



Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht e. V.

جمعية دراسات الشريعة الإسلامية وقوانين البلاد العربية

GAIR-MITTEILUNGEN 2014

6. Jahrgang

Herausgegeben von
Hatem Elliesie –Peter Scholz – Beate Backe

durch die
Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht e. V.

EDITORIAL

Sehr geehrte Mitglieder der GAIR, sehr geehrte Interessenten,

die GAIR-Mitteilungen erscheinen in diesem Jahr in ihrer sechsten Auflage. Seit der ersten Ausgabe hat sich die Zeitschrift nicht nur im Umfang deutlich erweitert, sondern kann nunmehr auch eine größere fachliche Bandbreite aufweisen. Die überaus positiven Resonanzen in den letzten Jahren zeigen, dass die Publikation von GAIR-Mitgliedern und Interessenten gut angenommen wird. Dem Interesse der Leserschaft folgend sind das Herausbergremium und das Redaktionsteam daher auch stetig bestrebt, die Zeitschrift zu optimieren. Demgemäß nehmen wir Hinweise und kritische Anregungen ernst und bemühen uns, entsprechenden Wünschen im Rahmen unserer Möglichkeiten nachzukommen. Hierzu zählt in diesem Jahr unter anderem die Neuerung, dass Beiträge fortwährend auf einer ungeraden Seite beginnen. Auch dem Anliegen einer höheren Qualitätssicherung wurde Rechnung getragen. Das Double-Blind-Review-Verfahren, wonach ergänzend zu den Herausgebern zwei unabhängig voneinander agierende Reviewer (Fachgutachter) Artikel anonym begutachten, hat sich als ein sehr gut funktionierendes Procedere herausgestellt. In diesem Kontext möchten die Herausgeber nochmals ihren Dank für die fachgutachterlichen Stellungnahmen an die GAIR-Mitglieder Dr. Achim-Rüdiger Börner, Prof. Dr. Hans-Georg Ebert, Dr. Assem Hefny, Prof. Dr. Birgit Krawietz, Dr. Ibrahim Salama und Prof. Dr. Irene Schneider richten. Ebenso danken wir allen Beitragenden für Ihre Abhandlungen, die in diesem Jahr geographisch die Regionen von Afrika über Europa bis zum Mittleren Osten abdecken und sich thematisch unter anderem mit Themen aus den Bereichen Strafrecht, Wirtschaftsrecht, Zivilrecht, Kodifikation, Entwicklungen im staatlichen Recht islamisch geprägter Staaten, Frauen und Islam / Islamisches Recht sowie Rechtspluralismus beschäftigen.

Wir möchten in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, dass uns die Verwertungsgesellschaft WORT (VG WORT) die Statistik bezüglich des Abrufs der GAIR-Mitteilungen über den Link zum Server der Universitätsbibliothek der Universität Leipzig nicht mitteilt. Daher bitten wir alle Mitglieder und Interessenten nachdrücklich darum, nicht das eigentliche Dokument, sondern lediglich den Link zu versenden, da eine Ausschüttung an die Autoren nur durch eine ausreichende Anzahl von Abrufen erfolgt.

Wie im Editorial der GAIR-Mitteilungen 2013 angekündigt haben wir das Vorhaben einer Druckfassung der Zeitschrift ebenfalls weiter vorangetrieben. Weitere Details hierzu sowie zu den Überlegungen einer Umbenennung von GAIR-

Mitteilungen und GAIR-Vereinsnachrichten sind in den Vereinsnachrichten 2014 der Gesellschaft enthalten.

Die nächste Jahrestagung der Gesellschaft findet am 17./18. Oktober in Leipzig statt. Thematischer Schwerpunkt bildet das Wirtschaftsrecht in der arabischen Welt.

Explizierter Dank gilt dem Redaktionssekretariat in Berlin, welches mit großer Sorgfalt, Gewissenhaftigkeit und stets zuverlässig von Frau Sina Nikolajew geleitet wird. Einmal mehr ist es ihr zu verdanken, dass die GAIR-Mitteilungen pünktlich erscheinen. Ihr unermüdliches Engagement ermöglicht es uns auch, eine Erweiterung der online-Fassung um eine gedruckte Version anzustreben. Des Weiteren möchten wir uns bei Christopher Halas bedanken, der die Redaktion in diesem Jahr erstmals unterstützte und durch seine Mitarbeit zu einem Gelingen der diesjährigen Ausgabe beitrug. Besonderer Dank gilt auch Kai Kreutzberger. Seine kritischen Anregungen und wertvolle Beiträge bereicherten bereits im vergangenen Jahr das Entstehen der GAIR-Mitteilungen, so dass wir uns freuen, ihn ab der kommenden Ausgabe als Mitherausgeber gewonnen zu haben.

Im Rahmen der Bemühungen, die Zeitschrift zu optimieren, haben sich die Herausgeber und die Redaktionsmitglieder vorgenommen, einen ausgabenübergreifenden Gesamtindex, getrennt in ein Personenregister und ein Sachregister, zu erstellen und stetig aktuell zu halten. Dadurch sollen jahrgangsübergreifende Recherchen erleichtert und auf diese Weise neue Leserkreise gewonnen werden. Allerdings sind die Redaktionsmitglieder zwischenzeitlich an ihre Kapazitätsgrenze gestoßen. Es wäre daher wünschenswert, wenn sich GAIR-Mitglieder bereit fänden, diese Aufgabe in der Redaktionsarbeit zu übernehmen. Insbesondere für jüngere Mitglieder ist dies eine gute Chance, sich für die Ziele des Vereins einzusetzen und sich innerhalb des Vereins zu profilieren, und zwar auch mit Vorschlägen, wie eine technische Umsetzung dieser Register im Rahmen einer Onlinepublikation am besten aussehen könnte. Interessenten werden daher gebeten, sich direkt mit den Herausgebern in Verbindung zu setzen.

Die Herausgeber Beate Backe, Hatem Elliesie und Peter Scholz
sowie das Redaktionsteam Kai Kreutzberger und Sina Nikolajew

INHALTSVERZEICHNIS

NEUE ENTWICKLUNGEN ZUM UND IM RECHT ISLAMISCH GEPRÄGTER STAATEN:	
Rechtsprechung und <i>fatāwā</i>	7
BVerwG, Urteil vom 11.09.2013 – kein Anspruch eines muslimischen Mädchens auf Befreiung vom koedukativen Schwimmunterricht <i>Peter Scholz</i>	7
VGH München, Urteil vom 22.04.2014 – keine gesichtsverhüllende Verschleierung einer Schülerin im Unterricht <i>Peter Scholz</i>	9
LITERATURHINWEISE/REZENSIONEN	11
Darya Alikhani Chamgardani, Der Allgemeine Teil des iranischen Schuldvertragsrechts. Im Spannungsverhältnis zwischen rezipiertem französischem und traditionellem islamischen Recht, Studien zum vergleichenden und internationalen Recht / Comparative and International Law Studies 183, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2013, 217 S., EUR 56,95. <i>Kilian Bälz</i>	11
Hans-Georg Ebert / Assem Hefny, Islamisches Zivilrecht der hanafitischen Lehre. Die zivilrechtliche Kodifikation des Qadrī Pāšā, Leipziger Beiträge zur Orientforschung 31, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2013, 310 S., EUR 64,70. <i>Bawar Bammarny</i>	13
Osman Sacarcelik, Rechtsfragen islamischer Zertifikate (Sukuk), Baden-Baden: Nomos 2013, 303 S., EUR 79,00. <i>Kai Kreutzberger</i>	19
Gregor Nikolas Rutow, Rechtsvergleich über die Zulässigkeit von Haftungsausschlüssen, Haftungsbeschränkungen und pauschaliertem Schadenersatz in einzelnen arabischen Rechtsordnungen, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2014, 256 S., EUR 51,40. <i>Kai Kreutzberger</i>	25
Peter Scholz / Christine Langenfeld / Jens Scheiner / Naseef Naem (Hgg.), Jahrbuch für Verfassung, Recht und Staat im islamischen Kontext – 2012/2013, Recht der Staaten im islamischen Kulturraum 2, Baden-Baden: Nomos 2013, 222 S., EUR 59,00. <i>Tina Roeder</i>	31

BERICHTE.....	37
Bericht über die Tagung „The Dynamics of Legal Development in Islamic Countries – Family and Succession Law“ vom 17. bis 19. Oktober 2013 im Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Privatrecht in Hamburg <i>Martin Heckel</i>	37
Tagungsbericht: 16. Frankfurt Euro Finance Week, Frankfurt: MENA Finance Conference – Hub to the MENA region, Frankfurt/Main 21.11.2013 <i>Achim-Rüdiger Börner</i>	41
Islamisches Wirtschaftsrecht 2014. Tagung an der Universität Osnabrück – 24. bis 25. Januar 2014 <i>Souheil Thabti</i>	47
 AUFsätze	55
Die neue Verfassung der Republik Tunesien – Eine Einführung <i>Achim-Rüdiger Börner</i>	55
Verfassung der Republik Tunesien vom 26. Januar 2014 <i>Achim-Rüdiger Börner</i>	65
Neues im iranischen Strafbuch von 2013 <i>Silvia Tellenbach</i>	101
Religiöse Gerichtsbarkeit am Beispiel des Libanon <i>Fatma El cheikh Hassan</i>	109
„Šarī‘a courts“ in den britischen Medien – eine Analyse <i>Yvonne Prief</i>	117
Wege in eine zeitgemäße Rechtsordnung: Muḥammad Qadrī Pāšā (gest. 1886) und die Kodifikation des Islamischen Rechtes <i>Hans-Georg Ebert</i>	135
Wie Frauen der Weg in die islamische nigerianische Jurisprudenz eröffnet werden kann <i>Charlott Hoppe</i>	143
Die Heldin und die Abenteuerreisende – Narrative der Aneignung und Produktion islamischer normativer Ordnungen am Beispiel von zum Islam konvertierten Frauen <i>Petra Bleisch Bouzar</i>	155
Homosexual acts in Islamic Law: <i>siḥāq</i> and <i>liwāṭ</i> in the legal debate <i>Serena Tolino</i>	187
Ein Šulḥ-Verfahren nach einem tödlichen Unfall in der Region Hebron – Wahlmöglichkeiten und Normen im Kontext von rechtlichem Pluralismus <i>Ulrike Qubaja</i>	207

VERANSTALTUNGSHINWEISE.....	227
Programm der Jahrestagung der Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht e.V. am 17. und 18. Oktober 2014 in Leipzig	227
Mitgliederversammlung der Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht e. V. am Samstag, dem 18. Oktober 2014, 12:30 Uhr	228
Second Annual Conference of Islamic Economics & Islamic Finance, Toronto University, Chestnut Conference Center (Canada), 30 October 2014	229
The First Sharjah International Conference on Islamic Finance: Innovative Instruments, Issues of Implementation and Future Challenges, University of Sharjah (United Arab Emirates), 5–6 November 2014	230
Seventh Al-Jami’ah Forum: “Religious Authority, Piety and Activism: Ulama in Contemporary Muslim Societies”, Yogyakarta (Indonesia), 28–30 November 2014	231
International Conference on <i>Masjid, Zakat & Waqf</i> 2014, Kuala Lumpur (Malaysia), 1–2 December 2014.....	232
Workshop: “Female Islamic Authority in Comparative Perspective: Exemplars, Institutions, Practices”, Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies, Leiden (Netherlands), 8–9 January 2015	233
Workshop: “Islamic Family Law: How Change is Advocated”, Harvard Law School, Islamic Legal Studies Program, Boston Massachusetts, 12–13 February 2015	234
Innovation Arabia 8, Dubai (UAE), 16–18 February 2015.....	235
Panel: “The Concept of Justice and Iranian Foreign Policy” within ISA’s 56 th Annual Convention “Global IR and Regional Worlds: A New Agenda for International Studies”, New Orleans (United States), 18–21 February 2015.....	236
International Conference on Arabic and Islamic Studies (ICASIC), Kuala Lumpur (Malaysia), 9–10 March 2015	238
Islamic Banking and Finance Conference, Oxford (Great Britain), 29 April 2015.....	239
AUFRUF ZUM EINREICHEN VON BEITRÄGEN FÜR DIE GAIR-MITTEILUNGEN 2015.....	241
IMPRESSUM	243

NEUE ENTWICKLUNGEN ZUM UND IM RECHT

ISLAMISCH GEPRÄGTER STAATEN

Rechtsprechung und *fatāwā*

BVerwG, Urteil vom 11.09.2013 – kein Anspruch eines muslimischen Mädchens auf Befreiung vom koedukativen Schwimmunterricht

Peter Scholz

Die in der Vorausgabe der GAIR-Mitteilungen¹ kommentierte Berufungsentscheidung des hessischen Verwaltungsgerichtshofs² blieb auch in der Revision vor dem Bundesverwaltungsgericht (6 C 25/12)³ ohne Erfolg. Es ging um ein 11-jähriges Mädchen muslimischen Glaubens, das vergeblich eine Befreiung vom koedukativen Schwimmunterricht in der Jahrgangsstufe 5 einer Schule beehrte, die einen hohen Anteil muslimischer Schülerinnen aufwies und koedukativen Schwimmunterricht erteilte. Der Verwaltungsgerichtshof war der Auffassung, dass der religiösen Überzeugung der Klägerin, ihren ganzen Körper mit Ausnahme ihrer Hände und ihres Gesichts verhüllen zu müssen, dadurch in zumutbarer Weise Rechnung getragen werden könne, dass sie in einem sog. Burkini am Schwimmunterricht teilnehme. Dass sie sich dabei dem Anblick anderer aussetzen müsse, die eine Badebekleidung tragen würden, die nicht den islamischen Bekleidungs Vorschriften entspreche, stelle zwar ebenfalls einen Eingriff in ihre Religionsfreiheit (Art. 4 Abs. 1, Abs. 2, Grundgesetz [GG]) dar, dieser sei aber durch die mit dem koedukativen Schwimmunterricht verfolgten staatlichen Erziehungsziele, geschützt durch Art. 7 Abs. 1 GG, gerechtfertigt.

Das Bundesverwaltungsgericht hat die zulässige Revision der Klägerin verworfen und ist damit implizit von seiner im Jahre 1993 vertretenen Auffassung abgerückt, nach der ein Anspruch auf Befreiung vom Sportunterricht bestehe, solange der Unterricht nicht geschlechtergetrennt durchgeführt werde.⁴ Der Senat folgt der Auffassung des Verwaltungsgerichtshofs Kassel, wobei er im Rahmen der gebotenen Grundrechtsabwägung besonderes Gewicht auf die mit dem staatlichen Erziehungsauftrag verfolgten integrativen Ziele legt: Die Schule solle in der pluralistisch und individualistisch geprägten Gesellschaft eine für das Gemeinwesen

1 Peter Scholz, HessVGH, Urteil vom 28.09.2012 – kein Anspruch eines muslimischen Mädchens auf Befreiung vom koedukativen Schwimmunterricht, in: GAIR-Mitteilungen 2013, S. 18 ff., [www.qucosa.de/recherche/frontdoor/cache.off?tx_slubopus4frontend\[id\]=12520](http://www.qucosa.de/recherche/frontdoor/cache.off?tx_slubopus4frontend[id]=12520) (letzter Aufruf 18.05.2014).

2 Abgerufen aus der Rechtsprechungsdatenbank www.juris.de am 11.5.2013; vollständig abgedruckt auch in DVBl 2013, S. 59 ff. und NVwZ, S. 159 ff.

3 BVerwG in NVwZ 2014, S. 81 ff., kommentiert von Friedhelm Hufen, Grundrechte: Religionsfreiheit in der Schule – Befreiung vom koedukativen Schwimmunterricht, in: JA 2014, S. 234 ff.; von Stefan Muckel, Keine Befreiung einer muslimischen Schülerin vom koedukativen Schwimmunterricht, in: JuS 2014, S. 379 ff.; sowie von Arnd Uhle, Integration durch Schule in: NVwZ 2014, S. 541 ff.

4 BVerwGE 94, S. 82 ff. = BVerwG in: NVwZ 1994, S. 578 ff.

unerlässliche Integrationsfunktion erfüllen. Dies wäre nicht möglich, wenn sich die Unterrichtsgestaltung am kleinsten gemeinsamen Nenner der Vorstellung der Beteiligten ausrichten müsse. Die integrative Wirksamkeit der Schule erweise sich nicht nur darin, Minderheiten einzubeziehen und ihre Eigenheiten zu respektieren, sondern auch darin, dass Minderheiten sich nicht selbst abgrenzen und sich der Konfrontation mit Unterrichtsinhalten, gegen die Vorbehalte beständen, nicht stets von vornherein verschließen dürfte. Deshalb dürfe die Befreiung von einzelnen Unterrichtseinheiten die Ausnahme bilden. Ein Vorrang der religiösen Position des Einzelnen komme nur bei einem besonders intensiven Eingriff in Betracht, der hier nicht vorliege, da der Eingriff durch das Tragen eines sog. Burkinis in zumutbarer Weise abgemildert werden könne.⁵

Mit dieser Entscheidung stärkt das Bundesverwaltungsgericht erfreulicher Weise die integrativen Bemühungen von Politik und Verwaltung und fordert vom einzelnen Grundrechtsträger mehr Toleranz gegenüber anderen religiös-weltanschaulichen Überzeugungen im Interesse einer pluralistischen Gesellschaft. Die verbreitete Praxis an Schulen, Befreiungen vom Sportunterricht großzügig zu erteilen, dürfte damit ein Ende haben. Allerdings weist auch diese Entscheidung ähnlich derjenigen des hessischen Verwaltungsgerichtshofs⁶ leider Begründungsmängel auf. Die Integrationsfunktion der Schule wird rechtlich nicht überzeugend begründet,⁷ obwohl sie für die Entscheidung von eminenter Bedeutung ist. Sofern sie Verfassungsrang hat, stellt sich die Frage nach den Auswirkungen auf den noch bestehenden monoedukativen Unterricht an zahlreichen Schulen, auf den die Entscheidung ebenfalls nicht hinreichend eingeht. Es besteht also durchaus noch Klärungsbedarf, den nunmehr das Bundesverfassungsgericht befriedigen kann.⁸

Prof. Dr. Dr. Peter Scholz, Mitglied des Kuratoriums der GAIR, ist Honorarprofessor der Freien Universität Berlin und Vizepräsident des Amtsgerichts Tiergarten.

5 BVerwG in NVwZ 2014, S. 81, 82 ff.

6 Peter Scholz, HessVGH, Urteil vom 28.09.2012.

7 Anderer Ansicht ist Arnd Uhle, Integration durch Schule, S. 541, 544.

8 Nach Arnd Uhle, Integration durch Schule, S. 541, 548 soll gegen das bundesverwaltungsgerichtliche Urteil Verfassungsbeschwerde eingelegt worden sein.

VGH München, Urteil vom 22.04.2014 – keine gesichtsverhüllende Verschleierung einer Schülerin im Unterricht

Peter Scholz

Dem Beschluss des Verwaltungsgerichtshofs München zum Az. 7 C 13.2593¹ lag folgender Sachverhalt zugrunde: Die Antragstellerin ist muslimischen Glaubens. Sie war in die Vorklasse der staatlichen Berufsoberschule Regensburg aufgenommen worden. Nachdem sie sich unter Berufung auf ihre religiöse Überzeugung geweigert hatte, ohne Tragen eines gesichtsverhüllenden Niqabs am Unterricht teilzunehmen, wurde ihre Aufnahme widerrufen. Gegen den Widerrufsbescheid hat sie Klage vor dem Verwaltungsgericht erhoben. Ihren Antrag auf Wiederherstellung der aufschiebenden Wirkung der Klage hat das Verwaltungsgericht im Wesentlichen mit der Begründung abgelehnt, ihre Klage werde aller Voraussicht nach keinen Erfolg haben. Ihre dagegen gerichtete Beschwerde hatte in der Sache keinen Erfolg.

Der Verwaltungsgerichtshof ist zunächst zugunsten der Antragstellerin davon ausgegangen, dass die gesichtsverhüllende Verschleierung unter den Schutzbereich des Art. 4 Abs. 1, Abs. 2 GG fällt. Es hat den verlangten Verzicht auf das Tragen einer solchen im Unterricht für mit dem vorbehaltlos gewährten Grundrecht auf freie Religionsausübung für vereinbar erachtet, da dieses durch das in Art. 56 Abs. 4 des Bayerischen Gesetzes über das Erziehungs- und Unterrichtswesen verankerte staatliche Bestimmungsrecht im Schulwesen beschränkt sei, dem gemäß Art. 7 Abs. 1 GG ebenfalls Verfassungsrang zukomme. Zu diesem Recht gehöre auch die Unterrichtsmethode der offenen Kommunikation im Unterricht. Diese beruhe nicht nur auf dem gesprochenen Wort, sondern auch auf nonverbalen Elementen, vor allem der Körpersprache. Bei einer gesichtsverhüllenden Verschleierung sei diese im Wesentlichen unterbunden und das staatliche Bestimmungsrecht im Schulwesen wäre blockiert. Daher laufe die gemäß dem Grundsatz praktischer Konkordanz gebotene wechselseitige Relativierung der Verfassungspositionen darauf hinaus, dass das staatliche Bestimmungsrecht im Schulwesen nur dann zurückzutreten habe, wenn die Beeinträchtigung der Glaubensfreiheit eine besonders gravierende Intensität aufweise.

Dies – so führt der Verwaltungsgerichtshof weiter aus – habe die Antragstellerin nicht geltend gemacht. Es sei schon fraglich, ob eine solche Intensität überhaupt in Betracht komme, da die Antragstellerin nicht schulpflichtig sei, es sich auch nicht um eine Pflichtschule handle und die Antragstellerin noch andere Möglichkeiten habe, den angestrebten Schulabschluss zu erreichen. Jedenfalls habe sie eine besonders gravierende Intensität nicht hinreichend substantiiert vorgebracht. Dafür hätte sie nachvollziehbar darlegen müssen, dass das einschlägige religiöse Verhaltensgebot für sie imperativen Charakter aufweise. Lediglich entsprechen-

¹ BeckRS 2014, S. 50804 (aus der Datenbank beck-online.beck.de/default.aspx?, letzter Aufruf 19.05.2014).

de verbale Behauptungen reichten nicht aus; ein Verweis auf ernst zu nehmende Lehrmeinungen oder Glaubenssätze, der die Behauptungen nachvollziehbarer machte, fehle. Angesichts der Unkonkretheit der von der Antragstellerin ins Feld geführten Koranstellen hätte sie gegebenenfalls unter Verweis auf entsprechende Lehrmeinungen darlegen müssen, dass dieser Glaubenssatz auch die völlige Gesichtsverschleierung umfasse.

Die Entscheidung überzeugt im Ergebnis, nicht hingegen in allen Einzelheiten ihrer Begründung. Zu Recht hat der Verwaltungsgerichtshof die Religionsfreiheit hinter dem Gebot der offenen Kommunikation zurücktreten lassen. Leider hat es zu sehr auf den formalen Aspekt des staatlichen Bestimmungsrechts abgestellt und nicht auf den materiellen Gehalt des staatlichen Bildungs- und Erziehungsauftrags. Es hat die Chance vertan, die Unterrichtsmethode der offenen Kommunikation als fundamental für das Funktionieren einer freiheitlich-demokratisch verfassten Gesellschaft zu würdigen. Denn erst vor diesem Hintergrund bekommt die Feststellung, dass sich religiöse Minderheiten nicht selbst ausgrenzen dürfen und können, indem sie sich Unterrichtsinhalten oder -methoden verweigern, besonderes Gewicht.

Soweit der Gerichtshof die hinnehmbare Grenze der Beeinträchtigung der Glaubensfreiheit mit deren besonders gravierender Intensität beschreibt, bleibt offen, ob sich diese mit dem unantastbaren Wesensgehalt des Grundrechts (vgl. Art. 19 Abs. 2 GG) deckt. Zu Recht stellt das Gericht aber hohe Anforderungen an die erforderliche Substantiierung eines solchen Grundrechtseingriffs.² Dabei widerspricht es dem grundsätzlich subjektiven Verständnis der Religionsfreiheit³ nicht, vom Grundrechtsträger die Darlegung hinreichend konkreter Glaubenssätze zu verlangen und diese auf ihre Plausibilität zu überprüfen. Nur folgerichtig hat es daher das Gericht nicht ausreichen lassen, dass sich die Antragstellerin auf Koranverse beruft, aus denen sich allein angesichts ihrer Unkonkretheit das Gebot der Gesichtsverschleierung nicht herleiten lässt. Mit dem subjektiven Grundrechtsverständnis hingegen nicht vereinbar dürfte es sein, die Darlegung entsprechender Lehrmeinungen zu verlangen. Dies würde zudem traditionelle Auslegungen religiöser Texte begünstigen und damit auch der staatlichen Neutralitätspflicht zuwiderlaufen. Dieser Grenze ist das Gericht zwar nahegekommen, hat sie aber nicht überschritten, wenn es einen „Verweis auf entsprechende Lehrmeinungen“ lediglich „gegebenenfalls“ verlangt.

Prof. Dr. Dr. Peter Scholz, Mitglied des Kuratoriums der GAIR, ist Honorarprofessor der Freien Universität Berlin und Vizepräsident des Amtsgerichts Tiergarten.

2 Vgl. BVerfGE 104, S. 337, 354 f.; BVerwGE 94, S. 82, 87 f.

3 Vgl. BVerfGE 24, S. 236, 247 f.; 53, S. 366, 401; 70, S. 138, 165; 104, S. 337, 354 f.

LITERATURHINWEISE/REZENSIONEN

Darya Alikhani Chamgardani, Der Allgemeine Teil des iranischen Schuldvertragsrechts. Im Spannungsverhältnis zwischen rezipiertem französischem und traditionellem islamischen Recht, Studien zum vergleichenden und internationalen Recht / Comparative and International Law Studies 183, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2013, 217 S., EUR 56,95.

Kilian Bälz

Wie hat sich das iranische Zivilgesetzbuch im Spannungsfeld von rezipiertem französischem und tradiertem islamischem Recht entwickelt? Dieser Frage geht die Verfasserin in ihrer juristischen Dissertation (Universität Köln, 2012) am Beispiel des allgemeinen Schuldvertragsrechts nach.

Das iranische Zivilgesetzbuch (ZGB), das in mehreren Etappen in den Jahren 1928 bis 1935 erlassen wurde, orientiert sich in seiner Struktur am französischen Code Civil (1804), denn Frankreich war für die iranischen Reformer seinerzeit der Inbegriff der modernen, säkularen Rechtsordnung. Gleichwohl finden sich im ZGB seit jeher islamisch-rechtliche Reminiszenzen. Nach der islamischen Revolution von 1979 wurde die Rolle des islamischen Rechts weiter gestärkt. Art. 4 der iranischen Verfassung von 1979 sieht vor, dass alle staatlichen Gesetze islamischen Prinzipien entsprechen müssen. Das hat sich auch im Bereich des Wirtschaftsrechts niedergeschlagen.

Inhaltlich deckt die Arbeit das allgemeine Schuldrecht mit Bezügen zur allgemeinen Rechtsgeschäftslehre ab. Die Bestimmungen des iranischen ZGB werden vor dem Hintergrund der einschlägigen französischen und islamischen Prinzipien erläutert; vereinzelt zieht die Verfasserin auch Vergleiche zum deutschen Recht, um Fragen zu veranschaulichen. Klar und stringent gegliedert erschließt sich dem deutschen Leser der Kosmos des iranischen allgemeinen Schuldrechts.

Besonders spannend sind die Abschnitte, in denen es um den Einfluss islamisch-rechtlicher Prinzipien geht. Das ist etwa der Fall im Bereich der Geschäftsfähigkeit (die „Einsichtsfähigkeit“ und „Reife“ des Erklärenden erfordert), des Vertragsgegenstands (der genau bestimmt sein muss, um Spekulation zu verhindern), der Einteilung der Verträge in „widerrufliche“ und „unwiderrufliche“, der Zulässigkeit von Zinsen (einer weit verbreiteten islamischen Auffassung nach unzulässig), der Ersatzfähigkeit von entgangenem Gewinn (im islamischen Recht nicht ersatzfähig, weil spekulativ), der Abtretung (wohl nur mit Zustimmung des Schuldners möglich) und der Verjährung (nach traditioneller islamischer Auffassung nicht existent). Hier gelingt es der Verfasserin, unter Auswertung der iranischen Literatur ein differenziertes Bild zu zeichnen: Zinsen seien entgegen einer in der westlichen Sekundärliteratur weit verbreiteten Auffassung

im Iran nicht generell verboten, die Abtretung¹ werde unter iranischen Juristen kontrovers diskutiert und auch einen generellen Ausschluss der Verjährung gebe es nicht. So hebt sich die Arbeit positiv von anderen Untersuchungen zur „Islamisierung“ des Rechts ab: Sie geht vom heutigen Diskurs der iranischen Juristen aus und projiziert nicht die historischen Prinzipien des islamischen Rechts auf die heutige Rechtslage. Recht ist stets das, was die Juristen aus der Materie machen, und nicht, was eine historische Autorität vor vielen hundert Jahren einmal gesagt hat – auch in einer Rechtsordnung wie der iranischen, in der das historische Recht ein wichtiger Referenzpunkt für die Legitimation rechtlicher Vorschriften ist. Ein Manko der Arbeit ist dabei, dass eine Aufarbeitung der iranischen Rechtsprechung fehlt. Das hätte das Bild abgerundet – und sicher weitere Einsichten zu Tage gefördert.

Die Arbeit ist informativ und die erörterten Fragen sind auch aus praktischer Sicht relevant. Das weckt den Wunsch nach mehr. Aus praktischer Sicht wären etwa Abschnitte zum internationalen Vertragsrecht und der Behandlung von allgemeinen Geschäftsbedingungen und Haftungsbeschränkungen interessant gewesen oder die Frage, ob es eine Drittschadensliquidation gibt. Das soll aber nicht die Verdienste der Arbeit schmälern, die das iranische allgemeine Vertragsrecht einem deutschen Leserkreis erschließt und so die Grundlage bildet für einen Vergleich mit anderen französisch geprägten Zivilgesetzbüchern, gerade denen des ägyptischen Rechtskreises.

Dr. Kilian Bälz, Mitglied des Kuratoriums der GAIR, LL. M. (London), Rechtsanwalt und Partner, Amereller Rechtsanwälte, Berlin/Kairo.

1 Deren Existenz im iranischen Recht eine Entscheidung des OLG Düsseldorf aus dem Jahr 1991 bezweifelt (OLG Düsseldorf Az: 7 U 285/82 vom 8. Februar 1991, nicht veröffentlicht, hierzu S. 182 und Anm. 860).

Hans-Georg Ebert / Assem Hefny, Islamisches Zivilrecht der hanafitischen Lehre. Die zivilrechtliche Kodifikation des Qadrī Pāšā, Leipziger Beiträge zur Orientforschung 31, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2013, 310 S., EUR 64,70.

Bawar Bammarny

Das islamische Recht war und ist von islamischen Rechtsschulen, die hauptsächlich im 8. Jahrhundert entstanden sind, geprägt. Allerdings kannte das islamische Recht keine Kodifizierung nach westlichem Muster, obwohl die ersten bekannten Kodifikationen der Welt¹ in dem Gebiet entstanden sind, wo auch die meisten islamischen Rechtsschulen ihren Ursprung haben, nämlich im Zweistromland.² Erst im 19. Jahrhundert begann durch europäische Einflüsse die Kodifizierung des islamischen Rechts. Die erste Kodifikation des islamischen Zivilrechts war die berühmte osmanische Kodifikation Mağallat Al-Aḥkām Al-‘Adliya (1869–1876; مجلة الأحكام العدلية; Abkürzung Al-Mağalla).³

Der vorliegende Band ist eine deutsche Übersetzung der von Muḥammad Qadrī Pāšā zusammengestellten Kodifikation Muršid Al-Ḥairān (مرشد الحيران), eine der ersten islamrechtlichen Kodifikationen des Zivilrechts. Muršid Al-Ḥairān ist hauptsächlich eine Sammlung der in der ḥanafitischen Rechtsschule als geltendes islamisches Recht vertretenen Auffassungen, wie es auch bei der Mağalla der Fall ist. Daher ist es nicht verwunderlich, dass sich diese beiden Kodifikationen in manchen Teilen sehr ähneln. Der Unterschied zwischen Al-Mağalla und Muršid Al-Ḥairān liegt darin, dass Al-Mağalla offizielles Zivilrecht des osmanischen Reiches war und sie immer noch zur Modernisierung und Erforschung des islamischen ḥanafitischen Zivilrechts beiträgt, während Muršid Al-Ḥairān kein staatliches Zivilrecht war, sondern ein privater Beitrag, der ebenfalls bis jetzt zur Modernisierung und Erforschung der islamischen ḥanafitischen Rechtsschule dient.

