, sie kann Institutionen und Gerichte schaffen und/oder Form- und Verfahrensvorschriften erlassen. In den Kodifikationsprozessen haben die politischen Instanzen insbesondere die Auswahl (*takhaiyur*) von Meinungen aus unterschiedlichen Schulen genutzt. So hat beispielsweise das Osmanische Reich zu Beginn des 14./20. Jhs. grosse Teile des hanafitischen Familienrechts kodifiziert im Scheidungsrecht für die Frauen aber von der Malikiyya entwickelte Normen einbezogen, da diese der Frau mehr Möglichkeiten zur Scheidung geben.

3.3 Autoritäten des islamischen Rechts

Islamische Gelehrte werden allgemein als *ulamāʿ* bezeichnet – Rechtsgelehrte als *fuqahāʿ*. Zu den Rechtsgelehrten gehören der Richter (*qādī*) und der Rechtsberater (*mufī*). Der Qadi (Richter) und der Mufti (Rechtsberater) sind die Erben der juristischen Funktionen Muhammads. Beide stehen im Spannungsfeld zwischen ‚islamischem Recht‘ und dem ‚alltäglichen Handeln‘ und setzen sich mit den dabei entstehenden Fragen und Konflikten auseinander.

3.3.1 Ausbildung der Rechtsgelehrten

Die ersten Gelehrten mit rechtsrelevantem Wissen lernten und lehrten bis ins 3./9. Jh. in privaten Zirkeln – unabhängig von einer politischen Autorität (→ Kapitel 2.1.2). Ende des 4./10. Jhs. wurden die ersten Ausbildungsstätten (*madrassa*) gegründet. Rechtlich richteten Geldgeber/innen eine *madrassa* als fromme Stiftung (*waqf*) ein, indem sie eine Moschee der Lehre des Rechts widmen. Die Stiftung stellt den Lehrenden und Studierenden eine Bibliothek und Schlafsäle sowie Stipendien und Essen bereit. Zu den Geldgebenden zählten einfache Männer und Frauen, aber auch politische Machthaber und deren Entourage wie Ehefrauen oder Mütter. Während eine private, einfache *madrassa* ihren Einfluss selten über die Nachbarschaft hinaus ausdehnen konnte, versuchten politische Machtha-

ber in der Regel durch die von ihnen gestifteten Schulen die Ausbildung zu steuern bzw. dadurch ihre eigene Herrschaft zu legitimieren. Die *madrasa* war zwischen dem 5./11. Jh. und dem 13./19. Jh. ein wichtiger Ort der rechtswissenschaftlichen Ausbildung. Eine Ausbildung in einem Zirkel eines privaten Gelehrten war weiterhin möglich.

Sowohl in der *madrasa* als auch in privaten Zirkeln wurde das Wissen mittels Memorisieren der Texte und der dazugehörigen Kommentare des Lehrenden weitergegeben. Die Studenten erwarben nach erfolgreichem Studium eines Textes die *iğāza*, die ‚Erlaubnis‘, diesen bestimmten Text selbst zu lehren. Fortgeschrittene Studenten, die mehrere *iğāza* erworben hatten, konnten die Erlaubnis bekommen, frei zu lehren, Rechtsgutachten (*fatwa*) zu erstellen oder sich Rechtsdisputen mit anderen Gelehrten zu stellen. Nebst den Grundlagen im islamischen Recht der jeweiligen Rechtsschule wurden in einer *madrasa* auch andere Bereiche gelehrt, wie beispielsweise Koranexegese, Hadithwissenschaft, Sprache, Logik, Mathematik oder Medizin.

Mit der Bildung von Nationalstaaten und der Zentralisierung bzw. der Übernahme des Bildungswesens durch den Staat, änderte sich die Ausbildung der Rechtsgelehrten. Waren die Lehrer einer *madrasa* in ihrem Lehrprogramm innerhalb ihrer Rechtsschule mehr oder weniger frei, so bestimmten zunehmend staatliche Institutionen das Curriculum mit. Das Osmanische Reich beispielsweise führte Ende des 13./19. Jhs. in seinen neu gegründeten Rechtsschulen neue Gebiete ein wie Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft nach westeuropäischem Vorbild, internationales Recht, römisches und französisches Recht sowie die vom Osmanischen Reich kodifizierten Gesetzestexte.

3.3.2 Muftis und Fatwas

Die Tätigkeit des Mufti entwickelte sich aus der rechtsberatenden Tätigkeit der Gefährtinnen und Gefährten Muhammads und deren Nachfolger/-innen. Zu seinen wichtigsten Aufgaben gehören das Vermitteln in Konflikten und das Erstellen von Rechtsgutachten (*fatwā*, plur. *fatāwā*). Fatwa kann definiert werden als eine von einem Mufti gegebene Antwort auf die Frage einer Person zu einer menschlichen Angelegenheit. Weitere Aktivitäten eines Mufti können sein: die Beschäftigung mit dem *usūl al-fiqh*, der Unterricht in religiösen Institutionen oder privaten Zirkeln sowie die Beratung von Richtern und politischen Autoritäten.

Das Erteilen von Fatwas war bis zur Etablierung der Rechtsschulen (→ Kapitel 2.1.2) keine institutionalisierte Aktivität. Jeder als fromm bekannte Mensch konnte sie ausüben, der über ein gewisses Mass an religiösem Wissen verfügte. Mit ihren Fatwas leisteten diese ersten Muftis einen zentralen Beitrag zur Herausbildung einer islamischen Identität und Lebensweise. Durch die Geschichte hindurch wurde die Tätigkeit des Mufti sehr unterschiedlich institutionalisiert. So konnte der Mufti

- völlig unabhängig von einer politischen Autorität;
- der private Berater eines Qadis, eines Provinzverwalters oder eines Sultans/Kalifen;
- oder der Angestellte eines politischen Machthabers, entweder als Einzelner oder in einem Beratergremium sein.

Ein Mufti kann sich zur politischen Autorität kritisch, neutral oder unterstützend verhalten.

3.3.2.1 Qualifikation und Tätigkeit als Mufti

Die Frage nach der Qualifikation, dem Status und der Tätigkeit des Mufti ist oft Teil der *usul al-fiqh*-Literatur. Die Literaturgattung *adab al mufti* (Berufsethos des Mufti) befasst sich detailliert mit der Position des Mufti und seiner interpretativen Aktivität. In der Adab-Literatur gilt die Tätigkeit des Mufti als lobenswert, aber riskant. Lobenswert, weil die Gemeinschaft die Pflicht habe, Interpretatoren des islamischen Rechts hervorzu- bringen; als solcher sei der Mufti „Ausdruck von Gottes Allmächtigkeit“ und könne sich dessen Lohn sicher sein. Riskant sei die Tätigkeit gemäss Koranversen, die vor Fehlinformationen warnen, sowie auf Grund eines vielzitierten Hadith: „Der Leichtsinnigste unter euch, der Fatwas erteilt, dem ist die Hölle am Sichersten“. Zurückhaltung beim Aussprechen von Fatwas sei deshalb, so die Adab-Literatur, ein Zeichen für die Qualität und die Integrität eines Mufti.

Die Adab-Literatur unterscheidet verschiedene Kompetenzgrade des eigenständigen Interpretierens bzw. des *iğtihād* (→ Kapitel 3.2.7). Folgende Bedingungen werden für die Aufnahme der Tätigkeit als Mufti genannt: Die Person muss erwachsen und Muslim sein (möglich sind neben freien Männern auch Sklaven, Frauen oder Blinde), sie muss sich verständlich ausdrücken können, moralisch integer und ohne Charakterschwächen sein sowie ein frommes Leben führen.

Ein Mufti übt seine Tätigkeit grundsätzlich kostenlos aus. Er verdient seinen Lebensunterhalt mit einem Handwerk oder er wird von einer frommen Stiftung unterstützt. Spenden darf er annehmen – Bestechungsgeschenke jedoch nicht. Die von einer politischen Autorität angestellten Muftis werden von dieser entlohnt.

Mufti kann jeder Muslim sein, der sich selbst als solcher deklariert, wer von einer Gemeinschaft als Mufti anerkannt wird oder von seinem Lehrer eine entsprechende Erlaubnis (*iğāza*) bekommen hat. Die Adab-Literatur rät den politischen Autoritäten, die einen Mufti offiziell einstellen wollen, sich zuvor bei den Gelehrten der Region über dessen Qualitäten kundig zu machen. Im 14./20. Jh. haben sich in einigen Staaten Fatwakomitees gebildet oder sie sind von den politischen Autoritäten eingesetzt worden. In Saudi-Arabien beispielsweise arbeitet der *The General Presidency of Scholarly Research and Ifta*. In London hat sich 1997 der *European Council for Fatwa and Research* konstituiert, der zum Ziel hat, Rechtsgutachten zu verfassen, die dem Status der Musliminnen und Muslime als Minderheiten in Europa Rechnung tragen. Der Anteil von Frauen in Muftämtern ist gering.

3.3.2.2 Form und Entwicklung der Fatwas

Eine Fatwa kann als eine Geschichte begriffen werden, in der eine Muslimin oder ein Muslim, ob einfache Gläubige/einfacher Gläubiger, Qadi oder politische Autorität, eine Frage formuliert und diese einer kompetenten

Persönlichkeit stellt. Diese Persönlichkeit, der Mufti, fasst sich eine eigene Meinung dazu und stellt seine Antwort als Problemlösung zur Verfügung.

Die Frage kann sich auf einfache Sachverhalte beziehen oder auf sehr komplexe Themen. Sie wird dem Mufti mündlich oder schriftlich vorgetragen. Meist werden die betroffenen Personen in der Frage anonymisiert. Eine Fatwa kann leicht verständlich oder sehr komplex formuliert sein, weshalb es ers-

Frage: Darf ein Muslim eine Kirche betreten, nur um sie zu besichtigen und zu sehen, was darin ist?

Antwort: Alles Lob gebührt Allah, dem Erhabenen. Es gibt keinen Hinderungsgrund, eine Kirche zu betreten, solange man nicht die Bilder berührt oder sich aus Respekt und Andacht vor ihnen oder dem Ort verneigt. [...] Das Gebet in einer Kirche ist nur erlaubt, wenn es unbedingt notwendig ist, weil man keine Moschee oder einen anderen sauberen Ort findet, wo man beten kann. *Und Allah weiss es am besten.* (<http://islam-forum.info/Thema-betreten-einer-kirche>)

te Aufgabe des Mufti ist, die Frage zu verstehen. Dazu braucht er Kenntnisse der lokalen Sprache und Gepflogenheiten. Die gegebenen Fakten werden vom Mufti nicht hinterfragt. Beim Verfassen der Antwort, so betont die Adab-Literatur, sollte der Mufti weder verärgert, noch müde oder hungrig sein.

Die Fatwas zeigen sich in Stil und Form sehr unterschiedlich. In der Regel haben sie aber denselben Aufbau und beinhalten eine Einleitung, die Darlegung von verschiedenen Lehrmeinungen, die Entscheidungsfindung sowie eine Abschlussformel. Einfache Fragen von ‚einfachen Gläubigen‘ werden von den Muftis oft ohne Verweise auf Quellen und andere Meinungen beantwortet, Fragen von Qadis oder anderen Gelehrten hingegen in der Regel mit einer (komplexen) Begründung. Gemäss Adab-Literatur soll der Mufti seine Antwort in klarer und korrekter Sprache formulieren und diese unterschreiben. Die Antwort bindet die Fragenden nicht – er oder sie kann sich daran halten oder nicht.

Die Fatwas, insbesondere jene herausragender Gelehrter, werden seit dem 4./10. Jh. gesammelt und weitertradiert, viele wurden später publiziert. Den Fatwasammlungen wird für die Entwicklung des islamischen Rechts eine herausragende Bedeutung zugeschrieben, da sie nicht nur viele Informationen über die Tätigkeit der Muftis enthalten, sondern auch erstmalig vorgebrachte Lösungsvorschläge. Einige Fatwas fanden Eingang in rechtstheoretische Manuale und Handbücher.

3.3.2.3 Fernsehmuftis und Cyberfatwas

Der Fragestellerin oder dem Fragesteller ist es überlassen, an welchen Mufti sie oder er sich wendet. Ein Mufti erhält somit nicht nur Autorität durch seine Ausbildung oder seine mögliche Anstellung, sondern auch durch die Zufriedenheit der Fragestellenden mit seinen Antworten. Mit dem Aufkommen neuer Medien wie Radio, Fernsehen und Internet sind die Muftis einfacher zugänglich geworden. In Radio und Fernsehen beantworten Gelehrte wie beispielsweise Yusuf Al-Qaradawi (geb. 1345/1926) in spezifischen Formaten Anfragen ‚live‘. Im Internet bieten seit etwa 1416/1995 Fatwaräte, bekannte Gelehrte oder autodidaktisch Geschulte Fatwadienste an. Zu den grössten Fatwaseiten gehört <https://islamqa.info/ge/>, die vom saudiarabischen Mufti Muhammad Salih al-Munajjid verantwortet wird (Stand 2017). Zwei Arten von Fatwaseiten können unterschieden werden:

Türkische Predigerin (vaize) erteilt eine Fatwa im Istanbuler Muftiamt.

Foto: Mona Hassan (©Mona Hassan).

- In Fatwaarchiven, einer modernen Version der bisherigen Fatwasammlungen, werden bereits anderweitig publizierte Fatwas zum Abruf bereitgestellt.
- Fatwa-Online-Dienste sind speziell fürs Internet konzipiert. Die Fragen können online gestellt werden – die Antworten erfolgen online oder per Email. Beispiele dafür sind die bereits genannte islam-qa.info mit einem Dienst in rund 16 Sprachen.

Für die Fragenden bieten die Online-Dienste etliche Vorteile: Sie bleiben anonym, peinliche oder gefährliche Fragen lassen sich so leichter stellen; eine Antwort ist schnell zu haben und ohne viel Aufwand lassen sich unterschiedliche Meinungen einholen und miteinander vergleichen. In Online-Fatwas tauchen neue, spezifische Themen auf wie beispielsweise die Frage nach der Gültigkeit von Scheidungen per SMS – sie sind deshalb auch als Indikatoren der zeitgenössischen Bedürfnisse nutzbar. Für den Mufti stellt sich die Schwierigkeit, dass er die lokalen und kulturspezifischen Lebensumstände der Fragenden nicht oder nur soweit berücksichtigen kann, wie sie in der Frage zum Vorschein kommen. Es besteht die Möglichkeit, dass ihm eine nicht ernst gemeinte Frage gestellt wird.

3.3.3 Qadis und Gerichte

Laut der islamischen ‚Theologie‘ ist Gott Gesetzgeber und Richter – Aufgabe der muslimischen Gemeinschaft ist es, Gottes Recht durchzusetzen. Das Amt des Qadi entwickelte sich aus den Funktionen Muhammads, Streit zu schlichten und Urteile zu fällen. In den ersten Jahrhunderten der

islamischen Geschichte waren die Gerichtsverhandlungen zwar an eine Person, nicht aber an einen Ort gebunden. Als Ort konnte eine Moschee dienen, die private Residenz des Qadi, der Marktplatz oder eine Strasse. Die Gerichte entwickelten sich rund um den einzelnen Qadi; Gerichte mit mehreren Qadis waren die Ausnahme. Ab dem 1./7. Jh. begann sich die schriftliche Korrespondenz zwischen den Qadis zu etablieren, etwa mit dem Ziel, ein Urteil bekannt zu machen, damit es auch andernorts durchgesetzt werden konnte. Als bedeutendste Entwicklungen der ersten vier Jahrhunderte können folgende genannt werden: das zunehmend systematische Aufschreiben von Urteilen; das Anlegen von Registern (etwa von Waisenrenten) durch einzelne Richter; sowie die Einsetzung eines Stabs von Gerichtsmitarbeitern mit Schreiber, Ordnungshüter und Gerichtszeugen. Mit der Professionalisierung des Richteramtes (→ Kapitel 2.1.2) wurde eine Art Praktikum, in der Regel als Gerichtsschreiber, üblich.

Zwischen dem 3./9. und 9./15. Jh. entwickelte sich die Literaturgattung des *adab al-qādī*, des Berufsethos des Qadi. In dieser Adab-Literatur, aber auch in den meisten Rechtshandbüchern des *furūʿ al-fiqh* (→ Kapitel 4.3) werden die (gewünschten) Qualifikationen eines Qadi, das Verfahren für seine Ernennung oder Absetzung sowie der Ablauf eines Gerichtsverfahrens beschrieben. Charakteristisch für die Malikiyya sind Richterhandbücher, in welchen die Richter Probleme aus ihrer Rechtspraxis festhielten.