Muršid Al-Ḥairān und Al-Mağalla sind von großer Bedeutung, da sie das islamische Recht der ḥanafitischen Rechtsschule in modernem Stil und Verständnis darstellen. Damit wird das islamische Recht nicht nur für den Westen zugänglicher und verständlicher, sondern auch für die arabische und islamische Welt. Die ḥanafitische Rechtsschule war und gilt immer noch als die größte, flexibelste, liberalste und einflussreichste Rechtsschule in der islamischen Welt. Ihr Gründer Abū-Ḥanīfa (699–767) wird auch als der größte Imam (*Al-Imām Al-A‘ẓam*, الإمام الأعظم) bezeichnet. So lautet auch der Originaltitel der Qadrī-Pāšā-Kodifikation:

-
- 1 Zum Beispiel der babylonische Codex Hammurabi (1790 v. Chr.), der babylonische Lipit-Ishtar Codex (1870 v. Chr.), der babylonische Ashnuna Codex (2000 v. Chr.) und der sumerische Codex Ur-Nammu (2100 v. Chr.).
 - 2 Eine Ausnahme bildet nur die mālikitische Rechtsschule, die in Medina, der Heimat des Islam, im heutigen Saudi-Arabien, entstanden ist.
 - 3 Al-Mağalla wurde ursprünglich in türkischer Sprache unter der Federführung von Aḥmed Cevdet Paşa erstellt und ins Arabische übersetzt. Die Kodifikation ist auch in Englisch und Französisch vorhanden.

مرشد الحيران الى معرفة أحوال الإنسان في المعاملات الشرعية على مذهب الإمام الاعظم ابي حنيفة النعمان
(„Der Führer für den Ratlosen zur Kenntnis über die Angelegenheiten des Menschen in den islamischen Rechtsgeschäften nach der Rechtsschule des größten Imams Abū-Hanīfa an-Nu‘mān“)

Diese Kodifikation wurde erstmalig 1890 bei Al-Maṭba‘a Al-Amīriya in Kairo gedruckt. Die zweite Auflage folgte 1891, weitere Ausgaben wurden in den Jahren 1909, 1911, 1919, 1935 und 1938 aufgelegt, wobei die letzte auch in der libyschen Hauptstadt Tripolis und in London gedruckt wurde. 1983 erschien eine weitere Auflage in Kairo. 1987 veröffentlichte das jordanische Verlagshaus Ad-Dār Al-‘Arabīya Li-t-Tauzī‘ Wa-n-Našr in Amman das Werk. 2003 erschien ein foto-mechanischer Nachdruck in Ägypten. 2011 folgte eine weitere Textausgabe mit Kommentar in drei Bänden. Schließlich erschien 2012 eine Ausgabe bei Manšūrāt Al-Ḥalabī in Beirut. Ein Kommentar der Kodifikation wurde von Muḥammad Zaid Al-Abiyānī verfasst und 1903 bei Maṭba‘at Aš-Ša‘b in Kairo gedruckt. 1955 wurde eine Neuauflage des Kommentars von Muḥammad Zaid Al-Abiyānī und Muḥammad Salāma Al-Salḡaqī bei Maṭba‘at Al-Ma‘ārif in Bagdad veröffentlicht.

Muršid Al-Ḥairān ist in 17 Teile gegliedert und besteht aus 1.049 Artikeln. Der erste Teil befasst sich mit Sachenrecht (Artt. 1–71). Bemerkenswert ist, dass in Art. 11 die Nutzung des Eigentums als uneingeschränkt erklärt wird und dieses Recht durch Art. 57 eingeschränkt wird, wenn durch die Nutzung des Eigentums beträchtlicher Schaden entstehen würde. Die beträchtlichen Schäden sind in den folgenden Bestimmungen definiert und einige Beispiele dargestellt. Der zweite Teil der Kodifikation regelt den Eigentumserwerb (Artt. 72–94). Dieser erfolgt nach der ḥanafitischen Rechtsschule durch Verträge, Schenkung, Vermächtnis und Erbschaft. Ein weiterer Teil thematisiert das Vorkaufsrecht (Artt. 95–167), ein gesonderter Teil ist den Schuldverhältnissen gewidmet (Artt. 168–261). Ferner wird das Vertragsrecht (Artt. 262–342) geregelt. Hier wird das islamische Vertragsrecht zum ersten Mal einheitlich dargestellt. Die vorherige Kodifikation Al-Maḡalla und die islamische Rechtslehre überhaupt haben die verschiedenen Verträge getrennt behandelt, ohne daraus eine Vertragstheorie zu entwickeln. Bei der Kodifikation Muršid Al-Ḥairān sind deutlich französische Einflüsse auf die Darstellung des islamischen Vertragsrechts erkennbar. Viele Kodifikationen der arabischen Staaten zeigen ebenfalls diese französischen Einflüsse. Das islamische Recht kannte bereits sehr früh die Vertragsverbindlichkeit, die in Europa erst später auch durch religiöses Recht ihren Weg fand.

Der typische Vertrag des islamischen Rechts, der Kaufvertrag, wird gesondert in einem weiteren Teil detailliert geregelt (Artt. 343–576). Der Mietvertrag wird ebenfalls behandelt (Artt. 577–711). Weitere Teile betreffen die Partnerschaft für die Landwirtschaft und die Partnerschaft für die Bewässerung und Pflege (Artt. 712–743), die Gesellschaft (Artt. 744–772), die Leihe (Artt. 773–795), das Darlehen (Artt. 796–809), die Hinterlegung beim Treuhänder (Artt. 810–838), die Bürgschaft (Artt. 839–875), die Schuldanweisung (Artt. 876–914), die Vollmacht

(Artt. 915–974), das Pfand (Artt. 975–1025) und die Schlichtung (Artt. 1026–1049).

Gewiss hat der Verfasser von Muṣīd Al-Ḥairān, Muḥammad Qadrī Pāšā, von der Mağalla profitiert – Teile dieser Kodifikationen sind, wie bereits erwähnt, einander sehr ähnlich. Muṣīd Al-Ḥairān ist jedoch in einer terminologisch treffenderen bzw. genaueren juristischen Stilistik verfasst.

Muḥammad Qadrī Pāšā (1821–1888) war der Sohn des türkischen Gouverneurs in Mallawī in Oberägypten und die Abstammungslinie seiner Mutter geht auf den Propheten zurück. Neben Türkisch und Arabisch als Muttersprachen erlernte er unter anderem die französische Sprache. Dies ermöglichte ihm, sowohl im islamischen als auch im französischen Recht zu forschen, was sich als durchaus vorteilhaft darstellte, da seinerzeit in Ägypten das französische Recht vorherrschte. Da Muḥammad Qadrī Pāšā das traditionelle islamrechtliche Erbe befürwortete, verfasste er mehrere Werke auf der Basis des islamischen Rechts der ḥanafitischen Rechtsschule, darunter seine berühmte Kodifikation Muṣīd Al-Ḥairān.⁴ Diese Abhandlung wurde vor ihrer Publikation im Jahre 1890 vom ägyptischen Bildungsministerium nochmals bearbeitet und korrigiert, um laut dem Ministerium „eine völlige Übereinstimmung mit der Rechtsschule des größten Imams Abū-Ḥanīfa zu erzielen“.⁵

Es ist bemerkenswert, dass sich die ḥanafitische Rechtsschule, die ebenfalls im 8. Jahrhundert entstand, ausführlich mit vielen Themen des heutigen Zivilrechts befasst hat. Die beiden Berufe von Abū-Ḥanīfa – er war einerseits islamischer Rechtsgelahrter und partizipierte andererseits zugleich als Geschäftsmann am Wirtschaftsleben der multikulturellen Gesellschaft im Zweistromland – spielten sicherlich eine bedeutende Rolle in der ḥanafitischen Rechtsschule, die stark an der Praxis orientiert und daher auch flexibel ist.

Der Kern dieser Schule besteht in der Ansicht, dass die *ṣarī‘a* für den Menschen geschaffen wurde, in dessen Interessen auszulegen und nicht strikt nach dem Wortlaut in abstrakte Gebote und Verbote zu qualifizieren ist. Auf die Aussagen des Propheten als Rechtsquelle wird dabei nur sehr beschränkt Wert gelegt, da es über deren Echtheit oft Zweifel gibt. Dies liegt darin begründet, dass sie sich bisweilen widersprechen und zum Teil nicht mit der ersten Hauptquelle des islamischen Rechts, dem Koran, übereinstimmen. Diese Aussagen stellen meistens

4 In deutscher Sprache liegt bereits eine weitere Kodifikation der ḥanafitischen Rechtslehre vor: Hans-Georg Ebert, Die Qadrī-Pāšā-Kodifikation. Islamisches Personalstatut der ḥanafitischen Rechtsschule, Leipziger Beiträge zur Orientforschung 23, Frankfurt a. M. / Berlin (u. a.) 2010.

5 Siehe www.feqhweb.com/dan3/uploads/13420346781.pdf (letzter Aufruf 03.02.2014).

Hindernisse bei der Entwicklung und Modernisierung des islamischen Rechts dar und bieten Raum für radikale Ansichten.⁶

Den Verfassern der deutschen Übersetzung ist beizupflichten, dass die ḥanafitische Lehre einen großen Einfluss auf das arabische Recht hat. Jedoch ist dem Begriff des „ägyptischen Rechtskreises“, der von Rechtsgelehrten wie Hilmar Krüger und Holger Jung erwähnt wird, nicht zuzustimmen.⁷ Die ḥanafitische Rechtsschule war und ist keine ägyptische Rechtsschule. Sie wird von Rechtshistorikern des islamischen Rechts übereinstimmend als Irak-Schule (Madrasat Al-‘Irāq, مدرسة العراق) bezeichnet, da sie dort entstanden ist und geprägt wurde. Der Begriff des „islamischen Rechtskreises“ für arabische Staaten ist daher zutreffender. In diesem Zusammenhang wird in der Einführung des besprochenen Buches auch der prominente arabische Jurist des 20. Jahrhunderts as-Sanhūrī (1895–1971) erwähnt und als liberal erachtet. Allerdings plädierte as-Sanhūrī für das islamische Recht und keine Trennung von Islam und Staat und ihm lag das islamische Kalifat am Herzen.⁸ Wegen seiner politischen und rechtlichen Gedanken wurde ihm Lehrverbot erteilt und wurde er aus den Diensten des ägyptischen Landes, das formell unabhängig, aber noch nicht souverän war, entlassen. Erst als er 1934 eine Einladung vom gerade unabhängig gewordenen Irak erhalten hatte, begann sein Erfolg.⁹ Von dort aus führte er seine Forschungen im Dienste der Modernisierung des islamischen Rechts fort und plädierte für die rechtliche Vereinheitlichung der arabischen Kodifikationen auf der Grundlage des islamischen Rechts. Der Unterschied zwischen as-Sanhūrī und Vertretern der Muslimbrüder sowie Al-Azhar-Gelehrten, die eine sofortige Einführung des islamischen Rechts anstrebten, lag insbesondere darin, dass as-Sanhūrī das islamische Recht modernisieren wollte. Diesen Prozess plante er in drei aufeinanderfolgenden Schritten durchzuführen: Zunächst teilte as-Sanhūrī die Gesetzgebung der arabischen Länder in zwei Hauptströmungen ein: erstens die ägyptische Strömung, die in beschränktem Maße vom islamischen Recht beeinflusst ist (dazu zählen Syrien, der Libanon, Tunesien, Algerien und Marokko) und zweitens die damals neue irakische Strömung, bei der ein starker Einfluss des islamischen Rechts zu sehen ist (dazu gehören neben dem Irak Jordanien, Kuwait, die Arabischen Emirate,

6 Zum Beispiel wird eine Aussage des Propheten nicht berücksichtigt, wenn der Inhalt von deren Überlieferer nicht praktiziert wird. Daher erlaubt die ḥanafitische Rechtsschule Frauen, ohne Zustimmung eines männlichen Vormunds zu heiraten, obwohl dies nach einer Aussage des Propheten nicht möglich wäre. Die ḥanafitische Rechtsschule berücksichtigt diese Äußerung nicht, da deren Überlieferung auf ‘Ā’iṣā, die Frau des Propheten, zurückgeführt wird, während ‘Ā’iṣā diese Regel selbst nicht praktiziert hat. Die Überlieferung der Aussage des Propheten wurde in verschiedenen Quellen überliefert, wie z.B. von Ahmad Ibn Hanbal, Abu Daoud, al Termidi, Ibn Maga und Malik.

7 Hilmar Krüger, An Introduction to the Law of Contract in Arab States, in: STUDI MAGRIBINI, Nuova Serie, Napoli 2004, Vol. II, S. 207–213; Holger Jung, Der arabische internationale ordre public, in: Hans-Georg Ebert (Hg.): Beiträge zum Islamischen Recht, Leipziger Beiträge zur Orientforschung 9, Frankfurt a. M. / Berlin (u. a.) 2000, S. 55–63.

8 Dazu: ‘Abd ar-Razāq as-Sanhūrī, Ad-Dīn Wa-d-Daula Fi-l-Islām, Mağallat Al-Muḥāmāt Aš-Šar‘īya 1, Kairo, Oktober 1929, S. 8 ff.

9 Der Irak wurde 1932 unabhängig und im gleichen Jahr Mitglied im Völkerbund. Die Unabhängigkeit Ägyptens wurde 1937 vollzogen und im gleichen Jahr trat Ägypten dem Völkerbund bei.

Libyen, Sudan, Katar und Oman). Er betrachtete Ägypten als den ersten und den Irak als den zweiten Schritt zur Erreichung des dritten Schrittes, nämlich die Vereinheitlichung des arabischen Rechts auf der Basis der *šarī'a*.¹⁰ Allerdings sind die Kodifikationen des Zivilrechts im Libanon sowie in Tunesien und Marokko älter als die ägyptische Zivilrechtskodifikation und wurden beide als Quellen für die ägyptische Zivilrechtskodifikation verwendet.¹¹ Darüber hinaus gibt es auch bedeutende arabische Länder, deren Rechtsordnung auf dem islamischen Recht basieren (wie Saudi-Arabien, wo die ḥanbalitische Rechtsschule dominiert).¹² In Palästina gilt demgegenüber die Mağalla immer noch als offizielles Zivilrecht.

Der vorliegende Band, der das islamische Zivilrecht der ḥanafitischen Lehre präsentiert, ist ein bedeutender Beitrag zur Forschung, da mit der Übersetzung des Muṣīd Al-Ḥairān nun dauerhaft ein Quellenwerk des islamischen und arabischen Rechts in deutscher Sprache vorliegt. Juristische Texte professionell aus der arabischen in die deutsche Sprache zu übersetzen setzt eine hervorragende fachliche Kompetenz voraus und ist zugleich mit einem enormen Arbeitsaufwand verbunden. Der Sprachvermittler ist zugleich ein (Rechts-)Kultur- und Denkweisen-Vermittler und hat oft mit Begriffen zu tun, die in diesen sehr verschiedenen Sprachen nicht völlig übereinstimmen. Daher ist bei jeder Übersetzung auch eine gewisse Auslegung enthalten.

Der Band enthält außer der Übersetzung eine vierzehnteilige Einführung zum Leben und Werk von Muḥammad Qadrī Pāšā. Die Besonderheiten der deutschen Übersetzung sowie der Kommentare sind auch hier dargestellt. Zudem enthält die deutsche Ausgabe alle Fußnoten, die im arabischen Originaltext vorhanden sind. Diese Fußnoten verweisen zumeist auf ḥanafitische Werke, die als Quellen für die jeweilige Bestimmung gelten. Darüber hinaus haben die Verfasser der deutschen Ausgabe zahlreiche wertvolle eigene Kommentare zugefügt. Somit sind insgesamt 1.281 Fußnoten in dem Werk zu zählen.

Die mit diesem Band geleistete Arbeit ist sehr hoch zu schätzen. Das Werk stellt eine getreue Wiedergabe des arabischen Originaltexts dar, der in einer klaren modernen deutschen Sprache umgesetzt wurde. Die Verfasser, Prof. Hans-Georg Ebert und Dr. Assem Hefny, bilden ein ideales Team für ein solches Werk. Prof. Ebert (Lehrstuhlinhaber für Islamisches Recht an der Universität Leipzig, erster Vorstandsvorsitzender der GAIR) hat zahlreiche wertvolle Beiträge zum islamischen und arabischen Recht in deutscher Sprache verfasst, ist mit diesem Gebiet bestens vertraut und zeichnet sich durch ein exzellentes Gespür für islamrechtliche Themen und deren inhaltliche Aufbereitung aus. Dr. Assem Hefny (Islamwis-

10 Dazu: 'Abd ar-Razāq as-Sanhūrī, *Al-Qānūn Al-Madanī Al-'Arabī*, in: *Al-Qānūn Wa-l-Iqtisād*, Sonderausgabe 1, 1992, S. 490, 502; Bawar Bammarny, *Treu und Glauben und UN-Kaufrecht (CISG). Eine rechtsvergleichende Untersuchung mit Schwerpunkt auf dem islamischen Rechtskreis*, Europäische Hochschulschriften 2, Frankfurt a. M. / Berlin (u. a.) 2011, S. 16.

11 'Abd ar-Razāq as-Sanhūrī, *Maṣādir Al-Iltizān*, 3. Auflage, Kairo 1981, S. 71.

12 Die ḥanbalitische Rechtsschule entstand in Bagdad und ist nach ihrem Gründer Ibn Ḥanbal (780–855) benannt. Dazu: Bammarny, *Treu und Glauben und UN-Kaufrecht*, S. 13.

senschaftler, Arabist und Germanist; Philipps-Universität Marburg, vormals Al-Azhar-Universität, Vorstandsmitglied der GAIR) ist ein ausgezeichnete Kenner der arabischen Sprache sowie der islamischen Terminologie und hat dies auch hier wieder unter Beweis gestellt.

Dr. Bawar Bammarny LL. M., Mitglied der GAIR, ist Rechtsanwalt und Dozent für Arabisches Recht (Öffentliches Recht und Privatrecht) und Arabische Rechts-terminologie an der Juristischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität, Heidelberg.

Osman Sacarcelik, Rechtsfragen islamischer Zertifikate (Sukuk), Baden-Baden: Nomos 2013, 303 S., EUR 79,00.

Kai Kreuzberger

Die Expansion der islamischen Finanzindustrie hat auch zu einer Zunahme an wissenschaftlichen Publikationen zu diesem Thema geführt. Die große Mehrheit davon ist im englischsprachigen Raum entstanden, im Einklang mit der Tatsache, dass das englische Recht Vertragsstatut für die Mehrzahl der islamischen Finanzprodukte ist. Zugleich gewinnt das islamische Finanzwesen aber auch in anderen Ländern – unter anderem in Deutschland – an Relevanz, es existiert zudem in einem transnationalen Kontext und weist durch seine Struktur Berührungspunkte mit einer Vielzahl an lokalen Rechtssystemen auf, die sich auf verschiedenen Wegen auswirken kann. Als Beispiele seien hier nur Rechtsfragen der Besicherung der unterliegenden Sachwerte genannt oder Fragen der Kapitalmarktaufsicht und Produktkontrolle über Finanzprodukte, insbesondere wenn sie sich an Kleinanleger in einem lokalen Markt richten. Während daher der Markt für islamische Finanzprodukte in Deutschland derzeit noch überschaubar ist, so kann sich dies durchaus ändern und Anknüpfungspunkte zum deutschen Recht können auch in gegenwärtigen islamischen Finanzprodukten bestehen. Insofern ist wissenschaftliche Arbeit zu Fragen des deutschen Rechtes mit Bezug auf islamische Finanzprodukte ein wichtiges, expandierendes Feld.

Zu diesem hat Osman Sacarcelik nun einen Beitrag geleistet mit seinem Buch zur Behandlung islamischer Schuldverschreibungen Zertifikate Sukuk¹ im deutschen Recht, das in einem umfassenden Blick auf das Finanzprodukt Sukuk Fragen der Vertragsdokumentation, der Prospekthaftung, der zivilrechtlichen Einordnung typischer Produktelemente sowie des Insolvenzrechts abdeckt.

Sacarcelik führt den Leser zunächst in einige der Grundbegriffe der Sukuk-Märkte ein und gibt einige einführende Hintergrundinformationen. Dies beinhaltet neben einer Einführung zum islamischen Recht (S. 33–44), zur Struktur der gegenwärtigen Sukuk-Märkte (S. 45–53) sowie grundlegenden Begriffserklärungen insbesondere eine Einführung in die üblichen strukturellen Eigenarten gegenwärtiger Sukuk-Transaktionen, inklusive häufig vorkommender Vertragsstrukturen und gesellschaftsrechtlicher Konstruktionen (S. 57–73). Die Datengrundlage Sacarceliks für diesen Marktüberblick ist breit angesetzt und schließt nicht nur im Markt publizierte Informationen, Emissionsprospekte, Zirkulare und Vertragswerke ein, sondern auch Interviews mit Marktteilnehmern, insbesondere in den Vereinigten Arabischen Emiraten. Mit Blick auf die derzeitige Struktur der Sukuk-Märkte ist dies notwendig und wichtig, sind doch islamische Finanztransaktionen in großen Teilen noch weniger auf einen Massenmarkt an Kleinanlegern ausgerichtet, sondern

¹ Die Schreibweise folgt der Verwendung durch Sacarcelik, die aufgrund des Fokus' Sacarceliks auf das moderne Finanzprodukt, bekannt als Sukuk, angemessen erscheint.

auf größere, institutionelle Anleger und high net worth individuals (vermögende Privatanleger), ein Umstand, der die Publizität der jeweiligen Vertragswerke verringert.

Kapitalmarktrecht und typische Sukuk-Dokumentation

Etwa die erste Hälfte des Werkes widmet sich im Detail den üblichen Transaktionsdokumenten, die für die Emission eines Sukuk Verwendung finden, sowie der Prozedur für eine Emission. Hierbei werden zunächst die Verträge betrachtet, sodann im Detail der Kapitalmarktprospekt bei einer Emission, also die öffentliche Darstellung des Sukuk, welche besondere Haftung für falsche Aussagen nach sich ziehen kann.

Eine Betrachtung im Detail unter diesen Haftungsfragen erfährt die Zusage der *šarīʿa*-Konformität. Bei der Frage, welche Partei das Risiko der fehlenden Konformität tragen solle, argumentiert Sacarcelik, dass sowohl die einseitige Belastung des Anlegers unbillig sei (da besonders der Emittent vom Postulat der Scharia *šarīʿa*-Konformität profitiere) aber auch die einseitige Belastung des Emittenten (da sich der Anleger freiwillig auf die Einführung von Prinzipien einlasse, zu denen häufig sehr unterschiedliche Lehrmeinungen existieren, S. 119–120). Hier zeigt sich ein interessanter Unterschied zum englischen Recht als dem üblichen Vertragsstatut von islamischen Finanzprodukten; in diesem wird – mit Publizitätsregeln zum Anlegerschutz – in den meisten Fällen der Vertragsautonomie der Parteien Vorrang gegeben, womit die Frage der Verteilung dieses Risikos in erster Linie eine der Interpretation der jeweiligen Verträge ist.

Diese grundsätzliche Diskussion führt Sacarcelik weiter aus in die Risikoverteilung in einigen konkreten Problemkonstellationen, die sich im Falle unrichtiger Angaben im Prospekt ergeben können, so:

- der fehlenden *šarīʿa*-Konformität ab initio: Sacarcelik bejaht Prospekthaftung für den Fall eines offenkundigen *šarīʿa*-Verstoßes, betont aber, dass angesichts der Breite der Lehrmeinungen im islamischen Recht bei der Feststellung eines „offensichtlichen“ Verstoßes Zurückhaltung gegeben sei (S. 121);
- der unterlassenen Prüfung: Sacarcelik bejaht Prospekthaftung auf der Basis der unrichtigen Angabe, dass eine solche Prüfung vorgenommen worden sei (S. 121–122);
- der Frage, wie ausführlich die Begründung der Konformität ausfallen müsse (S. 122);
- der möglichen Pflicht, auf negative Meinungen zur *šarīʿa*-Konformität hinzuweisen; trotz der weitgehenden Ablehnung einer solchen Pflicht in der Prospekthaftung durch deutsche Gerichte bei anderen Finanzprodukten, bejaht Sacarcelik sie im Prinzip für Sukuk aufgrund der zentralen Bedeutung der *šarīʿa*-Konformität für das Produkt, den Anleger und den Marktwert, stellt aber hohe Anforderungen an diese Marktrelevanz (S. 123–126);

- eine nachträgliche Änderung der *šarī'a*-Konformität; diese kann Haftung aufgrund eines Verstoßes gegen Informationspflichten an die Kapitalmärkte auslösen, hat aber nur selten eine Pflicht zur Nachbesserung zur Folge (S. 127–130);
- sowie unrichtige spezielle Angaben im Prospekt (sofern Details zur islamischen Struktur gegeben werden; S. 130).

Neben der Haftung diskutiert Sacarcelik Fragen der Kausalität und der Bemessung des Schadensersatzes im deutschen Recht und der möglichen Haftung einzelner Gruppen (zum Beispiel des Sharia Board; S. 135–136).

Die zivilrechtliche Einordnung des Sukuk

Die zweite Hälfte von Sacarceliks Werk befasst sich mit der zivilrechtlichen Einordnung von Sukuk, also der Herausarbeitung von typischen Eigenarten und Strukturen und ihrer Beurteilung im deutschen Zivilrecht. Hierbei gelingt es Sacarcelik, in einem wenig entwickelten Rechtsgebiet die wahrscheinliche Beurteilung dieser Produkte aus Grundprinzipien sowie aus verwandten Produktformen herzuleiten. Erwähnenswert ist dabei besonders seine Nutzung des Schrifttums zu asset backed securities (ABS). Sacarcelik zeigt überzeugend die strukturellen Ähnlichkeiten dieser Produkte auf (S. 73–84) und es gelingt ihm, aus der Rechtsprechung zu ABS Rückschlüsse darauf zu ziehen, wie islamische Zertifikate wahrscheinlich von einem Gericht betrachtet würden.

Einen möglichen Konflikt, der sich aus der Nutzung dieser Rechtsprechung ergibt, deutet Sacarcelik allerdings an, nämlich in dem Umstand, dass islamische Finanzinstrumente, während sie ähnliche Strukturelemente nutzen wie ABS, in ihrer Makrostruktur (wie auch dem Investitionsziel und Zielmarkt) durchaus große Unterschiede zu ABS aufweisen. Sacarcelik stellt zum Beispiel zu Sukuk fest, dass deren große Mehrheit fremdkapitalorientiert sei, und dass auch eigenkapitalorientierte Sukuk häufig durch Vertragsbedingungen fremdkapitalähnlich ausgestaltet würden (S. 217).² Die Rechtsprechung zu ABS ist daher, trotz struktureller Nähe, nicht immer adäquat für diese Instrumente und soll, wie Sacarcelik betont, daher nicht den Gang der Ausführungen präjudizieren.

Bei den Fragen der Einordnung ins deutsche Recht widmet sich Sacarcelik zunächst (im Kapitel 3) den typischen Zertifikatsbedingungen von Sukuk und erläutert ihre mögliche Einordnung. So widmet er sich der Frage, ob Anleihen der Inhaltskontrolle im AGB-Recht unterliegen (S. 139–142), beurteilt typische Eigenarten wie (als Beispiel unter vielen) die Kopplung an Referenzzinssätze oder spezielle islamische Indices (S. 146–154), Subordinationsregeln (S. 157–159), die Bereitstellung von Liquidität (S. 163–164) oder den Ausschluss von Verzugszinsen (S. 170–173).

2 Zur häufig vorgetragenen These, dass islamische Finanzinstrumente einen dinglichen Anspruch auf die ihnen unterliegenden Vermögenswerte verkörpern stellt Sacarcelik fest, dass dies „wissenschaftlich jedoch kaum abgesichert“ sei (S. 31).

Im folgenden Kapitel 4 folgt die Einordnung der gängigen Sukuk-Strukturen selbst. Hier betrachtet Sacarcelik fremdkapitalnahe Sukuk (auf der Basis der *iğāra*, *murābaḥa*, *salām* und *istisnāʿ*, S. 117–216) sowie eigenkapitalnahe Sukuk (auf der Basis der *mudāraba* oder *mušāraka*, S. 217–238).

Während sich der englisch ausgebildete Rezensent bei der genauen Beurteilung dieser Einordnung notwendig zurückhalten muss, so fällt hier aus einer rechtsvergleichenden Perspektive ein Unterschied zum englischen Recht auf, welches sich selten im Detail mit Fragen solcher Einordnung befasst. Sacarcelik zeigt allerdings auch auf, dass eine unterschiedliche Einordnung durchaus Unterschiede in der rechtlichen Behandlung nach sich ziehen kann. So hat beispielsweise die Einordnung einer *mudāraba*-Sukuk als partiarisches Darlehen statt als stille Gesellschaft aufsichtsrechtliche Folgen, da sie ein Kreditgeschäft nach dem Kreditwesengesetz darstellen könnte (im Ergebnis verneint; S. 231–233).

Zudem fällt in der Herangehensweise Sacarceliks ein Unterschied zu der Weise auf, in welcher andere Autoren im deutschen Recht diese Einordnung vorgenommen haben. So kommt Heckel im Hinblick auf die *mudāraba* zu dem Schluss, dass eine eindeutige Zuordnung im deutschen Recht nicht möglich sei und daher die konstituierenden Elemente einer Zuordnung unterzogen werden müssten. Bei dieser Einordnung orientiert sich Heckel an den typischen Formen des *mudāraba*-Vertrags im islamischen Recht.³ Sacarceliks Methode der Zuordnung spricht sich dagegen deutlich dafür aus, den marktüblichen Sukuk, also die Vertragsform, die im gegenwärtigen islamischen Finanzwesen existiert, als Grundlage einer Zuordnung zu nehmen. Diese Verträge, so betont Sacarcelik, wiesen häufig signifikante Unterschiede zu ihrer Form im klassischen islamischen Recht auf. So seien beispielsweise Sukuk auf der Basis einer *mudāraba* (also eines im klassischen Recht eigenkapitalnahen Finanzierungskonzepts) in der Praxis regelmäßig nahezu fremdkapitalgleich strukturiert (S. 217–226). Sacarcelik betont, dass „[f]ür die zivilrechtliche Einordnung der Mudaraba [...] die klassisch-islamrechtlichen Kriterien und Wertungen dann von untergeordneter Bedeutung [sind], wenn die vertragliche Gestaltung der Parteien, wie häufig, von der traditionellen Konzeption der Mudaraba stark abweicht“ (S. 227).

Es soll hier nicht um eine abschließende Beurteilung irgendeiner dieser Methoden als „richtig“ oder „falsch“ gehen. Tatsächlich haben beide ihre Berechtigung angesichts einer Finanzpraxis, die in vieler Hinsicht in der Entwicklung begriffen ist und die zugleich ein Phänomen vor allem des modernen Geschäftslebens darstellt, sich aber auf einen gewissen Korpus an Regeln beruft, die dem religiösen Recht entstammen, und die somit unter einem gewissen Rechtfertigungsdruck im Bezug auf diese religiösen Regeln stehen. So ist für die Beurteilung eines real existierenden Sukuk im deutschen Recht der Aussage Sacarceliks über den Unterschied gegenwärtiger Praxis zu klassischen Vertragsformen ebenso zuzustim-

3 Martin Heckel, 'Integration islamischer Rechtsinstitute im Inland? Das Beispiel Mudarabavertrag', in: Martin Heckel (Hg.), *Rechtstransfer: Beiträge zum islamischen Recht VIII*, Bd. 29, Frankfurt a. M. 2011.

men wie auch der Aussage, dass daher bei der Einordnung eines gegenwärtigen Sukuk die Wertungen des klassischen Rechtes zurückstehen müssen. Heckels Methode (die sich explizit als eine Perspektive der Rechtsentwicklung darstellt) betrachtet hingegen auch, auf welche Weise sich ein *mudāraba*-Vertrag im deutschen Recht etablieren könnte, ein Vorgang, der auch Veränderungen im typischen *mudāraba*-Vertrag zur Folge haben kann und damit einen Rückgriff auf Grundprinzipien rechtfertigt. Sacarcelik stellt ebenfalls fest, dass gewisse Elemente gegenwärtiger islamischer Finanzprodukte vor Kritik als reine Umgehungsge­schäfte nicht gefeit seien – hier schließt er die Strukturierung von eigenkapitalähnlichen Grundverträgen in fremdkapitalähnlicher Form durch Begrenzungen der Erlöse nach oben und unten explizit ein (S. 221–222). Zugleich ist Sacarceliks strikte Orientierung an den gegenwärtigen islamischen Finanzinstrumenten aber auch ein Korrektiv für die Gefahr eines „*šarīʿa*-Essentialismus“, der bei der Behandlung „islamischer“ Rechtsinstitute (wie auch Rechtssysteme) stets besteht. Im Fall von Sukuk in einem gegenwärtigen praktischen Kontext erscheint es adäquat, Sacarcelik zu folgen und die gegenwärtigen Finanzinstitute als Strukturen *sui generis* zu betrachten statt durch die Schablone einer „klassischen“ Vertragskonzeption.

Eine ganz andere Problematik des internationalen Privatrechts mit Bezug auf Sukuk, die in Sacarceliks Buch durchscheint, ist allerdings der Kontaktpunkt zwischen englischem, common-law-geprägten Rechtsinstituten und deutschem Recht. So hat sich im deutschen Rechtsraum bislang keine Rechtsprechung oder Kautelarpraxis für islamische Finanzinstrumente herausgebildet. Die „typischen Ausprägungen“ von Sukuk, die Sacarcelik ausführlich und eingehend darstellt, sind im Kontext von Finanzprodukten unter englischem Recht entstanden⁴ (S. 228–236, 282) und manche Eigenarten islamischer Finanzprodukte scheinen mitunter eher Gegebenheiten des englischen Rechtes geschuldet als islamischen religiösen Regeln. Ein Beispiel hierfür ist die gängige Praxis der Nichteintragung ins Grundbuch von Immobilien, die als Teil einer islamischen Finanztransaktion übertragen werden. Dies wirke sich, wie Sacarcelik darlegt, auf die sachenrechtliche Bewertung der Transaktion im deutschen Recht aus. Gerade diese Nichteintragung aber scheint in der Praxis eher eine Folge common-law-spezifischer Phänomene zu sein (nämlich der Tatsache, dass ein fehlender Registereintrag aufgrund des Eingriffs der Prinzipien der *equity*⁵ [eines parallelen Rechtssystems zum „law“, das in England bis zum Supreme Court of Judicature Act 1973 existierte] die Entstehung eines sachenrechtlichen Anspruchs nicht verhindert)⁶ als eine Anforderung des islamischen Rechtes.

4 Das Vertragsstatut in islamischen Finanzprodukten ist zumeist das englische Recht, wenn auch die lokale Anknüpfung (beispielsweise für das Steuerrecht oder Finanzmarktregulierung) in der Mehrheit der Fälle nicht England ist, siehe S. 228–236, 268, 282 sowie Martin Heckel, *Integration Islamischer Rechtsinstitute Im Inland? – Das Beispiel Mudarabavertrag*, in: Martin Heckel (Hg.), *Rechtstransfer: Beiträge zum islamischen Recht VIII*, Bd. 29, Peter Lang 2011, S. 71; Kilian Bälz, ‘Sharia Risk? How Islamic Finance Has Transformed Islamic Contract Law’ 9 *Harvard Islamic Legal Studies Program, Occasional Publications* 2008.

5 Der Begriff der *equity* hat keine Entsprechung in der deutschen Sprache. Die gewöhnliche Übersetzung als “Billigkeit” trifft die Bedeutung im englischen Rechtssystem nicht.

6 Die Existenz von Rechten außerhalb dieses Systems ist grundsätzlich möglich, nur folgt die Kenntnis solcher Rechte durch einen Dritten dann den normalen Beweisregeln. Vgl. dies mit

Die Präsenz einer islamischen Finanzindustrie in Deutschland hätte unter solchen Umständen sicher eine Änderung der Konventionen der islamischen Finanzindustrie zur Folge.

Die derzeit fehlende Präsenz einer islamischen Finanzindustrie in Deutschland zeigt sich aber auch darin, dass sich die Gerichte mit vielen der Bereiche, die Sacarcelik abdeckt, bis dato noch nicht im Detail befassen konnten. Die Ausführungen müssen daher notwendigerweise vorläufig bleiben und können nicht auf ein Reservoir an Rechtsprechung zurückgreifen. Sacarceliks Rückgriff auf die Rechtsprechung zu ABS kann diesem Umstand in sehr guter Weise Abhilfe leisten. Ob es aber im Bereich der islamischen Finanzinstrumente zur Entwicklung einer solchen Rechtsprechung kommt wird vor allem davon abhängig sein, ob sich in Deutschland ein Markt für solche Produkte entwickelt und damit eine Notwendigkeit für Gerichte, sich mit ihnen zu befassen.

Ein Beispiel für ein Feld, für das man sich eine noch detailliertere Betrachtung gewünscht hätte, ist Sacarceliks Diskussion der Treuhandschaft und ihrer möglichen Anwendung im Bereich der Sukuk (S. 273). Die Regeln der *equity*, die sich im englischen Recht als Folge der zwei parallelen Rechtssysteme vor dem Supreme Court of Judicature Act 1973 entwickelt hatten, haben im Bereich des Sachenrechts flexible Formen des Besitzes geschaffen, die häufig als ein Grund der besonderen Eignung des common law für komplexe Finanzstrukturen gesehen werden. Im deutschen (wie auch im französischen) Recht sind ähnliche Strukturen erst in der Entstehung begriffen und Sacarcelik nimmt zu einer Zahl an Problemen Stellung, die derzeit einer Nutzung dieses Konzepts für islamische Finanzinstrumente entgegenstehen (S. 273–275). Die Ausführungen machen aber auch klar, dass die Rechtsentwicklung im deutschen Recht in diesem Bereich nicht abgeschlossen ist. Mit Blick auf das Potential dieser Einrichtung für islamische Finanzinstrumente wäre eine detaillierte Betrachtung dieses Konzepts im deutschen Recht mit Bezug auf islamische Finanzprodukte ein interessantes Projekt für weitere Forschung.

Keineswegs sind diese Bemerkungen aber als Kritik an Sacarceliks Buch gedacht. Vielmehr zeigt die Betrachtung dieser Rechtsgebiete, dass im deutschen Recht und in der Literatur Potential für – und auch der Bedarf nach – weiterer Forschung in diesem Bereich besteht. Das Werk Sacarceliks bietet auf jeden Fall eine sehr gute Basis für solche weitere Forschung, aber auch für den Praktiker, der sich mit der Abfassung entsprechender Vertragswerke im deutschen Recht befasst, oder für ein deutsches Gericht, so es denn in die Situation kommt, sich mit einer islamischen Finanzstruktur befassen zu müssen.

Kai Kreutzberger, LL.M., Mitglied der GAIR, ist Rechtsanwalt bei Herbert Smith Freehills LLP in London mit Schwerpunkt auf internationale Finanzstreitfälle.

Sacarceliks Darstellung des deutschen Rechtes, nach dem die Eintragung als „hoheitlicher Akt“ gilt (S. 259).

Gregor Nikolas Rutow, Rechtsvergleich über die Zulässigkeit von Haftungsausschlüssen, Haftungsbeschränkungen und pauschalitem Schadenersatz in einzelnen arabischen Rechtsordnungen, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2014, 256 S., EUR 51,40.

Kai Kreuzberger

Vertragliche Haftungsausschlüsse und -beschränkungen sowie pauschalierter Schadenersatz stellen – gerade bei Verträgen einer substanziellen Größenordnung – ein wichtiges Mittel für die Parteien dar, um die vertraglichen Risiken präzise zu verteilen, da diese Klauseln direkt in die Bemessung des Schadenersatzes eingreifen. Bei internationalen Transaktionen komme ihnen, wie Rutow darlegt, zudem die Rolle der Absicherung gegen die Risiken der Aktivität in einem unbekanntem Rechtssystem zu, das für die ausländische Partei eine unbekannte Gerichtsprozedur, andere Beweisregeln sowie Methoden der Bemessung von Schadenersatz mit sich bringe.¹ Zugleich erwachsen aus solchen Klauseln in nahezu allen Staaten Fragen ihrer Zulässigkeit und Begrenzung sowie der richterlichen Kontrolle über sie, da Haftungsbeschränkungen direkt in Kernbereiche des staatlichen Rechtes (den Schadensbeweis sowie die Bemessung des Schadenersatzes) eingreifen und da ihnen mitunter der Ruch der Einseitigkeit und Übervorteilung einer schwächeren Vertragspartei anhängt. In manchen Rechtssystemen (wie dem englischen Recht) kommt das Verbot der Vertragsstrafe hinzu, durch das insbesondere der pauschalierte Schadenersatz unwirksam sein kann.

Bedenkt man diese zentrale Rolle und die möglichen Probleme so ist es erstaunlich, dass bislang noch kein systematisches Werk zu diesem Thema in den Zivilrechten des Nahen Ostens existiert. Gregor Rutow füllt diese Lücke nun mit seiner Inauguraldissertation.

Die „einzelnen arabischen Rechtsordnungen“, auf die sich der Buchtitel bezieht, stellen durch ihre Auswahl doch eine umfassende Vermessung der Rechtslandschaft in den arabischen Staaten zu Haftungsbeschränkungen dar; das Buch betrachtet mithin „Grundtypen“ dieser Zivilrechtssysteme, nämlich die Zivilgesetze Ägyptens, Jordaniens und der Vereinigten Arabischen Emirate (VAE) sowie das nicht kodifizierte Recht Saudi-Arabiens. Der Fokus beschränkt sich nicht bloß auf das Zivilrecht, sondern zieht auch das Handelsrecht sowie das Baurecht mit ein. Letzteres ist eine wichtige Ergänzung sowohl aus Sicht des Praktikers als auch im Hinblick auf die Entwicklung der Haftungsbeschränkungen im modernen Recht: Da das Baugewerbe einen wichtigen Zweig im Wirtschaftsleben beson-

¹ Dies ist bei weitem kein Problem, das nur im Umgang mit den Rechten des Nahen Ostens besteht. So ist eine Standardklausel englischer Verträge mit einer Verbindung zum US-Recht der Ausschluss des mehrfachen, verschärften und pönalen Schadenersatzes (multiple, exemplary or punitive damages), der aus englischer Sicht eine Unsicherheit darstellt, die durch das Jury-Verfahren in Zivilsachen noch verschärft wird.

ders der Golfstaaten darstellt und da gerade die Verträge in diesem Bereich Haftungsausschlüsse und -beschränkungen sowie pauschalierten Schadensersatz in hohem Maße nutzen, ist das Baurecht auch für die Rechtsentwicklung im Bereich der Haftungsbeschränkungen zentral. Rutow bezieht sich hierfür auf die jeweiligen Gesetze zu öffentlichen Aufträgen sowie auf die Standardverträge, die in den jeweiligen Staaten Verwendung finden.

Nach einer Einführung in die untersuchten Rechtssysteme (Kapitel 1) diskutiert Rutow die grundsätzlichen Prinzipien der Haftung und Schadensbemessung in den verschiedenen Rechtssystemen (Kapitel 2). Dies bildet eine wichtige Basis für die folgenden Diskussionen, da bei der Betrachtung der einzelnen Formen der Haftungsbeschränkung die „Quelle“ der jeweiligen Haftung von entscheidender Bedeutung sein kann. So wirkt sich beispielsweise im saudischen Recht die normale Ausprägung der Haftung als Garantiehaftung auf die Form der zulässigen Haftungsbeschränkungen aus, macht sie doch die Interpretation einer Haftungsbeschränkung als reine Beweislastumkehr unmöglich. In den anderen untersuchten Ländern wird diese mögliche Interpretation sehr relevant, da dort eine Verpflichtung zur Herbeiführung (*obligation de résultat*) oder zur einer üblichen Sorgfalt (*obligation de moyens*) bestehen kann (S. 60–62), die sich auch auf die Beweislast auswirkt (S. 71). Mit Bezug auf alle untersuchten Rechtssysteme ist die Frage der Abgrenzung der Vertragshaftung von der deliktischen Haftung wichtig, da die Zulässigkeit der Beschränkung von vertraglicher Haftung häufiger bejaht wird als die der deliktischen Haftung und da sich die Bemessung des Schadensersatzes unterscheidet (S. 64).

Die Diskussion der Zulässigkeit verschiedener Haftungsbeschränkungen im Detail geht Rutow systematisch an und setzt in einem kurzen Kapitel 3 mögliche Grundformen aus, nämlich:

- den Ausschluss der Vertragshaftung;²
- die Beschränkung des Haftungsumfangs;³
- die Gesamthaftungsbeschränkung als *overall limitation of liability* (Festsetzung einer Höchstmenge für die Gesamthaftung);⁴
- die Gesamthaftungsbeschränkung als *sole remedy clause* (Ausschluss auch nichtvertraglicher Haftung);⁵ sowie

2 Hier wird die Haftung für einen bestimmten Schadensposten/bestimmte vertragliche Verpflichtung ausgeschlossen.

3 Hier wird – mit Bezug auf einen bestimmten Schadensposten/bestimmte vertragliche Verpflichtung – eine Höchstsumme des vertraglichen Schadensersatzes festgelegt.

4 Eine solche Klausel zielt darauf ab, die Gesamtsumme des Schadensersatzes für jedwede Vertragsverletzung nach oben zu begrenzen.

5 Eine solche Klausel versucht, neben der Haftung unter dem Vertrag, auch die Haftung für verbundene Delikte auszuschließen. Hier zeigt sich die Wichtigkeit, die „Quelle“ einer Verpflichtung genau zu bestimmen. So würde deutsches Recht beispielsweise die Sorgfaltspflicht bei der Erfüllung eines Vertrags als vertragliche Pflicht ansehen. In den meisten Rechtssystemen des Nahen Ostens ist sie meist deliktisch, im englischen Recht kann sie – je nach Umständen – beides sein, siehe zum Recht in arabischen Ländern die Ausführungen in Kapitel des hier besprochenen Buches, für das französische Recht Barry Nicholas, *the French Law of Contract*,

- den pauschalierten Schadensersatz.⁶

Als Spezialformen in der Praxis werden zudem der Ausschluss der Gewährleistung im Kauf- und Werkvertragsrecht, die Verkürzung der Verjährung, der Ausschluss der decennalen Haftung sowie der Ausschluss der Haftung für Dritte näher genannt. Deren Zulässigkeit wird sodann (im Kapitel 4) in den verschiedenen untersuchten Rechtssystemen erörtert, wobei der pauschalierte Schadensersatz mit Blick auf seinen funktionalen Unterschied zur bloßen Beschränkung der Haftung gesondert im Kapitel 5 dargelegt wird.

In den „systematischen Kapiteln“ 4 und 5 gelingt Rutow eine präzise Herausarbeitung der Problemstellungen, die sich im Hinblick auf diese Formen der Haftungsbeschränkung in den jeweiligen Rechtssystemen ergeben. Die Grundfrage der Zulässigkeit des Haftungsausschlusses bejaht Rutow für das ägyptische Vertragsrecht (welches dies explizit gesetzlich regelt, Art. 217 II des Ägyptischen Zivilgesetzbuchs) mit der Ausnahme von grober Fahrlässigkeit, Vorsatz und Personenschäden, verneint sie aber für die deliktische Haftung (die ohnehin eine Verschuldenshaftung auf der Stufe der groben Fahrlässigkeit darstellt). Auch für das jordanische und VAE-Recht wird die grundsätzliche Zulässigkeit des Ausschlusses der vertraglichen Haftung bejaht, obwohl es hier an einer eindeutigen gesetzlichen Regelung fehle; während in der jordanischen Rechtsprechung Unsicherheit bestehe, ob dadurch ein echter Haftungsausschluss geschaffen werde oder bloß eine Umkehr der Beweislast, bejahten die Gerichte der VAE eindeutig die Möglichkeit eines echten Haftungsausschlusses. Beide Rechtssysteme schränkten ebenfalls den Ausschluss der deliktischen Haftung sowie der groben Fahrlässigkeit, des Vorsatzes und des Personenschadens ein. Im saudischen Recht stellt Rutow bei der Zulässigkeit eine Unterscheidung fest, die sich an der Frage festmache, ob die Verpflichtung, für die die Haftung ausgeschlossen wurde, zentral für den jeweiligen Vertrag sei.

Ausgehend von dieser Grundfrage führt Rutow seine Darstellung weiter in eine große Zahl an Spezialfragen, ausgehend von den verschiedenen Typen von Haftungsausschluss und -begrenzung. Für den Rechtspraktiker ergibt dies ein tiefgehendes „Nachschlagewerk“, auch für die Suche nach Informationen und Quellen für

1992, S. 153f.; zum deutschen Recht die Ausführungen von Günter H. Roth zu §242 in Franz Jürgen Säcker / Roland Rixecker / Hartmut Oetker (Hg.): Münchener Kommentar zum BGB, Bd. 2, 6. Auflage München 2012, S. 19–1065. Im englischen Recht ist die Frage weniger eine der Unterscheidung, da vertragliche, deliktische und andere Formen der Haftung je nach ihren eigenen Regeln bewiesen werden und durchaus auch zugleich existieren und durchaus auch kumulativ vor Gericht plädiert werden können. Allerdings ergibt der Beweis des Bruches einer vertraglichen Verpflichtung häufig eine vorteilhaftere Schadensersatzregelung.

6 Beim pauschalierten Schadensersatz wird für definierte Vertragsverfehlungen eine Schadensersatzsumme (oder Berechnungsformel dafür) vorgegeben, die an die Stelle der Bemessung des Schadensersatzes durch den Richter tritt. Dies kann die Funktion der Beschränkung der Haftung haben, wird jedoch auch genutzt, um eine einfachere Beilegung von Streitigkeiten zu erreichen oder die andere Vertragspartei durch eine Strafzahlung zur Erfüllung anzuhalten. Gerade in komplexen Vertragswerken, in denen verschiedene Verpflichtungen aufeinander aufbauen und wo die Berechnung des Schadens einen aufwändigen Beweis erfordert, kann eine solche Regelung helfen, den Gesamtvertrag nicht zu gefährden.

Problemfragen, die sich in der Praxis ergeben. Insofern ist das Werk Rutows hervorragend für die praktische Arbeit des Rechtsanwalts in Fragen des Nahostrechts geeignet. Dies gilt insbesondere für seine Ausführungen zum saudischen Recht – die Forschung in diesem Bereich leidet generell darunter, dass wenige Werke für praktische Anwender in europäischen Sprachen zur Verfügung stehen und dass diese Werke nur selten das moderne Recht zum eigenständigen Objekt der Betrachtung machen, sondern es häufig zum „Anhang“ einer Ausführung zum islamischen (oder hanbalitischen) Recht relegieren. Dies spiegelt sich auch in der Quellenbasis solcher Werke wider, der Fokus von Rutow auf – sowie sein guter Zugang zu – Quellen zum modernen saudischen Recht füllt auch insofern eine Lücke.

Die Einbeziehung des saudischen Rechtes ist nicht nur für sich selbst eine informative Ergänzung. Im Rechtsvergleich mit den Rechten des „ägyptischen Rechtskreises“ (Hilmar Krüger) erlaubt es auch einen neuerlichen Blick auf die Frage der „islamischen Begründung“ verschiedener Elemente dieser Zivilrechte sowie auf den anhaltenden Disput über die Stärke des Einflusses des islamischen Rechtes auf die neueren Zivilrechte des Nahen Ostens, und die Frage, ob diese Abkehr vom ägyptischen Modell hin zu einer „Rückorientierung auf die *šarī‘a*“ darstellen. Diese Theorie, vertreten zum Beispiel von Ballantyne, hat Krüger mit Blick auf eine Gerichtspraxis in den VAE, die stark auf das ägyptische Recht rekurriert, bezweifelt.⁷

Rutows Hinzuziehung des saudischen Rechtes leuchtet diese Frage weiter aus. So stellt Rutow, wie oben dargelegt, fest, dass bei der Frage der grundsätzlichen Zulässigkeit der Haftungsbeschränkung tatsächlich sowohl das Recht der VAE als auch (mit Einschränkungen) das jordanische Recht eine Position ähnlich dem ägyptischen Recht einnehmen. In der Frage der Richterkontrolle über Haftungsbeschränkungen bestehe allerdings – im Gesetzestext sowie in der Rechtsprechung – ein deutlicher Unterschied zum ägyptischen Recht. So definierten Jordanien wie auch die VAE die Anknüpfungspunkte für eine Richterkontrolle weit: Eine größere Zahl an Vertragskonstellationen könne vom Richter kontrolliert und angepasst werden (ein Phänomen mit stärkerer Ausprägung im jordanischen Recht). Die Richterkontrolle, obgleich auf Antrag, nehme mitunter gar die Form einer „Kontrollpflicht“ an: Werde ein entsprechender Antrag gestellt, müsse der Richter diese durchführen; in ihrer Form allerdings liefe die Richterkontrolle, wieder im Unterschied zum ägyptischen Recht, auf eine nahezu mechanische Anpassung der Schadensersatzzahlung an den tatsächlichen Schaden hinaus – der Richter habe keinen Ermessensspielraum in seiner Entscheidung. Diese Form der Richterkontrolle (wie auch andere Unterschiede des jordanischen/VAE-Rechtes zum ägyptischen) wird in der Literatur mitunter auf einen

7 W.M. Ballantyne, ‘The New Civil Code of the United Arab Emirates: A Further Reassertion of the Shari’a’, Arab Law Quarterly 245 (1986); Hilmar Krüger, ‘Zur Rezeption des ägyptischen Zivilrechts in der arabischen Welt’, in: Martin Heckel (Hg.), Rechtstransfer: Beiträge zum Islamischen Recht VIII, Frankfurt a. M. 2011, S. 17.

stärkeren Einfluss des islamischen Rechtes zurückgeführt. Zugleich zeigt Rutow durch Einbezug des saudischen Rechts jedoch, dass diese Rechtsinstitute keine notwendige Folge einer Orientierung am islamischen Recht seien. So komme das saudische Recht mit Berufung auf islamische Grundsätze zu einem Ergebnis, das dem ägyptischen Recht nicht unähnlich sei (nämlich einer Richterkontrolle in eingeschränkten Fällen, jedoch mit Ermessensspielraum), während Rutow für das jordanische und VAE-Recht feststellt, dass es „einen eigenen Weg“ gehe (S. 231).

Noch deutlicher trete dieses Phänomen bei der Frage des pauschalierten Schadensersatzes zutage, bei dem wieder das ägyptische und das saudische Recht im Ergebnis zu einer ähnlichen Betrachtung gelangen und den pauschalierten Schadensersatz zulassen, während das jordanische und VAE-Recht diesem kritischer gegenüberstünden.

Wenn solche Ergebnisse einen Schluss zulassen, dann ist es die Wichtigkeit einer genauen Analyse der einzelnen Rechtsfiguren, die sich nicht auf die großen Linien der Rechtsentwicklung der Region oder die öffentliche Darstellung oder die Intention der jeweiligen Gesetzgeber beschränkt, sondern die die Rechtsanwendung und -anwender einer genauen Analyse unterzieht. Eine solche Detailanalyse gelingt Rutow in dem von ihm behandelnden Rechtsgebiet durch einen sehr breiten Zugang zu Quellenmaterial wie Rechtsentscheidungen und Literatur (einschließlich der notorisch schwer zugänglichen saudischen Entscheidungen). Im Falle Saudi-Arabiens kommen noch Interviews und Korrespondenz mit saudischen Anwälten hinzu. Dies gibt der Arbeit einen privilegierten Zugang zu Quellen zum saudischen Recht, sowie zu Diskussionen in der lokalen Forschung und Rechtspraxis, mit der Folge, dass Rutows Werk einen deutlichen Erkenntnisgewinn sogar für den Spezialisten im saudischen Recht bringt.

Welche neuen Erkenntnisse dieser Zugang bringen kann zeigt sich in Rutows Ausführungen zur Zulässigkeit des Haftungsausschlusses. Hier unterscheidet das saudische Recht hinsichtlich der Frage, ob sich der Ausschluss auf eine Kernpflicht des Vertrages beziehe. Dieses Prinzip wird im saudischen Recht zwar mit islamischen Prinzipien begründet (nämlich dem Prinzip, dass eine vertragliche Nebenabrede [*šart*, pl. *šurūt*] nicht die Kernbedingungen eines Vertrags ausschließen darf, wobei diese Begründung den Haftungsausschluss für eine Bedingung aufgrund seiner gleichen Wirkung mit dem Ausschluss der Bedingung gleichsetze). Inhaltlich werde diese Regel – und insbesondere die Frage, was eine Kernpflicht ausmacht – jedoch mit einem (nun obsoleten) Prinzip des englischen Rechtes ausgefüllt, nämlich der fundamental breach doctrine, nach welcher der Haftungsausschluss für eine Vertragsbedingung nicht möglich ist, wenn diese entscheidend für den Abschluss des Vertrags war (S. 140–144).⁸ Rutow legt plausibel dar, wie diese Rechtsfigur ihren Weg ins saudische Recht finden konnte,

8 Grundsätzlich zur fundamental breach doctrine siehe Joseph Chitty / Hugh Beale / Andrew S Burrows, Chitty on Contracts, Vol. 1, General Principles, Sweet & Maxwell 2008, Rdn. 14.020–14.024.

nämlich über das sudanesisches Zivilrecht und den Einfluss praktizierender Anwälte in Saudi-Arabien; das englische Recht als Inspirationsquelle für den Inhalt dieser Rechtsfigur sei ihm auch von Praktikern in Saudi-Arabien direkt bestätigt worden. Dieses Phänomen zeigt auf, wie fruchtbar eine Forschungsperspektive sein kann, die über die Eigenklassifikation eines Rechtssystems und die „innere Begründung“ seiner Formelemente hinausgeht und die ihre Quellenbasis über die „anerkannten Rechtsquellen“ hinaus erweitert.⁹ Rutow selbst weist in dieser Hinsicht auf die Rolle der Rechtsvergleichung hin, die besonders mit einer zunehmend international ausgebildeten Anwaltsszene in dieser Region an Wichtigkeit gewinne (S. 29–30 sowie S. 232).¹⁰

Insgesamt gelingt Rutow mit seinem Buch eine zweifache Leistung: Für die praktische Arbeit des Rechtsanwalts bietet sein Werk einen ausführlichen Überblick über ein wichtiges Thema des Wirtschaftslebens und -rechts in der Region; es eignet sich mithin als Referenzwerk für Problemstellungen, die in diesem Kontext aufkommen. Zum anderen bringen Rutows Ausführungen neue Erkenntnisse zu wichtigen Forschungsfragen in den Zivilrechten der untersuchten Länder und entwickeln aus einer Betrachtung ausgewählter Einzelprobleme heraus Rückschlüsse auf Grundfragen zu den Zivilrechten im Nahen Osten. Dies zeigt auf, wie der Zugang zu einer breiten Quellenbasis die Granularität der Analyse dieser Themen verbessern kann.

Kai Kreutzberger, LL.M., Mitglied der GAIR, ist Rechtsanwalt bei Herbert Smith Freehills LLP in London mit Schwerpunkt auf internationale Finanzstreitfälle.

9 Zu einer fundamentalen Kritik der „Rechtsquellen“ in der rechtsvergleichenden Arbeit, siehe Rodolfo Sacco, ‘Legal Formants: A Dynamic Approach to Comparative Law (Instalment I of II)’, *American Journal of Comparative Law* 1/39 (1991), S. 21–25.

10 Das Phänomen der Rechtsentwicklung durch den transnationalen Austausch von „Rechtspersonal“ zwischen den Ländern des ägyptischen Rechtskreises sowie mit dem common law und kontinentalen Rechtssystemen. Siehe nur Kilian Bälz, ‘Rezeption Durch Vertrag. Der Einfluss Der Internationalen Vetragspraxis Auf Die Rechtsentwicklungen in Den Arabischen Golfstaaten’, in: Martin Heckel (Hg.), *Rechtstransfer: Beiträge zum islamischen Recht VIII*, Bd. 29, Frankfurt a. M. 2011; oder (zum Strafrecht) Silvia Tellenbach, *Gesetze Auf Wanderung. Zum Strafrecht in Der Muslimischen Welt*, in: Martin Heckel (Hg.), *Rechtstransfer: Beiträge zum islamischen Recht VIII*, Bd. 29, Frankfurt a. M. 2011.

Peter Scholz / Christine Langenfeld / Jens Scheiner / Naseef Naeem (Hgg.), Jahrbuch für Verfassung, Recht und Staat im islamischen Kontext – 2012/2013, Recht der Staaten im islamischen Kulturraum 2, Baden-Baden: Nomos 2013, 222 S., EUR 59,00

Tina Roeder

Das Jahrbuch für Verfassung, Recht und Staat im islamischen Kontext ist eine noch verhältnismäßig junge Publikation, deren Herausgeber es sich zur Aufgabe gemacht haben, staats- und verfassungsbezogene Entwicklungen in islamisch geprägten Staaten, die mit dem islamischen Recht in Zusammenhang stehen, interdisziplinär zu begleiten und deutschen Wissenschaftlern zugänglich zu machen. In der vorliegenden zweiten Ausgabe, deren Beiträge zum Teil auf Vorträgen einer Tagung des Berliner Arbeitskreises für Staat und Islam in Deutschland und der GAIR beruhen, werden darüber hinaus auch weitere Bereiche angesprochen, die aktuell besondere Aufmerksamkeit verdienen: Dies betrifft zum einen bestimmte Problematiken des internationalen Menschenrechtsschutzes in islamisch geprägten Staaten, zum anderen typische Konfliktsituationen, die sich zwischen „westlichen“ Rechtsordnungen und muslimischer Religiosität ergeben. Damit erfüllt das Jahrbuch insbesondere für deutsche Rechtswissenschaftler eine wichtige Funktion, indem es wesentliche Hintergründe erschließt, die noch allzu oft unberücksichtigt bleiben und damit eine umfassende und angemessene Behandlung juristischer Konfliktsituationen, etwa vor Gericht, erschweren. Eine – verstärkte – interdisziplinäre Zusammenarbeit von Rechts- und Islamwissenschaftlern ist, wie Jens Scheiner im Gast-Vorwort schreibt, in der Tat dringend geboten. Das Jahrbuch bietet hier für Wissenschaftler beider Fachbereiche eine wichtige und wertvolle Annäherungsmöglichkeit.

Strukturell gliedert sich das Jahrbuch in ein Geleitwort, das Gast-Vorwort und ein Vorwort der Herausgeber (Teil A), gefolgt von einem knappen deutsch- und englischsprachigen Überblick über die jeweiligen Schwerpunkte der anschließenden Einzelarbeiten von Christian Lange, der das Auffinden von für die eigene Arbeit relevanten Fragen erleichtert (Teil B). Teil C ist dem Hauptbeitrag vorbehalten, während Teil D insgesamt fünf Beiträge aus dem europäischen Kontext sammelt. In Teil E runden zwei Beiträge von Nachwuchswissenschaftlern das Jahrbuch ab. Angefügt ist ein Stichwortverzeichnis; ein gemeinsames Literaturverzeichnis aller Beiträge fehlt, war aber in Anbetracht der relativen Kürze der Einzelbeiträge einerseits und ihrem breit gefächerten Themenspektrum andererseits auch nicht unbedingt erforderlich. Insgesamt ist der Aufbau sehr übersichtlich und das Jahrbuch mit einem Gesamtumfang von gut 220 Seiten auch nicht überladen, sondern angenehm zugänglich.

Inhaltlich beginnt das Jahrbuch mit dem kurzen Geleitwort von Christine Langenfeld, das sich nicht auf eine reine Einleitung beschränkt, sondern die Einzelbeiträge in einen gemeinsamen Kontext stellt und die angesprochenen Grundkonflikte deutlich macht – insbesondere das unterschiedliche Verständnis des Verhältnisses von Staat und Kirche in „westlich“ säkularen und islamisch geprägten Staaten. Es erinnert auch daran, bei aller notwendigen Vereinheitlichung und Vereinfachung in der Darstellung den Islam nicht als „monolithischen Block“ zu betrachten, sondern als lebendige, durchaus auch heute noch bewegliche, enorm facettenreiche Religion, in der theologisch und juristisch die verschiedensten Ansätze existieren.

In diesem Sinne dient dem Vorverständnis auch das anschließende, bereits angesprochene Gast-Vorwort von Jens Scheiner, das, in angemessener Knappheit, die historisch bedingte und bis heute andauernde doppelte Struktur des Rechts in islamisch geprägten Staaten nachzeichnet, in denen traditionelles islamisches Recht als eine Art „Volksrecht“ und nationalstaatliches Recht parallel existieren. Hierin liegt ein wesentlicher Grund, warum das islamische Recht trotz allen modernen Rechtsentwicklungen nicht als ein überholtes mittelalterliches Relikt abgetan werden kann, sondern im heutigen Rechtsdiskurs berücksichtigt werden muss. Diese Parallelität der Rechtsordnungen wird für die meisten deutschen Juristen zunächst schwer nachvollziehbar sein; sie bildet aber die Grundlage für das Verständnis der Situation in vielen islamisch geprägten Staaten. Umso wichtiger ist die Schilderung dieser Besonderheit gleich zu Beginn des Jahrbuchs.

Der Hauptbeitrag von Christian Lange zu den verschiedenen Dimensionen von Privatsphäre in der islamischen Rechtslehre bricht schon im Titel mit einem westlichen Betrachtungsklichee: Er spricht nicht von einer Pflicht, sondern von einem grundlegenden *Recht* zur Verhüllung, das sich aus einem hochkomplexen Zusammenspiel von häuslich, physisch und ehrbezogen verstandener Privatsphäre ergebe. Der Beitrag zeichnet dieses Zusammenspiel kundig und auch für Nichtislamwissenschaftler gut verständlich nach und zeigt dabei auf, dass die Schwerpunktsetzung der juristischen Betrachtung von Privatsphäre im islamischen Recht eine wesentlich andere ist als gemeinhin angenommen. Zugleich wird die Bedeutung des Themas für die islamische Rechtslehre über Jahrhunderte hinweg veranschaulicht. Hier eröffnet sich für islamwissenschaftsfremde Juristen ein faszinierender Einblick in die islamische Rechtskultur; zugleich werden, über Rückbezüge zur Behandlung von Privatsphäre und Öffentlichkeit in der deutschen Rechtskultur, auch für die islamwissenschaftliche Betrachtung interessante neue Anknüpfungspunkte geboten.