3.3.3.1 Richteramt und Gericht

Qadi werden kann laut der klassischen Adab-Literatur ein erwachsener muslimischer Mann; die Hanafiyya lässt in Ausnahmefällen und nur für ziviles Recht auch Frauen zu. Der Qadi sollte weise, geduldig, ehrlich, bescheiden und gebildet sein, er sollte die lokale Bevölkerung mit ihren Bräuchen kennen und wenn möglich fähig sein *iğtihād* auszuüben. In schwierigeren Fällen sollte er die Meinung eines Mufti einholen. Der Qadi sorgt für Gerechtigkeit, indem er sicherstellt, dass die Menschen die ihnen zustehenden Rechte wahrnehmen können. Er versöhnt in Konflikten und befragt Zeugen. Verantwortlich ist er für die ihm anvertrauten Güter (etwa von Waisen, Witwen und Stiftungen) sowie für die Gefängnisse. Der Qadi sollte so oft wie möglich, am besten täglich und an einem öffentlich gut zugänglichen Ort, Gericht halten und darf keine Klagen ablehnen. In einem Archiv, einer Buchkassette, sollte er alle relevanten Dokumente sammeln, um sie zu gegebener Zeit seinem Nachfolger übergeben zu können. Nebst den vom Schreiber redigierten Dokumenten und

den Urteilen finden sich darin unter anderem Listen von vertrauenswürdigen Zeugen, von Stiftungen und Stiftungsräten, von Vormündern von Waisen, Geschiedenen und Witwen sowie Kopien der Briefe an andere Qadis. Der Gerichtsschreiber sollte ebenfalls gerecht, fromm und rechtskundig sein. Er terminiert die Fälle, zeichnet alle Klagen und Gegenklagen auf und redigiert die juristischen Dokumente. Der Ordnungshüter sorgt ausser Hörweite des Gerichts für Ordnung und vollzieht die Strafen. Die Gerichtszeugen beaufsichtigen den Ablauf des Prozesses und der Urteilsfindung und bezeugen deren Richtigkeit mit ihrer Unterschrift unter den Gerichtsprotokollen. Von ihnen sind die „Augen-und-Ohren-Zeugen“ zu unterscheiden, die für oder gegen eine Streitpartei aussagen. Deren Integrität wird durch die Gerichtszeugen evaluiert, welche auch eine Liste mit vertrauenswürdigen Augenzeugen führen.

3.3.3.2 Gerichtsprozess

Die Adab-Literatur beschreibt den korrekten Ablauf eines Gerichtsprozesses wie folgt: Der Gerichtsschreiber sammelt die Klagen und legt sie dem Qadi zur Festlegung des Gerichtstermins vor; darunter können auch Klagen von Nichtmuslimen sein. Frauen können ihre Klage direkt dem Qadi vorbringen, für sie soll dieser einen speziellen Tag vorsehen. Nach einer ersten Anhörung beider Parteien, die gleichzeitig anwesend sein müssen, entscheidet der Qadi, welche der beiden die klagende (in der Regel jene, die den Antrag gestellt hat) und welche die beklagte Partei ist. Die Beweislast liegt bei der Klägerin/dem Kläger. Der Richter stellt durch Anhörung die Fakten zusammen und prüft diese auf ihren Wahrheitsgehalt. Eine Person, die eine Anklage bestreitet, muss einen Eid ablegen. Grundsätzlich gilt: Eine Person ist unschuldig, solange sie kein Schuldbekenntnis abgelegt hat oder ihre Schuld mit Sicherheit festgestellt wurde. Als Schuldbeweise gelten die identischen Aussagen von mindestens zwei Zeugen oder allenfalls der Brief eines anderen Qadis. Falls nur ein Zeuge vorhanden ist, erlauben die Rechtsschulen, mit Ausnahme der Hanafiyya, an Stelle des zweiten Zeugen einen Eid der klagenden Partei. Schriftliche Dokumente können als Beweise dienen, wenn Zeugen sie als authentisch erklären. Grundsätzlich wird schriftlichen Dokumenten grosses Misstrauen entgegengebracht. Zeugen müssen männlich sein und integer und sie sollen das beklagte Geschehen mit eigenen Augen gesehen haben. Frauen sind nur in privaten Angelegenheiten und nur zu zweit, zwei Frauen anstelle eines Mannes, als Zeuginnen zugelassen. Zeugen müssen ihre Aussagen während dem Prozess

und vor dem Richter machen, damit diese gültig sind. Bei Strafprozessen, bei denen die im Koran erwähnten *ḥadd*-Strafen drohen, können Zeugen die Aussage verweigern (→ Kapitel 4.3.2). In Fällen von Unzucht und Ehebruch sind nicht nur zwei, sondern vier Zeugen erforderlich und ein Schuldbekennnis ist erst unwiderruflich, wenn es in vier verschiedenen Sitzungen vor dem Qadi abgelegt wurde.

3.3.3.3 Urteil und Appellationsmöglichkeiten

Die Adab-Literatur unterscheidet zwischen Anordnungen und Urteilen (*ḥukm*). Verlangt die klagende Partei kein Urteil, wird der Konflikt durch eine Anordnung, eine gerichtliche Beglaubigung von Fakten, geschlichtet. Urteile sollten nur von einem Qadi gefällt werden, der sowohl die Lehre seiner Rechtsschule kennt als auch die unterschiedlichen Meinungen innerhalb derselben. Beim Urteilen sollte der Qadi die etablierte Gerichtspraxis sowie die lokalen Bräuche berücksichtigen. Über Handlungen, die mit Körperstrafen geahndet werden, sollte er nicht selbst urteilen, sondern diese Entscheide der politischen Autorität (Provinzverwalter, Kalif) oder dem obersten Qadi überlassen. Höhere Instanzen sind im klassischen islamischen Recht nicht vorgesehen. Grundsätzlich kann ein Urteil nicht aufgehoben werden, insofern es auf einer angemessenen rechtlichen Grundlage beruht und ihm ein ordentliches Gerichtsverfahren vorausging. Die Verwaltungsstruktur der Umayyaden-Kalifen kannte allerdings die „Beschwerde gegen Unrecht“ (*mazālim*) beim Provinzverwalter oder dem Kalifen selbst; über Art und Umfang dieser Institution ist allerdings kaum etwas bekannt. Sowohl die Kalifen als auch die Provinzverwalter hatten keinen direkten Einfluss auf die Urteile der Qadis. Allenfalls konnten sie einen unliebsamen Qadi absetzen. Der Nachfolger eines Richters konnte dessen Urteile nur aufheben, wenn er diesem einen Mangel an moralischer Integrität nachweisen konnte oder fehlerhafte Urteile, also solche, die aus Koran und Sunna abgeleitet, übereinstimmenden Interpretationen widersprachen.

3.3.3.4 Schariagerichte im 15./21. Jahrhundert

Mit dem Einfluss der Kolonialbehörden, der Teilkodifikation von islamrechtlichen Normen und/oder der Bildung von Nationalstaaten transformierten sich die klassischen Schariagerichte. In einigen Ländern wie der

Türkei, Tunesien oder Algerien wurden sie abgeschafft, in anderen wie dem Iran oder Lybien in staatliche Gerichte überführt. Die meisten Staaten der islamischen Welt kennen ein duales System: In ihrem rechtspluralistischen Raum arbeiten Schariagerichte neben säkularen staatlichen Gerichten, interferieren mit diesen und mit gewohnheitsrechtlichen Normen. Meist sind die Schariagerichte zumindest zuständig für das Familien- und Erbrecht. Grundlage ihrer Rechtsprechung ist in der Regel ein vom Staat (teil-)kodifiziertes und dessen Reform unterliegendes, auf dem klassischen islamischen Recht beruhendes Gesetz. Sie werden meistens vom jeweiligen obersten nationalen Gerichtshof kontrolliert und Appellationsmöglichkeiten wurden geschaffen. Einige Länder wie beispielsweise Ägypten lassen auch Frauen als Richterinnen zu.

Die Gerichtsverfahren und die tatsächliche Anwendung von islamrechtlichen Normen werden vor allem seit den 1990er-Jahren von der Rechtsanthropologie erforscht. Anna Würth legte beispielsweise eine Fallstudie zu einem erstinstanzlichen Familiengericht im Jemen vor. Darin belegt sie den grossen Einfluss, den der Verlauf eines Gerichtsprozesses auf die Anwendung des islamischen Rechts hat. Die Klägerinnen und Kläger müssen an diesem Gericht ihre Forderungen schriftlich einreichen. Die meisten von ihnen sind selbst des Schreibens unkundig und nehmen die Dienste der vor dem Gerichtsgebäude installierten und darauf spezialisierten Schreiber in Anspruch. Ihr Erfolg vor Gericht, so Würth, hänge wesentlich von der Qualität dieser Schreiber ab. Ein Grossteil der Fälle an diesem Gericht seien Scheidungs- und Unterhaltsklagen von Frauen aus der Unterschicht. Die Richter, ausnahmslos aus der Oberschicht stammend, verfolgten das Ziel, das Unrecht zu lindern, das den Frauen von ihren Männern zugefügt werde. Eine den Unterschichtsfrauen entgegenkommende Praxis und ein sehr flexibler Umgang mit islamrechtlichen Normen seien zu beobachten. Eine grosszügige Auslegepraxis in der Anwendung islamrechtlicher Normen wird auch durch andere sozialanthropologische Forschungen wahrgenommen.

In Grossbritannien haben sich seit 2007 *Muslim Arbitration Tribunals (MAT)* als vorinstanzliche islamrechtliche Schlichtungsgremien etabliert. Sie unterstehen dem *Arbitration Act 1996*. Die Entscheide der MAT sind bindend und die britischen Gerichte fungieren als Rekursinstanz.

4 Überblick über die Regelungsmaterie

Furū' al-fiqh ist der Zweig – und die Literaturgattung – des islamischen Rechts, der das materielle Recht behandelt. Im Laufe der Geschichte entstanden bedeutende Manuale in den verschiedenen Rechtsschulen. Einflussreiche Autoren waren etwa der Schafiit Ash-Shirazi (gest. 476/1083), der Hanafit Al-Musili (gest. 683/1284), der Hanbalit Ibn Qudama (gest. 620/1223) oder der Malikit Ibn Rushd (gest. 595/1198). Ihre und andere Handbücher wurden von späteren Gelehrten ausführlich kommentiert, wie beispielsweise der berühmte Kommentar von Al-Sarakhsi (gest. 483/1090), oder für die Lehre zusammengefasst und vereinfacht.

Diese klassischen Rechtstexte folgen im Wesentlichen einem einheitlichen Aufbau und die Materie wird in der Regel in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil behandelt die Ritualvorschriften, *ibādāt* (→ Kapitel 4.2), und der zweite die Regeln der zwischenmenschlichen Angelegenheiten, *mu'āmalāt*, hier mit Gemeinschaftsrecht übersetzt (→ Kapitel 4.3). Der zweite Teil wird von einigen Gelehrten unterteilt in „Ehe“ (Familienrecht), „Verkauf“ (Wirtschaftsrecht) und „Schaden“ (Strafrecht). Andere nehmen keine Unterteilung vor und die verschiedenen Rechtsgebiete folgen sich in Form von Kapiteln (*kitāb*, plur. *kutub*, wörtl. Buch), deren Abfolge sich je nach Konvention der Rechtsschule ändert. Die einzelnen Kapitel wiederum orientieren sich an den zu behandelnden Einzelfällen; übergeordnete, rechtstheoretische oder systematische Überlegungen werden, falls überhaupt, in Bezug zu einem bestimmten Problem erörtert.

Die klassischen Manuale behandeln die verschiedenen Bereiche des islamischen Rechts mit unterschiedlicher Dichte. Während das Gebet sowie das Familien- und Erbrecht meist bis in kleinste Details geregelt wird, finden sich für Bereiche wie das Verwaltungs- oder Baurecht jeweils nur wenige oder gar keine Aussagen. Die reformorientierten Gelehrten betonen im Bereich des *furū' al-fiqh* den Unterschied zwischen Ritualrecht (*ibādāt*) und Gemeinschaftsrecht (*mu'āmalāt*). Während die Bestimmungen zum Ritualrecht unveränderlich seien, müssten die Normen zum Gemeinschaftsrecht immer wieder den sich verändernden Umständen angepasst werden.

In kaum einer islamrechtlichen Norm lässt sich ein Konsens (*iğmā'*, → Kapitel 3.2.2) unter den Rechtsgelehrten finden – erst recht keiner, der die Zeiten überstanden hat. Die folgende Übersicht versucht, für die einzelnen Rechtsgebiete mit einer vereinfachenden Zusammenfassung eine erste Orientierung zu bieten.

4.1 Grundsätze

Bei der Anwendung des islamischen Rechts gehen die Rechtsgelehrten davon aus, dass der Mensch verantwortlich ist für seine Handlungen und dass er diese mit einer gewissen Absicht ausführt. Die Absichtserklärung (*nīya*) unterscheidet die rechtsrelevante von der nicht rechtsrelevanten Handlung. Beispielsweise wird das Waschen des Gesichtes durch sie zur rituellen Waschung, die für die Gültigkeit des Gebetes notwendig ist. In Bezug auf Gebet, Fasten, Almosensteuer und Wallfahrt gehört die Absichtserklärung (*nīya*), das jeweilige Ritual verrichten zu wollen, zu den Voraussetzungen für deren Gültigkeit. Im Vertragsrecht ist die ehrlich gemeinte Absichtserklärung für die meisten Gelehrten eine Voraussetzung für die Gültigkeit eines Vertrages, weshalb die Absicht, mit der ein Vertrag eingegangen wird, von entscheidender Bedeutung sein kann. Im Strafrecht ist die Absicht zentral. Hier unterscheiden die Gelehrten die „absichtlich“, die „quasi-absichtlich“ und die „versehentlich“ erfolgten Handlungen und legen dafür unterschiedliche Strafmasse fest. Gelehrte wie Ibn Rushd (gest. 595/1198) merken jedoch an, dass im Diesseits die wahre Intention nicht erkannt werden könne und deshalb jegliche Strafe oder jegliches Urteil nur provisorisch sei. Die ‚perfekte Gerechtigkeit‘ beruhe auf der vollen Erkenntnis der Intention, was nur Gott im Jenseits möglich sei.

4.2 Ritualrecht (*‘ibādāt*)

Die Religion des Islam ruht nach einem Hadith auf fünf „Säulen“: dem Glaubensbekenntnis (*šahāda*, „Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt ausser Gott und dass Muhammad sein Gesandter ist.“), dem Gebet, der Almosensteuer, der Wallfahrt und dem Fasten während des Monats Ramadan. Die letzten vier „Säulen“ stehen in den klassischen Rechtsmanualen stets am Anfang, zusammen mit einem Kapitel über Reinheit und rituelle Waschungen, zuweilen auch über Essen und Trinken, Jagen und Schächten sowie über Krieg und Frieden. Diese Kapitel beschreiben die rituellen Grundpflichten der Gläubigen, deren Erfüllung nach den Gelehrten zu folgenden Zielen führt: zur Dankbarkeit gegenüber Gott und seiner Güte, zur Anerkennung seiner Macht und den von ihm gesetzten Normen, zur Solidarität mit allen anderen Musliminnen und Muslimen, insbesondere den Armen und Bedürftigen, und zum Üben von Tugenden wie Demut und Bescheidenheit. Die Beachtung der Grundpflichten gilt als äusseres Zeichen der Zugehörigkeit zum Islam und als gemeinschaftsstiftend. Die Rechtsgelehrten haben sich in den klassischen Rechtsmanualen sehr de-

tailliert mit dem Ritualrecht auseinandergesetzt und umfangreiche Kasuistiken entwickelt, unter welchen Voraussetzungen eine rituelle Handlung gültig (*ṣaḥīḥ*) bzw. ungültig (*bāṭil*) ausgeführt wird.

4.2.1 Gebet (*ṣalāt*)

Die islamische Glaubenspraxis kennt verschiedene Gebete: das rituelle Pflichtgebet (*ṣalāt*), das Gebet für die Verstorbenen, das persönliche Gebet sowie verschiedene Formen des Gottesgedenkens. Das islamische Recht befasst sich fast ausschliesslich mit dem rituellen Pflichtgebet, das in den klassischen Rechtsmanualen mit Abstand den grössten Platz einnimmt.

Das rituelle Gebet wird mit Beginn der Pubertät für die Gläubigen zur Pflicht (z. B. Koran 14:31; 2:110); ein Teil der Rechtsgelehrten empfiehlt, mit der Unterweisung im Gebet im Alter von zehn Jahren oder noch früher zu beginnen. Das Gebet ist fünf Mal pro Tag vorgeschrieben. Die Zeiten richten sich nach dem Stand der Sonne: morgens (zwischen dem Beginn der Dämmerung und dem Sonnenaufgang), mittags (zwischen dem Höchststand der Sonne und der Neigung der Sonne hin zum Horizont), nachmittags (zwischen der Neigung der Sonne und dem Sonnenuntergang), abends (zwischen dem Sonnenuntergang und dem Ende der Dämmerung) sowie nachts (zwischen dem Einbruch der Dunkelheit und dem Beginn der Morgendämmerung).

Ein rituelles Gebet ist nur gültig (*ṣaḥīḥ*) mit der vorausgehenden Absichtserklärung (*nīya*), mit der Reinheit des Körpers, der Kleider und des Gebetsortes sowie dessen korrekter Durchführung. Die Gläubigen sollen nicht im Zustand des Zorns beten. Die Reinheit des Körpers wird (Koran 5:6), je nach Grad der Verunreinigung und je nach Rechtsschule, durch eine kleine oder eine grosse rituelle Waschung hergestellt. Die kleine Waschung ist z. B. nach dem Urinieren vorgeschrieben, die grosse nach der Menstruation, nach (nächtlichem, unbeabsichtigtem) Samenerguss oder nach sexuellen Handlungen mit dem Austritt von Körperflüssigkeiten. Ist kein (sauberes) Wasser für die Waschung vorhanden, darf diese auch mit sauberem Sand oder einem Stein durchgeführt werden. Sofern der Ort sauber ist, kann überall gebetet werden. Oft wird die Reinheit des Ortes mit einem Teppich, einer Matte oder einem Kleidungsstück hergestellt.

Zum Gebet richtet sich die Muslimin/der Muslim nach Mekka bzw. der Kaaba aus und formuliert die Absichtserklärung. Es folgen die Gebets-einheiten (*rak'a*), deren Anzahl je nach Gebetszeit und Rechtsschule vari-

Frau bei einem persönlichen Gebet.

Bild: Laziz Hamani,
in: Symbole des Islam,
Augsburg 1999, S. 99.

iert. Eine *rak'a* besteht aus einer festen Abfolge von Gebetshaltungen (Stehen, Verbeugen, Stehen, Niederknien, Sitzen auf den Fersen, Niederknien, Sitzen auf den Fersen) mit der Rezitation der jeweils dazugehörenden arabischen Gebetstexte. Das Gebet wird abgeschlossen mit dem Friedensgruss.

Das Gebet kann alleine oder in Gemeinschaft verrichtet werden. Den Männern ist die Verrichtung des Gebetes am Freitagmittag in der Gemeinschaft vorgeschrieben (Koran 62:9–10). Jedes Gemeinschaftsgebet wird von einem Vorbeter (*imām*) geleitet. Die Frauen beten getrennt von den Männern, entweder hinter diesen, auf einem Balkon oder in einem anderen Raum. Frauen können Gemeinschaftsgebete von Frauen leiten, nicht aber gemischtgeschlechtliche Gruppen.

Hauptpunkt der islamrechtlichen Diskussionen sind die Bedingungen für die Gültigkeit des Gebetes. So ist beispielsweise das Gebet eines Kranken bzw. einer Kranken gültig, wenn er oder sie ausführt, was möglich ist. Ist die Durchführung des Gebetes nicht möglich, ist er oder sie von dieser Pflicht befreit. Menstruierende Frauen sind ebenfalls von der Pflicht befreit, da sie den Reinheitszustand nicht herstellen können. Für Reisende gilt die Erleichterung, dass jeweils das Mittags- und Nachmittagsgebet sowie das Abend- und Nachtgebet zusammen genommen werden können. Dies gilt für viele Gelehrte auch für Menschen, die beispielsweise in Europa arbeiten und deswegen die Gebetszeiten nicht einhalten können.

4.2.2 Almosensteuer (*zakāt*)

Eigentum und Besitz sind eines der fünf Grundgüter, die durch die höheren Ziele des islamischen Rechts (→ Kapitel 3.2.4) geschützt sind: Alles Eigentum gilt als von Gott geschenkt (Koran 7:128) – der Mensch soll dieses Eigentum gottesfürchtig verwalten und weiter verteilen (Koran 2:3). Die islamische Glaubenspraxis kennt verschiedene Almosen für Bedürftige, sei es als direkte Abgabe vom eigenen Vermögen oder als Spende an die Gemeinschaft, damit diese ihre sozialen Aufgaben erfüllen kann. Das islamische Recht befasst sich insbesondere mit der rituellen Almosensteuer (*zakāt*), einer im Koran (z. B. 2:43; 58:13) begründeten Abgabe auf dem eigenen Vermögen.

Die Almosensteuer ist von jeder Muslimin und jedem Muslim jährlich geschuldet. Nach der Malikiyya, Hanbaliyya und Schafiyya unterliegen auch Minderjährige und solche, die nicht im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte sind, dieser Pflicht. Die Gläubigen sind selbst verantwortlich für die Berechnung und Abgabe der Steuer. Der *zakāt* unterliegt alles Eigentum, welches im vollen Besitz einer Muslimin oder eines Muslims ist. Ausgenommen ist das für den persönlichen Gebrauch und den eigenen Unterhalt Notwendige wie Kleider, Möbel und Tiere, die für den Eigengebrauch bestimmt sind.

Die Rechtsschulen bestimmen sehr detailreich (und unterschiedlich), welcher Prozentsatz auf welchen Vermögensteilen geschuldet ist. Grundsätzlich gilt: Je weniger eigene Arbeit im Erwerb von Vermögen steckt, desto höher die Abgabe. Auf Gold, Silber und ähnlichen Vermögenswerten wird eine *zakāt* von 2,5 % erhoben. Der Steuersatz für landwirtschaftliche Produkte beträgt in der Regel 5 %, wenn für ihre Herstellung künstlich bewässert werden musste, und 10 %, wenn sie nicht bewässert wurden. Auf Vieh wird eine Abgabe in Form von Tieren erhoben: Für fünf Kamele beträgt die *zakāt* beispielsweise ein Schaf oder eine Ziege, für 25 bis 35 Kamele ist ein einjähriges, weibliches Kamel geschuldet.

Die *zakāt* kommt nach Koran 9:60 Armen und Bedürftigen zugute, den Verwaltern dieser Steuer, den Sklaven, die mittels der *zakāt* freigekauft werden, weiter den Verschuldeten, den Teilnehmenden an einem *ġihād* (→ Kapitel 4.3.3), den Reisenden und, je nach Rechtsgelehrten, den zum Islam Konvertierten. In der Praxis kam und kommt die *zakāt* vor allem den Bedürftigen aus der eigenen Familie, Waisen, Armen, sowie in früheren Zeiten Reisenden und Sklaven zugute.

4.2.3 Fasten (*ṣawm*)

Die islamische Glaubenspraxis kennt verschiedene Anlässe zum Fasten. Das islamische Recht befasst sich ausführlich mit dem Fasten im Ramadan, dem neunten Monat des islamischen Kalenders. Es ist allen erwachsenen, im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte stehenden Musliminnen und Muslimen vorgeschrieben (Koran 2:185). Ausgenommen von der Pflicht sind Alte, Kranke und Reisende (Koran 2:184), sowie menstruierende, je nach Gelehrte auch schwangere und stillende Frauen, ferner alle, deren Gesundheit das Fasten abträglich ist.

Der Fastenmonat Ramadan beginnt nach dem Neumond mit der ersten Sichtung der Sichel des zunehmenden Mondes und endet mit der erneuten Sichtung des Mondes nach dem folgenden Neumond. Ein Fastentag dauert vom Beginn der Dämmerung bis zum Sonnenuntergang. Voraussetzungen für die Gültigkeit des Fastens sind die Erklärung der Absicht (*nīya*) sowie das Unterlassen von bestimmten Handlungen. Die Absicht kann nach der Malikiyya in der Nacht vor dem ersten Fastentag für den gesamten Monat ausgesprochen werden; nach der Schafiiyya muss sie für jeden Fastentag neu formuliert werden. Die Handlungen, welche das Fasten für den jeweiligen Tag ungültig werden lassen, werden von den Rechtsschulen unterschiedlich bestimmt. In der Regel fallen darunter:

- das Einführen von Substanzen in den Körper wie Essen, Getränke oder sonstige Substanzen, die geschluckt werden können; nach einigen Gelehrten fällt auch Tabakrauch darunter. Erlaubt ist, den Mund und die Nase mit Wasser auszuspülen, nicht aber dieses zu schlucken. Die Malikiyya erlaubt die Einnahme von Medikamenten, sofern sie nicht die Kehle erreichen;
- vorsätzliches Erbrechen;
- Geschlechtsverkehr und Samenerguss, der durch andere sexuelle Handlungen ausgelöst wird.

Die Tage, während denen z. B. wegen der Menstruation nicht gefastet werden konnte, und jene, die wegen einer unerlaubten Handlung ungültig sind, müssen nachgeholt werden. Das Nachholen sollte so schnell wie möglich nach dem Ramadan erfolgen. Die Gelehrten diskutieren verschiedene Strafen bei unentschuldbaren Verzögerungen des Nachholens oder beim absichtlichen Brechen des Fastens durch Essen, Trinken oder Geschlechtsverkehr.

In bestimmten Fällen, beispielsweise bei Menschen, die eine schwere körperliche Arbeit verrichten, wird die Fastenpflicht durch eine Spende ersetzt, die Bedürftigen zugutekommen soll. Die Höhe der Spende für jeden ersetzten Tag entspricht den Ausgaben, die für den eigenen Tagesunterhalt üblicherweise vorgesehen sind. Einzelne Gelehrte erlauben es einer Muslimin oder einem Muslim, die oder der sich nicht in der Lage fühlt, das Fasten einzuhalten, stattdessen eine solche Spende vorzunehmen.

Die Fastenden haben nicht nur die rechtlichen Bestimmungen zur Gültigkeit zu beachten, ihnen wird auch eine Reihe von guten Handlungen empfohlen wie Geduld haben, Wohltätigkeit ausüben und Versöhnungsbereitschaft zeigen, aber auch das Vermeiden von schlechter Rede und Klatsch sowie Verleumdungen.

Um das Fastenbrechen nach Sonnenuntergang haben sich regional sehr unterschiedliche Traditionen entwickelt. Das Fasten endet mit dem letzten Tag des Monats Ramadan und dem anschliessenden Fest des Fastenbrechens.

4.2.4 Wallfahrt (*ḥaǧǧ*)

In den ersten zehn Tagen des letzten Monats des islamischen Jahres, dem „Wallfahrtsmonat“, findet die Wallfahrt (*ḥaǧǧ*) nach Mekka, Mina und dem Berg Arafat statt, zu welchen nur Gläubige Zutritt haben. Für alle Musliminnen und Muslime ist es Pflicht, die Wallfahrt mindestens einmal im Leben durchzuführen, vorausgesetzt sie sind erwachsen, geistig gesund und nicht versklavt und dazu finanziell und gesundheitlich in der Lage; ein Teil der Gelehrten schliesst auch sichere Reisewege in die Voraussetzungen mit ein. Die Wallfahrt kann irgendwann im Verlaufe des Lebens (Schafiiyya) unternommen werden oder so schnell wie möglich (Malikiyya, Hanbaliyya, Hanafiyya) nach Erreichen des Erwachsenenalters. Ist es einer Person nicht möglich, sich auf die Wallfahrt zu begeben, soll sie eine Stellvertretung schicken. Die Frauen müssen von ihrem Ehemann oder einem männlichen Verwandten begleitet werden und dürfen sich nicht in der Wartezeit (*‘idda*, → Kapitel 5.6.4) nach der Scheidung oder dem Tod ihres Ehemannes befinden.

Die Wallfahrt besteht aus verschiedenen Ritualen, wovon ein Teil, je nach Rechtsschule, als Pflicht angesehen wird, deren Nichterfüllung die Ungültigkeit der Wallfahrt zur Folge hat. Zu den weitestgehend anerkannten Pflichtteilen gehören:

- das Versetzen in den Weihezustand (*ihrām*), der für die Gültigkeit der Wallfahrt von zentraler Bedeutung ist. Der Weihezustand tritt ein nachdem der Pilger, die Pilgerin die Absichtserklärung (*nīya*) ausgesprochen und nachfolgende Tätigkeiten ausgeführt hat: ein rituelles Bad nehmen, Schamhaare entfernen, Kopfhaare rasieren (nur Männer) und Nägel schneiden, die rituellen Kleider anlegen und das rituelle Gebet verrichten. Die rituelle Kleidung besteht für den Mann aus zwei nicht zusammengenähten weissen Tüchern und für die Frau aus einem einfachen Kleid und einem Kopftuch, welches das Gesicht frei lässt. Während dem Weihezustand ist es den Pilger/innen nicht erlaubt, Haare und Nägel zu schneiden, sexuell aktiv zu sein, zu jagen und – speziell für Männer – genähte Kleidung zu tragen;
- das Verharren auf dem Berg Arafat. Am Abend des achten Tages des Wallfahrtsmonats wandert die Pilgerschaft in die (Zelt-)Stadt Mina. Am neunten Tag, nach einem rituellen Bad, besteigen die Pilgerinnen und Pilger den Berg Arafat, auf dem sie den ganzen Tag mit Beten und Gottesgedenken verbringen. Nach Sonnenuntergang eilt die Pilgerschaft schnellen Schrittes durch das Tal von Muzdalifa zurück Richtung Mina.
- der Umgang um die Kaaba in Mekka. Bei diesem Ritual wird die Kaaba siebenmal im Gegenuhrzeigersinn umrundet. Es wird in der Regel mehrmals während der Wallfahrt durchgeführt, wobei nicht alle Umgänge zum Pflichtteil gehören. Die Kaaba ist ein rechteckiges Gebäude, aus grauem Stein erbaut und mit einem schwarzen, goldbe-

Pilger auf dem Berg Arafat.

Bild: Abbas/Magnum,
in: Symbole des Islam,
Ausburg 1999, S. 51.

stickten Tuch bedeckt. In einer ihrer Ecken ist ein schwarzer Meteorit eingebaut.

Weitere, nicht von allen Rechtsgelehrten zum Pflichtteil gezählte Rituale sind etwa das symbolische Steinigen des Teufels bei Mina oder das schnelle Hin- und Hergehen zwischen den beiden Hügeln As-Safa und Al-Marwa. Sie alle stehen in Bezug zu vorislamischen Ritualen, zu Geschichten aus dem Koran und/oder dem Leben von Muhammad und sind reich an religiöser Symbolik und Bedeutung. Die Wallfahrt schliesst mit dem Rasieren der Kopfhare für die Männer – die Frauen schneiden sich zuweilen eine Locke ab – sowie mit dem auf der ganzen Welt mitgefeierten Opferfest. Jede Pilgerin und jeder Pilger soll dabei ein Tier schlachten, davon essen und das übrig gebliebene Fleisch an Arme und Bedürftige verteilen.

4.2.5 Nahrungsmittel

Grundsätzlich, so lehren die islamischen Gelehrten, ist das, was Gott auf der Erde wachsen lässt, für den menschlichen Konsum bestimmt (Koran 2:172). Einem Konsumverbot (*ḥarām*) unterliegen verendete Tiere, Blut, Schweinefleisch und was einem anderen Gott geopfert wurde (Koran 2:173). Uneinig sind die Gelehrten darüber, ob Raubtiere zum Verzehr erlaubt (aber verpönt) oder verboten sind. Die erlaubten Tiere können in drei Kategorien eingeteilt werden mit unterschiedlichen Normen, die erfüllt sein müssen, damit sie für den Verzehr erlaubt (*ḥalāl*) sind:

- Haustiere,
- wilde Tiere,
- Meerestiere.

Haustiere müssen geschächtet werden: Mit einem scharfen Gegenstand aus Metall, Stein oder Holz werden dem Tier die Luftröhre und die Halsschlagadern durchtrennt, damit es vollständig ausblutet. Dabei muss der Name Gottes angerufen werden (Koran 6:118). Ein Teil der Gelehrten ist der Meinung, es genüge, wenn vor dem Essen der Name Gottes ausgesprochen werde. Das Tier soll – nach der Sunna – vor dem Schlachten gut behandelt worden sein. Mit Verweis auf Koran 5:5 erlauben einige Gelehrte auch den Verzehr von Fleisch von Tieren, die von Angehörigen der ‚Buchreligionen‘ (*ahl al-kitāb*; Christen, Juden und zum Teil Zoroastriern) geschlachtet wurden. Ein Teil der Gelehrten erlaubt es, die Tiere vor dem Schlachten mit Elektroschocks zu betäuben.

Koran 5:3 spezifiziert, dass Tiere, die erwürgt, erschlagen, zu Tode gestürzt oder durch andere Tiere verletzt wurden, dem Konsum verboten sind, ausser sie werden nachträglich geschächtet. Auf der Grundlage dieses Verses entwickelten die Rechtsgelehrten eine umfangreiche Kasuistik in welchen Fällen und unter welchen Bedingungen Tiere durch nachträgliches Schächten *halāl*, zum Konsum erlaubt werden.

Für das Jagen von wilden Tieren haben die Gelehrten aus Koranversen (z. B. Koran 5:4; 5:94) und diversen Hadithen verschiedene Regeln entwickelt, damit der Verzehr von deren Fleisch als *halāl* gilt. Beispielsweise darf der Jäger nicht im Weihezustand der Wallfahrt sein und als Jagdtiere darf er in der Regel nur Hunde, Leoparden, Habichte oder Falken einsetzen, die zudem speziell auf die Jagd abgerichtet sein müssen und nicht für die eigene Ernährung jagen. Wildtiere müssen nicht geschächtet werden, sofern sie durch die Jagdverletzung bereits ausgeblutet sind.

Meerestiere sind grundsätzlich erlaubt. Sie dürfen auch im Weihezustand gejagt und müssen nicht geschächtet werden (Koran 5:96). Die Hanafīyya erlaubt nur den Konsum von Fischen, nicht aber von anderen Meerestieren.

Der Konsum von Wein (Koran 5:90) ist grundsätzlich verboten und in Analogie dazu jener von Alkohol und anderen berauschenden Substanzen. Die Gelehrten erklären mit Verweis auf einige Hadithe, dass auch der Konsum von kleinsten Mengen nicht gestattet sei. Gegenstand von Diskussionen ist, ob eine Muslimin oder ein Muslim an einem Tisch Platz nehmen darf, an welchem Menschen sitzen, die Alkohol oder andere berauschende Substanzen konsumieren.

4.3 Gemeinschaftsrecht (*mu'āmalāt*)

Das islamische Recht regelt verschiedene Bereiche des Zusammenlebens der Menschen. Die klassischen Manuale behandeln insbesondere Themen wie Ehe, Scheidung, Schwur, Unterhalt von Ehefrauen und Kindern, Verkauf, Verpfändung, Miete, Aneignung, fromme Stiftungen, Erbe, Vermächtnis, Delikte, Blutgeld, Straftaten, Richter und Richteramt, Freilassung von Sklaven, zuweilen auch Krieg und Frieden – letzteres sofern nicht bereits unter dem Ritualrecht abgehandelt wurde. Seit dem 14./20. Jh. befassen sich Rechtsgelehrte zunehmend mit neuen Bereichen wie Staatsangehörigkeit, Bioethik oder Ökologie.