Mit dem Hauptbeitrag in thematischem Zusammenhang zu sehen sind die beiden direkt nachfolgenden Beiträge zur sog. Kopftuchproblematik, die zugleich die ersten Beiträge im Themenfeld des europäischen Kontexts darstellen.

Corinna Sicko widmet sich dabei zunächst der nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts im „Fall Ludin“ entstandenen Landesgesetzgebung und zugehöriger

Rechtsprechung und bringt die zugrunde liegende und nach wie vor ungelöste Problematik auf den Punkt: Lassen sich Symbole der christlichen Mehrheitsreligion vor dem Hintergrund des staatlichen Neutralitätsgebots gegenüber den Symbolen anderer Religionen verfassungsrechtlich haltbar bevorzugen? Hier wird ein Themenfeld angesprochen, das bislang in der deutschen Wissenschaft noch nicht so tiefgehend erörtert wird, wie es nötig wäre. Insbesondere fehlt vielerorts noch immer die notwendige Reflektion über den eigenen – säkular überformten, aber grundlegend durchaus christlich geprägten – (rechts-)kulturellen Hintergrund, der an manchen Stellen – dies zeigt Sickos Beitrag deutlich – möglicherweise viel stärker zum Tragen kommt, als dies gemeinhin wahrgenommen wird.

In der Türkei dagegen sei man sich, wie Akif Hilal Öztürk ausführt, des eigenen Vorverständnisses sehr viel stärker bewusst: Die besondere Form des sog. türkischen Laizismus präge unübersehbar die türkische Variante der Kopftuchdebatte. Ob dies zur Lösung der Grundproblematik beiträgt, sei dahingestellt; der Beitrag hierzu lässt eher das Gegenteil vermuten. Der besondere politische Stellenwert des staatlichen Laizismus führe, wie Öztürk schildert, zu einer politischen Aufladung des Kopftuchs, bis hin zu seiner rigorosen Ablehnung als staatsfeindlich durch türkische Gerichte. Vor diesem Hintergrund werden die zukünftigen Entwicklungen in diesem Bereich unter der Regierung der AKP (Adalet ve Kalkınma Partisi, Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung), die im Beitrag ebenfalls thematisiert werden, mit besonderem Interesse zu beobachten sein, auch und gerade von Europa aus.

Der dritte Beitrag in Teil D von Brian Valerius zur strafrechtlichen Einordnung sog. Ehrenmorde als Morde im Sinne § 211 des deutschen Strafgesetzbuchs wendet die Perspektive wieder – so entsteht ein interessantes Wechselspiel der Betrachtungsweisen, das sich im Übrigen durch das Jahrbuch insgesamt zieht. Das deutsche Strafrecht hat von allen Rechtsgebieten auf Grund des Schuldprinzips wohl am direktesten mit den konkreten Auswirkungen fremder kultureller Wertvorstellungen zu tun: Es muss sie, innerhalb eines Rechtsrahmens, der hierfür eigentlich nicht geschaffen ist, einordnen und selbst bewerten, und zwar so, dass sowohl die subjektiven Umstände des Täters als auch die Gerechtigkeitsvorstellungen der Gesellschaft angemessen berücksichtigt werden. Wie schwierig dies sein kann und welche Wege Strafrechtswissenschaft und -rechtsprechung hier gehen, erläutert Valerius am besonders krassen Beispiel der Ehrenmorde und veranschaulicht damit das Grundproblem, vor dem das deutsche Rechtswesen insgesamt steht: die Suche nach auch in der Multikulturalität allgemeingültigen Maßstäben. Die strafrechtliche Literatur finde solche Maßstäbe bei Ehrenmorden vor allem in den Vorschriften über den Verbotsirrtum. Der Verbotsirrtum ermögliche es, ein auf Grund kultureller Wertvorstellungen tatsächlich fehlendes Unrechtsbewusstsein strafrechtlich zu berücksichtigen; seine sehr strengen Voraussetzungen würden dabei aber auf Täter mit deutschem wie mit anderem kulturellem Hintergrund gleichermaßen angewendet.

Eine weitere, auch politikwissenschaftliche Perspektive bringt der nachfolgende Beitrag von Erwin Tanner-Tiziani ein, der sich mit der schweizerischen Volksabstimmung gegen den Minarettbau befasst. Er schildert u. a. die (durchweg negative) Bewertung des Abstimmungsergebnisses durch internationale Organisationen, die bislang eingeleiteten, erfolglosen Verfahren zur Aufhebung des Bauverbots in der Schweiz selbst sowie die – aus Zulässigkeitsgründen – ebenfalls gescheiterten Verfahren vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte. Besonders interessant ist seine Untersuchung der Gründe für das Abstimmungsverhalten der Schweizer, das offenbar ganz überwiegend auf psychische Befindlichkeiten, vor allem unkonkrete Ängste, zurückzuführen war. Dies ist in der langen und unerfreulichen Geschichte des Rassismus' europäischer Fassung ein altbekanntes Muster. Dass es allen politischen und gesellschaftlichen Anstrengungen zum Trotz weiterhin existiert und die Begegnungen zwischen Menschen unterschiedlicher kultureller / religiöser Hintergründe in Europa beeinflusst, sollte dringend Anlass zu weiteren, ähnlichen Untersuchungen geben.

Ganz praktischen Fragen des multikulturellen Zusammenlebens widmet sich der letzte Beitrag dieses Teiles, in dem Diana Zacharias Möglichkeiten und Grenzen muslimischer Bestattungen unter deutschem Bestattungsrecht untersucht. Hier beständen vor allem Probleme in Bezug auf den Sargzwang, die in der Regel 48-stündige Wartefrist vor einer Bestattung sowie die befristete Bestattungsdauer, die in den Bundesländern unterschiedlich gehandhabt würden. Schwierigkeiten ergäben sich in diesen Bereichen nicht nur für Muslime, sondern auch für Angehörige des Judentums, die allerdings insoweit gewisse Vorteile hätten, als sie Mitglieder einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft seien und inzwischen an verschiedenen Standorten eigene Friedhöfe betreiben könnten, wodurch sich zumindest das Problem der tatsächlich „ewigen“ Ruhe lösen lasse. In vielen Fällen böten die Landesbestattungsgesetze aber auch Ausnahmemöglichkeiten und/oder enthielten in den relevanten Vorschriften auslegungsfähige Rechtsbegriffe; hier ließen sich Beurteilungs- und Ermessensspielräume durch die zuständigen Behörden zugunsten der muslimischen (und jüdischen) Religionsangehörigen ausschöpfen, was tatsächlich inzwischen recht häufig getan werde und insofern als positives Zeichen bewertet werden könne.

Die beiden Beiträge der Nachwuchswissenschaftler leiten vom deutschen wieder in andere Rechtsräume über und erweitern so zum Schluss des Jahrbuchs noch einmal den Blickwinkel. Kai Kreutzberger (Mitglied der GAIR) befasst sich eingehend im einzigen englischsprachigen Beitrag des Bandes mit der rechtlichen Entwicklung der Situation unehelicher Kinder in Marokko. Er schildert die gesellschaftliche Grundproblematik sowie die ursprüngliche familienrechtliche Regelung einschließlich frauen- und kinderfreundlicherer Auslegungsmöglichkeiten und konzentriert sich dann auf die (verfassungs-)rechtlichen Folgen des „Arabischen Frühlings“ für diese spezielle Frage. Sein Schlussurteil fällt – vorsichtig – positiv aus, insbesondere, was die zukünftige mögliche Rolle des neu geschaffenen ma-

rokanischen Verfassungsgerichtshofs bei der Verbesserung der Situation betrifft.

Abschließend untersucht Rima Al-Tinawi ein besonders heikles Thema, nämlich die Bedeutung der Grundrechte in den Beziehungen zwischen Syrien und der Europäischen Union. Der Beitrag schildert umfassend zunächst die Grundlagen der gegenseitigen politischen Beziehungen bis hin zum Assoziationsabkommen von 2004, das bisher nicht ratifiziert und inzwischen aufgrund der Entwicklungen in Syrien beidseitig eingefroren wurde. Al-Tinawi nimmt die im Assoziationsabkommen enthaltenen grund- bzw. menschenrechtsbezogenen Forderungen als Grundlage, um die diesbezügliche rechtliche Situation in Syrien darzustellen, die, vorsichtig ausgedrückt, problematisch ist. Dies sei u. a., wie in etlichen anderen Staaten des arabischen Raumes, auf die fortgesetzt geltende Notstandsgesetzgebung zurückzuführen, aber auch auf besondere staatsschützende Bestimmungen etwa des syrischen Strafgesetzbuchs. Al-Tinawi ermöglicht Außenstehenden hier einen ähnlich faszinierenden Einblick in fremde Rechtssysteme wie zuvor schon die Beiträge von Kreuzberger, Öztürk und, in einem grundlegenden Sinn, Langenfeld. Hierin liegt eine der besonderen Stärken des Jahrbuchs, die durch die immer wieder erfolgende Rückbeziehung auf das deutsche bzw. europäische Rechtssystem sinnvoll ergänzt wird.

Insgesamt vereint das Jahrbuch so eine Reihe hochinteressanter Beiträge zu einer großen Bandbreite von Themen. Vor allem eins wird dabei immer wieder deutlich und entspricht auch dem Anliegen der Herausgeber: Ein stärkerer und vertiefter Dialog zwischen den (Rechts-)Kulturen ist nicht nur nötig, sondern auch sinnvoll und, vor allem, möglich.

Dr. iur. Tina Roeder, Mitglied der GAIR, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Juristischen Fakultät der Technischen Universität Dresden und Rechtsanwältin.

BERICHTE

Bericht über die Tagung „The Dynamics of Legal Development in Islamic Countries – Family and Succession Law“ vom 17. bis 19. Oktober 2013 im Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Privatrecht in Hamburg

Martin Heckel

Im April 2009 wurde am Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Privatrecht in Hamburg unter der Leitung von Nadjma Yassari (Mitglied der GAIR) die Forschungsgruppe zum Familien- und Erbrecht islamischer Länder ins Leben gerufen. Mit Blick auf die islamische Welt befasst sie sich mit dem dort von Gesetzgebern und Privaten gesetzten und von der Rechtsprechung angewandten Recht. Erste Ergebnisse der Forschungsgruppe zum Eherecht liegen bereits vor und bildeten das Rückgrat der Hamburger Tagung, die zudem versuchte, auf die aktuellen Umbrüche in der islamischen Welt seit dem Jahr 2011 einzugehen.

So markierte der Auftaktvortrag von Chibli Mallat zum Thema „Breaks and Continuities in Middle Eastern Law after the 2011 Revolutions“ den Ausgangspunkt. Interessanterweise sah er seine Kernthese, wonach seit zweihundert Jahren in der islamischen Welt um die rechtliche Gleichstellung der Geschlechter gerungen werde, als von den gegenwärtigen Ereignissen kaum berührt an. Das widersprach recht deutlich der Einschätzung, vor allem aber auch der ganz konkreten persönlichen Erfahrung der Tunesierin Monia Ben Jémia, die am zweiten Tag der Konferenz in ihrem Vortrag auf die seit 2011 zu beobachtende Re-Islamisierung des zwar noch islamisch inspirierten, aber doch weithin „säkularen“ tunesischen Familienrechts (Gesetzbuch über das Personalstatut vom 30.8.1956) hinwies. Sie sah eine Rückkehr zu typisch islamischen Instituten wie der Verstoßungsscheidung oder der Polygamie als möglich an, ja selbst die Transformation Tunesiens zu einem wie auch immer verfassten islamischen Staat wollte sie nicht ausschließen.

Der Nachmittag des zweiten Tages war drei Workshops zu Gesetzgebung, privater Rechtsetzung durch Vertragsparteien (Party Autonomy) und Rechtsprechung gewidmet. Die Konferenzteilnehmer mussten sich für einen der drei Workshops entscheiden. In den Workshops konnten die Mitglieder der Forschungsgruppe neben anderen ihre Ergebnisse präsentieren. Nadjma Yassari sprach über das iranische Familienschutzgesetz von 2013, Nora Alim (Mitglied der GAIR) über Reform durch das Prozessrecht in Ägypten (beide im Workshop Gesetzgebung), Lena-Maria Möller (Mitglied der GAIR) über Privatautonomie bei der Eheauflösung (Workshop Private Rechtsetzung) und Imen Gallala-Arndt (Mitglied der GAIR) über interreligiöse Ehen vor Gericht (Workshop Rechtsprechung). Die

Ergebnisse der Workshops wurden am dritten Tag der Konferenz für alle Konferenzteilnehmer zusammengefasst.

Der Vorsitzende des ersten Workshops, Chibli Mallat, legte den Fokus auf die Frage, inwieweit umfassende Kodifikationen (wie im Civil Law) im Gegensatz zu Teilregelungen (wie im Common Law, aber auch in den nordischen Rechten) überhaupt geeignet seien, die schwächere Partei zu schützen. Das leitete bereits über zur Frage der Rechtsvergleichung und Rechtsvereinheitlichung. Sollen islamische Länder insgesamt andere Rechte importieren und wenn ja, von wem? Nur innerhalb der islamischen Welt (zum Beispiel Afghanistan von Iran) oder auch darüber hinaus (beispielsweise Tunesien von Québec)? Angesprochen wurden auch Vereinheitlichungsbemühungen der Arabischen Liga wie die Kodifikation zum Familienrecht.

Der Workshop zu privater Rechtsetzung war vor allem Brautgabevereinbarungen gewidmet. Unabhängig von der nach wie vor, das heißt trotz der Entscheidung des Bundesgerichtshofs (BGHZ 183, 287), streitigen Qualifikation der Brautgabe auf der Ebene des Internationalen Privatrechts wurde besonderer Wert auf die gerechte Ausrichtung insoweit bestehender Rechte und Pflichten gelegt: Je mehr Rechte Frauen eingeräumt würden, desto eher müsse es zu einer Verringerung der Pflichten der Männer kommen. Letzten Endes gehe es, wie die Vorsitzende Shaheen Sardar Ali hervorhob, um das angemessene Verhältnis von Schutzgewährung und Anspruchsberechtigung bzw. (auch mit Blick auf das Erbrecht) um die richtige Ökonomie in der Familie.

Der dritte Workshop zur Rechtsprechung brachte ebenfalls interessante Erkenntnisse. So berichtete die tunesische Richterin Salma Abida über die seit 2011 zu beobachtende konservative Wende in der tunesischen Rechtsprechung, die offene Rechtsbegriffe wie Kindeswohl zunehmend unter Rückgriff auf islamische Rechts- und Religionsvorstellungen ausfüllen wolle. Bemerkenswert war zudem ihre Aussage, dass die Zwangsvollstreckung vollstreckungsfähiger Urteile große Schwierigkeiten bereite, insbesondere in Fällen mit Auslandsbezug. Auch Abida stellte, wie schon ihre Landsfrau Ben Jémia, die Fortgeltung des tunesischen Personalstatuts von 1956 in Frage: eine Mehrheit im tunesischen Volk würde in einem Referendum wohl gegen dieses Gesetz stimmen. Das veranlasste die Vorsitzende des Workshops, Marie-Claire Foblets, zur nicht unberechtigten Frage, inwieweit überhaupt die auf der Gleichberechtigung der Geschlechter beruhende westliche Familiengesetzgebung auf Rückhalt in der islamischen Welt stoßen könne bzw. ob dort nicht auch (viele) Frauen patriarchale Strukturen beibehalten oder wieder einführen wollten.

In ihrer abschließenden Stellungnahme zum Ende der Konferenz wies Nadjma Yassari darauf hin, dass das Hauptaugenmerk nicht nur auf rechtlichen Fragen aus dem islamischen Familien- und Erbrecht liegen dürfe. Einzubeziehen sei auch die politische Dimension. So sei fraglich, ob es der Kodifikation in der islamischen Welt bedürfe, ja ob insoweit überhaupt ein Bezug zur lokalen Bevölkerung be-

stehe. Fraglich blieb dann zum Schluss, was das islamische Recht bzw. weitergehend die Rechte in den Rechtsordnungen des Nahen Ostens von anderen Rechten unterscheidet. Hier öffnete sich im dem Begründer der modernen Rechtsvergleichung gewidmeten Ernst-Rabel-Saal des Max-Planck-Instituts die Tür zu eben jener Rechtsvergleichung, die nicht „innerislamisch“ zu bleiben braucht, sondern durchaus auch Bezüge zu anderen Weltregionen und Rechtskreisen haben darf. Insgesamt war es eine sehr gut organisierte, sehr anregende und (vor allem im Hinblick auf Tunesien) realitätsnahe Tagung, deren Ergebnisse im Jahr 2014 publiziert werden sollen.

Martin Heckel, Mitglied der GAIR, ist Rechtsanwalt bei Schütte, Richter & Partner mbB in Bremen.

Tagungsbericht: 16. Frankfurt Euro Finance Week, Frankfurt: MENA Finance Conference – Hub to the MENA region, Frankfurt/Main 21.11.2013

Achim-Rüdiger Börner

Im Rahmen der 16. Frankfurt Euro Finance Week, der großen Frankfurter Bankenmesse, diesmal unter der Schirmherrschaft des Bundesfinanzministers Dr. Wolfgang Schäube und des Ministerpräsidenten von Hessen Volker Bouffier, fand die englischsprachige Konferenz „Frankfurt MENA Finance Conference – Hub to the MENA region“ am 21. November statt. Der Verfasser nahm auf Einladung von Herrn Dr. Nader Maleki teil, dem Inhaber der die Konferenz organisierenden Maleki Group. Anwesend waren ca. 120 Zuhörer aus dem Finanzsektor.

Die Begrüßungsworte sprachen Naja Obermann, Geschäftsführerin der Frankfurt Economic Development GmbH, die Frankfurt als Finanzplatz und Internetknoten vorstellte, und RA Dr. Rüdiger Litten, in Frankfurt ansässiger Partner von Norton Rose Fulbright LLP, der die Misr Bank als einzige Bank aus der MENA-Region mit EU-Zentrale in Frankfurt und fünf türkische Banken mit Lizenz in Frankfurt aufführte und einen Nachholbedarf von Frankfurt im Vergleich zu London und Paris ausmachte.

Dann ging es in drei Themenbereichen um die Finanzbeziehungen zwischen Frankfurt und der MENA-Region (A), die wechselseitigen Investitionsmöglichkeiten (B) und die islamische Finanzierung in Deutschland (C).

A Finanzbeziehungen zwischen Frankfurt und der MENA-Region

Zur ersten Thematik verwies Prof. Dr. Matthias Müller, Präsident der Industrie- und Handelskammer Frankfurt, in einem Grundlagenreferat auf die Komplementarität der Altersstrukturen von Deutschland und der MENA-Region, die Städtepartnerschaft von Frankfurt mit Kairo und Dubai, die 11 MENA-Konsulate in Frankfurt und den bankenfinanzierten deutschen Güterexport von 33 Mrd. EUR in die MENA-Region. Dies sei die Grundlage für eine enge und ausbaufähige Beziehung.

Dr. Jassim Al-Mannai, Generaldirektor des Arab Monetary Fund mit Sitz in Abu Dhabi, berichtete, dass sich 22 arabische Staaten, vertreten durch ihre Finanzminister, in dem Fonds zur Handels- und Investitionsfinanzierung sowie banktechnischen Zusammenarbeit zusammengeschlossen haben. Es bestehe eine enge Zusammenarbeit mit der Europäischen Zentralbank. Man arbeite an der Integration der Finanzmärkte, insbesondere einer Arab Payment Area einschließlich grenzüberschreitendem Settlement und einer gemeinsamen Banken- und Kapitalmarktregulierung einschließlich vereinheitlichten Standards, z. B. für Finanzinstrumente und Sicherungsrechte. Für den Frankfurter Bankenplatz sei eine verstärkte Präsenz von Sovereign Wealth Funds anzustreben und man solle auf die guten In-

vestitionsmöglichkeiten vor allem in den Staaten des Golfkooperationsrats hinweisen.

Dr. R. Ahmet Albayrak, Vizepräsident für Unternehmens- und internationales Bankwesen der Kuveyt Türk Bank aus Istanbul, die sich dem Islamischen Bankwesen in der Türkei widmet, stellte seine Rede über die Geschäftsmöglichkeiten in den europäischen Finanzmärkten unter den Aspekt kultureller Brücken und zitierte dazu Goethes Übersetzung im West-östlichen Diwan „Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident, Nord und südliches Gelände, Ruht im Frieden seiner Hände.“ Wie im westlichen Bankwesen gehe es auch beim Islamischen Bankwesen um die Verantwortung für die Ersparnisse, was nicht nur staatliche Aufsicht, sondern auch oft auch staatliche Akteure mit sich bringe. Das Islamische Bankwesen unterscheide sich vom westlichen Ethical Banking weniger im Geschäftsgegenstand – verboten seien nur Finanzierungen mit Bezug auf Tabak, Alkohol, Pornographie und Waffen – als vielmehr in der Durchführung – verboten seien Zinsen, Spekulation und das Eingehen exzessiver Risiken und Ungewissheiten. In Europa gebe es Islamischen Bankwesen nicht nur in London und Paris, sondern auch mit einer islamischen Bank in Bosnien-Herzegowina und demnächst auch in Frankfurt mit einer Tochter der Kuveyt Türk Bank, die eine Vollbanklizenz beantragt hätte. In den letzten sieben Jahren sei das Islamische Bankwesen mit 20 % p. a. auf 1.9 Bill. USD gewachsen, vor allem durch *şukūk*-Anleihen¹; im Vergleich dazu habe der Weltmarkt für Anleihen ein Volumen von ca. 82,5 Bill. USD. Das Islamische Bankwesen sei im gleichen Zeitraum von sieben Jahren um 50 % im internationalen, d. h. im außerhalb des islamischen Raumes belegenen, Geschäft gewachsen. Er ließ offen, auf welche Grundlage sich dieses Wachstum bezieht; zu vermuten ist als Basis die Summe nichtislamischer Zeichner bzw. Gläubiger der Produkte des Islamischen Bankwesens, denn der Referent fuhr fort, dieses Wachstum belege den Kundenwunsch nach einem von ethischen Prinzipien getragenen Bankwesen. Die Stabilität des Islamischen Bankwesens gründe in der Durchreichung der Risiken an die Kunden (Stichwort *mudāraba*) ebenso wie in der großen Diversifizierung der Anlagen und dem Vermeiden spekulativer Blasen. Dies zeige auch sein Haus, die Kuveyt Türk Bank, geratet mit BBB, die zweitgrößte islamische Bank in der Türkei und Marktführer im Goldmarkt sowie Trendsetter bei den *şukūk*. Man sehe ein großes Potential für Islamisches Bankwesen in Deutschland, vor allem bei den Türkischstämmigen.

Hubertus Väth, Geschäftsführer des Frankfurt Main Finance e. V., berichtete, Frankfurt sei mit 1.672 Steuerberatern, 1.712 Wirtschaftsprüfern und 15.631 Anwälten sowie 12 Universitäten bestens auf eine Zusammenarbeit mit der MENA-Region vorbereitet.

1 Vgl. de.wikipedia.org/wiki/Sukuk (letzter Aufruf 22.08.2014).

B Wechselseitige Investitionsmöglichkeiten

Um die wechselseitigen Investitionsmöglichkeiten ging es im ersten Panel mit Kurzreferaten und anschließender Diskussion der Referenten, moderiert von Christopher Moore, Herausgeber und Geschäftsführer der Zeitschrift Europe – Middle East – Africa (EMEA) Finance, London.

Mouayed Makhoul, Direktor der International Finance Corporation (IFC, gehört zur Weltbank-Gruppe und stellt langfristige Finanzierungen für Infrastruktur u. ä.) für die MENA-Region mit Sitz in Dubai, übernahm das Einführungsreferat. Er wies darauf hin, dass ausländische Direktinvestitionen in seiner Region nur 1 % des Bruttosozialprodukts ausmachten, in Asien 3 % und in der industrialisierten Welt um die 10 %. Vor allem die Stromversorgung sei ein Dauerproblem für die gewerbliche Wirtschaft. Nur 6 % der Unternehmen nähmen Finanzierungen in Anspruch (30 % in Asien, 100 % in der industrialisierten Welt). Das Hypothekenwesen sei unterentwickelt (1 % des BIP in der MENA-Region, Ausnahme: 4,6 % in der Türkei). Dies alles behindere eine schnellere Entwicklung. Investitionschancen für die private Wirtschaft sehe er für Großkonzerne in den Bereichen Telekommunikation und Chemie, für Mittelständler in den Bereichen Erneuerbare Energien, Innovation und gewerbliches Unternehmertum, Einzelhandel und Gesundheitswesen. Die IFC unterstütze Bankfinanzierungen für private Investitionen im MENA-Raum inzwischen mit 3,5 Mrd. USD.

Hildegard Gacek, Direktorin der European Bank for Reconstruction and Development (EBRD, Anschlussbank nach der Marshall-Plan-Finanzierung zum Wiederaufbau Europas) für Südosteuropa und südliches Mittelmeer, berichtete, dass anfangs nur Marokko und Ägypten, inzwischen aber auch Tunesien und Jordanien Anteilseigner der EBRD seien. In diesen Ländern unterstütze sie gegenwärtig 22 Projekte und habe anlässlich des Arabischen Frühlings ein Sonderprogramm von 1 Mrd. EUR aufgelegt, wofür derzeit 33 Projekte in Prüfung seien (Ägypten 10 Projekte mit 519 Mrd. EUR, Jordanien 5 Projekte mit 69 Mio. EUR, Marokko 9 Projekte mit 230 Mio. EUR und Tunesien 6 Projekte mit 89 Mio. EUR). Besonders wolle man kleine und mittlere Unternehmen (KMU) fördern und sehe Chancen vor allem im Bereich Erneuerbare Energie und Energieeffizienz sowie in der Verarbeitung und Verteilung von Agrarerzeugnissen; in Tunesien sei den Bankensektor zu privatisieren.

Dr. Martin Schulte, Abteilungsleiter Kapitalmärkte im Verband der Auslandsbanken Deutschlands e. V. mit Sitz in Frankfurt, meinte, die Entscheidungsträger in Sachen MENA-Projekte erschienen ihm derzeit hier wie dort zögerlich. Es gebe aber keine regulatorischen Hindernisse für ein Islamisches Bankwesen in Deutschland. Allerdings seien die Produkte des Islamischen Bankwesens wegen ihrer besonderen Struktur erklärungsbedürftig. Die meisten Produkte bringe derzeit die HSBC (Hongkong & Shanghai Banking Corporation) auf den Markt.

Farhad Rustamov, Leiter der Investitionsfinanzierung der International Bank of Azerbaijan, berichtete von diversen Projektfinanzierungen seiner Bank in der

MENA-Region und im Mittleren Osten. Es gebe inzwischen diverse „russische“ Islamische Fonds, die mit seiner Bank investierten. Die Prinzipien des Islamic Financing anzuwenden sei so wichtig, dass die gegenüber den Instituten des Islamischen Bankwesens etwaig noch bestehenden (regulatorischen, steuerlichen u. ä.) Hindernisse überwunden werden müssten.

Diskussionsleiter Moore lenkte den Blick auf die *ṣukūk*-Finanzierung. Die Neu-Emissionen 2012 beliefen sich auf 54 Mrd. USD, davon allein 4 Mrd. USD aus Qatar, viel auch aus Malaysia und Asien, demnächst auch aus Dubai. Herr Makhlouf sieht Potential vor allem in Ägypten, Irak und Tunesien, Frau Gacek auch in Libyen, sobald die Fragen des Gläubigerschutzes geklärt seien. Man stimmte überein, dass allgemein die Eigenkapital-Finanzierung, auch mit Hilfe islamischer Fonds, problemfrei sei, die Fremdkapital-Finanzierung aber nicht. Ein Teilnehmer betonte, die Finanzprobleme der südlichen Euro-Mitglieder würden in die MENA-Region durchschlagen.

C Islamische Finanzierung in Deutschland

Die Frage, was Deutschland durch den Einzug von Islamic Finance gewönne, wurde im zweiten Panel diskutiert, das Mr. Ehlaiti moderierte.

Herr Albayrak berichtete, dass drei neue staatliche islamische Banken in der Türkei vor der Lizenzierung stünden, so dass es bald 7 islamische Banken in der Türkei gebe. Diese sähen großes Potential bei den 4 Mio Türken sowie den ethischen Sparern in Deutschland.

Dr. Manfred Dirrheimer, Vorsitzender der FWU AG aus München, meinte, die islamischen Bankprodukte seien sehr erklärungsbedürftig, könnten aber großen Erfolg haben, z. B. in der Eigenheimfinanzierung. So habe Malaysia nur 50 % Muslime, aber bei den islamischen Banken seien 65 % der Kunden keine Muslime. Voraussetzung für einen Erfolg in Deutschland sei eine Standardisierung der Zertifizierung als islamisches Produkt, zumal die islamischen Anforderungen nicht nur die Produktkonfiguration, sondern auch den Abwicklungsprozess betreffen. Probleme gebe es im Bereich der Besteuerung von *ṣukūk*, weil die Abgrenzung zwischen Kapitalwert und Ertrag ungewiss sei (vgl. Sondergesetze in Luxemburg und Irland), und der Versicherungsaufsicht, weil die Bilanzierung eine saubere Abgrenzung von Rückstellung und Ausschüttung erfordere. Hier sei die bevorzugte Lösung, dass das Unternehmen verbleibende Rückstellungen aufgrund ihres kleinen Volumens nach ihrer Auflösung auf gemeinnützige Zwecke verwende.

Dr. Ivo Schwartzkopff, Mitglied des Vorstands der StarCapital AG aus Oberursel, sagte, die zentralen Fragen seien, was ein islamisches Produkt und was die Zielkundschaft dafür sei. Er sieht als Vermarktungsansatz vor allem die Ausrichtung auf Nachhaltigkeit. Die islamischen Produkte erforderten eine gesonderte Bilanzierung.

Dr. Johannes Engels, Bankenprüfer für den Bereich „Internationale Zusammenarbeit“ in der Bundesanstalt für Finanzdienstleistungsaufsicht in Frankfurt, verwies auf Möglichkeiten für die islamische Finanzierung im deutschen Mittelstand, der 70 % unserer 42 Mio Arbeitsplätze bereitstelle, vor allem für türkischstämmige Unternehmer. Wichtig sei eine ordnungsgemäße Produktkalkulation. Sie sei ggf. in ein „islamisches Fenster“ westlicher Vollbanken einzustellen.

Horst Bennin, Gründungspartner der AlpView Capital Partners GmbH in München, wies auf Investitionschancen für KMU hin, die sich in der MENA-Region vor allem auch in den Bereichen Infrastruktur und Bildung ergäben.

Dr. Albayrak schloss die Diskussion mit dem Rat, man könne islamische Finanzprodukte erfolgreich nur mit Leuten verkaufen, die sie wirklich und von Grund auf verstünden und erklären könnten.

Dr. Achim-Rüdiger Börner, Mitglied des Kuratoriums der GAIR, ist Rechtsanwalt in Köln.

Islamisches Wirtschaftsrecht 2014. Tagung an der Universität Osnabrück – 24. bis 25. Januar 2014

Souheil Thabti

Die erste Tagung zum islamischen Wirtschaftsrecht, die vom Institut für Islamische Theologie in Osnabrück organisiert wurde, erstreckte sich über zwei Tage. Am Freitag startete die Fachtagung mit den Grußworten des Vizepräsidenten der Universität Osnabrück, Prof. Dr. Härtling, des Vizepräsidenten der Āl-Al-Bait-Universität (Jordanien), Prof. Dr. Al-Sumeiran, und des Institutsdirektors, Prof. Dr. Ucar (Mitglied der GAIR). Härtling verschaffte einen Überblick über die internationale Landschaft islamischer Finanzinstitute und stellte den Bezug zu inländischen ethisch und religiös motivierten Kreditinstituten her. Anschließend gab Al-Sumeiran einen ersten Einblick in das Wesen des islamischen Wirtschaftssystems, um ein besseres Verständnis der Thematik zu ermöglichen. Dabei ging er auf vereinzelte klassische Standardverträge ein und beschrieb ihre zeitgenössische Relevanz für die Strukturierung islamischer Finanzprodukte. Schließlich rundete Ucar mit einem historisch-theologischen Abriss zur Entwicklung des islamischen Wirtschaftsrechts die Einführung in diesen Themenkomplex ab.