4.3.1 Vertrags- und Wirtschaftsrecht

Was hier unter Vertrags- und Wirtschaftsrecht zusammengefasst ist, wird in den klassischen Manualen zu *furū' al-fiqh* in unterschiedlichen Kapiteln dargelegt. Neben diesen Manualen finden sich weitere Informationen in Abhandlungen über spezielle Themen, Sammlungen von Modellformularen (*surūt*) sowie Anleitungen für Rechtskniffe (*hiyal*). Besonders detailreich wurden einzelne Vertragstypen wie Kauf, Schenkung, Leihe oder (zinsloses) Darlehen, Miete sowie der Sklavenhandel und der Ehevertrag (→ Kapitel 5.4) abgehandelt und Typologien von erlaubten und verbotenen Verträgen bzw. Vertragsklauseln aufgestellt. Zentrale Ziele des islamischen Vertrags- und Wirtschaftsrechts sind: Erwerb und Besitz von moralisch zulässigem Eigentum, Minimieren des Risikos und Schutz vor Übervorteilung.

Als Prototyp des Vertrags gilt der Kauf- oder Veräußerungsvertrag (*bai'*). Dieser hat vier Hauptelemente: (1) den Verkäufer, die Verkäuferin oder ihre Stellvertreter/innen, (2) das Verkaufsobjekt, (3) den Käufer, die Käuferin sowie (4) den Preis in Form von Geld oder Ware. Der Vertrag kommt zustande und wird damit bindend, wenn Verkaufende und Kaufende voll rechtsfähig sind, wenn der Vertrag in gegenseitigem Einverständnis, ohne jegliche Einwirkung von Zwang, abgeschlossen wird und der Verkäufer, die Verkäuferin tatsächlich Eigentümer/in des Verkaufsobjekts ist. Grundsätzlich müssen bei einem Veräußerungsgeschäft alle Vertragsparteien bei der Vertragsabschlusung zugegen sein, die Ware muss genau quantifizierbar sein und umgehend den Besitzer, die Besitzerin wechseln. In der Rechtsliteratur wird ausführlich die Frage der Stellvertretung abgehandelt, sowie die zulässigen Vertragsklauseln und die Bedingungen, unter denen Verträge ohne Anwesenheit der Vertragsparteien gültig sind. Die Hanbaliyya und die Malikiyya interpretieren die Bestimmungen relativ liberal, verpönen aber das Anwenden von Rechtskniffen, um sie zu umgehen. Die Schafiyya und die Hanafiyya hingegen wenden die Bestimmungen relativ restriktiv an und erlauben dafür die Anwendung von Rechtskniffen. Kauf und Verkauf von verbotenen Nahrungsmitteln gilt in allen Rechtsschulen als unzulässig. Gegenstand von Diskussionen ist beispielsweise, ob Musliminnen und Muslime für die Weinherstellung vorgesehene Trauben an Nichtmuslime verkaufen dürfen.

Eine umfangreiche Kasuistik hat sich bezüglich der Risikogeschäfte entwickelt, die möglichst unterbunden werden sollen, da Spekulation grundsätzlich als unzulässig gilt. So dürfen beispielsweise Getreide oder Fruch-

te vor der Ernte nicht verkauft werden, weil zu diesem Zeitpunkt die Menge nicht bekannt ist.

Ein zentrales Element im islamischen Wirtschaftsrecht ist das Verbot von *ribā*, das sich unter anderem auf Koran 2:275–280 und eine Vielzahl von Hadithen stützt. *Ribā* bedeutet das Erwerben eines ungerechtfertigten Vermögensvorteils ohne Gegenleistung und wird nicht ganz zureichend übersetzt mit Zins oder Wucherzins. *Ribā* bezieht sich auf messbare Ware wie Gold(-münzen), Silber(-münzen), Weizen, Gerste, Datteln oder Salz. Die Literatur unterscheidet verschiedene Formen von *ribā*:

- Ungleicher Wert (Qualität oder Quantität) von gleichzeitig ausgetauschten Waren (oder Geld) derselben Gattung;
- ungleicher Zeitpunkt beim Austausch von Waren (oder Geld) derselben Gattung mit identischem Wert;
- Zins oder Wucher in Bezug auf die Leihe von Waren (und Geld)

Durch die Zeiten hindurch haben sich verschiedene Formen von Gesellschaften und Finanzinstrumente entwickelt, die den oben genannten Grundsätzen Rechnung tragen oder sie mit Hilfe von Rechtskniffen (*hīla*, plur. *hiyal*) umgehen. So werden beispielsweise in Gesellschaften oder bei Geschäften mit Banken und anderen Finanzinstituten vorhandene Gewinnchancen und Verlustrisiken auf alle Beteiligten verteilt. Unter Zuhilfenahme von miteinander gekoppelten Doppel- oder Mehrfachveräußerungsverträgen mit offen gelegten Gewinnsummen können sowohl Kapitalgewinne erzielt als auch das *ribā*-Verbot respektiert werden. Das Zinsverbot kann beispielsweise mit folgendem Kniff umgangen werden: Der Kreditnehmer verkauft dem Kreditgeber eine Ware und kauft sie diesem umgehend zu einem höheren Preis wieder ab. Banken nutzen folgenden Rechtskniff um Hypotheken mit Zinsen zu umgehen: Eine Bank ‚kauft‘ ein Haus und überlässt es umgehend dem Besitzer/der Besitzerin gegen Miete. Die Miete entspricht dabei dem ‚Zins‘ für das ‚Darlehen‘.

Das *ribā*-Verbot und das Gebot der Almosensteuer (*zakāt*, → Kapitel 4.2.2) sind komplementär und zentrale Bestandteile der Diskussionen um innermuslimische Solidarität und soziale Gerechtigkeit.

Das klassische islamische Vertrags- und Wirtschaftsrecht hat kaum Eingang gefunden in die Gesetze der islamischen Staaten. In der Regel lehnen sich ihre Kodizes an europäische Vorbilder an, bereichern mit klassischen islamrechtlichen Vertragstypen oder Instituten, und sie erlauben beispielsweise das Eintreiben von Verzugszinsen. Seit den 1970er-Jahren mehren sich die Stimmen, die vermehrt islamrechtliche Normen in das Vertrags- und Wirtschaftsrecht einbeziehen wollen. Die einen fordern gar

eine konsequente ‚Rückkehr‘ zu einem Verbot von Zins und Spekulation und wehren sich gegen die Praxis der Rechtskniffe. Andere propagieren eine eigenständige, auf der islamischen Wirtschaftsethik beruhende Wirtschaft als Alternative zum ‚westlichen‘, kapitalistischen Modell. Parallel zu dieser Entwicklung entdeckten in den letzten Jahren europäische Banken zunehmend den ‚islamischen Finanzmarkt‘ und entwickelten eigene islamrechtskonforme Produkte.

4.3.2 Strafrecht

Was hier unter „Strafrecht“ zusammengefasst ist, wird in den klassischen Manualen unter verschiedenen Kapiteln behandelt:

- Vergeltung (*qiṣās*) bei Tötung und Körperverletzung;
- Ausgleichszahlung (*diya*) bei Tötung und Körperverletzung;
- *ḥadd*-Straftaten. Hierbei handelt es sich um die im Koran erwähnten und meist als Verletzung von „Gottes Recht“ bezeichnet Straftaten, für die Koran und Sunna spezifische Strafen vorsehen;
- alle weiteren Taten, die sündhaft oder verboten sind oder die allgemeine Sicherheit gefährden (*ta zīr*) und für welche Strafen nach Ermessen gefällt werden.

Letztere Straftaten werden vom klassischen islamischen Recht kaum geregelt. Die Geschädigten oder deren Verwandten können mit Forderungen an die Gerichte gelangen. Der Qadi und der jeweilige politische Machthaber hat mittels der Verwaltungskompetenz (*siyāsa*) einen breiten Ermessensspielraum.

Nebst den Vorschriften für die Vergeltung (*qiṣās*) bei vorsätzlicher Tötung nehmen die *ḥadd*-Straftaten den grössten Raum in den Handbüchern ein. Unter die *ḥadd*-Straftaten fallen Unzucht und Ehebruch, falsche Bezeichnung der Unzucht und des Ehebruchs, Diebstahl, Wegelagerei, Alkoholkonsum sowie nach der Malikiyya Apostasie (Abfall vom Islam). Diese Tatbestände und die dafür vorgesehenen Strafen beruhen auf Textstellen in Koran und Sunna. So sieht beispielsweise Koran 5:33 für diejenigen, die „gegen Gott und seinen Gesandten Krieg führen und im Land eifrig auf Unheil bedacht sind“ (Wegelagerei) verschiedene Strafmöglichkeiten vor: Exekution, Kreuzigung, Abschneiden von einer Hand und einem Fuss (übers Kreuz) oder Landesverweis.

Ausführlich beschäftigt sich die Literatur mit der Frage, unter welchen Bedingungen ein *ḥadd*-Tatbestand gegeben ist. Grundsätzlich darf nicht

der leiseste Zweifel bestehen, dass ein *ḥadd*-Tatbestand vorliegt, was durch spezifische Verfahren sichergestellt werden soll. Insbesondere an die Wahrheitsbeweise werden, falls kein Geständnis vorliegt, beim Prozess strengere Massstäbe gelegt als bei anderen Straftaten oder in anderen Rechtsbereichen. Straftaten von Minderjährigen fallen nie unter die *ḥadd*-Straftaten.

Als Diebstahl im Sinne der *ḥadd*-Straftaten gilt das Stehlen eines Gegenstandes, der einen Mindestwert aufweist und an dem der Täter, die Täterin nicht Miteigentümer/in ist. Der Gegenstand muss sich in Gewahrsam oder unter Aufsicht befunden haben und der Diebstahl muss heimlich erfolgt sein. Sind diese und weitere von den Rechtsschulen unterschiedlich bestimmte Bedingungen erfüllt, wird der Täter, die Täterin mit dem Verlust der rechten Hand bestraft.

Am strengsten ist die Beweisführung in Fällen von unerlaubter Sexualität, bei der von den klassischen Gelehrten detaillierte Augenzeugenberichte von vier Männern gefordert werden, die in einer unmissverständlichen Sprache die vollständige Penetration bezeugen. Die Hanafiyya, Malikiyya und Hanbaliyya anerkennen diese Zeugenaussagen nur, wenn sie gleichzeitig vor dem Richter ausgesprochen werden. Nach der Malikiyya und der Hanbaliyya entfällt diese Bedingung bei unverheirateten Frauen nach der Geburt eines Kindes. Die Widerrufung einer Zeugenaussage sowie eines Geständnisses ist jederzeit möglich. Wird ein Geständnis vier Mal zu verschiedenen Zeitpunkten vor dem Qadi ausgesprochen, gilt es als unwiderruflich. Steht der Tatbestand fest, so werden Täterin und Täter im Falle von Unzucht (Täter/in ist nicht verheiratet) mit 100 Peitschenhieben, im Falle von Ehebruch (Täter/in ist verheiratet) mit Tod durch Steinigung bestraft. Reichen die Beweise nicht aus und bleibt ein Verdacht dennoch bestehen, kann eine weniger drastische Strafe nach Ermessen verhängt werden. Eine falsche Bezeichnung der Unzucht oder des Ehebruchs fällt ebenfalls unter die *ḥadd*-Straftaten und wird mit 80 Peitschenhieben bestraft.

Ausserdem wird in den Manualen für alle Straftaten die Frage der Verjährung und bei einem reumütigen Täter jene des Straferlasses behandelt.

Die Implementierung und Anwendung der klassischen Regeln bei Straftaten und Delikten und die Mitwirkung von verschiedenen rechtsdurchsetzenden Instanzen variierte durch die Jahrhunderte hindurch erheblich, je nach politischer Autorität und Region. In den meisten kolonialisierten Ländern wurde das islamische Strafrecht durch Ordnungen der Kolonialländer ersetzt. Mit wenigen Ausnahmen wie Saudi-Arabien, dem Iran,

dem Sudan, Somalia und Teilen Nigerias und Pakistans werden die *ḥadd*-Strafen nicht mehr angewendet. Zuweilen nimmt die Bevölkerung die Vollstreckung von Strafen im Sinne der Selbstjustiz eigenmächtig in die Hand.

4.3.3 Krieg und Frieden (*ḡihād*)

Die meisten klassischen Manuale beinhalten ein „Buch des *ḡihād*“, das zuweilen anders bezeichnet wird. Darin enthalten sind Normen zur Durchführung des *ḡihād*: Deklaration und Einstellung von Feindseligkeiten, Behandlung der Nicht-Kämpfenden, Aufteilung der Beute und Märtyrertod. Die klassischen Gelehrten verstanden unter *ḡihād* einen defensiven oder offensiven Kampf gegen den Unglauben (*kufr*) und damit die Sicherung und zum Teil Expansion des Islam. Sie legitimieren ihn mit verschiedenen Koranversen und Hadithen, etwa Koran 25:52 oder 9:73, bei denen *ḡihād* mit „jemandem (mit Gewalt) zusetzen“ übersetzt werden kann. Gegenstand von Debatten war insbesondere, gegen wen der *ḡihād* zulässig ist. Einig waren sich die Gelehrten, dass in Bezug auf Personen nur Angriffe auf die kampffähigen Männer und die mitkämpfenden Frauen erlaubt seien; grundsätzlich sei der Schaden an Leben und Eigentum der Gegenpartei so gering wie möglich zu halten. Der Mehrheit der früheren und heutigen Gelehrten gilt der *ḡihād* als kollektive Pflicht der Muslime und sie grenzen ihn meist klar ab von jenen Kriegen, die ein politischer Herrscher im eigenen Interesse führt. Einzelne Gelehrte erklären den *ḡihād* nur als Offensivkrieg ausserhalb der vier heiligen Monate für zulässig, oder nur als Abwehr von Aggression oder nur als moralische Aufforderung zur Konversion.

In der frühislamischen Geschichte war der *ḡihād* als stetiger Offensivkrieg wichtig, er verlor aber ab dem 2./8. Jh. deutlich an Bedeutung. Im 12./18. und 13./19. Jh. wurde *ḡihād* im Sinne von ‚gerechter Krieg‘ wieder in die politische, nicht aber in die islamrechtliche Diskussion eingeführt.

Verschiedene Reformer schufen ab Ende des 13./19. Jhs. neue Interpretationen von *ḡihād*, indem sie ihn mit dem Grundsatz „das Gute gebieten und das Schlechte verbieten“ (→ Kapitel 1.5) verknüpften. Beispielsweise hob Hassan al-Banna (gest. 1368/1949) die andere Bedeutung von *ḡihād* im Koran hervor: das Sich-Abmühen (Koran 2:212; 29:8; 31:15). Er verstand darunter die allen Musliminnen und Muslimen vorgeschriebene, individuelle und spirituelle Anstrengung auf dem Weg Gottes, etwa

durch das Gebet und das Fasten, sowie die Reinheit der Sprache. Nur dieser Weg führe zum Märtyrertod und nur er garantiere den Frieden. Zu Beginn des 15./21. Jhs. prägten Gruppen wie der IS (Islamischer Staat) *ġihād* neu als individuelle religiöse Pflicht jedes Muslims/jeder Muslimin. Dabei wird zudem allen Menschen eine muslimische Identität abgesprochen, die sich nicht am *ġihād* beteiligen.

Derzeit nutzen sehr unterschiedliche Gruppen den *ġihād*-Begriff. Die einen bezeichnen damit ihren Kampf gegen die Ungläubigen und den Einfluss des Westens; unter „Ungläubigen“ werden zuweilen auch andere Muslime oder ‚unislamische‘ politische Autoritäten muslimischer Staaten verstanden. Andere nutzen ihn, um ihren neuen Interpretationen der islamischen Texte – und somit islamrechtlicher Normen – Anerkennung zu verschaffen, als Gender-*ġihād* für eine Gleichberechtigung von Mann und Frau oder als Queer-*ġihād* für die Anerkennung von Lesben, Schwulen, Bisexuellen und Transgender.

4.3.4 Bioethik

Mit der Entwicklung von neuen Technologien in der Medizin stellen sich auch für die religiösen Rechtsordnungen neue Fragen, etwa bezüglich der Zulässigkeit von Organtransplantationen, der Nutzung von Verfahren der künstlichen Befruchtung oder der Gentechnologie. Bereits in früheren Jahrhunderten beschäftigten sich die Rechtsgelehrten mit Fragen zu Empfängnisverhütung und Abtreibung.

In der islamischen Tradition wird der Mensch als eine Verbindung von Materie und Geist gedacht. Die Frage, in welchem Entwicklungsstadium des Embryos die Seele in den Körper kommt, ist für die bioethischen Debatten zentral – die Antwort darauf ist entscheidend bei der rechtlichen Beurteilung von Empfängnisverhütungsmethoden, von Verfahren der künstlichen Befruchtung sowie der Forschung an Embryonen. Das klassische islamische Recht stützt sich auf zwei Hadithe, der eine legt für die Beseelung den 42. Tag, der andere den 120. Tag der Schwangerschaft fest. In den gegenwärtigen Debatten können drei Positionen unterschieden werden: Schutzwürdiges Leben existiert ab der Befruchtung, ab der Einnistung des befruchteten Eis in die Gebärmutter oder ab dem Zeitpunkt der Beseelung des Embryos. Je nach Position erlauben oder verbieten die Rechtsgelehrten beispielsweise den Gebrauch von Spiralen zur Empfängnisverhütung.

Die In vitro-Fertilisation wird von vielen Gelehrten erlaubt. Uneinigkeit herrscht aber bei der Frage, ob dabei überschüssige Embryonen entstehen dürfen und wenn ja, ob diese zu Forschungszwecken verwendet werden dürfen. Während die *Islamic Fiqh Academy* bereits das Einfrieren von Embryonen verbietet und damit die Forschung verunmöglicht, erlauben die Rechtsgelehrten der *Islamic Organization of Medical Sciences* mehrheitlich die Nutzung zu Forschungszwecken.

5 Vertiefung: Familienrecht

Das islamische Familienrecht regelt die rechtlichen sowie die religiösen und sozialen Aspekte der Ehe, der Scheidung und des Erbens. Es kann als Grundbaustein der muslimischen Gemeinschaft bezeichnet werden. Zum einen bildet es den Rahmen für die Weitergabe von Abstammung (*nasab*) und Besitz von einer Generation zur nächsten, weil es die Beziehungen innerhalb der Familie und die Sexualität regelt. Zum anderen kommt diesem Rechtsbereich in Koran und Sunna die höchste Regelungsdichte zu. Er wurde durch die Kolonialisierung am wenigsten verändert. Heute ist das Familienrecht eines der umstrittensten Rechtsgebiete: Staaten sowie religiöse und säkulare Organisationen, aber auch traditionelle Gelehrte sowie islamistische und feministische Intellektuelle, streiten über die ‚richtige‘ Interpretation islamrechtlicher Normen und deren Rechtsanwendung, bzw. über die gänzliche Loslösung des Familienrechts von religiösen Regeln oder aber um deren verstärkte Berücksichtigung.

Die meisten muslimischen Staaten haben, mehr oder weniger, klassisches islamisches Familienrecht kodifiziert, zuletzt etwa Bahrain 2009. Einzelne Staaten führten in den letzten Jahrzehnten bedeutende Reformen durch, wovon insbesondere die Reformen in Tunesien 2003, Marokko 2004 und Algerien 2005 zum Ziel hatten, die Rechtsposition der Frauen zu verbessern. In Albanien und in der Türkei wurden Familiengesetzgebungen gestaltet, die islamisches Recht nicht berücksichtigen.

Es ist anzumerken, dass die Materie, die hier unter „Familienrecht“ zusammengefasst ist, in den klassischen Rechtsmanualen in der Regel in verschiedenen Kapiteln unverbunden nebeneinandersteht. Erst mit den Reformern Ende des 13./19. Jhs. wurde das Konzept der ‚Familie‘ definiert und die verschiedenen Gebiete wurden mit den Kodifikationen im Familien- oder Personenstandsrecht zusammengefasst.

5.1 Grundlagen des Eherechts

Die Ehe (*nikāḥ*) ist nach islamischem Recht ein Vertrag. Sie gehört mit Verweis auf Koran 24:32–33 zu den empfohlenen (*mandūb*) Handlungen (→ Kapitel 3.1), für manche Gelehrte zu den gebotenen (*wāḡib*). Nur im Rahmen der Ehe ist Sexualität legitim und sollen Nachkommen gezeugt werden. Die Ehe verbindet nicht nur zwei Menschen, sondern auch deren Familien.

5.2 Ehevoraussetzungen und Ehehindernisse

Zur Ehe fähig sind Männer und Frauen, die die Pubertät erreicht haben und bei vollem Verstand sind (*mukallaf*, → Kapitel 1.6). Grundsätzlich ist das Einverständnis von Mann und Frau erforderlich, nach klassischem islamischen Recht genügt allerdings bei einer Jungfrau auch eine stillschweigende ‚Zustimmung‘. Nach der Malikiyya und Teilen der Schafiyya und Hanbaliyya muss der Vormund (*walī*, → Kapitel 5.5.2) sein Einverständnis geben. Kinder können nach vielen klassischen Gelehrten von ihrem Vormund verheiratet werden. In der Regel liegen dann der Eheschluss und der Ehevollzug zeitlich auseinander und das Kind kann bei Beginn der Pubertät die Ehe vor deren Vollzug annullieren. Bezeugt sind solche Annullierungen beispielsweise in Gerichtsurkunden aus dem Osmanischen Palästina des 11./17. Jhs.

Ein Ehehindernis besteht gegenüber Verwandten (Koran 4:22–24): Mutter/Vater, Töchter/Söhne, Schwestern/Brüder, Tanten/Onkel, Nichten/Neffen, Grosstanten/Grossonkel, frühere Ehefrauen des Vaters oder der leiblichen Söhne/frühere Ehemänner der Mutter oder der leiblichen Töchter, bestimmte Stieftöchter/Stiefsöhne sowie Milchschwestern/Milchbrüder – letzteres sind Kinder, die von derselben Amme gestillt wurden. Weitere Ehehindernisse bestehen gegenüber Angehörigen des gleichen Geschlechts sowie gegenüber Ungläubigen (Koran 60:10). Bevorzugt werden soll ein Ehepartner/eine Ehepartnerin, der/die ein frommes, gottesfürchtiges Leben führt.

Spezifische Ehehindernisse für den Mann bestehen gegenüber der eigenen Amme, bereits verheirateten Frauen sowie Frauen, die sich nach einer Scheidung oder nach dem Tod des Ehemannes in der Wartefrist (*idda*, → Kapitel 5.6.4) befinden. Dem Mann ist es nicht erlaubt, mit mehr als vier Frauen (→ Kapitel 5.3) gleichzeitig verheiratet zu sein und unter ihnen dürfen sich keine Schwestern befinden. Die Religionszugehö-

rigkeit der Frau ist für den Mann dann ein Hindernis, wenn sie nicht Muslimin, Jüdin oder Christin ist (Koran 5:5). Manche Gelehrte erlauben auch die Heirat mit einer Buddhistin, sofern sie an einen einzigen Gott glaubt.

Einer Frau ist es nach klassischem Recht grundsätzlich nicht möglich, einen Nichtmuslimen zu heiraten (Koran 60:10; 2:221). Sie darf nicht gleichzeitig zwei Ehen führen und braucht je nach Rechtsschule das Einverständnis des Vormundes (*walī*). Die Frau sollte nicht unter ihrem Status heiraten. Von den Rechtsschulen werden dafür unterschiedliche Kriterien genannt wie Abstammung, Vermögen oder Art der Erwerbstätigkeit. Der Status wird allerdings von den meisten Gelehrten nicht als Voraussetzung für die Gültigkeit einer Ehe angesehen, ein niedrigerer Status des Ehemannes aber als erheblichen Mangel.

Die meisten Staaten der islamischen Welt verlangen eine staatliche Registrierung der Ehe, diese ist aber selten Voraussetzung für deren Gültigkeit. Die kodifizierten Ehegesetzgebungen zu Beginn des 15./21. Jhs. legen in der Regel für die Eheschließung ein Mindestalter fest, beispielsweise 15 Jahre für Frauen und 16 Jahre für Männer in Palästina (die volle Geschäftsfähigkeit wird mit 18 Jahren erreicht) und in Ägypten 18 Jahre für beide Geschlechter. Während eine frühe Verheiratung insbesondere der Mädchen lange Zeit, und in Teilen der muslimischen Gesellschaften bis heute, als finanzielle und soziale Entlastung der Familie praktiziert wird, ist heute eine Tendenz zu einem höheren Heiratsalter erkennbar. So liegt im Iran das durchschnittliche Heiratsalter zwischen 25 und 30 Jahren, wobei Mädchen bereits mit 13 und Jungen mit 15 heiraten dürfen. Dies gründet zum einen in einer stärkeren Berücksichtigung des Willens der Frauen, zum anderen in schwierigen wirtschaftlichen Umständen, auf Grund derer junge Männer zu wenig Mittel haben, um die Brautgabe (*mahr*, → Kapitel 5.4) und den Unterhalt der Ehefrau zu finanzieren. Die jüngere Generation vertritt zudem zunehmend das Konzept der Liebesheirat. Unter wirtschaftlich und sozial sehr prekären Umständen, wie beispielsweise im Gazastreifen, ist das Heiratsalter allerdings weiterhin sehr niedrig: Rund die Hälfte der Mädchen heiratet zwischen 12 und 17 Jahren, wobei die Familien und Notare mithelfen, Dokumente zu fälschen um das gesetzliche Mindestalter ‚einzuhalten‘.

5.3 Polygynie

Polygynie ist die Bezeichnung für die Eheform, in der ein Mann gleichzeitig mit mehr als einer Frau verheiratet ist. Die Rechtsschulen sind sich darin einig, dass Koran 4:3 die Polygynie erlaubt, beschränkt auf vier Ehefrauen und geknüpft an die Bedingung, diese seien gleich zu behandeln. Diskutiert wird, ob die Gleichbehandlung vornehmlich die materielle Versorgung der Ehefrauen (Wohnung, Unterhalt) oder auch deren sexuelle und emotionale ‚Versorgung‘ mit einschliesst. Reformorientierte Gelehrte, wie beispielsweise Muhammad Abduh (gest. 1323/1905) oder Qasim Amin (gest. 1326/1908), argumentierten mit Verweis auf Koran 4:129, eine Gleichbehandlung sei nicht möglich und deshalb sei die Polygynie zu verbieten. Andere betonen, dass die Frau die Möglichkeit habe, im Ehevertrag eine weitere Ehe ihres Mannes auszuschliessen. Dies wiederum halten einzelne Gelehrte für unzulässig, weil damit gegen eine koranische Erlaubnis verstossen werde.

In Staaten, die islamisches Familienrecht kodifiziert haben, ist die Polygynie erlaubt, mit Ausnahme von Tunesien, das sie offiziell 1957 verboten hat. Manche Staaten versuchen sie durch Gesetze einzuschränken. In Ägypten beispielsweise muss der Staat die erste Ehefrau über eine beabsichtigte zweite Heirat ihres Mannes in Kenntnis setzen; ist sie mit dieser Ehe nicht einverstanden, kann sie innerhalb eines Jahres die Scheidung einreichen. Versuche, die Polygynie in Ägypten zu verbieten, scheiterten bislang. In Algerien und Malaysia muss ein Mann die Zustimmung seiner ersten Frau sowie die Bewilligung des örtlichen Gerichtes einholen. In den Golfstaaten existiert keine juristische Kontrolle der Polygynie.

Die polygynen Ehen sind in der Minderzahl. Schätzungen in arabischen Ländern kommen auf 2 %–12 %. In Malaysia liegt ihre Zahl um die Jahrtausendwende zwischen 2 % und 4 % aller registrierten Ehen. Motive für die Heirat von weiteren Ehefrauen sind beispielsweise die Unfruchtbarkeit der ersten Ehefrau oder die Versorgung von Witwen. Auf der arabischen Halbinsel scheint der grosse Wohlstand zu einer Zunahme von polygynen Ehen insbesondere mit sehr jungen, mittellosen Frauen beizutragen, während diese Eheform in anderen Teilen der islamischen Welt zunehmend auf Ablehnung stösst.

5.4 Eheschliessung

Die Ehe ist im islamischen Recht ein formloser Vertrag zwischen einem Mann und einer Frau. Beide Parteien müssen ihre Zustimmung bekunden, wobei sie ihr Vormund (*walī*) oder ein anderer Bevollmächtigter vertreten kann. Die Rechtsschulen verlangen die Anwesenheit von Zeugen, in der Regel von zwei Männern oder einem Mann und zwei Frauen. Der Eheschliessung geht üblicherweise eine Verlobung voraus.

Teil der Eheschliessung ist die Festlegung der Brautgabe, der *mahr*. Sie ist die Zahlung einer bestimmten Summe oder die Übergabe bestimmter materieller Dinge des Mannes an die Frau (Koran 4:4), die frei darüber verfügen kann. Wird die *mahr* nicht vereinbart, gilt die in der Region übliche Summe. Für die Malikiyya ist die *mahr* eine Bedingung für die Gültigkeit der Ehe, die drei anderen Rechtsschulen zählen sie zu den Wirkungen. Die *mahr* ist grundsätzlich ab dem Zeitpunkt des Vollzugs der Ehe geschuldet (Koran 4:24) und muss spätestens bei der Scheidung bezahlt werden. Sie dient – falls sie eine gewisse Höhe hat – der finanziellen Unabhängigkeit der Frau während der Ehe bzw. nach der Scheidung, sowie dem Schutz vor einer willkürlichen Ausübung des einseitigen Scheidungsrechts des Mannes (→ Kapitel 5.6).

Neben der *mahr* können im Ehevertrag verschiedene Bereiche geregelt werden (Koran 4:24), wie beispielsweise die Höhe des monatlichen Unterhalts, der gemeinsame Wohnort, aber auch das Recht der Frau auf freie Reisemöglichkeit, auf Bildung oder das Ausüben eines Berufes. Des Weiteren kann der Ehevertrag Klauseln beinhalten, die der Frau bei einem bestimmten Verhalten des Mannes die Scheidung ermöglichen, wie beispielsweise beim Eingehen einer weiteren Ehe ohne ihre Zustimmung oder bei Misshandlung. Am weitesten geht die Hanbaliyya, die jegliche Vertragsklauseln akzeptiert, sofern sie nicht gegen die eigentlichen Ziele der Ehe verstossen – sexuelle Enthaltensamkeit zu vereinbaren wäre beispielsweise nicht möglich.

Viele Staaten verlangen die Registrierung der Ehen, sie ist allerdings selten Bedingung. Zeitgenössische Gelehrte müssen sich mit der Gültigkeit von neuen Formen der Eheschliessung auseinandersetzen, wie etwa mit der Bekundung des Ehwillens auf einem Tonträger oder durch ein Tattoo. Einige Staaten (z. B. Marokko) ermöglichen es der Frau, ihren Ehwillen gegen denjenigen ihres *walī* oder anderen Verwandten bei Gericht durchzusetzen.

5.5 Wirkungen

5.5.1 Rechte und Pflichten der Ehegatten

Das klassische islamische Recht verteilt Rechte und Pflichten unterschiedlich auf Mann und Frau. Der Mann ist Familienvorstand und als solcher verantwortlich für den Unterhalt (*nafaqa*) von Frau (Koran 4:34) und Kindern. Er vertritt die Familie nach aussen. Die Frau ist verantwortlich für die Führung des Haushalts. Die klassischen Gelehrten räumen dem Mann meist das Recht ein, über Erwerbstätigkeit und Bewegungsfreiheit seiner Ehefrau zu entscheiden, sofern dies im Ehevertrag nicht anders geregelt ist. Das Einkommen und Vermögen der Frau verbleibt in ihrem Besitz und sie ist nicht verpflichtet, diese für den Unterhalt der Familie einzusetzen. Historische Untersuchungen in arabischen Ländern zeigen, dass sich Frauen im 11./17. und 12./18. Jh. selbst um ihre Ländereien und ihr Vermögen gekümmert haben und im wirtschaftlichen Bereich öffentlich aufgetreten sind. Dies änderte sich mit der Kolonialisierung, die Frauen (und auch Männer) aus wichtigen Wirtschaftszweigen verdrängte.

Die Eheleute schulden sich gegenseitig Achtung und Respekt, im klassischen islamischen Recht die Frau zudem dem Mann Gehorsam. Die Ehe ist der rechtmässige Rahmen zur Befriedigung der sexuellen Bedürfnisse und zur Zeugung von Nachkommen. Die Sexualität wird von den Gelehrten in der Regel als Bedürfnis beider Geschlechter gesehen, dessen Befriedigung eingefordert werden kann – häufiger vom Mann als von der Frau. Zuweilen wird der Geschlechtsakt als ebenso fromme Handlung wie das rituelle Gebet eingestuft.

Die klassische Rollenverteilung, insbesondere die Gehorsamspflicht der Frau, ist Gegenstand zeitgenössischer, hitziger Debatten. Diskutiert wird beispielsweise, inwieweit die Frau den sexuellen Bedürfnissen ihres Mannes auch gegen ihren Willen nachkommen muss, ob er sie auf Grund ihrer Verweigerung verstossen darf und ob sie dafür von Engeln verflucht wird. Ein weiterer Diskussionspunkt ist das Züchtigungsrecht des Mannes bei Verletzung der Gehorsamspflicht. Ein Teil der (klassischen) Gelehrten argumentiert, Koran 4:34 erlaube dem Mann die Züchtigung (*daraba*) seiner Frau nach erfolgloser Mahnung und Meidung im Ehebett, die Schläge müssten allerdings leicht sein und dürften keine bleibenden Spuren hinterlassen. Reformorientierte Gelehrte und muslimisch-feministische Intellektuelle lehnen diese Interpretation ab. Sie interpretieren *daraba* nicht als ‚züchtigen‘ sondern als ‚sich trennen‘ und/oder verweisen auf die Sunna: Muhammad habe seine Frauen nie geschlagen. Hinter den beiden Positio-

nen stehen unterschiedliche Auslegungen der Schöpfung von Mann und Frau durch Gott (Koran 4:1): Für die Traditionalisten wurde die Frau aus einer Rippe des Mannes und für ihn erschaffen; für die Reformorientierten wurden Mann und Frau aus derselben ‚Urseele‘ (*nafs*) erschaffen, als gleichberechtigte und einander komplementäre Wesen.