Nach den Grußworten widmeten sich das erste und das zweite Panel dem allgemeinen Teil der Tagung. Im ersten Panel gab Prof. Dr. Rohe (Universität Erlangen, Vorstandsmitglied der GAIR) einen Überblick über das islamische Recht im Zusammenhang mit wirtschaftlichen Sachverhalten und gab so die inhaltliche Eröffnung dieser Fachtagung. Rohe verfolgte einen funktionalen Ansatz und betrachtete das islamische Recht von seiner Funktion her. Unabhängig von seiner Legitimitätsgrundlage sei diese religiöser, rationeller oder gesellschaftlicher Natur. Er betonte, dass auch das islamische Recht ähnlich weltlichen Rechtsordnungen die Aufgabe zu erfüllen suche, Ordnung, Frieden und Fairness innerhalb der Gesellschaft zu schaffen. Islamisches Recht sei also auch Recht, das als solches anerkannt und herangezogen werde. Der Islam kenne die Trennung zwischen Recht und Religion, etwa bei einem in der Moschee geschlossenen Kaufvertrag. Religiös betrachtet möge dieser Abschluss eine Sünde sein, formal juristisch sei jedoch ein wirksamer Kaufvertrag entstanden. Bereits in der Frühzeit des Islam (9. Jahrhundert) habe es neben Rechtswerken auch Praktikerhandbücher gegeben, die Lösungen für Rechtsprobleme geboten hätten, etwa das Kitāb Al-Ḥaṣṣāf fi-l-Ḥiyāl. Hinsichtlich des Übergangs vom klassischen zum modernen islamischen Recht verlangte Rohe, dass man eine klare Trennlinie im 19. Jahrhundert ziehe, da zu dieser Zeit die moderne Rechtsentwicklung angesetzt habe, bspw. Institutionalisierungs- und Kodifizierungsbestrebungen, die neben der Kolonialisierung ein weiterer Grund für diese Entwicklung seien, die nicht monokausal zu betrachten sei. Trotz moderner Kodifikationen in den arabi-

schen und islamischen Ländern komme aber dem islamischen Recht in seiner klassischen Prägung nach wie vor eine große Bedeutung zu, weil moderne Gesetze etwa in Fragen des Zivilrechts nicht in allen Fällen eine abschließende Regelung vorsähen, sondern auf entsprechende Normen im klassischen Recht verwiesen. Rohe wandte sich anschließend dem islamischen Wirtschaftsrecht zu und stellte in diesem Zusammenhang klar, dass auch im Islam Vermögen und Verträge geschützt seien. Im Koran fänden sich Aussagen zum einvernehmlichen Handel, zum *ribā*-Verbot (hier: Wucher) sowie zur verbotenen Ausnutzung von Notsituationen, um eine zuvor gehortete Ware für einen überhöhten Preis zu verkaufen. Diese Verbote seien nicht per se islamische Verbote, da man sie auch in anderen weltlichen Rechtsordnungen finde. Es gebe daneben religiös motivierte Verbote wie in Bezug auf Schweinefleisch und Alkohol. Doch auch hier seien sich islamische Juristen nicht immer einig, wie es sich mit der Wirksamkeit von über solche Gegenstände geschlossenen Kaufverträgen verhalte. Rohe beendete seinen Vortrag mit den Worten, dass die Anwendung des islamischen Wirtschaftsrechts innerhalb der deutschen Rechtsordnung aufgrund der Vertragsfreiheit problemlos sei. Etwaige Probleme sehe er im aufsichtsrechtlichen Bereich.

Der zweite Referent, Dr. Litten, LL.M. (Norton Rose Fulbright) stellte den Status Quo des Islamischen Finanzwesens in Deutschland vor und ging auf das neue Kapitalanlagegesetzbuch (KAGB) ein, welches das Investmentgesetz ablöste. Er zeigte auf, dass im Rahmen des § 1 Abs. 1 KAGB Spareinlagen islamischer Banken nicht – wie vermutet werden könnte – als Investmentvermögen qualifiziert werden könnten. Damit stehe die Lizenzierungspflicht islamischer Finanzprodukte und somit islamischer Banken im Vordergrund. Er stellte fest, dass es für das islamische Finanzwesen in Deutschland kein Sonderaufsichtsrecht gebe, damit viele der gängigen islamischen Finanzgeschäfte ihrer typischen Ausprägung nach nicht unter das Kreditwesengesetz (KWG) zu subsumieren seien und somit keine erlaubnispflichtigen Geschäfte darstellten. Dies liege an der abschließenden Aufzählung in § 1 KWG. Dennoch dienten sowohl die konventionellen als auch islamischen Finanzgeschäfte der Finanzierung und der Kapitalanlage. Darüber hinaus könne für die Aufsicht über islamische Finanzgeschäfte mit anlegerschützenden und ordnungspolitischen Zwecken argumentiert werden. Mögliche Lösungen des Aufsichtsproblems bestünden etwa in der Erweiterung des gesetzlichen Katalogs der aufsichtspflichtigen Finanzgeschäfte des KWG – eine solche Lösung sei jedoch mangels politischen und gesellschaftlichen Interesses nicht denkbar – oder der EU-Vorgaben; dieser Weg habe aber wenig Aussicht auf Erfolg, weil die einzelnen EU-Staaten die einzelnen Finanzgeschäfte (Anhang I, RL 2006/48EG) selbst definierten. Ein für die Bundesanstalt für Finanzdienstleistungen (BaFin) in Betracht zu ziehender Lösungsansatz sehe vor, islamische Finanzprodukte mit konventionellen ökonomisch zu vergleichen und jene als Finanzgeschäfte zu qualifizieren, die mit dem gesunden Menschenverstand funktional als solche angesehen werden könnten. Schließlich sprach Litten das Problem der *šarī'a*-Räte an. Dieses bestehe darin, dass die Entscheidungskompetenz der Geschäftsleitung durch den *šarī'a*-Rat gefährdet sein könne. Die-

ses Problem kann seiner Meinung nach durch verschiedene Wege gelöst werden, denen allen der explizite Hinweis auf die einzig beratende Funktion des *šarī'a*-Rates gemein sei.

Im zweiten und letzten Panel des ersten Konferenztags wurde der allgemeine Teil mit einer wirtschaftswissenschaftlichen Perspektive auf das islamische Wirtschaftsmodell abgerundet. In diesem Panel sprach Herr Soylu, Direktor der Kuveyt Türk Bank, der sich in seinem Vortrag mit der Frage auseinandersetzte, wie islamische Banken in einem konventionellen Regulierungsumfeld arbeiten könnten und welchen Problemen sie ausgesetzt seien. Ihm zufolge ist der inländische Rechtsrahmen auch für das islamische Bankwesen grundsätzlich geeignet. Aus diesem könne das islamische Finanzwesen schöpfen, ohne dem islamischen Rechtsrahmen in seinen Grundprinzipien zuwider zu laufen. Die letzte Finanzkrise habe zugunsten des islamischen Bankwesens einen abnehmenden Anpassungsdruck auf zinsfreie Banken und zugleich einen zunehmenden Druck auf konventionelle Banken zur Folge gehabt. Die hiesige Gesellschaft ist Soylu zufolge somit aufgrund der letzten Finanzkrise offener für neue Ansätze und Alternativen und damit optimal für die Gründung zinsfreier Banken. Diese Ausgangslage sei für solche Banken auch gleichzeitig eine Chance, ihre Behauptung, sozial gerechter und zugleich profitabel zu sein, unter Beweis zu stellen. Nichtsdestotrotz sollten dabei die noch geltenden rechtlichen und gesetzlichen Grenzen bei der Evaluierung solcher Banken nicht verkannt werden.

Mit dem Vortrag des Doktoranden Herrn Gümüşay (Universität Oxford), der über das Unternehmertum im islamischen Verständnis (EIP, Entrepreneurship from an Islamic Perspective) und seine Auswirkung auf die Arbeitsweise in Unternehmen referierte, endete der erste Konferenztage. Seine Untersuchungen zielen darauf ab herauszufinden, wie ein Unternehmen wirtschaftet, das von einem religiösen Muslim geführt wird, wie ein religiöser Geschäftsführer entscheidet und wie sich Shareholder verhalten. Im Fokus seiner Betrachtung standen drei miteinander in Zusammenhang stehende Säulen, auf denen EIP basiere: Die erste Säule bestehe im Streben nach Möglichkeiten, Werte zu schaffen, die zweite sei eine sozio-ökonomische bzw. ethische, die auf die gesellschaftlichen Interessen und Bedürfnisse abstelle, und schließlich stelle die dritte Säule die religiös-spirituelle Grundlage dar. Gümüşay zufolge stehen diese Säulen in einem Zusammenspiel und beeinflussen sich gegenseitig. EIP sollte nicht bloß als soziales oder ethisches Unternehmertum verstanden werden, weil letzteres nicht auf religiösen Textquellen basiere und keinen konkreten religiösen Vorgaben folge. Auch stellte er klar, dass EIP nicht Muslimen allein vorbehalten sei, sondern auch Nichtmuslimen offenstehe. Ein Unternehmen, das sich islamischen Vorgaben verschreibe, solle in seiner Unternehmensstruktur Personal (Geschäftsleitung, Mitarbeiter, etc.) muslimischen Glaubens aufweisen, um als islamisch bezeichnet werden zu können. Ungeachtet dessen stelle der Islam an sich keine ökonomischen Theorien auf, weshalb es verfehlt sei, von Islamic Entrepreneurship oder Islamic Finance zu sprechen. Vielmehr biete der Islam einen Rahmen, innerhalb

dessen Ökonomen selber Theorien und Modelle aufstellen könnten. Man solle daher von einer Ökonomie bzw. einem Unternehmertum aus islamischer Perspektive sprechen, die/das auf islamischen Werten gründe und sich am Rahmen dieser orientiere. Die Tatsache, dass auch Menschen mit religiösem Bezug Unternehmen leiteten oder in Unternehmen arbeiteten, zeige die Wichtigkeit der Einbeziehung der Religion als Element in die Unternehmensforschung. Dabei wirke sich EIP auf der Mikro-Ebene (Einzelunternehmen), Meso-Ebene (die zwischen Mikro- und Makro-Ebene vermittele, z. B. Organisationen) und Makro-Ebene (Markt, Staat) aus. Er kommt zu dem Ergebnis, dass in diesem Bereich noch viel interdisziplinär geforscht und Religion als ein den Menschen prägendes Element mehr in die wissenschaftliche Unternehmensforschung einbezogen werden sollte.

Am Samstag, dem zweiten Konferenztag, befasste sich das erste Panel mit den Produkten islamischer Banken, die von Prof. Dr. Ebert (Universität Leipzig, erster Vorstandsvorsitzender der GAIR) vorgestellt wurden. Ebert erklärte zunächst die Konzeption und Entwicklung der Grundprinzipien, die die islamischen Produkte bestimmen. Neben der grundsätzlichen Gestaltungsfreiheit zeigten sich diese Grundprinzipien im Verbot von Zins- und Risikogeschäften, das sich am Glücksspielverbot orientiere. Diese Verbote seien für jegliche Verträge im Wirtschaftsleben zu beachten, insbesondere im Bank- und Versicherungsgeschäft. Daneben hätten die Rechtsgelehrten ethische Rechtsprinzipien formuliert, die es erlaubten, die Anwendung islamischer Normen entweder zu verändern oder außer Kraft zu setzen, um den gegebenen gesellschaftlichen Bedürfnissen zu entsprechen. Darüber hinaus zeigte er auf, wie diese Grundprinzipien legitimiert seien, und stellte schließlich die einzelnen Produkte in ihrer klassischen Ausprägung dar, d. h. wie sie in den klassischen Rechtswerken beschrieben wurden, und ordnete sie den modernen Produkten islamischer Banken zu. Besondere Aufmerksamkeit galt dem *mudāraba*-Vertrag. Diesen behandelte Dr. Heckel (Universität Leipzig, Mitglied der GAIR) ausführlich und stellte anschließend einen Normierungsvorschlag vor, der seiner Meinung nach Einzug in das Bürgerliche Gesetzbuch (BGB) finden könnte, um so das deutsche Vertragsrecht um einen Vertragstyp zu erweitern, der im deutschen Recht kein Pendant habe. Zunächst stellte er die *mudāraba* vor und kam dabei zu dem Ergebnis, dass es „die“ *mudāraba* nicht gebe. Das werde gerade im Hinblick auf Einzelfragen deutlich, die Rechtsschulen unterschiedlich beantworteten. Weil es sich bei der *mudāraba* zunächst um einen gewöhnlichen Vertrag zwischen zwei Parteien handle und nicht den großen Banken vorbehalten sei, könne sie auch im inländischen Alltag zur Anwendung kommen, weshalb die gesetzliche Normierung eines solchen Vertrags erforderlich erscheine. Darüber hinaus gebe es das gleichnamige Bankprodukt. Dies lasse eine gesonderte Regelung angebracht erscheinen.

Das erste Panel endete mit einem Vortrag von Dr. Bälz (RAe Amereller, Mitglied des Kuratoriums der GAIR), in dem er sich mit der *šarī'a*-Konformität und dem sich daraus ergebenden *šarī'a*-Risiko befasste. Das *šarī'a*-Risiko stellt seiner Ansicht

nach ein großes Problem in Streitfällen dar, was der international berühmte Gerichtsprozess *Shamil Bank of Bahrain vs. Beximco Pharmaceuticals Ltd* verdeutlicht habe.¹ Die *šarī'a*-Konformität bezeichne in Bezug auf islamische Finanzprodukte die Einhaltung der Vorgaben des islamischen Rechts. Diese sei praktisch der Hauptunterschied zwischen islamischen und konventionellen Banken. Islamische Banken benötigten zur Deklaration der Schariakonformität ihrer Produkte eine Zertifizierung derselben und beauftragten sog. externe *šarī'a*-Boards, die diese Aufgabe übernahmen. Oft, und das sei ein Kritikpunkt unter vielen, seien die zertifizierenden Rechtsgelehrten zugleich auch die Berater der die Zertifizierung erstrebenden Bank. Sie zertifizierten, was sie zuvor beraten (und quasi mitentwickelt) hätten. Lösungen für das problematische Zertifizierungsmodell gebe es in den *šarī'a*-Standards der AAOIFI (Accounting and Auditing Organisation for Islamic Financial Institution) und IFSB (Islamic Financial Services Board) sowie im Aufsichtsrecht. Letzteres bedeute für Aufsichtsbehörden, die Zertifizierung entweder selbst zu übernehmen oder die Zertifizierungspraxis islamischer Rechtsgelehrte zu regulieren (d. h. Rahmen, Aufgaben und Kompetenzen). Für Deutschland sei die staatliche Einmischung in den Zertifizierungsprozess aufgrund des Eingriffsverbots nach Art. 4 Grundgesetz (GG) jedoch nicht möglich. Aufgrund des Interpretationspluralismus im islamischen Recht komme es in der Praxis zum *šarī'a*-Risiko, das in dem oben genannten Gerichtsprozess deutlich werde. Schließlich hob er hervor, dass *šarī'a*-Konformität und somit das *šarī'a*-Risiko auch zukünftig ein zentrales Thema des Islamischen Bankwesens als Teil des islamischen Rechts sein würden.

Nach der Mittagspause waren Kapitalmarktinstrumente Gegenstand der Darstellung. Prof. Dr. Casper (Universität Münster) stellte islamkonforme Aktienfonds vor und betonte die bereits bei seinem Vorredner genannte *šarī'a*-Konformität, welche im Zusammenhang mit dem intendierten Anlegerschutzgedanken des Gesetzgebers im Einzelfall ein Problem darstellen könnte, das aber aus seiner Sicht, wie bereits bei Litten und Ebert angeklungen sei, lösbar sei. In seinem Vortrag behandelte Casper die Risikoverteilung in solchen Aktienfonds und deren wesentlichen Änderungen durch das neue KAGB. Nachdem er die Grundstruktur islamischer Aktienfonds und ihre Besonderheiten (Zins-, Glücksspiel- und Spekulationsverbot sowie Handelsverbot mit bestimmten Waren) aufgezeigt hatte, widmete er sich dem am 22.07.2013 in Kraft getretenen KAGB, welches eine Abkehr vom formellen hin zum materiellen Fondsbegriff als wesentliche Ände-

1 Die Klägerin, eine islamische Bank mit Sitz in Bahrain, hatte mit den Beklagten einen *murābaha*-Finanzierungsvertrag geschlossen, woraufhin die Klägerin im Auftrag der Beklagten am 28. 12.1995 Waren im Wert von USD 15 Mio. erworben und diese für einen Preis in Höhe von USD 17.58 Mio. an die Beklagten weiterveräußert hatte. Der Kaufpreis war zahlbar in mehreren Raten bis zum 28. 12.1997. Die Beklagten gerieten in Verzug. Umschuldungsverhandlungen blieben ohne Erfolg. Daraufhin erhob die Bank Klage vor dem High Court in London, den der Vertrag als Gerichtsstand bestimmte. Die Beklagten verteidigten sich unter anderem damit, der Vertrag sei nach islamischem Recht unwirksam, weil er gegen das Zinsverbot (Verbot des *ribā*) verstoße. Die streitgegenständliche Transaktion sei in Wirklichkeit ein verzinster Darlehen, das man lediglich als *murābaha* „bezeichnet“ habe.

rung mit sich gebracht habe. Wichtigste Kriterien für islamische Aktienfonds sind Casper zufolge die Transparenz der Anlagestrategie und die auf Beratung, Zertifizierung und Überwachung beschränkten Funktionen des *šarī'a*-Boards. Casper kam zu dem Schluss, dass islamische Aktienfonds, die auf dem Konzept der *mudāraba* basierten, problemlos unter dem deutschen KAGB aufgelegt werden könnten. In Haftung sei der Emittent bei fehlender *šarī'a*-Konformität dann zu nehmen, wenn er die Produkte als *šarī'a*-konform beworben habe, obwohl sie es offenkundig nicht seien, eine Prüfung auf *šarī'a*-Konformität nicht vorgenommen worden sei oder ein Hinweis auf die Risikoübernahme des Kunden aufgrund falscher Norminterpretation nicht erfolgt sei.

Mit anleiheähnlichen aber islamkonformen Produkten (*šukūk*) setzte sich Dr. Sacarcelik (Mitglied des Kuratoriums der GAIR) in seinem Vortrag auseinander und stellte die Ergebnisse seiner mit dem Förderpreis der Stiftung Kapitalmarktrecht ausgezeichneten Dissertation vor. Nach Begriffsklärung, historischem Überblick und Darstellung der aktuellen Marktentwicklung von *šukūk* zeigte Sacarcelik die Einsatzmöglichkeiten und die verschiedenen *šukūk*-Typen und ihre Underlyings² auf und beschrieb die Struktur von *šukūk al-iğāra* (Rückmietverkauf), die er anhand eines Beispiels veranschaulichte. Sacarcelik zufolge sind *šukūk* grundsätzlich Wertpapiere sui generis; im Einzelfall könnten sie auch als Asset-backed Securities (ABS), Schuldverschreibung nach § 793 Abs. 1 Satz 1 BGB und/oder Finanzinstrument nach § 1 Abs. 11 Satz 1 Nr. 2 KWG angesehen werden. Er beschrieb das Verfahren zur Emission solcher Papiere nach deutschem Recht, benannte die erforderlichen Dokumente sowie die Anforderungen an den Prospekt und erörterte die Vertragsbedingungen, die bei diesen Wertpapieren üblich seien. Sacarcelik schloss mit einer näheren Betrachtung des eingangs dargestellten *šukūk al-iğāra* und ging auf einzelne Problempunkte ein, etwa, ob in dieser Struktur ein tatsächlicher Kauf- oder lediglich ein atypischer Darlehensvertrag enthalten sei und welche Auswirkungen das auf die schuldrechtliche Einordnung dieser Struktur habe.

Das letzte Panel thematisierte den Bereich islamischer Versicherungen und Stiftungen. Dr. Stiffl (Münchner Rückversicherung) erklärte in seinem Vortrag die Funktionsweise und Mechanismen des *takāful* (islamische Versicherung) im Verhältnis zum islamischen Rechtsrahmen. Ihm ging es unter anderem um die islamrechtliche Behandlung des *ğarar*-Begriffs (vertragliche Unklarheit) und darum, wie dieser in Versicherungsverträgen zu verstehen sei. Er beschrieb zunächst die Begriffe *maisir* und *ribā* sowie ihre Bedeutung für das Versicherungsgeschäft und zeigte in Bezug auf das Zinsverbot, dass die Mehrheit der Gelehrten die Zinsen in der synallagmatischen Natur (*mu'āwada*) des Versicherungsvertrags sähen und u. a.³ deshalb einen solchen Vertrag für unvereinbar mit der *šarī'a* einstufen. Dabei handle es sich beim Versicherungsgeschäft um eine Dienstleistung, die in der Schaffung von Sicherheit bestehe. Ausgehend von der Mehrheitsan-

2 Basiswerte.

3 Etwa aufgrund der Geschäftsstruktur und der Art und Weise der Vermögensverwaltung.

sicht, die konventionelle Versicherungen für nicht *šarī'a*-konform halte, sei eine entsprechende Alternative (*takāful*) entwickelt worden. Eine solche *šarī'a*-konforme Versicherung beruhe auf dem Solidaritätsgedanken ähnlich dem deutschen Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit (VVaG). Der Form nach handele es sich Stiffl zufolge in der Tat um eine Alternative zum konventionellen Pendant, inhaltlich seien aber keine entscheidenden Unterschiede erkennbar. Die Leistungsgarantie erfordere im Schadensfall eine Rückstellung, die beim *takāful* mittels *qard ḥasan* (zinsloses Darlehen) durch den Verwalter (*wakīl*) des *takāful*-Fonds gebildet werde. Hierdurch erfolge ein Risikotransfer von den Versicherten auf den Verwalter, der im Grunde genommen nicht *scharia*-konform sei. Anschließend behandelte Stiffl den *ḡarar*-Begriff anhand der Prinzipien der Versicherbarkeit und kam zu dem Ergebnis, dass für die *šarī'a*-Konformität von Versicherungen eine genaue Abgrenzung zum exzessiven *ḡarar* notwendig sei. Am Ende betonte er die Bedeutung der interdisziplinären Forschung und die anzustrebenden Synergieeffekte zwischen islamischer (Recht-)Wissenschaft und Versicherungswirtschaft, um praktische *šarī'a*-konforme Lösungen anbieten zu können.

Im zweiten Vortrag dieses Panels und damit dem letzten dieser Tagung widmete sich Dr. Salama (IIT, Universität Osnabrück, Mitglied der GAIR) den islamischen Stiftungsformen (sing. *waqf*). Zunächst behandelte er die Stiftungen ausgehend von den klassischen Rechtswerken der sunnitischen Rechtsschulen und nannte die Voraussetzungen für das Zustandekommen, die Gründung und schließlich die Verwaltung einer solchen Stiftung. Anschließend stellte er vor, wie die AAOIFI klassische Meinungen in ihren *šarī'a*-Standard zu Stiftungen aufgenommen habe. Er unterstrich die Rolle solcher Institute für die Muslime in Deutschland und die Möglichkeit der praktischen Umsetzung in der deutschen Rechtsordnung.

Die Tagung endete mit einem Fazit und einer Bewertung, die Prof. Dr. Kozali (IIT, Universität Osnabrück), vortrug. In seinem Abschlusswort hob er die das islamische Recht charakterisierende Gesamtbetrachtung menschlichen Handelns hervor. Das islamische Recht orientiere sich stets an den natürlichen Bedürfnissen der Gesellschaft und entwickle normative Regelungen, die die Erleichterung zwischenmenschlicher Beziehungen zum Gegenstand habe.

Souheil Thabti (Mitglied der GAIR), M. A., ist Certified Sharia Auditor and Advisor (AAOIFI), Mitglied des internen Ethikrats bei der KT Bank AG (in Gründung), Dozent für Arabisch und Islamisches Wirtschaftsrecht am Institut für Islamische Theologie (Uni Osnabrück) sowie Doktorand am IIT (Thema: Intentionen der Scharia im islamic Banking am Beispiel der Sparkonten islamischer Banken in Deutschland).

AUFSÄTZE

Die neue Verfassung der Republik Tunesien – Eine Einführung

Achim-Rüdiger Börner*

Tunesien hat sich nach der Arabellion und langem Ringen am 26. Januar 2014 eine neue Verfassung gegeben. Sie ist westlich hochmodern und reflektiert die Erfahrungen vor und aus dem Arabischen Frühling. Sie ist ein Vorbild in der arabischen Welt.¹

I Die Verfassung von 1959

Zunächst hat in Tunesien die Verfassung vom 1. Juni 1959 gegolten. Die vom Freiheitshelden Ḥabīb Būrḳība unterzeichnete Verfassung enthielt nach einer Präambel neun Kapitel (Allgemeines, Legislative, Exekutive, Judikative, Hohes Gericht, Verfassungsrat, Wirtschafts- und Sozialrat, Gebietskörperschaften, Revision der Verfassung) und Übergangsbestimmungen, insgesamt 64 Artikel auf zehn Druckseiten.² Diese Verfassung lehnte sich sehr an die damalige französische Verfassung an³ und verbrieft dieselben Freiheiten:

- Unverletzlichkeit der Person und Freiheit des Gewissens (Art. 5),
- Gleichheit vor dem Gesetz (Art. 6),
- Meinungs- und Pressefreiheit sowie freie Gewerkschaftsbildung (Art. 8),
- Unverletzlichkeit der Wohnung (Art. 9),
- Aufenthaltsfreiheit (Art. 10),
- nicht entziehbare Staatsangehörigkeit (Art. 11),
- Unschuldsumutung (Art. 12), keine rückwirkende Strafbarkeit (Art. 13),
- Eigentumsgarantie (Art. 14).

Die Freiheiten standen jedoch nach Art. 7 unter einfachem Gesetzesvorbehalt, die Schranken für die gesetzliche Einschränkung waren schwach.

* Zülpicher Strasse 83, D-50937 Köln, www.boernerlaw.de.

1 Vgl. hierzu den Sammelband Rainer Grote / Tilman J. Röder (Hgg.), *Constitutionalism in Islamic Countries*, Oxford 2012, besprochen vom Verfasser in GAIR-Mitteilungen 2013, S. 21 ff.

2 In französischer Fassung unter mjp.univ.perp.fr/constit/tn1959i.htm. Dieser Internetlink und alle folgenden Internetlinks wurden zuletzt am 06.02.2014 aufgerufen.

3 Zuletzt Thierry Leroy, *Constitutionalism in the Maghreb: Between French heritage and Islamic concepts*, in: Grote/Röder, *Constitutionalism*, S. 109 ff.; s. auch Imen Gallala-Arndt, *Constitutional Jurisdiction and its Limits in the Maghreb*, in: Grote/Röder, *Constitutionalism*, S. 239 ff., insb. S. 243, 250, 257.

Diese Verfassung wurde mehrfach in kompatibler Kürze geändert,⁴ so dass formal ihr Charakter bestehen blieb.

Im Oktober/November 1987 übernahm Zine el-Abidine Ben Ali (Zain al-‘Ābidīn b. ‘Alī) als neuer Staatspräsident die Macht vom greisen Vorgänger. Er führte eine Sozialversicherung ein und bemühte sich stetig um die wirtschaftliche Entwicklung des Landes,⁵ dies offenbar auch, um Zuständen wie im benachbarten Algerien vorzubeugen. Dort musste aufgrund wirtschaftlich motivierter Unruhen 1988 der Ausnahmezustand verhängt werden. Tunesien wandelte sich zunehmend schneller in Richtung einer Diktatur, dies wohl nicht zuletzt auch unter dem Eindruck des Bürgerkrieges in Algerien mit islamistischen Gruppen (Stichworte: FIS, GIA), der im Anschluss an den Ausnahmezustand von 1988 begann und ca. 200.000 Tote forderte.⁶ Im Februar 1988 wurde eine Einheitspartei gegründet, das Rassemblement constitutionnel démocratique; daneben existierten noch sechs Splitterparteien. Ben Ali wurde zuletzt 2009 mit fast 90 % der Stimmen für fünf Jahre wiedergewählt.⁷ Hinzu kam, dass Ben Ali 1992 eine zweite Ehe einging und sich die neue Ehefrau Leila Trabelsi (Lailā aṭ-Ṭarābulṣī) als treibende Kraft für Nepotismus zugunsten ihres „Clans“ erwies, was die Moral in Tunesien allgemein untergrub und zur weiten Verbreitung der Korruption beitrug. Vor der Flucht von Ben Ali im Januar 2011 hatte sie über 20 Mrd. USD aus Tunesien herausgeschafft, die später z. T. im Libanon und in den Golfstaaten beschlagnahmt und dem tunesischen Volk zurückgegeben wurden.⁸

II Die Jasmin-Revolution

Am 17. Dezember 2010 verbrennt sich der Gemüsehändler Mohamed Bouazizi (Muḥammad al-Bū‘azīzī) in dem Städtchen Sidi Bouzid ca. 250 km südlich von Tunis. Er ist aufgrund der schlechten Wirtschaftslage und dem Zerfall der öffentlichen Ordnung (einschließlich Plünderungen) wirtschaftlich ruiniert. Die desolante Lage wird – mit Fug und Recht – der Kleptokratie angelastet und stürzt die Unter- und Mittelschicht in Aussichtslosigkeit. Dies mündet in einen Volksaufstand, der als tunesische Revolution bzw. Jasmin-Revolution bekannt ist⁹ und den Auslöser für die Arabellion im gesamten arabisch-sprachigen Raum darstellt.¹⁰ Der Aufstand bezweckt die Beseitigung von Vetternwirtschaft, Korruption und Unterdrückung sowie die Wiederherstellung von Menschenrechten, Rechtsstaatlichkeit und Demokratie als Selbstzweck und auch als Voraussetzung für wirtschaftlichen Erfolg und ein menschenwürdiges Dasein.

4 Siehe die Angaben im Link zu Fußnote 2, dort S. 1 mit einer Liste von zwölf Änderungen bis 2008.

5 Siehe www.wikipedia.org/Zine_el-Abidine_Ben_Ali.

6 Siehe www.wikipedia.org/Algerischer_Bürgerkrieg.

7 Siehe www.wikipedia.org/Zine_el-Abidine_Ben_Ali, s. auch www.wikipedia.org/wiki/Revolution_in_Tunesien, dort: Hintergrund der Revolution.

8 Siehe hierzu die Verweise in Fußnote 7.

9 Siehe www.wikipedia.org/wiki/Revolution_in_Tunesien.

10 Zur Chronologie des Arabischen Frühlings bis einschließlich 2011 vgl. www.bpb.d/internationales/afrika/arabischer-fruehling/52433/chronologie.

In Anbetracht des landesweiten Aufstands verlässt Ben Ali Tunesien am 14. Januar 2011. Übergangspräsident wird Fouad Mebazaa (Fu'ād al-Mabzaa'). Der amtierende Ministerpräsident Mohammed Ghannouchi (Muḥammad al-Ġanūṣī) bildet am 17. Januar 2011 eine Übergangsregierung als „Regierung der nationalen Einheit“. Sein Kabinett ist nach wie vor mit Funktionsträgern der alten Regierung durchsetzt. Die Demonstranten befürchten, dass – ungeachtet der zwischenzeitlichen Abschaffung von Folter und Todesstrafe – mit den alten Verhältnissen nicht vollständig gebrochen wird, und fordern statt der vorgeschlagenen Kommission eine gewählte Verfassungsgebende Versammlung. Dies führt am 27. Februar 2011 zum Rücktritt von Ghannouchi und zur Berufung von Beji Caid Essebsi (al-Bāġī Qā'id as-Sabsī) zum neuen Ministerpräsidenten.

III Chaos

In Vorbereitung auf die Wahl zur Verfassungsgebenden Versammlung wird das Rassemblement constitutionnel démocratique am 09. März 2011 aufgelöst. Es werden 144 Parteien, darunter die am 06. Juni 1988 gegründete, bisher verbotene islamische Ennahda (an-Nahḍa), zugelassen und 162 Zulassungsanträge abgelehnt.¹¹ Die Wahl zur Verfassungsgebenden Versammlung im Oktober 2011 führt zu einer außerordentlichen Präsenz der islamischen Partei Ennahda (über 41 % nach nur 25 % in einer Umfrage wenige Wochen zuvor). Am 21. November 2011 wird Moncef Marzouki (al-Munṣif al-Marzūqī) neuer Übergangspräsident und Hamadi Jebali (Ḥammādī al-Ġibālī) neuer Ministerpräsident.¹²

Für die Übergangszeit bis zur Verabschiedung einer neuen Verfassung wird die Verfassung von 1959 wesentlich ergänzt.¹³ Die Übergangsverfassung vom 11. Dezember 2011 hat mit Präambel und nun 78 Artikeln in etwa den doppelten Umfang der Verfassung von 1959. Die Ergänzungen betreffen vor allem die Grundrechte, die Legislative und die Räte:

- In Art. 5 werden eine Garantie der Menschenrechte und ein Toleranzgebot verankert. In Art. 9 wird der Schutz der Wohnung verstärkt und das Kommunikationsgeheimnis verankert. Artt. 12 und 13 verstärken den Schutz der Freiheiten im Straf- und Ordnungswidrigkeitenrecht wesentlich.
- Das gesamte Gesetzgebungsverfahren wird modern demokratisiert: klares freies Wahlrecht, Immunität und Verbot anderweitiger Betätigung für Abgeordnete, klare Verfahrensregeln mit Zusammenarbeit der Verfassungsorgane.
- Der Staatsrat, ursprünglich (1959) bestehend aus Verwaltungsgericht und Rechnungshof, war zu einer Art Gesetzesverhinderungskammer auf Anruf des Präsidenten geworden¹⁴ und wird nun wie die erste Kammer an klare Regeln, vor al-

11 Einzelheiten zu den Parteien unter fr.wikipedia.org/wiki/Partis_politiques_tunisiens. Siehe auch Hélène Sallon, Tunisie: qui sont les principaux partis politiques, Le Monde 13.02.2013, www.lemonde.fr/tunisie/article/2013/02/13/tunisie-qui-sont-les-principaux-partis-politiques_1831005.1466522.html.