5.5.2 Kinder

Die Abstammung (*nasab*) und damit einen legitimen Status erwirbt ein Kind von seinem (biologischen) Vater, sofern es in eine Ehe hineingeboren wird. ‚Illegitime‘ Kinder haben im klassischen islamischen Recht keinen Rechtsstatus. Manche Gelehrte akzeptierten die ‚schlafende Schwangerschaft‘ und anerkennen ein Kind als legitim, das innerhalb von zwei (Hanafiyya) oder fünf Jahren (Malikiyya) nach Abwesenheit oder Tod des Ehegatten oder der Auflösung der Ehe geboren wurde. Diese maximale Frist der ‚schlafenden Schwangerschaft‘ wurde in den Gesetzen einiger Länder auf neun Monate verkürzt.

Das islamische Recht unterscheidet zwischen der ‚Personensorge‘ (*ḥaḍāna*) und der Vormundschaft (*wilāya*).

Die *wilāya* wird vom Vormund des Kindes (*walī*) ausgeübt, also vom Vater oder bei dessen Tod vom nächsten männlichen Verwandten in aufsteigender oder absteigender Linie. Fehlen männliche Verwandte, kann die *wilāya* von der Mutter oder von deren Verwandten ausgeübt werden. Der *walī* ist, soweit es ihm finanziell möglich ist, verantwortlich für den Unterhalt (Essen, Kleidung, Unterkunft) des Kindes, aber auch für seine (religiöse) Erziehung und die Verwaltung seines Vermögens. Die *wilāya* endet mit dem Beginn der Pubertät; für die Malikiyya dauert sie bei einem Mädchen bis zu dessen Heirat. Bei einer Scheidung oder beim Tod des Ehegatten wird die Unterhaltspflicht für Töchter wieder aktiviert.

Die *ḥaḍāna*, die Verantwortung für das leibliche Wohl, wird nach der Geburt von der Mutter bzw. einer ihrer weiblichen Verwandten oder einer Amme ausgeübt. Sie beinhaltet ausdrücklich das Stillen und das Versorgen der Kinder sowie alle anderen Tätigkeiten, die zu ihrem körperlichen Wohlbefinden beitragen, die Aufsicht über sie und ihre Erziehung. Das Ende der mütterlichen *ḥaḍāna* legen die Rechtsschulen sehr unterschiedlich fest: die Hanbaliyya bei sieben Jahren; die Hanafiyya bei sieben für Knaben und neun für Mädchen; die Malikiyya beim Beginn der Pubertät für die Knaben und bei der Heirat für die Mädchen. Danach geht die *ḥaḍāna* auf den Vater bzw. seine Verwandten über. Der Mutter kann die

ḥaḍāna entzogen werden, wenn sie sich wiederverheiratet, sie das Kind der Aufsicht des Vaters entzieht oder ein unmoralisches Leben führt. Die Shafiiyya und die Hanbaliyya verwehren einer jüdischen oder christlichen Mutter die *ḥaḍāna* auszuüben; die Malikiyya erlaubt die Ausübung, wenn die Mutter die muslimische Religion ihrer Kinder respektiert und die Hanafiyya gestattet sie bis zum siebten Altersjahr der Kinder, wenn diese fähig werden, die Religion zu verstehen. Neueste Gesetzesreformen wie in Tunesien oder Marokko haben die *ḥaḍāna* als gemeinsame Aufgabe der Eltern formuliert.

Die Kinder schulden den Eltern Respekt und Gehorsam.

Mit Verweis auf Koran 33:4–5 verbieten alle Rechtsschulen die Adoption. Kinder können aber durch das Institut der *kaḥāla*, einer Art Pflegschaft, in die Familie aufgenommen werden. Das Kind erwirbt damit alle Rechte des Schutzes und des Unterhalts, aber keine Abstammung (*nasab*); es kann demnach die ‚Eltern‘ nicht beerben, aber es entstehen ihm auch keinerlei Hindernisse für eine spätere Heirat. In Tunesien ist die Adoption erlaubt.

In den meisten Staaten hat sich das Abstammungsrecht in den Gesetzen kaum verändert und bei einer unehelichen Geburt wird der Vater weiterhin ignoriert. Eine Ausnahme ist z. B. Tunesien, wo die Mutter die Feststellung der Vaterschaft einfordern kann und das Kind dessen Namen erhält sowie erbberechtigt wird. Beobachtbar ist in einigen Ländern eine relativ grosszügige Praxis der Anerkennung einer Vaterschaft, wie etwa in Ägypten, wo dies sogar bei einer gesetzlich nicht zulässigen Ehe zwischen einer Muslimin und einem Nicht-Muslim möglich ist.

5.6 Auflösung der Ehe

Die Auflösung der Ehe erfolgt entweder durch den Tod eines Ehegatten oder durch die Scheidung. Die Scheidung gehört für die meisten klassischen Gelehrten zu den missbilligten (*makrūh*) Handlungen, für manche ist sie gar die von Gott am meisten missbilligte aller erlaubten Handlungen. Mit Verweis auf Koran 4:35 legen die Gelehrten einem Ehepaar nahe, nach fehlgeschlagenen eigenen Versöhnungsversuchen einen Schiedsrichter beizuziehen, bevor eine Scheidung erfolgt.

Das klassische islamische Recht kennt verschiedene Formen der Scheidung. Die wichtigsten sind: die Verstossung durch den Mann (*talāq*), der Loskauf durch die Frau (*khul'*) und die gerichtliche sowie die einvernehmliche Scheidung.

5.6.1 Die Verstossung (*ṭalāq*)

Die Auflösung der Ehe durch ‚Entlassung‘ oder ‚Verstossung‘ (*ṭalāq*) mittels einer bestimmten Formel ist alleiniges Recht des Mannes. Sie beruht auf dem Koran (2:229; 65:1) und auf zahlreichen Hadithen. Die Scheidungsformel muss (drei Mal) deutlich ausgesprochen werden, wobei Zeugen erwünscht sind aber keine Begründung erforderlich ist. Der *ṭalāq* wird von den Gelehrten weiter unterteilt in:

- *ṭalāq ahsan*, eine widerrufliche Form der Scheidung. Spricht der Mann die Formel aus, tritt die Scheidung nach Ablauf der Wartefrist (*‘idda*) automatisch in Kraft. Die Wartefrist beträgt drei Menstruationsperioden oder, falls gegeben, die Dauer der Schwangerschaft. In dieser Zeit hat die Frau Anspruch auf Unterhalt und Verbleib in der ehelichen Wohnung. Der Mann kann die Scheidung innerhalb der Wartefrist jederzeit widerrufen und/oder durch die Wiederaufnahme des Geschlechtsverkehrs die Ehe weiterführen. Er darf die Formel ein weiteres Mal aussprechen und widerrufen. Spricht er sie ein drittes Mal aus, ist die Scheidung unwiderruflich. Diese Form des *ṭalāq* wird von allen Rechtsschulen anerkannt und ist von den verschiedenen Formen der Verstossungsscheidung die bevorzugte;
- *ṭalāq ḥasan*, eine ebenfalls widerrufliche und von allen Rechtsschulen anerkannte Form der Scheidung. Der Mann spricht die Formel jeweils in aufeinanderfolgenden Menstruationsperioden. Die ersten beiden Male ist die Scheidung widerruflich, nach der dritten Aussprache ist sie unwiderruflich;
- *ṭalāq al-bid‘a*, eine unwiderrufliche Form der Scheidung, bei der der Mann die Formel ohne zeitlichen Unterbruch drei Mal hintereinander ausspricht. Diese Form der Scheidung wird von den Rechtsschulen als verpönt und sündhaft, aber gültig angesehen.

Einigkeit besteht unter den Rechtsschulen über eine Wiederverheiratung: Nach einer (unwiderruflichen) Scheidung ist eine Wiederverheiratung erst möglich, nachdem die Frau mit einem anderen Mann verheiratet war (Koran 2:230). Unterschiedliche Auffassungen haben die Rechtsschulen vor allem in Bezug auf den Geistes- und Gemütszustand des Mannes beim Aussprechen der Scheidungsformel. Für die Malikiyya, Hanbaliyya und Shafi‘iyya darf er dabei nicht betrunken oder verärgert sein. Die Hanafiyya hingegen anerkennt auch eine unter Trunkenheit ausgesprochene Scheidung; zudem muss die Frau nicht zwingend darüber informiert werden.

5.6.2 Weitere Scheidungsformen

Beim ‚Loskauf‘ oder ‚Lösungsrecht‘ (*khul‘*) spricht der Mann, wie zuvor mit der Ehefrau vereinbart, die Scheidungsformel aus, sobald sie ihm die abgemachte Summe, in der Regel die *mahr*, bezahlt hat (Koran 2:229). Das Recht auf die *khul‘* ohne Angabe von Gründen kann im Ehevertrag vereinbart werden.

In den Ehevertrag können auch Klauseln aufgenommen werden, die der Frau die Scheidung bei bestimmten Gründen erlauben, wie beispielsweise bei der Heirat einer zweiten Frau, beim Wechseln des Wohnortes oder bei Misshandlungen (→ Kapitel 5.4).

Eine weitere Form ist die Scheidung vor Gericht. Mit der Angabe von festgelegten Gründen kann die Frau die Scheidung bei Gericht beantragen, wobei die Rechtsschulen unterschiedliche Gründe zulassen. Die Malikiyya anerkennt Impotenz, längere Abwesenheit oder Verschollen-Sein, Zufügen eines Schadens (Misshandlung, Verweigerung des Geschlechtsverkehrs, Beleidigungen), schwere physische oder psychische Krankheit, Nichtleisten von Unterhalt und eine längere Gefängnisstrafe. Die Hanafiyya anerkennt nur Impotenz und Apostasie.

In einzelnen Regionen der islamischen Welt gelten weiterhin gewohnheitsrechtliche Scheidungsformen. So gilt eine Ehe bei den Tuareg im Niger dann als aufgelöst, wenn die Frau ihr Zelt zusammenpackt und zum Stamm ihrer Eltern zurückkehrt.

5.6.3 Kodifikationen und Reformen der Scheidung

Die heutigen Scheidungsgesetze beinhalten in der Regel eine mehr oder weniger eingeschränkte Form des *ṭalāq* sowie erweiterte Scheidungsmöglichkeiten für die Frauen. In Indonesien und Ägypten beispielsweise muss eine Scheidung registriert werden. In andern Ländern muss die Scheidung von einem Gericht bestätigt (Marokko) werden und/oder sie kann nur mit der Zustimmung der Ehefrau widerrufen werden. In den meisten Staaten wird der *ṭalāq al-bid‘a*, das dreimalige Sprechen der Formel in Folge, nicht anerkannt. In Staaten wie Algerien oder Tunesien ist nur noch die gerichtliche Scheidung zulässig.

Am Beispiel von Ägypten soll gezeigt werden, wie Reformen hinsichtlich einer Erweiterung von Scheidungsmöglichkeiten aussehen können. In den 1930er-Jahren erweiterte Ägypten die bisherigen, auf klassischem hanafitischem Recht begründeten Gesetze und führte die gerichtliche Scheidung

für die Frauen ein. Neu hatte eine Frau das Recht, die Scheidung einzureichen, indem sie auf einen der Gründe klagte, die das klassische malikistische Recht anerkennt. Allerdings obliegt ihr bis heute die Beweislast, was sich vor Gericht als sehr schwierig erweist, da letztendlich der Richter entscheidet, inwieweit sie beispielsweise tatsächlich geschädigt wurde bzw. wie viel sie zu erdulden hat. 1985 wurde das Gesetz ergänzt mit der Möglichkeit, innerhalb eines Jahres auf den Schaden zu klagen, den der Ehemann mit einer zweiten Heirat verursacht. Darauf beruhende Scheidungsverfahren sind in der Regel langwierig, da die Gerichte Vermittlungsversuche durch Verwandte voraussetzen. 1995 veröffentlichte das ägyptische Justizministerium einen Modellehevertrag mit allen zulässigen Klauseln, um der breiteren Bevölkerung (insbesondere den Frauen) die bestehenden Möglichkeiten bekannt zu machen. 2000 wurde die gerichtliche *khul'*-Scheidung eingeführt, die der Frau eine relativ schnelle Scheidung ermöglicht, ohne Einverständnis des Ehemannes und ohne vorausgehendes Vermittlungsverfahren. Die Frau muss ihren Antrag nicht begründen; es genügt, wenn sie erklärt, dass sie die Ehe nicht mehr weiterführen will. Allerdings muss sie auf ihren Unterhalt und die *mahr* verzichten bzw. letztere zurückzahlen, wozu nicht alle Frauen finanziell in der Lage sind. 2004 wurden neue Familiengerichte eingeführt, welchen durch den Einbezug von Mediationsverfahren eine vermittelnde Rolle in Konflikten zugeordnet wurde mit dem Ziel, konfrontative Prozesse zu vermeiden.

In vielen Ländern lässt sich beobachten, dass Scheidungsanträge von Frauen aufgrund von fehlendem Unterhalt oder längerer Abwesenheit des Ehemanns erheblich mehr Erfolgchancen haben als Anträge aufgrund von Gewalt oder Missbrauch.

5.6.4 Unterhalt und Sorgerecht

Das klassische islamische Recht regelt den Unterhalt der Frau sowie den Unterhalt und die Sorge für das leibliche Wohl der Kinder.

Mit der Auflösung der Ehe beginnt für die Frau die Wartefrist (*idda*). Nach einer Scheidung umfasst diese drei Menstruationsperioden, bei einer Schwangerschaft die Zeit bis zur Geburt. Nach dem Tod des Ehegatten dauert die Wartefrist vier Menstruationsperioden. Während der Wartefrist darf sie sich nicht wiederverheiraten, hat aber Anrecht auf Unterhalt. Inwieweit die Frau über diese Frist hinaus Zahlungen erhalten soll, ist unter den Gelehrten umstritten; grundsätzlich ist danach ihr Vater bzw.

der nächste männliche Verwandte für ihren Unterhalt zuständig. Einige Staaten haben per Gesetz eine im Vergleich zum klassischen Recht länger dauernde Unterhaltspflicht des Mannes zugunsten der Frau eingeführt.

Was die Kinder betrifft, so bleibt nach klassischem islamischem Recht die Aufteilung in *ḥaḍāna* (Personensorge) und *wilāya* (Vormundschaft) bestehen. Die Mutter übt die *ḥaḍāna* aus bis zu dem durch die Rechtschule bestimmten Alter des Kindes oder bis sie sich wiederverheiratet. Danach ziehen die Kinder zum Vater. Staaten wie Marokko und Südafrika überlassen es derzeit dem Richter, mit Rücksicht auf das Wohl des Kindes, darüber zu entscheiden, wer die *ḥaḍāna* ausüben darf. In Botswana werden die Kinder ungeachtet ihres Alters in der Regel dem Vater zugesprochen, sofern er die *mahr* bezahlt hat. In Malawi, Sambia und Mozambique gilt das Gewohnheitsrecht: Die Kinder werden in die Abstammungslinie der Mutter integriert und der älteste Onkel mütterlicherseits wird in der Regel zu ihrem Vormund.

5.7 Erbrecht

Das Erbrecht gehört zu den komplexesten Materien des klassischen islamischen Rechts. Details sind in verschiedenen Koranversen geregelt (z. B. 4:11–12; 4:176).

Das Erbrecht regelt die Aufteilung des Nachlasses der Verstorbenen zwischen den direkten Familienmitgliedern und weiteren Verwandten. Aus dem Nachlass werden vor der Verteilung Schulden, Bestattungskosten und die testamentarischen Vermächtnisse beglichen. Ein testamentarisches Vermächtnis wird zu Lebzeiten formuliert, mit ihm kann bis zu einem Drittel des Vermögens frei verteilt werden. Zu Lebzeiten – bis zum Beginn der Sterbephase – kann der Muslim/die Muslimin frei über sein/ihr Vermögen verfügen und beispielsweise Schenkungen tätigen.

Einige Grundsätze des Erbrechts:

- Das Erbrecht kennt feste Quoten und variable Anteile. Je nach Konstellation stehen bestimmten Familienangehörigen feste Quoten zu, die anderen werden zu Resterben. Stirbt beispielsweise eine Ehefrau ohne Nachkommen zu hinterlassen, erhält ihr Ehemann die Hälfte ihres Nachlasses, mit Nachkommen einen Viertel. Stirbt ein Ehemann, kommt der Ehefrau (bzw. den Ehefrauen) ein Achtel zu, wenn Nachkommen vorhanden sind. Söhne und Töchter sind stets Resterben.

- Erbberechtigte der geraden Linie (Kinder, Enkel, Eltern, Grosseltern) schliessen solche der Seitenlinie (Geschwister, Tanten/Onkel, etc.) weitestgehend aus.
- Deszendenten (Kinder, Enkel) haben Vorrang vor Aszendenten (Eltern, Grosseltern).
- Eine Erbschaft über eine vorverstorbene Linie ist nicht möglich. So sind die verwaisten Enkel beim Tod ihres Grossvaters nicht erbberechtigt.
- Innerhalb desselben Verwandtschaftsverhältnisses erben die männlichen Erben doppelt so viel wie die weiblichen.
- Andersgläubige sind nicht erbberechtigt. Die meisten Gelehrten erlauben es aber einer Muslimin/einem Muslim, ein testamentarisches Vermächtnis zugunsten von unterhaltsberechtigten Andersgläubigen abzufassen.

Die Normen des klassischen islamischen Erbrechts haben in vielen Teilen der islamischen Welt weitgehend Eingang in die kodifizierten Gesetze gefunden. Ein Hauptpunkt in den Diskussionen um Reformen dieser Gesetze ist die ungleiche Berücksichtigung von Frauen und Männern innerhalb derselben Verwandtschaftsstufe. Die Traditionalisten berufen sich auf ihre Verankerung im Koran und argumentieren aufgrund der alleinigen Unterhaltungspflicht des Mannes, diese sei als Ausgleichszahlung zu sehen. Reformier/innen betonen, dass die Frauen faktisch schon immer zum Unterhalt der Familien beigetragen hätten und in einigen Staaten auch gesetzlich dazu verpflichtet worden seien. Sie fordern eine gleichberechtigte Aufteilung des Nachlasses. Einzelne Staaten wie der Sudan oder Ägypten haben im ausgehenden 14./20. Jh. testamentarische Vermächtnisse zugunsten gesetzlicher Erben zugelassen, mit deren Hilfe bestimmte Ungleichheiten ausgeglichen werden können.

Schlusswort

Nassredin Hodscha predigt in der Moschee. Er erklärt, es sei Sünde, wenn Frauen sich schminkten. Da weist einer der Zuhörer darauf hin, dass die Frau des Hodscha sich doch auch schminke. Da entgegnet er: ‚Tja, wem es steht, dem steht es!‘. (www.hekaya.de)

Wie alle Rechtssysteme, so ist auch das islamische Recht nicht von seinen sozialen Kontexten sowie dem politischen und gesellschaftlichen Wandel unabhängig. Muslimische Rechtsgelehrte interpretieren, moralisieren und entmoralisieren, tradieren, konstruieren, dekonstruieren und reformieren islamrechtliche Normen. Politische Autoritäten kanonisieren, instrumentalisieren und modifizieren islamisches Recht, führen islamrechtlich legitimierte Normen in staatliche Gesetzgebungen ein, beschränken diese oder streichen sie gar ganz. Religiöse Verbände und zivilgesellschaftliche Organisationen legen konservative, liberale und feministische Beurteilungsmaßstäbe an islamrechtliche Normen. Sie fordern ein, islamrechtliche Normen verstärkt einzuhalten und einzubinden, zu tradieren und neu auszulegen, oder aber auszumerzen und zu delegitimieren, die Gesellschaft zu islamisieren oder zu säkularisieren. Und auch der einzelne Muslim/die einzelne Muslimin inkorporiert, modelliert und ignoriert islamrechtliche Normen. Er oder sie islamisiert, tradiert, transformiert oder säkularisiert seine/ihre Alltagspraxis im Einklang mit, bzw. gegen staatliche Rechtsordnungen.

Wenn es diesem Beitrag gelungen ist, diese Komplexität und Flexibilität des islamischen Rechts nachvollziehbar darzustellen – entgegen den Konstruktionen der derzeitigen öffentlichen Diskurse – hat er sein Ziel erreicht.

Literaturverzeichnis

KORAN

- Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart 1996 [1979].
- Der Koran. Band 1: Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie. Handkommentar mit Übersetzung von Angelika Neuwirth, Berlin 2011.
- Der Koran. Band 2/1: Frühmittelmeckkanische Suren. Das neue Gottesvolk: ›Biblisierung‹ des altarabischen Weltbildes. Handkommentar mit Übersetzung von Angelika Neuwirth, Berlin 2017.

HADITHSAMMLUNGEN

- Al-Buḥārī. Die Sammlung der Hadithe, Leipzig 2010.
- Der Hadith. Urkunde der islamischen Tradition. Ausgewählt und übersetzt von Adel Theodor Khoury (2 Bände), München 2008.
- Von der Sunna des Propheten, München 2007.

AHMAD, AHMAD ATIF

- Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law. A Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence, Leiden 2006.

ALBRECHT, SARAH

- Islamisches Minderheitenrecht. Yūsuf al-Qaraḍāwīs Konzept des *fiqh al-aqallīyāt*, Würzburg, 2010.

AL-QARADAWI, JUSUF

- Erlaubtes und Verbotenes im Islam, München 1994.

AL-SHARMANI, MULKI

- Egyptian Family Courts: A Pathway of Women's Empowerment?, in: *Hawa* 7 (2009), S. 89–110.

AMANAT, ABBAS/GRIFFEL, FRANK (Hrsg.)

- Shari'a. Islamic Law in the Contemporary Context, Stanford 2007.

AN-NAIM, ABDULLAHI AHMED (Hrsg.)

- Islamic Family Law in a Changing World. A Global Resource Book, London 2002.

ARABI, OUSSAMA

- Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence, The Hague 2001.

AWAN, ARIF

- Multiculturalism: A Challenge for Defending Fundamental Rights, Case Study: Islamic Legal Norms in Europe: The Examples of Sharia Courts in the UK, in: Conference Report: Learning to live in a multicultural world: Fundamental rights and multiculturalism in Europe, 2010, abrufbar unter https://www.iofc.org/sites/default/files/media/document/re/report_llmw_2010.pdf, besucht am 15.11.2014.

BANO, SAMIA

- Muslim women and Shari'ah councils. Transcending the boundaries of community and law, Basingstoke 2012.

BEARMAN, PERI/HEINRICHS, WOLFHART/WEISS, BERNARD G. (Hrsg.)

- The Law Applied. Contextualizing the Islamic Shari'a, London 2008.

BEDIR, MURTEZA

- *Fikih* to Law: Secularization through Curriculum, in: Islamic Law and Society 11 (2004), S. 378–401.

BERGER, MAURITS S. (Hrsg.)

- Applying shari'a in the West. Facts, fears and the future of Islamic rules on family relations in the West, Amsterdam 2013.

BENDHEIRA, MOHAMMED HOCINE

- Islām et interdits alimentaires. Juguler l'animalité, Paris 2000.

BERNARD–MAUGIRON, NATHALIE/DUPRET, BAUDOIN

- Breaking Up the Family: Divorce in Egyptian Law and Practice, in: Hawwa 6 (2008), S. 52–74.

BONNER, MICHAEL

- Jihad in Islamic History. Doctrines and Practice, Princeton 2006.

BONNEY, RICHARD

- Jihād. From Qur'ān to bin Lāden, Palgrave 2004.

BLEISCH BOUZAR, PETRA

- Christlich-muslimische Ehen – Islamisches Recht und dessen Interpretation in der Schweiz, in: Pahud de Mortanges, René/Tanner, Erwin (Hrsg.), Muslime und schweizerische Rechtsordnung. Les musulmans et l'ordre juridique suisse, Freiburg i. Ue. 2002, S. 375–401.
- Gelebte und erzählte Scharia in der Schweiz. Empirische Studien zur Aneignung religiöser Normen durch zum Islam konvertierte Frauen, Zürich 2016.

BROZZO, PATRICK

- Die Eheschliessung im islamischen und jüdischen Recht. Kulturelle Vielfalt und Eherecht, Zürich 2016.

BROWN, JONATHAN

- The canonization of al-Bukārī and Muslim. The formation and function of the Sunnī Hadīth Canon, Leiden 2011.

BRÜCKNER, MATTHIAS

- Der Mufti im Netz. Fatwas Online, in: Lohlker, Rüdiger, Islam im Internet, CD-ROM, Hamburg 2000.

BÜCHLER, ANDREA

- Das islamische Familienrecht: Eine Annäherung unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses des klassischen islamischen Rechts zum geltenden ägyptischen Familienrecht, Bern 2003.
- Religiöse und kulturelle Identität und Gleichstellung der Geschlechter insbesondere im familienrechtlichen Kontext. Oder: Islamisches Recht in der Schweiz?, in: Pahud de Mortanges, René (Hrsg.), Religion und Integration aus der Sicht des Rechts, Zürich 2010, S. 81–122.

BÜCHLER, ANDREA/LATIF, AMIRA

- Islamisches Eheschließungs- und Scheidungsrecht im Kontext des Internationalen Privatrechts der Schweiz, in: Achermann, Alberto et al. (Hrsg.), Jahrbuch für Migrationsrecht 2012/2013, Bern 2013, S. 141–183.

BÜCHLER, ANDREA/SCHLATTER, CHRISTINA

- Marriage Age in Islamic and Contemporary Muslim Family Laws. A Comparative Survey, in: Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law 1 (2013), S. 37–74.

BUNT, GARY

- Islam in the Digital Age. E Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environment, London 2003.

CAEIRO, ALEXANDRE

- The Power of European Fatwas: The Minority Fiqh Project and the Making of an Islamic Counterpublic, in: Journal of Middle Eastern Studies 42 (2010), S. 435–449.
- Transnational ulama, European fatwas, and Islamic authority: a case study of the European Council for Fatwa and Research, in: Van Bruinessen, Martin/Allievi, Stefano (Hrsg.), Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe, London 2011, S. 121–141.
- The making of the fatwa. The production of Islamic legal expertise in Europe, in: Archives de sciences sociales des religions 155 (2011), S. 81–100.

CALDER, NORMAN

- Interpretation and Jurisprudence in Medieval Islam, Ashgate 2006.

CHRISTOFFERSEN, LISBET

- Is Shari'a Law, Religion or a Combination? European Legal Discourses on Shari'a, in: Nielsen, Jørgen/Christoffersen, Lisbet (Hrsg.), Shari'a As Discourse. Legal Traditions and the Encounter with Europe, London 2010, S. 57–75.

COOK, MICHAEL

- Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought, Cambridge 2004.
- Law and tradition in classical Islamic thought. Studies in honour of Professor Hossein Modarressi, New York 2013.

DOSTAL, WALTER/KRAUS, WOLFGANG (Hrsg.)

- Shattering Tradition. Custom, Law and the Individual in the Muslim Mediterranean, London 2005.

DUDERIJA, ADIS

- The Sunna and its status in Islamic law. The search for a sound Hadith, Basingstoke 2015.

DUPRET, BAUDOIN

- Legal Pluralism, Plurality of Laws, and Legal Practices: Theories, Critiques, and Praxiological Respecification, in: European Journal of Legal Studies 1/1 (2007), 1–26.

DUPRET, BAUDOIN/DRIESKENS, BARBARA/MOORS, ANNELIES (Hrsg.)

- Narratives of Truth in Islamic Law, London 2008.

EBERT, HANS-GEORG/HEILEN, JULIA

- Islamisches Recht. Ein Lehrbuch, Stuttgart 2016.

EICH, THOMAS

- Islam und Bioethik. Eine kritische Analyse der modernen Diskussion im islamischen Recht, Wiesbaden 2005.

EICH, THOMAS (Hrsg.)

- Moderne Medizin und Islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition, Freiburg im Breisgau 2008.

ELSIE, ROBERT (Hrsg.)

- Der Kanun. Das albanische Gewohnheitsrecht nach dem sogenannten Kanun des Lekë Dukaghini, ohne Ort 2001.

EL FADL, KHALED ABOU

- Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Women, Oxford 2001.

EMON, ANVER M.

- Religious pluralism and Islamic law. "Dhimmis" and others in the empire of law, Oxford 2012.

EPINEY, ASTRID/MOSTERS, ROBERT/GROSS, DOMINIQUE

- Islamisches Kopftuch und religiöse Neutralität an der öffentlichen Schule, in: Pahud de Mortanges, René/Tanner, Erwin (Hrsg.), *Muslime und schweizerische Rechtsordnung. Les musulmans et l'ordre juridique Suisse*, Freiburg 2002, S. 129–166.

FADIL, NADIA

- not-/unveiling as an ethical practice, in: *Feminist Review* 98 (2011), S. 83–109.

FREYER STOWASSER, BARBARA/ABUL-MAGD, ZAINAB

- Legal Codes and Contemporary Fatawa: Muslim Women and Contesting Paradigms, in: *Hawwa* 6 (2008), S. 32–51.

FOBLETS, MARIE-CLAIRE

- Muslim family laws before the courts in Europe: a conditional recognition, in: Maréchal, Brigitte/Allievi, Stefano/Dassetto, Felipe/Nielsen, Jørgen (Hrsg.), *Muslims in the enlarged Europe: religion and society*, Leiden 2003, S. 255–284.
- The Admissibility of Repudiation: Recent Developments in Dutch, French and Belgian Private International Law, in: *Hawwa* 5/1 (2007), S. 10–32.

FONTANA, SINA

- *Universelle Frauenrechte und islamisches Recht. Zur Umsetzung von Menschenrechten in einer islamische geprägten Rechtsordnung*, Tübingen 2017.

GRIFFEL, FRANK

- The Harmony of Natural Law and Shari'a in Islamist Theology, in: Amanat, Abbas/Griffel, Frank (Hrsg.), *Shari'a. Islamic Law in the Contemporary Context*, Stanford: 2007, S. 38–61.

GERBER, HAIM

- *Islamic Law and Culture 1600–1840*, Leiden 1999.

HALLAQ, WAEL B.

- *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge 2004.
- *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge 2005.
- *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge 2009.
- *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge 2009.

HASAN, AHMAD

- *Sunnah as a Source of Fiqh*, in: *Islamic Studies* 39 (2000), S. 3–53.

HASSAN, M. KABIR/LEWIS, MERVYN K. (Hrsg.)

- *Handbook of Islamic Banking*, Northampton 2007.

HUXLEY, ANDREW (Hrsg.)

- Religion, Law and Tradition. Comparative Studies in Religious Law, London 2002.

JACKSON, SHERMAN A.

- Islamic Law and the State. The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfi, Leiden 1996.

JOHANSEN, BABER

- Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim *Fiqh*, Leiden 1999.

JOHNSTON, DAVID

- A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century *Usūl al-Fiqh*, in: Islamic Law and Society 11 (2004), S. 233–282.

KABBANI, MOHAMED BASSAM

- Pragmatismus im islamischen Recht, Hamburg 2016.

KAMARUDDIN, ZALEHA/ABDULLAH, RAIHANAH

- Protecting Muslim Women against Abuse of Polygamy in Malaysia: Legal Perspective, In: Hawwa 6 (2008), S. 176–201.

KAMALI, MOHAMMAD HASHIM

- Principles of Islamic Jurisprudence, Cambridge 2003.

KEMPER, MICHAEL/REINKOWSKI, MAURUS (Hrsg.)

- Rechtspluralismus in der Islamischen Welt. Gewohnheitsrecht zwischen Staat und Gesellschaft, Berlin 2005.

KHAÏAT, LUCETTE/MARCHAL, CECILE (Hrsg.)

- L'enfant en droit musulman (Afrique, Moyen-Orient), Paris 2008.

KHOURY, ADEL TH.

- Der Islam. Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch, Freiburg im Breisgau 1988.

KLEY, ANDREAS

- Kутten, Kopftücher, Kreuze und Minarette – religiöse Symbole im öffentlichen Raum, in: Pahud de Mortanges, René (Hrsg.), Religion und Integration aus der Sicht des Rechts, Zürich 2010, S. 229–257.

KRÄMER, GUDRUN

- Drawing Boundaries: Yūsuf al-Qaradāwī and Apostasy, in: Krämer, Gudrun/Schmidtke, Sabine (Hrsg.), Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies, Leiden 2006, S. 181–217.
- Justice in Modern Islamic Thought, in: Amanat, Abbas/Griffel, Frank (Hrsg.), Shari'a. Islamic Law in the Contemporary Context, Stanford 2007, S. 20–37.

KRAWIETZ, BIRGIT

- Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq, in: Die Welt des Islams 42 (2002), S. 3–40.

KURNAZ, SERDAR

- Methoden zur Normderivation im islamischen Recht. Eine Rekonstruktion der Methoden zur Interpretation autoritativer textueller Quellen bei ausgewählten islamischen Rechtsschulen, Berlin 2016.

KUTSCHER, JENS

- Online-Fatwas – Islamische Rechtsgutachten und ihre Bedeutung für politische Partizipation, in: Brückner, Matthias/Pink, Johanna (Hrsg.), Von Chatraum bis Cyberjihad. Muslimische Internetnutzung in lokaler und globaler Perspektive, Würzburg 2009.

LEPORE, CHRISTOPHER R.

- Asserting State Sovereignty over National Communities of Islam in the United States and Britain: Sharia Courts as a Tool of Muslim Accommodation and Integration, in: Washington University Global Studies Law Review 11/3 (2012), abrufbar unter http://openscholarship.wustl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1415&context=law_globalstudies, besucht am 12. Juli 2017.

LOHLKER, RÜDIGER

- Das islamische Recht im Wandel. Ribā, Zins und Wucher in Vergangenheit und Gegenwart, Münster 1999.
- Islamisches Familienrecht. Methodologische Studien zum Recht mālikitischer Schule in Vergangenheit und Gegenwart, Göttingen 2002.
- Islamisches Recht, Wien 2012.

MALLECH, S. A.

- A contextual reading of Shari'a in the Qur'an: implications for contemporary Western societies, in: Journal of Islamic Law and Culture 11/1 (2009), S. 1–13.

MARCH, ANDREW F.

- Reading Tariq Ramadan: Political Liberalism, Islam, and „Overlapping Consensus“, in: Ethics & International Affairs 21/4 (2007), S. 399–413.
- Sources of Moral Obligation to Non-Muslims in the „Jurisprudence of Muslim Minorities“ (Fiqh al-aqalliyyāt) Discourse, in: Islamic Law and Society 16/1 (2009), S. 34–94.

MARIANI, ERMETE

- Cyber-fatwas, sermons, and media campaigns: Amr Khaled and Omar Bakri Muhammad in search of new audiences, in: Van Bruinessen, Martin / Allievi, Stefano (Hrsg.), Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe, London 2011, S. 142–168.

MASUD, MUHAMMAD KHALID/BRINKLEY, MESSICK/POWERS, DAVID S. (Hrsg.)

- Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas, Harvard 1996.

MASUD, MUHAMMAD KHALID/PETERS, RUDOLPH/POWERS, DAVID S. (Hrsg.)

- Dispensing Justice in Islam: Qadis and their Judgments, Leiden 2006.