12 Einzelheiten für den Zeitraum 2010/2011 unter www.wikipedia.org/wiki/Revolution_in_Tunesien.

13 Fassung von 2012 unter www.jurisitetunesie.com/tunisie/codes/constitution/const1010p.htm.

14 Gallala-Arndt, Constitutional Jurisdiction, S. 250, 253.

lem allein an die Verfassung, gebunden. Der Wirtschafts- und Sozialrat wird gestrichen.

Tunesien orientiert sich an der Verfassung von 1959, insbesondere ihrem Art. 1:

Tunesien ist ein freier Staat, unabhängig und souverän; seine Religion ist der Islam, seine Sprache das Arabische und sein Regime die Republik.

Nun kommt es zum absehbaren Konflikt zwischen den beiden Halbsätzen, zwischen Freiheit und Islam, zwischen ultrakonservativen Islamisten, die sich auch in der Ennahda finden und vor allem von der Unterschicht und auf dem Lande unterstützt werden, und dem traditionellen Bürgertum, das den französischen Idealen einer freien Gesellschaft anhängt und die Errungenschaften einer modernen, offenen, mediterranen Gesellschaft nicht preisgeben will.¹⁵ Ennahda gibt schließlich für die Übergangsverfassung die Forderung auf, die Gesetzgebung habe sich an der *šarī'a* auszurichten.¹⁶ Dennoch beginnt eine über zweijährige, wenig versöhnliche Auseinandersetzung¹⁷ über die Ausrichtung an vorgeblich islamischen Prinzipien wie z. B. die Bindung an die *šarī'a* und die Stellung der Frau. Der Europäische Rat unterstützt die säkularen Kräfte mit seiner Resolution vom 28. Juni 2012.¹⁸ Die Auseinandersetzung nimmt an Schärfe zu,¹⁹ beeinträchtigt eine wirtschaftliche Erholung²⁰ und wird überschattet von den tödlichen Attentaten auf den Rechtsanwalt Chokri Belaïd (Šukrī Bal'aid) am 06. Februar 2013²¹ und den Sozialisten Mohamed Brahmī (Muḥammad Brāhmī) am 25. Juli 2013²² sowie der Ermordung von sechs Sicherheitsbeamten am 2. Oktober 2013:²³ „Die Uhr ist angehalten, und die Tunesier drängen auf Rückkehr zur Stabilität.“²⁴

-
- 15 Übersicht bei Darnard Dreano, Bref aperçu de la situation politique et sociale en Tunisie, Cahiers du socialisme 30.10.2012, www.cahiersdusocialisme.org/2012/10/30/bref-aperçu-de-la-situation-politique-et-civile-en-tunisie.
- 16 Nicolas Champeaux, Tunisie: un an après les élections, le bilan est sombre et tout reste à faire, 23.10.2012, www.rfi.fr/print/879607?print=now.
- 17 Isabelle Mandraud, En Tunisie, la transition politique est en panne, Le Monde 24.10.2012, www.lemonde.fr/tunisie/article/2012/10/24/en-tunisie-la-transition-politique-est-en-panne_1780029_1466522.html.
- 18 Conseil de l'Europe, La transition politique en Tunisie, Résolution 1893(2012), assembly.coe.int/ASP/Xref/X2H-DW-XSL.asp?fileid=18956&lang=FR.
- 19 Überblicke in: Tunisie: Chronologie des événements depuis les élections du 23 octobre (2011), 23.12.2013, directinfo.webmanagercenter.com/2013/12/23/tunisie-chronologie-des-evenements-depuis-les-electons-du-23-octobre; Rétrospectives – Tunisie: Les événements qui ont marqué l'année 2013, 29.12.2013, directinfo.webmanagercenter.com/2013/12/29/les-principaux-evenements-en-tunisie-en-2013.
- 20 Le Figaro, Tunisie: Le chaos politique freine la reprise économique, interview avec Mohamed Ali Marouani, Le Figaro 14.02.2013, www.lefigaro.fr/conjoncture/2013/02/13/20002-20130213ARTFIG00403-tunisie-le-chaos-politique-freine-la-reprise-economique.php.
- 21 Siehe wikipedia.org/wiki/Chokri_Belaid.
- 22 Siehe wikipedia.org/wiki/Mohamed_Brahmi.
- 23 Isabelle Mandraud, Tunisie: la crise politique tourne au chaos, Le Monde 24.10.2013, www.lemonde.fr/international/article/2013/10/24/tunisie-la-crise-politique-tourne-au-chaos_3501949_3210.html.
- 24 Rahim Bellem, Tunisie: grèves et crise politique, heurts entre policiers et manifestants, Le Parisien 27.11.2013, www.leparisien.fr/international/tunisie-les-greves-accentuent-la-crise-politique-27-11-2013-3354497.php; La crise politique domine l'actualité en Tunisie, Le Mag

IV Ein neuer Anfang

Die Verfassungsgebende Versammlung steht somit unter wachsendem Druck, die Verfassung zu verabschieden, noch bevor sich die Revolution am 14. Januar 2014 zum dritten Mal jährt. Anträge, die Gesetzgebung an *šarī'a* bzw. Koran und *sunna* auszurichten, scheitern, Ennahda muss – auch auf westlichen Druck – Zugeständnisse machen.²⁵ Am 4. Januar 2014 werden die Teile I und II mit den Grundlagenbestimmungen, dem Grundrechtskatalog und den Rechten und Pflichten der Bürger verabschiedet.²⁶ Am 26. Januar 2014 nimmt die Verfassungsgebende Versammlung mit einer Mehrheit von 200 Stimmen gegen 12 Stimmen und 4 Enthaltungen die neue Verfassung an.²⁷ Sie wird am 27. Januar 2014 ausgefertigt und veröffentlicht.²⁸

Die neue Verfassung²⁹ hat eine Präambel und 149 Artikel auf 35 Seiten und ist damit noch einmal wesentlich umfangreicher geworden. Sie wird vom UN-Generalsekretär Ban Ki Moon (Ban Ki-moon) als „Meilenstein“ gelobt und führt zu einem Kurssprung an der Börse von Tunis.³⁰ Die westliche Presse hebt hervor, dass die Verfassung bereits in der Präambel auf die Ziele der Revolution, die Freiheit und die Menschenwürde Bezug nimmt, die Stellung des Islam reduziert (Art. 2) und als erste Verfassung (zumindest) der arabischen Welt die paritätische Besetzung aller gewählten Räte mit Männern und Frauen vorsieht (Art. 46).³¹

Neuer Premierminister wird der Ingenieur Mehdi Jomaa (Mahdī Ġum‘a), der eine technokratische Regierung zusammenstellt.³² Vor ihr liegt ein langer Weg, um die politischen und sozialen Spannungen abzubauen.³³ Dies wird auch ein Weg der Bewährung für die neue Verfassung sein.

(Maroc) 31.12.2013, www.lemag.ma/2013-la-crise-politique-domine-l-actualite-en-Tunisie_a79124.html.

25 Carlotta Gall, Three Years After Uprising, Tunisia Approves Constitution, New York Times 26.01.2014, www.nytimes.com/2014/01/27/world/africa/three-years-after-uprising-Tunisia-approves-constitution.

26 Le Monde, Constitution: la Tunisie adopte la liberté de conscience et rejette la charia, Le Monde 04.01.2014, www.lemonde.fr/tunisie/article/2014/01/04/constitution-la-tunisie-adopte-la-liberte-et-20-rejette-la-charia_4343130_1466522.html.

27 Le Monde, En Tunisie, la nouvelle Constitution adoptée, Le Monde 27.01.2014, www.lemonde.fr/tunisie/article%20/2014/01/26/le-premier-ministre-tunisien-a-comp.

28 Siehe de.wikipedia.org/wiki/Verfassung_der_Republik_Tunesien mit weiteren Quellen.

29 Siehe www.marsad.tn/constitution und www.marsad.tn/fr/constitution.

30 Tarek Amara, Arab Spring beacon Tunisia signs new constitution, Reuters 27.01.2014, www.reuters.com/assets/print?aid_USBREA0Q0OU20140127.

31 Hélène Sallon, Libertés, droits de femme: les avancées de la Constitution tunisienne, Le Monde 27.01.2014, www.lemonde.fr/tunisie/article/2014/01/27/des-avances-majeures-dans-la-constitution-tunisienne_4354973_1466522.htm.

32 Les dirigeants tunisiens ont signé la nouvelle Constitution, Libération Monde 27.01.2014, www.liberation.fr/monde/2014/01/27/la-nouvelle-constitution-tunisienne-adoptee_975731; En Tunisie, la nouvelle Constitution adoptée, Le Monde 26.01.2014, www.lemonde.fr/tunisie/article/2014/01/26/le-premier-ministre-tunisien-a-compose-son-gouvernement_4354757_1466522.html.

33 Siehe Fußnoten 31 und 32.

V Die neue Verfassung im Überblick

Die Verfassung hat folgenden Aufbau:

- Präambel
- I. Allgemeines (Artt. 1–20)
- II. Die Rechte und Pflichten (Artt. 21–49)
- III. Die Legislative (Artt. 50–70)
- IV. Die Exekutive (Artt. 71–101)
 - Teil I Der Präsident (Artt. 72–88)
 - Teil II Die Regierung (Artt. 89–101)
- V. Die Judikative (Artt. 102–124)
 - Teil I Die ordentliche, Verwaltungs- und Finanzgerichtsbarkeit (Artt. 106–117)
 - Teil II Das Verfassungsgericht (Artt. 118–124)
- VI. Verfassungsämter (Artt. 125–130)
- VII. Örtliche Behörden (Artt. 131–142)
- VIII. Ergänzung der Verfassung (Artt. 143–144)
- IX. Schlussbestimmungen (Artt. 145–147)
- X. Übergangsbestimmungen (Artt. 148–149)

Die Präambel nimmt Bezug auf die Jasmin-Revolution, gedenkt der Märtyrer und ihres Zieles, mit der Ungerechtigkeit, der Korruption und der Tyrannei endgültig zu brechen. Sie nennt – mit vollem Recht – die „Segnungen des Islam und seine Bestimmung, wie sie durch Öffnung und Mäßigung bestimmt sind“ in einem Atemzug mit den Menschenrechten und setzt das Ziel eines republikanischen, demokratischen und teilhabenden (!) Regimes eines zivilen Staates.

Art. 145 bestimmt, dass die Präambel ein integraler Bestandteil der Verfassung ist, und Art. 146, dass die Bestimmungen der Verfassung ein harmonisches Ganzes bilden und auch so auszulegen sind. Damit wird interessengemäßen Sonderauslegungen, die zur Verfremdung der Verfassung von 1959 führten, vorgebeugt und für eine pluralistische Gesellschaft abgesichert, dass der Staat in Freiheit und Rechtsstaatlichkeit gründet.

Die Präambel bestätigt Tunesien als Teil des Maghreb und des arabischen Vaterlands (s. auch Art. 5) und bleibt damit in der Tradition der Verfassung von 1959.

Neu ist, dass die Präambel Tunesien zur umweltbezogenen Nachhaltigkeit verpflichtet und es auf das Ziel ausrichtet, „als Pionier einen zusätzlichen Beitrag zur Zivilisation auf der Grundlage unabhängiger nationaler Entscheidungen, des Weltfriedens und der menschlichen Solidarität zu leisten“. Das bedeutet nicht nur eine Ausrichtung seiner Politik auf Frieden, sondern zeigt auch das Bewusstsein, Vorreiter und Vorbild für eine gute Zukunft der Welt zu werden. Es liegt auf der Hand, dass eine solche Ausrichtung von Staat und Gesellschaft auf die Zukunft nicht nur eine Relativierung der Vergangenheit und eine Abkehr von einem rückwärts gerichteten Islam beinhaltet, sondern zugleich auch eine weltoffene

Fortschrittlichkeit bezeugt und den Willen, als Vorbild zu überzeugen und nicht als Weltverbesserer zu bekehren. Tunesien kann mit diesen Grundsätzen eine Tradition als zivilisatorischer Schrittmacher des Maghreb fortsetzen.

Kapitel I übernimmt die symbolischen Grundlagen (Fahne, Hymne) aus der Verfassung von 1959 und bringt insoweit Kontinuität. Art. 1 bestimmt unverändert, dass Tunesien ein freier, unabhängiger und souveräner Staat und der Islam seine Religion, das Arabische seine Sprache und die Republik sein Regime ist.

Art. 2 ist neu: „Tunesien ist ein ziviler Staat, gegründet in Staatsbürgerschaft, dem Willen des Volkes und dem Vorrang des Rechtes.“ Hier liegt die deutliche Abkehr vom früheren Regime. Das zeigt auch Art. 5, der in alter Fassung „Freiheit, Ordnung und Gerechtigkeit“ und heute „Freiheit, Würde, Gerechtigkeit und Ordnung“ vorsieht.

Wichtig ist die zentrale Regelung in Art. 6: „Der Staat ist der Hüter der Religion. Er garantiert die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und der Ausübung der Kulte; er garantiert die Neutralität der Moscheen und der Kultstätten gegenüber jeder parteilichen Verwerkung. Der Staat übernimmt es, die Werte der Mäßigung und Toleranz zu verbreiten, die Heiligtümer zu schützen und ihre Beeinträchtigung ebenso wie Kampagnen des Vorwurfs der Apostasie und der Anstachelung zum Hass und zur Gewalt zu unterbinden.“ Art. 16 ergänzt: „Der Staat garantiert die Neutralität der Institutionen der Erziehung gegenüber jeder parteilichen Vereinnahmung.“ Art. 39 ergänzt, dass der Staat dafür sorgt, die jungen Generationen in arabisch-muslimischer Identität und nationaler Zugehörigkeit zu verwurzeln und den Gebrauch der arabischen Sprache wie auch die Öffnung für die fremden Sprachen und Kulturen zu verankern, zu fördern und allgemein zu verbreiten und die Kultur der Menschenrechte zu verbreiten. Mit Recht: Die Zukunft fordert Weltoffenheit, nicht Talibanisierung.

Weitere Bestimmungen brechen mit der Diktatur, indem sie Transparenz vorschreiben und zur guten Regierungsführung verpflichten. Integrität bzw. Rechtschaffenheit der Prozesse und Personen ist eine durchgehende Forderung der Verfassung.

Kapitel II enthält die Menschen- und Grundrechte in Anlehnung an die Europäische Charta, einschließlich der klassischen Abwehrrechte: Gleichheit vor dem Gesetz (Art. 21) Schutz des Lebens (Art. 22), Würde und körperlichen Unversehrtheit (Art. 23), Privatsphäre (Art. 24), Justizgrundrechte (Artt. 27–30, Art. 108), Meinungs- und Informationsfreiheit (Artt. 31, 32), Wahlfreiheit (Art. 34), Vereinigungsfreiheit (Art. 35), Demonstrationenfreiheit (Art. 37, auch Art. 36), Freiheit der Wissenschaft (Art. 33) sowie Freiheit der Kultur und Kunst (Art. 42). Sie werden ergänzt um moderne Teilhaberechte und staatliche Verpflichtungen, z. B. zur Förderung der o. g. Rechte, bezüglich Gesundheit (Art. 38), Ausbildung (Art. 39), Arbeit (Art. 40) und Sport (Art. 43). Erst dahinter rangiert das Recht auf Eigentum (Art. 41). Die unternehmerische Freiheit wird leider nicht genannt.

Neu sind die Rechte auf Wasser (Art. 44) und Umweltschutz (Art. 45).

Eine entscheidende Regelung enthält der bereits erwähnte Art. 46:

Der Staat soll die erworbenen Rechte der Frauen schützen, unterstützen und verbessern. Er garantiert die Chancengleichheit von Frau und Mann, damit sie ihre verschiedenen Verantwortungen übernehmen, in allen Bereichen. Er soll die Gleichheit von Frau und Mann in den gewählten Gremien verwirklichen. Er ergreift die erforderlichen Maßnahmen, um Gewalt gegen Frauen zu beseitigen.

In diesem Geiste entstand auch Art. 48 betreffend die Rechte der Behinderten.

Art. 49 enthält für die Grundrechte eine Wesensgehaltsgarantie, die vor gesetzlichen Übergriffen schützt, und eine Sperre für eine diesbezügliche Veränderung der Verfassung, die Vorrang hat vor den allgemeinen Regeln über ihre Veränderung in Teil VIII, Artt. 143 und 144. Diesem zufolge können der Präsident oder ein Drittel der Abgeordneten eine Veränderung vorschlagen und diese kann nach Prüfung durch das Verfassungsgericht mit einer Mehrheit von zwei Dritteln aller Abgeordneten oder durch Referendum angenommen werden.

Bezüglich der Legislative hat sich die Verfassungsgebende Versammlung für ein parlamentarisches Einkammersystem entschieden und damit – entgegen der Verfassung von 1959 – dem erstarkten Staatsrat eine Absage erteilt. Art. 60 schützt vor widerspruchsfreiem „Durchregieren“ und verlangt eine außerordentliche parlamentarische Reife aller Abgeordneten:

Die Opposition ist ein wesentlicher Bestandteil des Parlaments, sie hat alle Rechte nach innen und außen, die sie für ihre parlamentarische Arbeit benötigt und ihr eine angemessene Beteiligung in allen Strukturen und Aktivitäten des Parlaments ermöglichen. Dazu gehört das Recht auf den Vorsitz des Haushaltsausschusses und den Berichterstatter des Ausschusses für auswärtige Angelegenheiten. Sie hat auch das Recht, jährlich einen Untersuchungsausschuss zu bilden und ihm vorzusitzen. Sie hat, unter anderem, die Pflicht, aktiv und konstruktiv an der parlamentarischen Arbeit teilzunehmen.

Die Legislative agiert mit einfachen Gesetzen und sog. Organgesetzen betreffend die Staatsorganisation. Das Gesetzgebungsverfahren ist kompliziert, da der Präsident und gegebenenfalls das Verfassungsgericht eingeschaltet sind.

Die Exekutive besteht aus dem Präsidenten und der Regierung als Doppelspitze (Art. 71).

Der Präsident wird auf fünf Jahre direkt gewählt, maximal für zwei Amtsperioden (Art. 75); er muss ein in Tunesien geborener Muslim sein (Art. 74). Das Parlament kann ihn mit Zweidrittelmehrheit unter Zustimmung des Verfassungsgerichts abberufen (Art. 88). Er nimmt die Repräsentations- und Notarfunktion wahr (Artt. 72, 77), hat das Recht zur Gesetzesinitiative (Art. 62) und kann das Parlament auflösen (Art. 77) und per Dekret regieren (Art. 70). Er ist Vorsitzender des nationalen Sicherheitsrats und Oberkommandierender der Streitkräfte, deren Einsatz das Parlament nachträglich zu erörtern hat (Art. 77); zudem sitzt er den Ministerräten für Verteidigung, auswärtige Angelegenheiten und nationale Sicherheit vor (Art. 93). Er kann Notstandsmaßnahmen (Art. 80) ergreifen.

Die Regierung besteht aus dem Ministerpräsidenten und den von ihm vorgeschlagenen Ministern und Staatssekretären (Art. 89) und ist dem Parlament verantwortlich (Art. 95), das ihr oder einzelnen Ministern das Vertrauen entziehen kann (Art. 97). Auch der Präsident kann ein Vertrauensvotum für die Regierung beantragen, tritt aber im Falle zweimaligen Scheiterns seines Antrages zurück (Art. 99). Der Ministerpräsident übt die allgemeine Regierungsgewalt aus (Art. 94). Er hat eine überragende Stellung.

Die Judikative besteht aus der ordentlichen Gerichtsbarkeit (einschließlich Staatsanwaltschaft), der Verwaltungs- und Finanzgerichtsbarkeit sowie dem Verfassungsgericht. Sie ist unabhängig und allein der Gerechtigkeit, dem Vorrang der Verfassung, der Herrschaft des Rechtes und dem Schutz der Rechte und Freiheiten verpflichtet (Art. 102). Sie wird über einen sog. hohen Richterrat verwaltet (Art. 112), der seine Mittel unmittelbar vom Parlament bezieht (Art. 113). Ansonsten bleibt es beim bisherigen System. Die sog. Finanzgerichtsbarkeit nimmt weiterhin ein Rechnungshof wahr (Art. 117). Wichtig ist das Verfassungsgericht, das aus zwölf Richtern, davon mindestens acht Juristen, besteht. Die Richter werden von den Verfassungsorganen in Listen vorgeschlagen und vom Parlament jeweils für eine einzige Amtszeit von neun Jahre gewählt, wobei jeweils ein Drittel der Richter aller drei Jahre rotiert (Art. 118). Alle obersten Gerichte legen dem Parlament Jahresberichte vor.

Die Verfassungsämtler (Artt. 125 ff.) sind von der Regierung unabhängige Behörden. Sie umfassen das Wahlamt (Art. 126), das Amt für Medien (Art. 127), das Amt für Menschenrechte (Art. 128), das Amt für nachhaltige Entwicklung und den Schutz der Rechte künftiger Generationen (Art. 129) sowie das Amt für gute Amtsführung und Korruptionsbekämpfung (Art. 130). Die Ämter haben vorwiegend konsultative Aufgaben.

Die Verwaltung wird im Wesentlichen entsprechend deutschem Vorbild mittels Gebietskörperschaften dezentralisiert, und zwar stärker als es in der ursprünglichen Verfassung von 1959 angelegt war (Artt. 131 ff.), vermutlich ein Einfluss der Beratung der Verfassungsgebenden Versammlung durch die deutschen politischen Stiftungen.

Für alle Amtsträger gelten im Wesentlichen einheitliche Grundsätze, nämlich die Voraussetzung der Rechtschaffenheit, die Begrenzung auf eine oft nur einmalige Amtsperiode, das Verbot anderweitiger Beschäftigung, die Transparenz des Einkommens, eine weitgehende Immunität während der Amtszeit, ausgenommen beim Ertappen auf frischer Tat.

Insgesamt handelt es sich also um eine gut durchdachte, sehr moderne Verfassung mit Teilhaberechten und den erforderlichen checks and balances.

Das lässt über einige überwiegend redaktionelle Versehen hinwegsehen, die offenbar dem kräftezehrenden Streit um Grundsätzliches sowie dem zunehmenden öffentlichen Druck zur Verabschiedung geschuldet sind: Art. 148 (8) bezieht sich offenbar auf Art. 122; Art. 135 III hat in der französischen Fassung eine Doublette

in Art. 136 III; Art. 121 und Art. 122 sind unnütz getrennt; mitunter finden sich die Zuständigkeiten der Verfassungsorgane in anderen Kapiteln und sind dann nicht genau aufeinander abgestimmt, vgl. z. B. Art. 77 und Art. 93 II; die Interaktion der an der Gesetzgebung bis zum Inkrafttreten beteiligten Organe (Parlament, Präsident, Verfassungsgericht) ist komplex und wenig luzide (vgl. Artt. 66, 81 und 82, 120 ff.).

VI Ausblick

Drei Jahre nach der Jasmin-Revolution, mit der eine kleptokratische Diktatur durch Volksaufstand beseitigt wurde, hat Tunesien im Januar 2014 eine Verfassung verabschiedet, die als Modell für den maghrebinischen und arabischen Raum taugt. Natürlich legt sie Wert auf die Grundrechte, die die Diktatur verletzt hat und baut checks and balances ein, um ein erneutes Malheur zu vermeiden. Aber sie berücksichtigt auch die Erfahrungen des der Revolution folgenden politischen Chaos, das die Gefahr auslöste, dass die Menschen ihr Heil vornehmlich in der Religion suchen und dazu in einen rückwärts gerichteten Islamismus abgleiten. Die Verfassung begegnet dieser Gefahr mit der traditionell tunesischen Hinwendung zu Weltoffenheit und Toleranz sowie sorgsam austarierten checks and balances der Verfassungsorgane. Infolge der Wirtschaftskrise vor und nach der Revolution legt die Verfassung Wert auf die Sicherung der Würde der Menschen durch Arbeit und Bildung und schafft mit dem Primat der Rechtsstaatlichkeit die Grundlage für Prosperität. Aber diese Verfassung ist nicht nur reaktiv, sondern auch richtungsweisend pro-aktiv: Sie modelliert eine weltoffene, zukunftsorientierte, verantwortungsvolle und friedliche Zivilgesellschaft. Dieser Verfassung und ihren Menschen ist aller Erfolg zu wünschen, mit dem sie die Welt überzeugen können.

Dr. Achim-Rüdiger Börner, Mitglied des Kuratoriums der GAIR, ist Rechtsanwalt in Köln.

Verfassung der Republik Tunesien vom 26. Januar 2014

Im Namen des gnädigen und barmherzigen Gottes

Präambel

Wir, Vertreter des tunesischen Volkes, Mitglieder des Konstituierenden Parlaments:
stolz auf den Kampf unseres Volkes mit dem Ziel der Unabhängigkeit und der Errichtung des Staates und später der Befreiung von der Diktatur und in Antwort auf seinen freien Willen und in Konkretisierung der Ziele der Revolution vom 17. Dezember 2010 bis 14. Januar 2011, der Freiheit und der Würde,
getreu dem Blut unserer geschätzten Märtyrer und den Opfern der Tunesier und Tunesierinnen aller Altersgruppen [und]
zum endgültigen Bruch mit der Ungerechtigkeit, der Korruption und der Tyrannei;
im Ausdruck der Bindung unseres Volkes an die Segnungen des Islam und seine Bestimmung, wie sie durch Öffnung und Mäßigung bestimmt sind, der noblen menschlichen Werte und der hohen Prinzipien der allgemeinen Menschenrechte,
inspiriert durch unser kulturelles Erbe, angesammelt in unserer langen Geschichte, unsere aufgeklärte Reformbewegung, wie sie in den Elementen unserer arabisch-islamischen Identität und auf den universellen Grundlagen unserer menschlichen Zivilisation gründet, und Bindung an unsere nationalen Errungenschaften, die unser Volk erworben hat;
in Arbeit für ein republikanisches, demokratisches und teilhabendes Regime im Rahmen eines zivilen Staates,
der durch das Recht regiert wird und dessen Souveränität dem Volke gehört, das sie auf der Grundlage des friedlichen Wechsels, herbeigeführt durch freie Wahlen ausübt,
in dem das Recht, sich zu organisieren, gegründet auf das Prinzip des Pluralismus, die Neutralität der Verwaltung, die gute Regierungsführung und freie Wahlen die Grundlage des politischen Wettbewerbs bilden,
in dem der Staat die Herrschaft des Rechtes, die Achtung der Freiheiten und der Menschenrechte, die Unabhängigkeit der Justiz, die Gleichheit und die Gleichheit der Rechte und Pflichten aller Bürger und Bürgerinnen und aller sozialen Gruppen und der Regionen garantiert;
auf der Grundlage des Wertes des Menschen als würdiges Wesen,
mit dem Ziel der Verfestigung unserer kulturellen und zivilisatorischen Zugehörigkeit zur arabischen und muslimischen Nation [und] der nationalen Einheit, begründet in der Staatsbürgerschaft, der Brüderlichkeit, der Solidarität und der sozialen Gerechtigkeit,

mit Blick auf die Unterstützung der maghrebischen Union als Zwischenstufe zur arabischen Union und zur Gemeinschaft (Komplementarität) der muslimischen Völker und der afrikanischen Völker und zur Zusammenarbeit mit den Völkern der Welt,

zum Triumph aller Unterdrückten, des Selbstbestimmungsrechts der Völker, der gerechten Befreiungsbewegungen und zuvorderst der palästinensischen Befreiungsbewegung und zum Kampfe gegen alle Formen der Diskriminierung und des Rassismus;

im Bewusstsein der Notwendigkeit der Teilnahme am Klimaschutz und an der Erhaltung einer gesunden Umwelt, so dass die Nachhaltigkeit unserer natürlichen Ressourcen und eine Kontinuität eines guten Lebens für die künftigen Generationen garantiert ist,

mit dem Ziel, den Willen des Volkes zu verwirklichen, seine Geschichte zu bestimmen, überzeugt, dass Wissenschaft, Arbeit und Erschaffung (Ergebnis) noble(r) menschliche(r) Werte sind, und ein Volk zu sein, das als Pionier einen zusätzlichen Beitrag zur Zivilisation auf der Grundlage unabhängiger nationaler Entscheidungen des Weltfriedens und der menschlichen Solidarität leisten will,

verabschieden wir im Namen des Volkes und mit Gottes Hilfe diese Verfassung:

I Allgemeines

Artikel 1

Tunesien ist ein freier, unabhängiger und souveräner Staat, der Islam ist seine Religion, das Arabische seine Sprache und die Republik sein Regime.

Es ist verboten, diesen Artikel zu ändern.

Artikel 2

Tunesien ist ein ziviler Staat, gegründet auf der Staatsbürgerschaft, dem Willen des Volkes und dem Vorrang des Rechtes.

Es ist verboten, diesen Artikel zu ändern.

Artikel 3

Das Volk ist der Inhaber der Hoheitsgewalt, die Grundlage der Macht, die es über seine gewählten Vertreter oder Referenden ausübt.

Artikel 4

Die Flagge der Republik Tunesien ist rot mit einem weißen Kreis, in dem sich ein fünfzackiger Stern über einem roten Kreis befindet, wie es das Gesetz vorsieht.

Die Nationalhymne der Republik Tunesien ist „Ḥumāt Al-Ḥimā“ (Verteidiger des Vaterlandes) entsprechend dem Gesetz.

Das Motto der Republik Tunesien ist: Freiheit, Würde, Gerechtigkeit, Ordnung.

Artikel 5

Die Republik Tunesien ist Teil des arabischen Maghreb, sie arbeitet für seine Verwirklichung und unternimmt alles, um ihn zu konkretisieren.

Artikel 6

Der Staat ist der Hüter der Religion. Er garantiert die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und der Ausübung der Kulte; er garantiert die Neutralität der Moscheen und der Kultstätten gegenüber jeder parteilichen Verwerkzeugung.

Der Staat übernimmt es, die Werte der Mäßigung und Toleranz zu verbreiten, die Heiligtümer zu schützen und ihre Beeinträchtigung ebenso wie Kampagnen des Vorwurfs der Apostasie und der Anstachelung zum Hass und zur Gewalt zu unterbinden. Er wird in gleicher Weise dagegen tätig, sich dem zu widersetzen.

Artikel 7

Die Familie ist der wesentliche Kern der Gesellschaft, und der Staat muss ihren Schutz gewährleisten.

Artikel 8

Die Jugend ist eine lebendige Kraft der Bildung der Nation.

Der Staat achtet darauf, den jungen Menschen die notwendigen Bedingungen für die Entwicklung ihrer Fähigkeiten und ihrer Übernahme von Verantwortung zu schaffen und ihre Teilnahme am sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Leben zu erweitern und zu verallgemeinern.

Artikel 9

Alle Bürger haben die heilige Pflicht, die Einheit des Vaterlandes zu bewahren und seine territoriale Unverletzlichkeit zu verteidigen.

Die Wehrpflicht besteht für alle Bürger nach Maßgabe der Gesetze.

Artikel 10

Das Zahlen von Steuern und das Beitragen zu den öffentlichen Lasten sind Pflicht gemäß einem gerechten und billigen System.

Der Staat ergreift Maßnahmen, um die Erhebung der Steuern und den Kampf gegen die Steuerflucht und die Veruntreuung von Staatsvermögen durchzuführen.

Der Staat achtet auf die gute Führung der öffentlichen Finanzen, ergreift die notwendigen Maßnahmen zur Ausgabe gemäß den volkswirtschaftlichen Prioritäten und kämpft gegen die Korruption und alles, was der nationalen Souveränität schadet.

Artikel 11

Wer das Amt des Präsidenten, des Ministerpräsidenten, eines Mitglieds der Regierung, eines Abgeordneten, eines Mitglieds eines Verfassungsorgans oder eines anderen hohen Amtsträgers bekleidet, muss nach Maßgabe des Gesetzes sein Vermögen offenlegen.

Artikel 12

Der Staat hat zur Aufgabe, die soziale Gerechtigkeit, die dauerhafte Entwicklung, das Gleichgewicht der Regionen und eine rationale Ausbeutung der nationalen Schätze herbeizuführen gemäß den Indikatoren der Entwicklung und auf der Grundlage positiver Diskriminierung; dem Staat obliegt gleichermaßen die gute Ausbeutung der nationalen Schätze.

Artikel 13

Die Bodenschätze sind Eigentum des tunesischen Volkes, der Staat übt seine Hoheit in seinem Namen aus.