MCAULIFFE, JANE DAMMEN (Hrsg.)

- The Cambridge Companion to the Qur'ān, Cambridge 2006.

MIR-HOSSEINI, ZIBA

- The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform, in: *Hawwa* 1 (2003), S. 1–28.

MOTZKI, HARALD

- Muslimische Kinderehen in Palästina während des 17. Jahrhunderts. *Fatāwā* als Quellen zur Sozialgeschichte, in: *Die Welt des Islams* 27 (1987), S. 82–90.
- Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts, Stuttgart 1991.

MUBARAK, HADIA

- Breaking the Interpretive Monopoly: A Re-Examination of Verse 4:34, in *Hawwa* 2 (2004), S. 261–289.

MÜLLER, CHRISTIAN

- Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba. Zum Recht der Gesellschaft in einer mālikitisch-islamischen Rechtstradition des 5./11. Jahrhunderts, Leiden 1999.

NEKROUMI, MOHAMMED/MEISE, JAN (Hrsg.)

- *Modern Controversies in Qur'ānic Studies*, Hamburg 2008.

NOTH, ALBRECHT/PAUL, JÜRGEN (Hrsg.)

- *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte*, Würzburg 1998.

OPWIS, FELICITAS

- The Construction of *Madhhab* Authority: Ibn Taymiyya's Interpretation of Juristic Preference (*Istishān*), in: *Islamic Law and Society* 15 (2008), S. 219–249.
- *Maṣlaḥa* in Contemporary Islamic Legal Theory, in: *Islamic Law and Society* 12 (2005), S. 182–223.

PAHUD DE MORTANGES, RENÉ/TANNER, ERWIN (Hrsg.)

- *Muslime und schweizerische Rechtsordnung. Les musulmans et l'ordre juridique suisse*, Freiburg i. Ue. 2002.

PEARL, DAVID/MENSKI, WERNER

- *Muslim Family Law*, London 1998.

PETER, FRANK

- The ambiguity of law and Muslim debates about the contextualisation of Islam in France, in: Behloul, Samuel/Leuenberger, Susanne/Tunger-Zanetti, Andreas (Hrsg.), *Debating Islam. Negotiating Religion, Europe, and the Self*, Bielefeld (2013), S. 63–79.

PETERS, FRANCIS E.

- *The Hajj. The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, Princeton 1994.

PETERS, RUDOLPH

- State, Law and Society in Nineteenth-Century Egypt: Introduction, in: *Die Welt des Islams* 39 (1999), S. 267–272.
- *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*, Cambridge 2005.

POPAL, MARIAM

- *Die Scharia, das religiöse Recht – ein Konstrukt? Überlegungen zur Analyse des islamischen Rechts anhand rechtsvergleichender Methoden und aus Sicht post-kolonialer Kritik*, Frankfurt am Main 2006.

POWERS, PAUL R.

- *Intent in Islamic Law. Motive and Meaning in Medieval Sunnī Fiqh*, Leiden 2006.

RAMADAN, TARIQ

- *Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft*, Oxford 2009.

RAPOPORT, YOSSEF

- Legal Diversity in the Age of *Taqīd*: The Four Chief *Qādis* under the Mamluks, in: *Islamic Law and Society* 10 (2003), S. 210–228.

REIDEGELD, AHMAD A.

- *Handbuch Islam. Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime*, Kandern im Schwarzwald 2008.

REINKOWSKI, MAURUS

- Gewohnheitsrecht im multinationalen Staat: Die Osmanen und der albanische Kanun, in: Kemper, Michael/Reinkowski, Maurus (Hrsg.), *Rechtsppluralismus in der Islamischen Welt. Gewohnheitsrecht zwischen Staat und Gesellschaft*, Berlin 2005, S. 121–142.

RICHTER, CAROLA

- Live-Fatwas und Online-Conselling: Religion im arabischen Fernsehen und Internet, in: Malik, Jamal/Rüpke, Jörg/Wobbe, Theresa (Hrsg.), *Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual*, Münster 2007, S. 59–72.

RODIER, CHRISTINE

- La question halal. Sociologie d'une consommation controversée. Paris 2014.

ROHE, MATHIAS

- Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München 2013.
- Der Islam in Deutschland. Eine Bestandesaufnahme, München 2016.

SABIQ, SAYED

- Les Règles de la Législation Islamique éclairées par la tradition prophétique (Vol. I-III), Beirut 1996.

SAEED, ABDULLAH

- The Qur'an. An Introduction, London 2008.

SCHÖLLER, MARCO

- Mohammed. Leben Werk Wirkung, Frankfurt am Main 2008.

SCHRODE, PAULA

- Sunnitisch-islamische Diskurse zu Halal-Ernährung. Konstituierung religiöser Praxis und sozialer Positionierung unter Muslimen in Deutschland, Würzburg 2010.
- Practices and Meanings of Purity and Worship among Young Sunni Muslims in Germany, in: Rösch, Petra/Simon, Udo (Hrsg.), How Purity Is Made, Wiesbaden 2012, S. 309–331.

SCHRODE, PAULA/SIMON, UDO (Hrsg.)

- Die Sunna leben. Zur Dynamik islamischer Religionspraxis in Deutschland, Würzburg 2012.

SCHULZE, REINHARD

- Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert, München 2003.
- Artikel *Aš'arīa, Fiqh, Ġihād, Iğtihād, Kalām, Mu'tazila, Šarī'a, Taqlīd, Zakāt*, in: Auffarth, Christoph/Kippenberg, Hans G./Michaels, Axel (Hrsg.), Wörterbuch der Religionen, Stuttgart 2006.
- Geschichte der islamischen Welt. Von 1900 bis zur Gegenwart, München 2016.

SCOTT, RACHEL M.

- A Contextual Approach to Women's Rights in the Qur'ān: Readings of 4:34, in: The Muslim World (2009), S. 60–85.

SEIDENSTICKER, TILMAN

- Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen, München 2014.

SHAH, PRAKASH

- Between God and the Sultana? Legal Pluralism in the British Muslim Diaspora, in: Nielsen, Jørgen/Christoffersen, Lisbet (Hrsg.), Shari'a As Discourse. Legal Traditions and the Encounter with Europe, London 2010, S. 117–139.

SIDDIQUI, MONA

- Clarity of Confusion – Classical Fiqh and the Issue of Logic, in: Nielsen, Jørgen/Christoffersen, Lisbet (Hrsg.), *Shari`a As Discourse. Legal Traditions and the Encounter with Europe*, London 2010. S. 17–27.

SHEHADA, NAHDA

- Between Change and Continuity: Age and Marriage Trends in Gaza, in: *Hawwa* 6 (2008), S. 315–350.

SONBOL, AMIRA EL AZHARY (Hrsg.)

- Woman, the Family, and Divorce Laws in Islamic History, Syracuse 1996.
- History of Marriage Contracts in Egypt, in: *Hawwa* 3 (2005), S. 159–196.

SOUAIAIA, AHMED E.

- From Transitory Status to Perpetual Sententiae: Rethinking Polygamy in Islamic Traditions, in: *Hawwa* 2 (2004), S. 290–300.

UCAR, BÜLENT

- Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft. Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen im 20. Jahrhundert, Würzburg 2005.

VOGEL, FRANK E.

- Contract Law of Islam and the Arab Middle East (International Encyclopedia of Comparative Law), Tübingen 2006.

WEIMANN, GUNNAR J.

- Judicial Practice in Islamic Criminal Law in Nigeria – A Tentative Overview, in: *Islamic Law and Society* 14 (2007), S. 240–286.

WEISS, BERNHARD G. (Hrsg.)

- *Studies in Islamic Legal Theory*, Leiden 2002.

WINZELER, CHRISTOPH

- Die öffentliche Schule als Werkstatt der Integration (am Beispiel der Rechtsprechung zur Religionsfreiheit), in: Pahud de Mortanges, René (Hrsg.), *Religion and Integration aus der Sicht des Rechts*. Zürich 2010, S. 149–172.

WÜRTH, ANNA

- *Ash-Shari`a fi Bab al-Yaman: Recht, Richter und Rechtspraxis an der familienrechtlichen Kammer des Gerichtes Süd-Sanaa (Republik Jemen) 1983–1995*, Berlin 2000.

YAZBAK, MAHMOUD

- Minor Marriages and *khiyār al-bulūgh* in Ottoman Palestine: A Note on Women's Strategies in a Patriarchal Society, in: *Islamic Law and Society* 9 (2002), S. 386–409.

YILMAZ, IHSAN

- Muslim Laws, Politics and Society in Modern Nation States. Dynamic Legal Pluralisms in England, Turkey and Pakistan, London 2005.

ZEE, MACHTELD

- Five Options for the Relationship between the State and Sharia Councils. Untangling the Debate on Sharia Councils and Women's Rights in the United Kingdom, in: Journal of Religion & Society 16 (2014), S. 1–17.

Glossar

| | |
|-------------------------------------|---|
| <i>ʿāda</i> | Brauch, Gewohnheitsrecht |
| <i>adab al-muftī</i> | „Berufsethik“ des Rechtsberaters |
| <i>adab al-qāḍī</i> | „Berufsethik“ des Richters |
| <i>aḥād</i> | Wörtl. einer; Qualifikation für einen Hadith mit nur einer Überlieferungskette |
| <i>ahl al-kitāb</i> | Leute des Buches, Schriftbesitzer; gemeint sind Juden, Christen, Sabier und zuweilen auch Zoroastrier |
| <i>ʿāmm</i> | Generell, allgemein |
| <i>asbāb an-nuzūl</i> | Anlass oder Umstand einer Offenbarung |
| <i>aṣḥāb</i> , sing. <i>ṣāhib</i> | Nachfolger, Genossen, Gefährten (<i>as-sahāba</i> : die Gefährten Muhammads) |
| <i>ayāt</i> | Wörtl. Zeichen; Koranvers |
| <i>baiʿ</i> | Kauf- oder Veräußerungsvertrag |
| <i>bāṭil</i> | Ungültig, rechtlich unwirksam |
| <i>daʿīf</i> | Schwach, Qualifizierung eines Hadith, dessen Authentizität nicht sicher ist |
| <i>ḍarūra</i> | Notwendigkeit; etwas unter bestimmten Umständen als erlaubt erklären, was sonst verboten wäre |
| <i>diyya</i> | Ausgleichszahlung bei Totschlag oder Körperverletzung |
| <i>fatwa</i> | Gutachten eines Rechtsberaters |
| <i>fiqh</i> | Rechtswissenschaft |
| <i>fiqh al-aqalliāt</i> | Minderheitenrecht |
| <i>fiṭra</i> | Natürliche Disposition des Menschen |
| <i>fuqahāʾ</i> , sing. <i>faqīh</i> | Rechtsgelehrte |
| <i>furūʿ al-fiqh</i> | Wörtl. die Zweige der Jurisprudenz; das materielle Recht |
| <i>ḡihād</i> | Sich abmühen; jemandem (mit Gewalt) zusetzen |
| <i>ḥaḍāna</i> | Tatsächliche Personensorge |
| <i>ḥadd</i> | Wörtl. Grenze, im Koran erwähnte Straftaten |
| <i>ḥaḡḡ</i> | Wallfahrt |
| <i>hakam</i> | Schiedsrichter |
| <i>halāl</i> | Erlaubt |
| <i>ḥaqīqī</i> | Wörtlich, ursprünglich |
| <i>ḥarām</i> | Verboten |

| | |
|---------------------------------|--|
| <i>ḥasan</i> | Schön |
| <i>ḥiyal</i> , sing. <i>ḥīl</i> | Rechtskniffe zur Umgehung unpassender Normen |
| <i>ḥukm</i> | Urteil, Norm, Anordnung |
| <i>ibādāt</i> | Ritualrecht |
| <i>idda</i> | Wartefrist der Frau nach Scheidung oder Tod des Ehegatten |
| <i>iğāza</i> | Lehrerlaubnis für einen bestimmten Text, ‚Diplom‘ |
| <i>iğmā‘</i> | Konsens |
| <i>iğtihād</i> | Eigenständiges Rasonnieren |
| <i>ihrām</i> | Weiehezustand bei der Wallfahrt |
| <i>ikhtilāf</i> | Meinungsverschiedenheit (innerhalb einer Rechtsschule) |
| <i>imām</i> | Vorbeter (sunnitisch) |
| <i>irāda</i> | Absicht, Intention (im Familien- und Vertragsrecht) |
| <i>isnād</i> | Überlieferungskette eines Hadith |
| <i>istiḥsān</i> | Bevorzugen einer Rechtsmeinung |
| <i>istiṣḥāb</i> | Annahme des Fortbestehens eines Rechtsverhältnisses |
| <i>istiṣlāh</i> | Öffentliches Interesse, Gemeinwohl |
| <i>kaḥāla</i> | Pflegschaft, Aufnahme in eine Familie ohne Adoption |
| <i>kalām</i> | Spekulative ‚Theologie‘ |
| <i>khalīfa</i> | Nachfolger, Stellvertreter; Kalif |
| <i>khāss</i> | Spezifisch |
| <i>khul‘</i> | Loskauf, Lösungsrecht, Scheidungsmöglichkeit für die Frau gegen eine bestimmte Summe |
| <i>kufr</i> | Unglauben |
| <i>madrasa</i> | Religiöse Ausbildungsstätte |
| <i>mağāzī</i> | Metaphorisch, übertragen |
| <i>mahr</i> | Brautgabe |
| <i>makrūh</i> | Verpönt, missbilligt |
| <i>mandūb</i> | Empfohlen, erwünscht |
| <i>maqāsid aš-šarī‘a</i> | Grundlegende Ziele/Zweck des islamischen Rechts |
| <i>maṣlaḥa mursala</i> | Öffentliches Interesse, Gemeinwohl |
| <i>matn</i> | Text, Inhalt eines Hadith |
| <i>mu amalāt</i> | Gemeinschaftsrecht |
| <i>mubāḥ</i> | Erlaubt, neutral |
| <i>muftī</i> | Rechtsberater |
| <i>muğtahid</i> | Person, die zum <i>iğtihād</i> befähigt ist |
| <i>mukallaf</i> | Erwachsene, voll geschäftsfähige Person, den islamrechtlichen Normen unterworfen |
| <i>muqallid</i> | Nachfolger; Person, die taqlid ausübt |

| | |
|---|---|
| <i>mut`a</i> <i>mutawātir</i> | Terminierte Ehe (schi`itisch) Wörtl. aufeinander folgend; Qualifikation für einen Hadith, der in einer Vielzahl überliefert wurde |
| <i>nafaqa</i> <i>nafs</i> <i>nasab</i> <i>naskh</i> <i>nikāḥ</i> <i>nīya</i> | Unterhalt Seele, ‚Urseele‘ Abstammung Abrogation Ehe, Eheschliessung Intention, Absicht (im Ritualrecht) |
| <i>qāḍī</i> <i>qānūn</i> <i>qaṭ`ī</i> <i>qiṣās</i> <i>qiyās</i> | Richter Verwaltungsvorschrift; säkulares Gesetz Definitiv, eindeutig Vergeltung, Talionsrecht bei Totschlag und Körperverletzung Analogieschluss |
| <i>rak`a</i> <i>ra`y</i> <i>ribā</i> | Gebetseinheit Eigenständige Schlussfolgerung, eigene Meinung Ungerechtfertigter Vermögensvorteil ohne Gegenleistung, Zins |
| <i>šahāda</i> <i>šaḥīḥ</i> <i>šalāt</i> <i>šarī`a</i> <i>šawm</i> <i>siyāsa</i> <i>sunna</i> <i>šūrā</i> <i>šurūṭ</i> , sing. <i>šart</i> | Glaubensbekenntnis („Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt ausser Gott und dass Muhammad sein Gesandter ist.“) Gültig (Bedingungen für eine kultische Handlung erfüllt), authentisch (Hadith) Gebet Wörtl. Weg; der von Gott befohlene Weg; unterschiedlich bestimmter Begriff für islamisches Recht Fasten Verwaltung, Verwaltungskompetenz der politischen Autorität Gewohnheit; in der Frühzeit: Brauch der Vorväter; als islamrechtlicher Begriff: auf Muhammad zurückgehende Norm; Gesamtheit der Hadithe Versammlung zur Beratung Vertragsklauseln, Bedingungen, Formularbücher |

| | |
|-----------------------------------|---|
| <i>takhaiyur</i> | Auswahl von Rechtsmeinungen aus verschiedenen Rechtsschulen |
| <i>talāq</i> | Entlassung, Verstoßung, einseitiges Scheidungsrecht des Mannes |
| <i>talfiq</i> | Verschmelzen von Rechtsmeinungen |
| <i>taqlīd</i> | Nachfolgen einer Rechtsmeinung |
| <i>ta zīr</i> | Straftaten und Delikte ausserhalb der im Koran erwähnten Straftaten |
| | |
| <i>ulamā'</i> , sing. <i>ālim</i> | Islamische Gelehrte |
| <i>'urf</i> | Gute Sitte, Gewohnheitsrecht |
| <i>uṣūl al-fiqh</i> | Wörtl. die Wurzeln der Jurisprudenz; die Rechtstheorie und Rechtsmethodologie |
| | |
| <i>wāğib</i> | Geboten, obligatorisch |
| <i>wakf</i> | Fromme Stiftung |
| <i>walī</i> | Vormund |
| <i>wilāya</i> | Vormundschaft |
| | |
| <i>zakāt</i> | Wörtl. Reinheit; Almosensteuer |
| <i>zannī</i> | Nicht eindeutig, zu interpretieren |