Über die Verträge zur Ausbeutung von Bodenschätzen bestimmt ein Ausschuss des Parlaments. Die ausgehandelten Verträge sind dem Parlament zur Zustimmung vorzulegen.

Artikel 14

Der Staat unterstützt die Dezentralisierung im Rahmen der nationalen Einheit.

Artikel 15

Der öffentliche Dienst wird im Interesse der Bürger und zum allgemeinen Wohl tätig. Er ist organisiert und arbeitet gemäß dem Grundsatz der Neutralität, der Gleichheit und der Kontinuität und gemäß den Regeln der Transparenz, Rechtschaffenheit, Effizienz und Verantwortung.

Artikel 16

Der Staat garantiert die Neutralität der Institutionen der Erziehung gegenüber jeder parteilichen Vereinnahmung.

Artikel 17

Der Staat hat das Monopol der Streitkräfte und der Kräfte der inneren Sicherheit, dies alles gemäß dem Gesetz und zum allgemeinen Wohle.

Artikel 18

Die Nationalarmee ist eine bewaffnete republikanische Streitmacht auf der Grundlage der Disziplin, zusammengesetzt und organisiert gemäß den Gesetzen und mit

dem Auftrag versehen, die Nation, ihre Unabhängigkeit und die Unverletzlichkeit ihrer Grenzen zu verteidigen. Sie ist zur Neutralität verpflichtet. Sie unterstützt die zivilen Behörden nach Maßgabe der Gesetze.

Artikel 19

Die Kräfte der nationalen Sicherheit sind republikanische Kräfte, die beauftragt sind, die öffentliche Sicherheit und Ordnung aufrechtzuerhalten und die (allgemeine) Sicherheit und den Schutz der Personen, Institutionen und Güter zu gewährleisten, und zwar in Anwendung der Gesetze im Rahmen der Achtung der Freiheiten in aller Neutralität.

Artikel 20

Die internationalen Verträge, denen das Parlament zugestimmt und die es ratifiziert hat, stehen im Rang vor den Gesetzen und nach der Verfassung.

II Die Rechte und Pflichten

Artikel 21

Die Bürger und Bürgerinnen haben gleiche Rechte und Pflichten. Sie sind ohne jede Diskriminierung gleich vor dem Gesetz.

Der Staat garantiert den Bürgern die individuellen und gemeinsamen Rechte. Er sichert ihnen die Bedingungen für ein anständiges Leben.

Artikel 22

Das Recht auf Leben ist heilig und darf nur in Ausnahmefällen gemäß dem Gesetz beeinträchtigt werden.

Artikel 23

Der Staat schützt die Würde der Person und ihre körperliche Unversehrtheit und verbietet körperliche und geistige Folter. Das Verbrechen der Folter verjährt nicht.

Artikel 24

Der Staat schützt das private Leben, die Unverletzlichkeit der Wohnung und die Vertraulichkeit der Korrespondenz, der Kommunikation und der persönlichen Daten.

Jeder Bürger hat das Recht, seinen Wohnsitz zu bestimmen, sich frei im Lande zu bewegen und es zu verlassen.

Artikel 25

Es ist untersagt, einem Bürger die Staatsangehörigkeit zu entziehen, ihn ins Exil zu schicken, ihn auszuweisen oder die Rückkehr in sein Land zu verhindern.

Artikel 26

Das Recht auf politisches Asyl wird gemäß dem Gesetz garantiert. Es ist untersagt, Personen auszuliefern, die politisches Asyl genießen.

Artikel 27

Jedermann gilt als unschuldig bis zur Feststellung seiner Schuld in einem ordentlichen Verfahren, das alle Garantien gewährt, die für seine Verteidigung während der Ermittlungen und des Gerichtsverfahrens notwendig sind.

Artikel 28

Die Strafe trifft persönlich und kann nur aufgrund eines zuvor verkündeten Gesetzes ausgesprochen werden, sofern dessen Text keine Erleichterung (der Strafe) gewährt.

Artikel 29

Niemand kann verhaftet oder inhaftiert werden ohne Ertappung auf frischer Tat oder aufgrund einer gerichtlichen Entscheidung. Der Festgehaltene ist sofort über seine Rechte und die gegen ihn erhobenen Vorwürfe aufzuklären. Die Dauer von Arrest oder Inhaftnahme wird durch das Gesetz bestimmt.

Artikel 30

Jeder Inhaftierte hat das Recht auf eine menschliche Behandlung, die seine Würde wahrt. Außerhalb des Vollzugs von Freiheitsstrafen hat der Staat das Interesse der Familie zu beachten und für die Rehabilitierung und Wiedereingliederung des Inhaftierten zu sorgen.

Artikel 31

Die Freiheiten der Meinung, der Gedanken, des Ausdrucks, der Information und der Veröffentlichung sind garantiert.

Diese Freiheiten werden keiner vorgängigen Zensur unterworfen.

Artikel 32

Das Recht auf Zugang zu Informationen wird garantiert.

Der Staat soll das Recht auf Zugang zu den Kommunikationsnetzen garantieren.

Artikel 33

Die Freiheiten der Wissenschaften und die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung werden garantiert.

Der Staat stellt die notwendigen Mittel zur Entwicklung der wissenschaftlichen und technologischen Forschung.

Artikel 34

Das Recht auf freie Wahl und freies Gewähltwerden sind garantiert gemäß den gesetzlichen Bestimmungen. Der Staat sorgt für die Vertretung der Frauen in den gewählten Parlamenten.

Artikel 35

Die Freiheit, Parteien, Gewerkschaften und Vereinigungen zu gründen, wird garantiert.

Die politischen Parteien, Gewerkschaften und Vereinigungen werden tätig im Rahmen ihre Satzungen, in Anerkennung der Bestimmungen der Verfassung, der Gesetze und der finanziellen Transparenz und unter Zurückweisung von Gewalt.

Artikel 36

Das Recht auf Gewerkschaften einschließlich des Rechtes auf Streik ist garantiert.

Dieses Recht gilt nicht für die nationale Armee.

Das Streikrecht gilt nicht für die Einheiten der inneren Sicherheit und das Zollwesen.

Artikel 37

Die Versammlungsfreiheit und das Recht auf friedliche Demonstration sind garantiert.

Artikel 38

Jeder Mensch hat das Recht auf Gesundheit.

Der Staat garantiert die gesundheitliche Vorsorge und Versorgung und stellt die erforderlichen Mittel bereit, um die Sicherheit und Qualität der Gesundheitsdienste sicherzustellen.

Der Staat garantiert die freie Heilfürsorge für mittellose und einkommensschwache Personen. Er garantiert das Recht auf soziale Sicherheit nach den Vorgaben der Gesetze.

Artikel 39

Die Schulpflicht ist bis zum 16. Lebensjahr zwingend.

Der Staat garantiert das Recht auf öffentliche und gegenleistungsfreie Einschulung für alle Klassen und sorgt für die Bereitstellung der erforderlichen Mittel für die Qualität der Schulausbildung. Er sorgt außerdem dafür, die jungen Generationen in arabisch-muslimischer Identität und nationaler Zugehörigkeit zu verwurzeln und den Gebrauch der arabischen Sprache wie auch die Öffnung für die fremden Sprachen und Kulturen zu verankern, zu fördern und allgemein zu verbreiten sowie die Kultur der Menschenrechte zu verbreiten.

Artikel 40

Die Arbeit ist das Recht eines jeden Bürgers und einer jeden Bürgerin. Der Staat ergreift die erforderlichen Maßnahmen für ihre Garantie auf der Grundlage von Kompetenz und Billigkeit.

Jeder Bürger und jede Bürgerin hat das Recht auf Arbeit unter anständigen Bedingungen und zu einem billigen Gehalt.

Artikel 41

Das Eigentumsrecht ist garantiert und darf nur in den Fällen und mit den Einschränkungen beeinträchtigt werden, die im Gesetz vorgesehen sind.

Das Recht auf geistiges Eigentum wird garantiert.

Artikel 42

Das Recht der Kultur wird garantiert.

Die Freiheit des Erschaffens wird garantiert. Der Staat ermutigt die kulturelle Entfaltung und unterstützt die nationale Kultur und ihre Verwurzelung, Vielfalt und ihre Erneuerung im Sinne der Werte der Toleranz und Zurückweisung von Gewalt, der Öffnung zu anderen Kulturen und dem zivilisatorischen Dialog.

Der Staat schützt das kulturelle Erbe und garantiert das Recht künftiger Generationen darauf.

Artikel 43

Der Staat unterstützt den Sport und sorgt für die erforderlichen Mittel zur Ausübung von Sport und Erholung.

Artikel 44

Das Recht auf Wasser ist garantiert.

Der Erhalt des Wassers und seine rationelle Nutzung sind Aufgabe von Staat und Gesellschaft.

Artikel 45

Der Staat garantiert eine gesunde und balancierte Umwelt und die Teilnahme am Klimaschutz. Der Staat hat die erforderlichen Mittel für die Beseitigung von Umweltverschmutzung bereitzustellen.

Artikel 46

Der Staat soll die erworbenen Rechte der Frauen schützen, unterstützen und verbessern.

Der Staat garantiert die Chancengleichheit von Frau und Mann, damit sie ihre verschiedenen Verantwortungen übernehmen, in allen Bereichen.

Der Staat soll die Parität von Frau und Mann in den gewählten Gremien verwirklichen.

Der Staat ergreift die erforderlichen Maßnahmen, um die Gewalt gegen Frauen zu beseitigen.

Artikel 47

Die Rechte des Kindes gegenüber den Eltern und dem Staat umfassen die Garantie der Würde, der Gesundheit, der Sorge, der Erziehung und der Ausbildung.

Der Staat gibt alle Formen des Schutzes diskriminierungsfrei allen Kindern und gemäß den vorrangigen Interessen des Kindes.

Artikel 48

Der Staat schützt Behinderte vor Diskriminierung.

Jeder behinderte Bürger hat das Recht auf alle Maßnahmen, die gemäß der Natur seiner Behinderung eine volle Integration in die Gesellschaft garantieren. Der Staat hat alle dazu erforderlichen Maßnahmen zu ergreifen.

Artikel 49

Das Gesetz bestimmt die Umstände bezüglich der in der Verfassung garantierten Rechte und Freiheiten und die Bedingungen ihrer Wahrnehmung, ohne ihren Wesensgehalt zu beeinträchtigen. Diese Begrenzungen werden nur soweit wirksam, wie es ein ziviler demokratischer Staat und der Schutz Dritter und die öffentliche Sicherheit, die nationale Verteidigung, die öffentliche Gesundheit und die öffentliche Ordnung im Rahmen der Verhältnismäßigkeit und Notwendigkeit erfordern. Die Gerichtsbarkeit sorgt für den Schutz der Rechte vor jeder Verletzung.

Es ist nicht möglich, dass ein Verfassungszusatz den Bestand der Menschenrechte und der Freiheiten gemäß dieser Verfassung beeinträchtigt.

III Die Legislative

Artikel 50

Das Volk übt die Gesetzgebung durch seine Vertreter im Parlament (Versammlung der Vertreter des Volkes) und durch Volksabstimmung aus.

Artikel 51

Der Sitz des Parlaments ist Tunis. Unter ungewöhnlichen Umständen kann das Parlament auch andernorts im Staatsgebiet tagen.

Artikel 52

Das Parlament ist verwaltungsmäßig und finanziell autonom in Sachen Staatshaushalt.

Das Parlament regelt seine internen Angelegenheiten und entscheidet mit absoluter Mehrheit.

Der Staat stellt dem Parlament die erforderlichen personellen und materiellen Mittel zur Verfügung, so dass jeder Abgeordnete seine Aufgaben gut erfüllen kann.

Artikel 53

Ins Parlament wählbar ist jeder Wahlberechtigte, der am Tage seiner Kandidatur seit zehn Jahren die tunesische Staatsangehörigkeit besitzt und das 23. Lebensjahr vollendet hat und dem sie [die Kandidatur] nicht gemäß den Gesetzen verboten ist.

Artikel 54

Wahlberechtigt ist jeder Bürger tunesischer Staatsangehörigkeit, der das 18. Lebensjahr vollendet hat und die Bestimmungen des Wahlgesetzes erfüllt.

Artikel 55

Die Mitglieder des Parlaments werden in allgemeiner, freier, unmittelbarer und geheimer Wahl in einem rechtschaffenen und transparenten Verfahren nach den Bestimmungen des Wahlgesetzes gewählt.

Das Wahlgesetz garantiert bezüglich des Parlaments das Wahlrecht und die Erzielung der Vertretung der Tunesier im Ausland.

Artikel 56

Das Parlament wird für eine Amtszeit von fünf Jahren im Laufe der letzten 60 Tage der Amtszeit gewählt.

Im Falle der Unmöglichkeit der Wahl aufgrund dringender Gefahr wird die Amtszeit durch Gesetz verlängert.

Artikel 57

Das Parlament tagt jährlich in ordentlichen Sitzungen von Oktober bis Juli. Die erste Sitzung hat binnen 15 Tagen ab Verkündung des endgültigen Wahlergebnisses auf Verlangen des Präsidenten des scheidenden Parlaments stattzufinden.

Sollte die erste Sitzung des Parlaments in den Urlaub fallen, findet eine außerordentliche Sitzung bis zur Erteilung des Vertrauens an die Regierung statt.

Während seiner Ferien tritt das Parlament zur außerordentlichen Sitzung zusammen, wenn der Präsident der Republik oder der Ministerpräsident oder ein Drittel seiner Mitglieder es für eine bestimmte Tagesordnung verlangen.

Artikel 58

Zur Aufnahme seiner Amtsgeschäfte leistet jeder Abgeordnete den folgenden Eid:

Ich schwöre beim allmächtigen Gott, loyal der Nation zu dienen, die Verfassung zu achten und Tunesien uneingeschränkt zu dienen.

Artikel 59

Das Parlament wählt in seiner ersten Sitzung aus seiner Mitte einen Präsidenten.

Das Parlament bestimmt dauerhafte und spezielle Ausschüsse, die ihre Verantwortung auf der Grundlage der proportionalen Vertretung wahrnehmen.

Das Parlament kann Untersuchungsausschüsse bilden, die in ihrer Aufgabe von allen staatlichen Stellen zu unterstützen sind.

Artikel 60

Die Opposition ist ein wesentlicher Bestandteil des Parlaments. Sie hat alle Rechte nach innen und nach außen, die sie für ihre parlamentarische Arbeit benötigt und ihr eine angemessene Beteiligung in allen Strukturen und Aktivitäten des Parlaments ermöglichen. Dazu gehört das Recht auf den Vorsitz des Haushaltsausschusses und den Berichtersteller des Ausschusses für auswärtige Angelegenheiten. Sie hat auch das Recht, jährlich einen Untersuchungsausschuss zu bilden und ihm vorzusitzen. Sie hat, unter anderem, die Pflicht, aktiv und konstruktiv an der parlamentarischen Arbeit teilzunehmen.

Artikel 61

Das Stimmrecht im Parlament ist höchstpersönlich.

Artikel 62

Das Initiativrecht für Gesetze steht zehn Abgeordneten sowie dem Präsidenten und dem Ministerpräsidenten zu.

Der Ministerpräsident ist zuständig für die Entwürfe von Gesetzen zur Zustimmung zu völkerrechtlichen Verträgen und über Finanzen.

Vorgelegte Gesetzesentwürfe sind vorrangig zu behandeln.

Artikel 63

Gesetzes- und Änderungsvorschläge der Abgeordneten sind nicht anzunehmen, wenn ihr Beschluss das finanzielle Gleichgewicht des Staates, wie es gemäß seinen Finanzgesetzen besteht, beeinträchtigt.

Artikel 64

Das Parlament beschließt über Gesetzesentwürfe betreffend die Staatsorgane mit absoluter Mehrheit und über andere Gesetze mit der Mehrheit der anwesenden Abgeordneten, die ein Drittel der Abgeordneten nicht unterschreiten darf.

Über ein Gesetz über Staatsorgane darf erst 15 Tage nach seiner Verabschiedung durch den zuständigen Ausschuss abgestimmt werden.

Artikel 65

Einfache Gesetze betreffen:

- die Bildung und Beendigung von öffentlichen Einrichtungen und Unternehmen,
- die Staatsangehörigkeit,
- das Zivil- und Handelsrecht,
- das Verfahrensrecht vor den verschiedenen Gerichten,
- die Bestimmungen über Straftaten und Strafen einschließlich aller Bestimmungen über den Freiheitsentzug,
- die Generalamnestie,
- die Bestimmung von Steuern, Zöllen und deren Erhebung,
- die Schaffung von Geld,
- die Schuldverschreibungen und finanziellen Verpflichtungen des Staates,
- die Bestimmung der oberen Funktionen,
- die Festlegung des Haushalts/Staatsvermögens,
- die grundlegenden Garantien für Beamte und Militärs,
- die Zustimmung zu internationalen Verträgen,
- die Gesetze über Finanzen, Haushalt, Haushaltsabschluss und Zustimmung zu Entwicklungsplänen,
- die Grundregeln über Eigentum und Sachenrechte, Schulwesen, wissenschaftliche Forschung und Kultur, Gesundheitswesen, Umweltschutz, Raum- und Stadtplanung, Energie, Arbeitsrecht und soziale Sicherheit.

Gesetze über Staatsorgane (sog. Organgesetze) betreffen:

- die Zustimmung zu internationalen Verträgen,
- die Organisation der Gerichte und Magistrate,
- die Organisation von Information, Presse und Verlagswesen,
- die Organisation von politischen Parteien, Gewerkschaften, Vereinigungen, Organisationen und berufsständischen Organen sowie deren Finanzierung,
- die Organisation der Streitkräfte,
- die Organisation der Kräfte der inneren Sicherheit und des Zolles,
- das Wahlgesetz,
- die Mandatsverlängerung des Parlaments gemäß Artikel 56,
- die Mandatsverlängerung des Präsidenten gemäß Artikel 75,
- die Freiheits- und Menschenrechte,

- das Personalstatut,
- die Grundpflichten des Bürgers,
- die örtliche Verwaltung,
- die Organisation der Verfassungsorgane,
- das Gesetz über Haushaltsgrundsätze.

Das allgemeine Recht zur Regelung von Angelegenheiten umfasst auch den Bereich, der nicht Gesetzen vorbehalten ist.

Artikel 66

Das Gesetz ermächtigt zu Ressourcen und Ausgaben des Staates gemäß dem Gesetz über Haushaltsgrundsätze.

Das Parlament beschließt die Entwürfe der Gesetze über Finanzen und den Haushaltsabschluss gemäß dem Gesetz über Haushaltsgrundsätze.

Der Entwurf des Gesetzes über Finanzen ist dem Parlament bis zum 15. Oktober vorzulegen und von ihm bis zum 10. Dezember zu beschließen.

Der Präsident kann das Gesetz dem Parlament binnen zwei Tagen seit dem Beschluss darüber zu einer zweiten Lesung zuleiten. Das Parlament tritt zur zweiten Lesung binnen drei Tagen seit der Zuleitung zusammen.

Die in Artikel 120 Benannten können binnen drei Tagen seit der Annahme des Gesetzes nach zweiter Lesung, nach Wiedervorlage oder nach Ablauf der Frist für die Wiedervorlage die Verfassungsmäßigkeit der Beschlüsse bezüglich des Gesetzes über die Finanzen vor dem Verfassungsgericht anfechten, das binnen fünf Tagen zu entscheiden hat.

Wenn das Verfassungsgericht das Gesetz verwirft, leitet es seine Entscheidung dem Präsidenten zu, der sie binnen zwei Tagen ab der Entscheidung an den Parlamentspräsidenten weiterleitet. Das Parlament beschließt unter Beachtung der Entscheidung binnen drei Tagen.

Wenn das Verfassungsgericht das Gesetz bestätigt oder es nach zweiter Lesung beschlossen wird oder die Frist für die Anfechtung abgelaufen ist, fertigt der Präsident das Gesetz binnen zwei Tagen aus, spätestens jedoch bis zum 31. Dezember.

Wird der Entwurf des Gesetzes nicht bis zum 31. Dezember angenommen, können die vorgesehenen Ausgaben durch Dekrete des Präsidenten in Vierteljahresperioden genehmigt werden. Die Einnahmen erfolgen gemäß den geltenden Gesetzen.

Artikel 67

Das Parlament beschließt über die völkerrechtlichen Verträge betreffend den Handel, die internationalen Organisationen, die Staatsgrenzen, die staatlichen finanziellen Verpflichtungen, das Personalstatut und gesetzliche Bestimmungen.

Völkerrechtliche Verträge werden erst mit Ratifizierung wirksam.

Artikel 68

Ein Abgeordneter kann während seines Mandats nicht zivil- oder strafrechtlich belangt oder wegen seiner Meinung, Äußerungen oder Handlungen, die er in Erfüllung seiner Aufgabe begeht, festgehalten oder verurteilt werden.

Artikel 69

Wenn ein Abgeordneter sich schriftlich auf die Immunität beruft, kann er wegen eines Verbrechens oder Vergehens nicht verfolgt oder festgehalten werden, sofern die Immunität nicht aufgehoben wurde.

Im Falle des Ertappens auf frischer Tat kann er festgenommen werden. Der Parlamentspräsident ist sofort zu unterrichten, auf Verlangen der Parlamentsverwaltung ist der Abgeordnete auf freien Fuß zu setzen.

Artikel 70

Im Falle der Auflösung des Parlaments kann der Präsident mit Zustimmung des Ministerpräsidenten die Gesetze als Dekrete erlassen, die dem Parlament zur Beschlussfassung in seiner nächsten ordentlichen Sitzung vorliegen.

Das Parlament kann mit einer Mehrheit von drei Fünfteln der Abgeordneten den Ministerpräsidenten ermächtigen, binnen eines Zeitraums von bis zu zwei Monaten als Dekret die Gesetze zu erlassen, die bezeichnet werden oder deren Zweck bestimmt ist und die dem Parlament am Ende seiner Sitzungsperiode zur Beschlussfassung vorliegen.

Diese Dekrete stehen außerhalb des Wahlrechts.

IV Die Exekutive

Artikel 71

Die Exekutive besteht aus dem Präsidenten [der Republik], der Regierung unter dem Ministerpräsidenten.

Teil I Der Präsident

Artikel 72

Der Präsident ist der Staatsoberhaupt, Symbol seiner Einheit; er garantiert seine Unabhängigkeit und Kontinuität und sorgt für den Respekt vor der Verfassung.

Artikel 73

Der Amtssitz des Präsidenten ist in Tunis. Er kann provisorisch unter außergewöhnlichen Umständen im Lande verlegt werden.

Artikel 74

Zum Präsidenten wählbar ist jede Wählerin und jeder Wähler, der in Tunesien geboren und muslimischen Glaubens ist.

Am Tage der Registrierung der Kandidatur muss der Kandidat 35 Jahre alt sein. Wenn er nicht die tunesische Staatsangehörigkeit hat, muss er bei der Registrierung der Kandidatur erklären, auf diese für den Fall der Wahl zu verzichten.

Der Kandidat wird gemäß dem Wahlgesetz aus den gewählten Ortsghremien oder der Wählerschaft von einer Anzahl Abgeordneter des Parlaments aufgestellt.

Artikel 75

Der Präsident wird auf fünf Jahre in den letzten 60 Tagen einer Amtszeit mit absoluter Mehrheit in allgemeiner, freier, geheimer, direkter, rechtschaffener und transparenter Wahl gewählt.

Wird diese Mehrheit im ersten Wahlgang verfehlt, kommt es binnen zwei Wochen ab Feststellung des Wahlergebnisses zu einem zweiten Wahlgang betreffend die beiden Kandidaten mit den meisten Stimmen.

Im Falle des Todes eines Kandidaten im ersten oder zweiten Wahlgang ist erneut zu kandidieren und binnen 45 Tagen erneut (im ersten Wahlgang) zu wählen.

Im Falle dringender Gefahr, die eine Wahl verhindert, verlängert sich das Mandat des Amtsinhabers gemäß Gesetz.

Eine Person kann nur für zwei aufeinander folgende oder voneinander getrennte Amtszeiten gewählt werden. Im Falle des Eintritts nach Abdankung gilt die restliche Laufzeit als eine volle Amtszeit.

Diese Bestimmungen sind bezüglich der zeitlichen Grenzen der Amtszeit unabänderlich.

Artikel 76

Der gewählte Präsident legt vor dem Parlament folgenden Amtseid ab:

Ich schwöre beim allmächtigen Gott, die Unabhängigkeit des Vaterlandes und die Unverletzlichkeit seiner Grenzen zu schützen, die Verfassung und die Gesetze zu achten, für seine Interessen zu sorgen und ihm zu dienen.

Der Präsident kann keine weiteren Ämter ausüben.

Artikel 77

Der Präsident repräsentiert den Staat. Er ist dafür zuständig, nach Beratung mit dem Ministerpräsident die Richtlinien der Verteidigung, der äußeren Angelegenheiten und der nationalen Sicherheit zum Schutze des Staates und des Staatsgebietes vor inneren und äußeren Bedrohungen zu schützen.

Er ist außerdem zuständig für:

- die Auflösung des Parlaments in den von der Verfassung vorgesehenen Fällen. Es ist nicht möglich, das Parlament in den ersten sechs Monaten nach dem Ausspruch des Vertrauens für die erste Regierung nach den Parlamentswahlen oder in den ersten sechs Monaten der Amtszeit des Präsidenten oder des Parlaments aufzulösen.
- den Vorsitz im nationalen Sicherheitsrat, dem der Ministerpräsident und der Parlamentspräsident angehören,
- das Oberkommando über die Streitkräfte,
- die Erklärung des Krieges und den Schluss des Friedens nach Zustimmung des Parlaments mit einer Mehrheit von drei Fünfteln seiner Mitglieder sowie die Entsendung von Streitkräften ins Ausland im Einvernehmen mit dem Parlamentspräsidenten und dem Ministerpräsidenten. In jedem Fall hat das Parlament die Entsendung von Truppen binnen 60 Tagen ab der Entsendung zu erörtern,
- das Ergreifen von Maßnahmen aufgrund besonderer Umstände und die Erklärung nach Artikel 80,
- die Ratifizierung internationaler Verträge und ihre Veröffentlichung,
- die Verleihung von Orden,
- die Ausübung der Begnadigung.

Artikel 78

Der Präsident erlässt Dekrete über

- die Ernennung und Abberufung des Mufti der Republik Tunesien,
- die Ernennung und Abberufung in hohe öffentliche Ämter beim Präsidenten und seinen Einrichtungen gemäß gesetzlicher Bestimmung,
- die Ernennung und Abberufung in hohe militärische, diplomatische und sicherheitliche Ämter, nach Beratung mit dem Ministerpräsidenten, gemäß gesetzlicher Bestimmung,
- die Ernennung des Präsidenten der Zentralbank auf Vorschlag des Ministerpräsidenten und nach Zustimmung des Parlaments mit absoluter Mehrheit der anwesenden Stimmen. Er beendet seine Funktion in gleicher Weise oder auf Verlangen eines Drittels der Abgeordneten oder mit Zustimmung der absoluten Mehrheit der Abgeordneten.

Artikel 79

Der Präsident kann im Parlament sprechen.

Artikel 80

Im Falle unmittelbarer Bedrohung der Institutionen des Staates und der Sicherheit und Unabhängigkeit des Landes sowie der Störung der normalen Funktion hoheitlichen Handelns kann der Präsident nach Beratung mit dem Ministerpräsidenten

und dem Parlamentspräsidenten und nach Information des Präsidenten des Verfassungsgerichts die Maßnahmen ergreifen, die die außergewöhnliche Situation erfordern. Er kündigt diese Maßnahmen in einer Mitteilung an das Volk an.

Diese Maßnahmen müssen die schnellstmögliche Rückkehr in die normale Funktion hoheitlichen Handelns haben. Währenddessen gilt das Parlament als in ununterbrochener Sitzung. Währenddessen kann der Präsident weder das Parlament auflösen noch eine Zensur gegen die Regierung verhängen.

In jedem Fall wird das Verfassungsgericht binnen 30 Tagen ab Inkrafttreten der Maßnahmen oder auf Verlangen des Parlamentspräsidenten oder von 30 Abgeordneten damit befasst festzustellen, ob die außergewöhnliche Situation noch fortbesteht. Die Entscheidung des Gerichts ist binnen 15 Tagen öffentlich zu verkünden.

Die Maßnahmen enden mit dem Ende der veranlassenden Umstände. Der Präsident hat dazu das Volk zu unterrichten.

Artikel 81

Der Präsident fertigt die Gesetze aus und ordnet ihre Veröffentlichung im Amtsblatt an binnen vier Tagen ab:

- 1) dem fruchtlosen Ablauf der Frist für Einsprüche wegen Verfassungswidrigkeit,
- 2) dem fruchtlosen Ablauf der Frist zur Wiedervorlage nach einer Entscheidung zur Verfassungswidrigkeit oder im Falle der Übergabe des beschlossenen Gesetzes an den Präsidenten nach Artikel 121 Absatz 2 [sic!: 3],
- 3) dem fruchtlosen Ablauf der Frist für Einsprüche wegen Verfassungswidrigkeit eines Gesetzesvorschlags, den der Präsident zurückgeschickt hat und den das Parlament in abgewandelter Form angenommen hat,
- 4) der zweiten Annahme eines Gesetzgebungsvorschlags durch das Parlament trotz Rückgabe durch den Präsidenten und ohne Vorwurf der Verfassungswidrigkeit nach der ersten Annahme oder nach Entscheidung zur Verfassungsmäßigkeit oder im Falle der Übergabe an den Präsidenten nach Artikel 121,
- 5) der Entscheidung der Verfassungsmäßigkeit durch das Verfassungsgericht im Falle der Übersendung an den Präsidenten gemäß Artikel 121 Absatz 2 [sic!: 3], wenn der Vorschlag vom Präsidenten zurückgegeben und daraufhin geändert beschlossen worden ist.

Außer den Vorschlägen für Verfassungsgesetze kann der Präsident einen Vorschlag zur zweiten Lesung zurückgeben binnen fünf Tagen ab

- dem fruchtlosen Ablauf der Frist zur Verfassungsprüfung nach Artikel 120, erste Einrückung,
- einer Entscheidung über die Verfassungsmäßigkeit oder im Falle der Übermittlung des Vorschlags an den Präsidenten nach Artikel 121 Absatz 2 [sic!: 3] im Falle eines Einspruchs nach Artikel 120, erste Einrückung.

Nach Rückgabe können die Vorschläge zur einfachen Gesetzgebung mit absoluter Mehrheit der Abgeordneten und die Vorschläge für Organgesetze mit einer Mehrheit von drei Fünfteln der Abgeordneten verabschiedet werden.

Artikel 82

Der Präsident kann ausnahmsweise während der Frist zur Rückgabe einen Vorschlag für ein Gesetz über die Annahme eines völkerrechtlichen Vertrags, die Menschenrechte und die Freiheiten oder das Personalstatut, dem das Parlament zugestimmt hat, einer Volksabstimmung unterwerfen und damit auf das Recht zur Rückgabe verzichten.

Wenn die Volksabstimmung den Vorschlag bestätigt, fertigt der Präsident das Gesetz aus und ordnet seine Veröffentlichung binnen zehn Tagen ab Feststellung des Ergebnisses der Volksabstimmung an.

Das Wahlgesetz regelt die Einzelheiten der Durchführung einer Volksabstimmung einschließlich der Verkündung seines Ergebnisses.

Artikel 83

Im Falle vorübergehender Verhinderung kann der Präsident dem Ministerpräsidenten seine Befugnisse für maximal 30 Tage übertragen, was einmal (um die gleiche Zeit) verlängert werden kann.

Der Präsident unterrichtet den Parlamentspräsidenten von dieser Übertragung.

Artikel 84

Im Falle einer vorübergehenden Verhinderung ohne Möglichkeit der Übergabe der Geschäfte tritt das Verfassungsgericht sofort zusammen und stellt die vorübergehende Vakanz fest. Der Ministerpräsident übernimmt dann für maximal 60 Tage sofort die Funktion des Präsidenten.

Im Falle einer Vakanz von mehr als 60 Tagen, des schriftlichen Rücktritts gegenüber dem Präsidenten des Verfassungsgerichts, des Versterbens, der dauernden Geschäftsunfähigkeit oder anderer Umstände, die eine dauerhafte Vakanz begründen, tritt das Verfassungsgericht sofort zusammen und stellt die dauerhafte Vakanz fest. Es unterrichtet den Parlamentspräsidenten, der vorübergehend für einen Zeitraum von 45 bis 90 Tagen die Funktion des Präsidenten übernimmt.

Artikel 85

Im Falle der dauerhaften Vakanz leistet der Stellvertreter den Amtseid vor dem Parlament, hilfsweise dem Büro des Parlaments oder, im Falle der Auflösung des Parlaments, dem Verfassungsgericht.

Artikel 86

Der Stellvertreter übernimmt die Funktion des Präsidenten ohne das Recht, eine Änderung der Verfassung zu initiieren oder das Parlament aufzulösen.

Während der Stellvertretung ist die Wahl eines neuen Präsidenten für eine volle Amtszeit anzusetzen. Der Vorschlag einer Zensur gegenüber der Regierung ist nicht statthaft.

Artikel 87

Der Präsident genießt während seiner Amtszeit volle Immunität. Alle Fristen für Maßnahmen gegen seine Person sind im Ablauf gehemmt. Die Verfahren können nach Ablauf der Amtszeit wieder aufgenommen werden.

Der Präsident kann nicht wegen Handlungen während seiner Amtszeit verfolgt werden.

Artikel 88

Auf Vorschlag der Mehrheit der Abgeordneten kann das Parlament eine vorzeitige Beendigung der Amtszeit des Präsidenten wegen offenkundiger Verletzung der Verfassung vorschlagen. Der Beschluss bedarf der Mehrheit von zwei Dritteln der Abgeordneten. Dann stellt das Verfassungsgericht mit einer Mehrheit von zwei Dritteln die Angelegenheit fest. Im Falle einer Verurteilung beschränkt sich das Verfassungsgericht mit dem Widerruf (der Ernennung), ohne dass eine weitere strafrechtliche Verfolgung, wenn erforderlich, ausgeschlossen ist. Der Widerruf nimmt dem Präsidenten seine Wählbarkeit [für ein öffentliches Wahlamt].

Teil II Die Regierung

Artikel 89

Die Regierung besteht aus dem Ministerpräsidenten, den Ministern und den vom Ministerpräsidenten gewählten Staatssekretären. Die Minister für Auswärtiges und Verteidigung werden im Benehmen mit dem Präsidenten bestellt.

Binnen einer Woche ab Feststellung des endgültigen Wahlergebnisses beauftragt der Präsident den Führer der Partei oder des Bündnisses der Parteien mit der größten Anzahl an Sitzen im Parlament, die Regierung binnen einem Monat und gegebenenfalls einem weiteren Monat zu bilden. Im Falle einer gleichen Anzahl an Sitzen entscheidet die Mehrheit der abgegebenen [Wähler-]Stimmen.

Wenn die Regierung nicht fristgemäß gebildet wird oder nicht das Vertrauen des Parlaments erhält, berät sich der Präsident nach zehn Tagen mit den politischen Parteien, den Koalitionen und parlamentarischen Gruppen, um die geeignetste Person zur Bildung einer Regierung binnen einem Monat zu finden.

Wenn das Parlament binnen vier Monaten seit der ersten Benennung keiner Regierung das Vertrauen ausgesprochen hat, kann der Präsident das Parlament auflösen und nach Ablauf von 45 Tagen und vor Ablauf von 90 Tagen Neuwahlen anordnen.

Die Regierung stellt dem Parlament kurz ihr Programm vor, um das Vertrauen der absoluten Mehrheit der Abgeordneten zu erhalten. Wenn sie das Vertrauen erhält, ernannt der Präsident den Ministerpräsidenten und die Mitglieder der Regierung.

Der Ministerpräsident und die Mitglieder der Regierung leisten vor dem Präsidenten den folgenden Eid:

Ich schwöre beim allmächtigen Gott, treu für das Wohl von Tunesien zu arbeiten, seine Verfassung und Gesetzgebung zu achten, seine Interessen genau zu wahren und ihm zu dienen.

Artikel 90

Die Ämter des Mitglieds der Regierung und des Abgeordneten sind unvereinbar. Das Wahlgesetz schreibt die Einzelheiten vor.

Der Ministerpräsident und die Mitglieder der Regierung können keine anderen Berufe ausüben.

Artikel 91

Der Ministerpräsident bestimmt die allgemeine Politik des Staates im Einklang mit Artikel 77 und wacht über die Ausführung.

Artikel 92

Der Ministerpräsident ist zuständig für

- Bildung, Änderung und Abschaffung von Ministerien und Staatssekretariaten sowie gemäß Abstimmung mit dem Ministerrat die Bestimmung von deren Zuständigkeiten und Vorrechten,
- Abberufung und Entgegennahme von Demissionen von einem Mitglied oder mehreren Mitgliedern der Regierung, jedoch nach Beratung mit dem Präsidenten im Falle des Ministers des Auswärtigen oder des Verteidigungsministers,
- Schaffung, Änderung und Abschaffung von öffentlichen Stellen und Unternehmen sowie Verwaltungsdiensten und Bestimmung von deren Zuständigkeiten und Vorrechten nach Abstimmung mit dem Ministerrat, ausgenommen jene im Bereich des Präsidenten, deren Bildung, Änderung und Abschaffung auf dessen Vorschlag geschieht,
- Ernennung und Entlassung der hohen Beamten, deren Einstellung er entscheidet.

Der Ministerpräsident unterrichtet den Präsidenten über die oben genannten Entscheidungen, für die er zuständig ist.

Der Ministerpräsident führt die Verwaltung und schließt internationale Verträge von technischem Charakter.

Die Regierung sorgt für die Ausführung der Gesetze. Der Ministerpräsident kann bestimmt Vorrechte an Minister abtreten.

Im Falle vorübergehender Verhinderung delegiert der Ministerpräsident seine Befugnisse an einen Minister.

Artikel 93

Der Ministerpräsident sitzt dem Ministerrat vor.

Der Ministerrat tritt auf Einberufung durch den Ministerpräsidenten zusammen, der die Tagesordnung bestimmt. Der Präsident sitzt dem Ministerrat vor in Sachen der Verteidigung, der auswärtigen Beziehungen und der nationalen Sicherheit bezüglich des Schutzes des Staates und seines Gebietes vor inneren und äußeren Gefahren, und kann in anderen Sitzungen unterstützen. Wenn er unterstützt, leitet er die Sitzung.

Alle Gesetzesvorhaben sind im Ministerrat zu erörtern.

Artikel 94

Der Ministerpräsident übt die allgemeine Regierungsgewalt aus und erlässt Dekrete mit individuellem Gehalt, indem er sie nach Erörterung im Ministerrat unterzeichnet. Die Dekrete des Ministerpräsidenten sind Dekrete der Regierung. Regulierende Dekrete werden vom zuständigen Minister mitunterzeichnet.

Der Ministerpräsident sichtet die Erlasse mit anordnendem Inhalt, die seine Minister erlassen.

Artikel 95

Die Regierung ist dem Parlament verantwortlich.

Artikel 96

Jeder Abgeordnete hat das Recht, mündlich oder schriftlich Fragen an die Regierung zu stellen, gemäß den internen Regeln des Parlaments.

Artikel 97

Mit einem mit Begründung versehenen, von einem Drittel der Abgeordneten getragenen Begehren an den Parlamentspräsidenten kann die Zensur gegen die Regierung beantragt werden. Über die Zensur darf erst 15 Tage nach Stellung des Antrags abgestimmt werden.

Das Misstrauensvotum gegen die Regierung bedarf der absoluten Mehrheit der Abgeordneten und der Vorstellung eines Ersatzkandidaten für den Ministerpräsidenten, über den zugleich mit dem Misstrauensantrag abzustimmen ist. Bei positivem Votum wird der Ersatzkandidat vom Präsidenten nach Artikel 89 ernannt. Scheitert der Antrag, kann ein neuer erst nach sechs Monaten gestellt werden.

Das Parlament kann einzelnen Ministern sein Vertrauen entziehen. Dazu bedarf es eines Antrages von einem Drittel der Abgeordneten an den Parlamentspräsidenten und eines Misstrauensvotums mit der absoluten Mehrheit der Abgeordneten.

Artikel 98

Die Abdankung des Ministerpräsidenten bedeutet die der gesamten Regierung. Die Abdankung erfolgt schriftlich an den Präsidenten, der den Parlamentspräsidenten unterrichtet.

Der Ministerpräsident kann das Parlament um das Vertrauensvotum zur [weiteren] Verfolgung seiner Aktivitäten bitten. Es bedarf der absoluten Mehrheit der Stimmen. Wird es verweigert, steht das dem Rücktritt der Regierung gleich.

In beiden Fällen beauftragt der Präsident die am meisten geeignete Persönlichkeit mit der Bildung einer Regierung gemäß Artikel 89.

Artikel 99

Der Präsident kann bis zu zwei Male in seiner Amtszeit das Parlament um ein Vertrauensvotum für die Regierung bitten. Das Votum bedarf der absoluten Mehrheit der Stimmen. Wenn es nicht sein Vertrauen ausspricht, gilt dies als Rücktritt, und der Präsident hat binnen 30 Tagen gemäß Artikel 89 Absätze 1, 5 und 6 die am meisten geeignete Persönlichkeit mit der Bildung einer neuen Regierung zu beauftragen.

Im Falle des Verzuges oder der Verweigerung des Vertrauens des Parlaments gegenüber der neuen Regierung hat der Präsident das Recht, das Parlament aufzulösen und vorgezogene Neuwahlen nach einer Frist von mindestens 45 Tagen und höchstens 90 Tagen anzuberaumen.

Der Fall zweimaligen Vertrauensvotums für die Regierung gilt als Abdankung des Präsidenten.

Artikel 100

Im Falle endgültiger Vakanz des Ministerpräsidenten, aus welchem Grunde auch immer, ausgenommen jedoch der Rücktritt und das Misstrauensvotum, hat der Präsident den Kandidaten der Partei oder der Koalition, die an der Macht ist, mit der Bildung einer neuen Regierung binnen einem Monat zu beauftragen. Verstreicht die Frist fruchtlos oder erhält die neue Regierung nicht das Vertrauen des Parlaments, beauftragt er die am meisten geeignete Person mit der Bildung einer Regierung, die sich dem Vertrauensvotum des Parlaments gemäß Artikel 89 stellt.

Die scheidende Regierung führt die Geschäfte unter einem der vom Ministerrat bestimmten und vom Präsidenten ernannten Minister weiter, bis die neue Regierung ihre Geschäfte übernimmt.

Artikel 101

Zuständigkeitskonflikte zwischen dem Präsidenten und dem Ministerpräsidenten entscheidet das Verfassungsgericht auf Antrag desjenigen, der den Konflikt betrifft, binnen einer Woche.

V Die Judikative

Artikel 102

Die Gerichtsbarkeit ist unabhängig und garantiert die Herbeiführung von Gerechtigkeit, den Vorrang der Verfassung, die Herrschaft des Rechtes und den Schutz der Rechte und Freiheiten.

Der Richter ist unabhängig. In Ausübung seiner Aufgabe ist er nur dem Gesetz unterworfen.

Artikel 103

Der Richter muss kompetent sein, seine Neutralität und Rechtschaffenheit erweisen und sich jeder Beschränkung seiner Funktion erwehren.

Artikel 104

Der Richter ist strafrechtlich immun. Solange er im Amt ist, darf er nicht verfolgt oder festgenommen werden. Beim Ertappen auf frischer Tat kann er festgenommen werden, und der Richterrat entscheidet über die Aufhebung der Immunität.

Artikel 105

Der Anwaltsberuf ist ein freier und unabhängiger Beruf, der der Verwirklichung der Gerechtigkeit und der Verteidigung der Rechte und Freiheiten dient. Der Anwalt genießt die gesetzlichen Garantien, die ihm Schutz geben und ihm die Ausübung seiner Funktion ermöglichen.

Teil I Ordentliche, Verwaltungs- und Finanzgerichtsbarkeit

Artikel 106

Die Richter werden durch Erlass des Präsidenten auf zustimmendes Votum des Hohen Richterrates hin ernannt.

Die Ernennung für die oberen Richterämter erfolgt durch Anordnung des Präsidenten nach Beratung mit dem Ministerpräsidenten und auf der Grundlage einer abschließenden Liste des Hohen Richterrates. Das Gesetz bestimmt die oberen Richterämter.

Artikel 107

Der Richter kann nicht ohne seine Zustimmung versetzt werden. Er kann weder abberufen noch suspendiert und mit disziplinarischen Maßnahmen nur nach Maßgabe der gesetzlichen Garantien und durch mit Begründung versehener Entscheidung des Hohen Richterrates belegt werden.

Artikel 108

Jedermann hat das Recht auf ein Verfahren in Billigkeit und vernünftiger Zeit. In gerichtlichen Verfahren sind alle vor dem Gesetz gleich. Der Zugang zur Gerichtsbarkeit (mit Rechtsbehelfen) und das Recht auf Verteidigung sind garantierte Rechte. Das Gesetz erleichtert den Zugang zur Gerichtsbarkeit und gewährt Minderbemittelten Gerichtskostenhilfe. Die Gerichtsverhandlungen sind öffentlich, sofern das Gesetz die Öffentlichkeit nicht ausschließt. Die Urteilsverkündung ist öffentlich.

Artikel 109

Jede Einflussnahme auf das Funktionieren der Justiz ist untersagt.

Artikel 110

Die Arten der Gerichte bestimmt ein Gesetz. Die Einführung von Sondergerichten und die Anordnung von Sonderverfahren, die die Grundsätze eines billigen Verfahrens beeinträchtigen können, sind verboten.

Die Militärgerichte sind zuständig für Militärverbrechen. Ihre Zuständigkeit, Struktur und Funktionsweise, ihr Verfahren und die Stellung ihrer Richter bestimmt ein Gesetz.

Artikel 111

Entscheidungen ergehen im Namen des Volkes und werden ausgeführt im Namen des Präsidenten. Ihre Nichtbeachtung oder die Beeinträchtigung ihrer Vollstreckung sind verboten.

Der Hohe Richterrat

Artikel 112

Der Hohe Richterrat besteht aus vier Organen:

- dem Rat für ordentliche Gerichtsbarkeit,
- dem Rat für Verwaltungsgerichtsbarkeit,
- dem Rat für Finanzgerichtsbarkeit und
- einer Vollversammlung der drei Räte.

Jeder Rat setzt sich zu zwei Dritteln aus mit Mehrheit gewählten Richtern und anderen in gleicher Weise Benannten sowie zu einem Drittel aus unabhängigen Spezialisten, die nicht Richter sind, zusammen. Die Gewählten üben ihr Amt einmal für sechs Jahre aus.

Der Hohe Richterrat wählt seinen Präsidenten aus den Mitgliedern, die der höchsten Richterschaft angehören.

Zuständigkeit, Zusammensetzung, Organisation und Verfahren der vier Organe werden durch Gesetz bestimmt.

Artikel 113

Der Hohe Richterrat ist verwaltungsmäßig und finanziell autonom. Er sichert unabhängig seine Funktion und beschließt seinen Haushalt nach Erörterung mit dem zuständigen Ausschuss des Parlaments.

Artikel 114

Der Hohe Richterrat wacht über das gute Funktionieren der Justiz und über ihre Unabhängigkeit. Die Instanz der Richterräte schlägt Reformen vor und nimmt Stellung zu Gesetzen mit Wirkung auf das Justizwesen, die vorzulegen sind; die drei Räte sind zuständig für Fragen der Laufbahn und der Disziplin der Richter.

Der Hohe Richterrat erstellt einen Jahresbericht, den er dem Parlamentspräsidenten, dem Präsidenten und dem Ministerpräsidenten bis zum Juli des Folgejahres vorlegt und der dann veröffentlicht wird.

Das Parlament erörtert den Jahresbericht zu Beginn des Justizjahrs in einer Vollversammlung mit dem hohen Richterrat.

Ordentliche Gerichtsbarkeit

Artikel 118

Die ordentliche Gerichtsbarkeit besteht aus dem Kassationshof, den Gerichten zweiter Instanz und den Gerichten erster Instanz.

Die Staatsanwaltschaft ist Teil der ordentlichen Gerichtsbarkeit und genießt die ihr in der Verfassung gewährten Garantien. Die Richter der Staatsanwaltschaft üben ihre Funktion im Strafwesen im Rahmen des gesetzlich bestimmten Verfahrens aus.

Der Kassationshof erstellt einen jährlichen Bericht, den er dem Präsidenten, dem Parlamentspräsidenten, dem Ministerpräsidenten und dem Präsidenten des hohen Richterrates vorlegt. Der Bericht wird veröffentlicht.

Das Gesetz bestimmt Organisation, Zuständigkeiten und Verfahren der ordentlichen Gerichtsbarkeit sowie die Stellung ihrer Richter.

Verwaltungsgerichtsbarkeit

Artikel 116

Die Verwaltungsgerichtsbarkeit besteht aus dem Verwaltungsgerichtshof, den Verwaltungsberufungsgerichten und den erstinstanzlichen Verwaltungsgerichten.

Die Verwaltungsgerichtsbarkeit ist zuständig für die Feststellung der Überschreitung der Hoheitsmacht und alle Verwaltungsrechtsstreite. Sie übt eine beratende Funktion gemäß den Gesetzen aus. Der Verwaltungsgerichtshof erstellt einen Jahresbericht, den er dem Parlamentspräsidenten, dem Präsidenten, dem Ministerpräsidenten und dem Präsidenten des Richterrates übermittelt und der danach veröffentlicht wird. Das Gesetz bestimmt die Organisation, Zuständigkeit und Verfahren der Verwaltungsgerichtsbarkeit sowie die Stellung ihrer Richter.

Finanzgerichtsbarkeit

Art. 117

Die Finanzgerichtsbarkeit besteht aus dem Rechnungshof und seinen Instanzen.

Der Rechnungshof kontrolliert die gute Führung der öffentlichen Einheiten auf der Grundlage des Gesetzmäßigkeit, Effizienz und Transparenz. Er trifft Feststellungen zur Verwendung der öffentlichen Mittel. Er bewertet die Abrechnung und Verwendung öffentlicher Mittel und sanktioniert Fehler und ihre Verursacher. Er unterstützt Legislative und Exekutive bei der Kontrolle der Umsetzung der Finanzgesetze und des Haushaltsabschlusses. Der Rechnungshof erstellt einen Jahresbericht, den er dem Präsidenten, dem Parlamentspräsidenten, dem Ministerpräsidenten und dem Präsidenten des Hohen Richterrates übermittelt und der danach veröffentlicht wird. Soweit erforderlich, erstellt der Rechnungshof besondere Berichte, die veröffentlicht werden können und öffentlich zugänglich sind.

Das Gesetz bestimmt die Organisation, Zuständigkeit und Verfahren des Rechnungshofs sowie die Stellung seiner Richter.

Teil II Verfassungsgericht

Artikel 118

Das Verfassungsgericht ist eine unabhängige gerichtliche Instanz, die aus zwölf Mitgliedern besteht, die aus dem Kreis kompetenter Personen ausgewählt werden, die mindestens 20 Jahre Berufserfahrung haben und von denen zwei Drittel Juristen sind.

Der Präsident, der Parlamentspräsident und der Hohe Richterrat schlagen jeweils vier Kandidaten, von denen jeweils drei Juristen sein müssen, für eine einzige Amtszeit von neun Jahren vor.

Das Parlament wählt die zwölf Mitglieder zur Hälfte aus den von den Organen vorgeschlagenen Kandidaten mit einer Mehrheit von drei Fünfteln für eine einzige Amtszeit von neun Jahren. Wird die erforderliche Mehrheit verfehlt, wird die

Wahl zwischen den verbleibenden Kandidaten mit gleichen Mehrheitserfordernissen durchgeführt. Wird sie erneut verfehlt, werden neue Kandidaten vorgeschlagen und unterliegen demselben Verfahren. Die Neuwahlen erfolgen alle drei Jahre für ein Drittel der Mitglieder des Verfassungsgerichts. Im Falle einer Vakanz erfolgen Nachwahlen nach demselben Verfahren, wobei das vorschlagende Organ und die Spezialisierung zu beachten sind. Die Mitglieder des Verfassungsgerichts wählen aus ihrer Mitte einen Präsidenten und einen Vizepräsidenten, beides Juristen.

Artikel 119

Mitglieder des Verfassungsgerichts dürfen keine weitere Aufgabe ausüben.

Artikel 120

Das Verfassungsgericht ist allein zuständig für die Kontrolle der folgenden Gegenstände auf Vereinbarkeit mit der Verfassung:

- der Gesetzgebungsvorschläge, die ihm der Präsident, der Ministerpräsident oder 30 Abgeordnete binnen sieben Tagen nach Annahme des Gesetzgebungsvorschlags oder, im Falle der Rückgabe durch den Präsidenten an das Parlament, nach Annahme des geänderten Gesetzgebungsvorschlags zuleiten,
- der Vorschläge für Verfassungsgesetze, die ihm der Parlamentspräsident gemäß Artikel 144 oder zur Kontrolle des Verfahrens der Verfassungsänderung vorgelegt hat,
- der internationalen Verträge, die ihm der Präsident vor der Ausfertigung des Zustimmungsgesetzes vorlegt,
- der Gesetze, die ihm die Gerichte infolge der Rüge der Verfassungswidrigkeit durch eine Partei nach Maßgabe der Verfahrensgesetze vorlegen,
- der internen Ordnung des Parlaments auf Vorlage durch den Parlamentspräsidenten.

Das Verfassungsgericht nimmt auch die anderen ihm von der Verfassung übertragenen Aufgaben wahr.

Artikel 121

Das Gericht entscheidet nach Vorlage der Rüge der Verfassungswidrigkeit binnen 45 Tagen mit absoluter Mehrheit seiner Mitglieder. Die Entscheidung verkündet die Verfassungsmäßigkeit oder Verfassungswidrigkeit des Prüfungsgegenstands. Die Entscheidung wird begründet und gilt für alle Gewalten; sie wird im Amtsblatt veröffentlicht.

Trifft das Gericht nicht binnen der festgelegten Frist die Entscheidung, ist das Vorhaben dem Präsidenten zuzuleiten.

Artikel 122

Ein verfassungswidriges Gesetzesvorhaben wird dem Präsidenten und von diesem dem Parlament für eine zweite Lesung unter Beachtung der Entscheidung des Verfassungsgerichts zugeleitet. Der Präsident hat das Gesetz vor seiner Ausfertigung dem Verfassungsgericht zur Prüfung der Verfassungsmäßigkeit zuzuleiten.

Wenn das Parlament einen Gesetzgebungsvorschlag in geänderter Fassung nach der Rückgabe angenommen und das Gericht bereits (vorab) die Verfassungsmäßigkeit bestätigt oder das Gericht den Vorschlag wegen Fristversäumnis dem Präsidenten zugeleitet hat, obliegt es dem Präsidenten, das Vorhaben vor der Ausfertigung dem Gericht zuzuleiten.

Artikel 123

Wenn das Gericht die Rüge der Verfassungswidrigkeit prüft, ist es auf die Gründe der Rüge beschränkt und entscheidet binnen einer Frist von drei Monaten, die einmal um weitere drei Monate verlängerbar ist, mit Gründen. Erkennt das Gericht eine Verfassungswidrigkeit, ist das Gesetz in dem vom Gericht entschiedenen Rahmen aufgehoben.

Artikel 124

Ein Gesetz bestimmt die Organisation und das Verfahren des Verfassungsgerichts sowie die Garantien für seine Mitglieder.

VI Verfassungsämter

Artikel 125

Die unabhängigen Verfassungsämter dienen der Stärkung der Demokratie. Alle staatlichen Einrichtungen haben ihre Arbeit zu fördern.

Sie werden mit juristischem Personal sowie finanzieller und verwaltungsmäßiger Autonomie ausgestattet.

Sie werden vom Parlament gewählt, dem sie ihren Jahresbericht übermitteln und dem sie verantwortlich sind. Die Wahl bedarf einer qualifizierten Mehrheit.

Die Zusammensetzung der Ämter, ihre Organisation und die Art ihrer Kontrolle werden durch Gesetz geregelt.

Wahlamt

Artikel 126

Das Wahlamt, bezeichnet als „das Hohe Unabhängige Amt für Wahlen“, führt durch, organisiert und überwacht in den unterschiedlichen Phasen Wahlen und Volksabstimmungen. Das Amt garantiert die Regelmäßigkeit, Ordnungsmäßigkeit und Transparenz des Wahlvorgangs und stellt seine Ergebnisse fest.

Das Amt hat Regelungsbefugnis im Rahmen seiner Zuständigkeit.

Das Amt besteht aus neun unabhängigen, neutralen, kompetenten und rechtschaffenen Mitgliedern, die ihre Aufgabe für eine einzige Amtszeit von sechs Jahren ausüben und zu einem Drittel aller zwei Jahre erneuert werden.

Informationsamt

Artikel 127

Das Amt für audiovisuelle Kommunikation ist für die Regulierung und Entwicklung des audiovisuellen Kommunikationssektors zuständig. Es sorgt für die Rechte auf Meinungs- und Informationsfreiheit, das Recht auf Zugang zu Informationen und die Herstellung einer pluralistischen und rechtschaffenen Medienlandschaft.

Das Amt hat Regelungsbefugnis in seiner Zuständigkeit und ist für alle Gesetzgebungsvorhaben mit Bezug auf seinen Arbeitsbereich anzuhören.

Das Amt besteht aus neun unabhängigen, neutralen, kompetenten, erfahren und rechtschaffenen Mitgliedern, die ihre Aufgabe für eine einzige Amtszeit von sechs Jahren ausüben und zu einem Drittel alle zwei Jahre erneuert werden.

Amt für Menschenrechte

Artikel 128

Das Amt für Menschenrechte wacht über die Achtung und Förderung der Freiheiten und Menschenrechte und macht Vorschläge zur Entwicklung des Systems der Menschenrechte.

Es ist für alle Vorhaben mit Bezug auf seinen Arbeitsbereich anzuhören.

Das Amt ermittelt in allen Fällen der Menschenrechtsverletzung, um diese zu regeln oder den zuständigen Behörden vorzulegen. Das Amt besteht aus unabhängigen und neutralen Personen, die ihre Funktion für eine einzige Amtszeit von sechs Jahren ausüben.

Amt für nachhaltige Entwicklung und Schutz der Rechte künftiger Generationen

Artikel 129

Das Amt für nachhaltige Entwicklung und Schutz der Rechte künftiger Generationen ist für alle Gesetzgebungsvorhaben zu gewerblichen, sozialen und umweltlichen Fragen sowie für Entwicklungspläne zu konsultieren.

Das Amt kann seine Meinung zu allen Fragen, die in seinen Arbeitsbereich fallen, äußern.

Das Amt besteht aus kompetenten und rechtschaffenen Mitgliedern, die ihre Aufgabe für eine einzige Amtszeit von sechs Jahren ausüben.

Amt für gute Amtsführung und Korruptionsbekämpfung

Artikel 130

Das Amt nimmt an allen Politiken zur guten Amtsführung sowie zum Verbot und zur Bekämpfung von Korruption teil.

Es sichert die Umsetzung dieser Politiken, die Förderung der Kultur guter Amtsführung und des Kampfes gegen Korruption und verfestigt die Grundsätze der Transparenz, Rechtschaffenheit und Verantwortung.

Das Amt ist damit beauftragt, Fälle der Korruption im öffentlichen und privaten Raum zu ermitteln, aufzuklären und sie den zuständigen Behörden vorzulegen.

Das Amt muss zu den Vorhaben bezüglich seines Arbeitsbereichs konsultiert werden. Es kann seine Meinung zu Entwürfen von Regulierungstexten beisteuern, die seinen Arbeitsbereich betreffen.

Das Amt besteht aus rechtschaffenen, unabhängigen und kompetenten Personen, die ihre Funktion für eine einzige Amtszeit von sechs Jahren ausüben und zu einem Drittel aller zwei Jahre ausgetauscht werden.

VII Örtliche Behörden

Artikel 131

Die örtliche Hoheitsgewalt gründet in der Dezentralisation.

Die Dezentralisation wird umgesetzt durch Gebietskörperschaften bestehend aus den Ortschaften, den Regionen und den Regierungsbezirken, die gemeinsam jeweils das gesamte Gebiet der Republik in einer durch das Gesetz bestimmten Aufteilung umfassen.

Weitere örtliche Einheiten können durch Gesetz geschaffen werden.

Artikel 132

Die Gebietskörperschaften sind Rechtsträger und finanziell und administrativ autonom. Sie regeln die örtlichen Angelegenheiten nach dem Grundsatz freier Verwaltung.

Artikel 133

Die Gebietskörperschaften werden von gewählten Räten geführt.

Die örtlichen und regionalen Räte werden in allgemeiner, freier, geheimer und direkter, rechtschaffener und transparenter Wahl gewählt.

Die Räte der Regierungsbezirke werden von den örtlichen und regionalen Räten gewählt.

Das Wahlgesetz garantiert die Vertretung der Jugend in den Räten der Gebietskörperschaften.

Artikel 134

Die Gebietskörperschaften haben eigene Zuständigkeiten, gemeinsame Zuständigkeiten mit den zentralen Behörden und übertragene Zuständigkeiten.

Die gemeinsamen und übertragenen Zuständigkeiten werden auf Grundlage der Subsidiarität ausgeübt.

Die Gebietskörperschaften haben die Regulierungsverantwortung in ihrer Zuständigkeit; ihre Regulierungsentscheidungen werden in ihren Amtsblättern veröffentlicht.

Artikel 135

Die Gebietskörperschaften verfügen über eigene und über auf sie von den zentralen Behörden übertragene Mittel. Diese Mittel müssen den ihnen durch Gesetz übertragenen Aufgaben angemessen sein.

Jede Schaffung oder Übertragung von Kompetenzen zentraler Behörden auf Gebietskörperschaften muss mit einer Übertragung der zugehörigen Mittel verbunden sein.

Die Finanzen der Gebietskörperschaften regelt ein Gesetz.

Artikel 136

Die Zentralgewalt übernimmt es, in Anwendung des Grundsatzes der Solidarität und zur Regulierung und Angleichung ergänzende Mittel zugunsten der Gebietskörperschaften bereitzustellen.

Die Zentralgewalt wird sich um ein Gleichgewicht zwischen den lokalen Ressourcen und Lasten bemühen.

Die Erträge aus der Nutzung von natürlichen Schätzen können auf nationaler Ebene für die Verbesserung der Regionalentwicklung eingesetzt werden.

Artikel 137

Die Gebietskörperschaften nutzen ihre Erträge im Rahmen des ihnen zugeteilten Budgets nach den Regeln der guten Amtsführung und unter der Kontrolle des Schatzamts.

Artikel 138

Die Gebietskörperschaften unterliegen der nachlaufenden Kontrolle der Rechtmäßigkeit ihres Handelns.

Artikel 139

Die Gebietskörperschaften setzen die Instrumente der teilhabenden Demokratie und der offenen Amtsführung ein, um unter Wahrung der gesetzlichen Vorgaben eine möglichst große Teilhabe der Bürger und der Zivilgesellschaft in der Vorberei-

tung von Entwicklungsvorhaben, der Verwaltung des Gebiets und der Durchführung von Maßnahmen zu erzielen.

Artikel 140

Die Gebietskörperschaften können zusammenarbeiten und Partnerschaften bilden, um die Programme oder Aktionen von gemeinsamem Interesse auszuführen.

Die Gebietskörperschaften können auch Partnerschaften mit Gebietsfremden und dezentrale Kooperationen begründen.

Ein Gesetz bestimmt die Regeln für Kooperationen und Partnerschaften.

Artikel 141

Der Hohe Rat der Gebietskörperschaften ist ein repräsentatives Organ der Räte der Gebietskörperschaften mit Sitz außerhalb der Hauptstadt.

Der Hohe Rat der Gebietskörperschaften untersucht Fragen im Zusammenhang mit der Entwicklung und dem Gleichgewicht der Regionen und äußert seine Meinung zu Gesetzgebungsvorhaben betreffend die örtliche Raumplanung, den Haushalt und die Finanzen. Sein Präsident kann vom Parlament eingeladen werden, um die Beratungen zu begleiten.

Die Zusammensetzung und Ausstattung des Hohen Rates der Gebietskörperschaften wird durch Gesetz bestimmt.

Artikel 142

Die Verwaltungsgerichtsbarkeit entscheidet über Zuständigkeitskonflikte zwischen Gebietskörperschaften und zwischen der Zentralgewalt und den Gebietskörperschaften.

VIII Ergänzung der Verfassung

Artikel 143

Die Initiative zur Revision der Verfassung liegt beim Präsidenten und bei einem Drittel der Abgeordneten des Parlaments. Eine Initiative des Präsidenten ist vorrangig zu behandeln.

Artikel 144

Jeder Vorschlag zur Änderung der Verfassung ist dem Verfassungsgericht vom Parlamentspräsidenten zur Stellungnahme darüber vorzulegen, ob das Vorhaben Teile der Verfassung betrifft, deren Veränderung die Verfassung verbietet.

Das Parlament untersucht seinerseits den Vorschlag, um mit absoluter Mehrheit über die Reversibilität zu entscheiden.

Die Revision bedarf einer Mehrheit von zwei Dritteln der Mitglieder des Parlaments.
Der Präsident kann nach Zustimmung von zwei Dritteln der Mitglieder des Parlaments die Änderung einer Volksabstimmung unterwerfen, die dann mit absoluter Mehrheit entscheidet.

IX Schlussbestimmungen

Artikel 145

Die Präambel der Verfassung ist ihr integraler Bestandteil.

Artikel 146

Die Bestimmungen der Verfassung bilden und sind auszulegen als ein harmonisches Ganzes.

Artikel 147

Nach der Ratifikation der Verfassung in ihrer Gesamtheit gemäß dem konstituierenden Gesetz 6/2011 vom 16.12.2011 über die provisorische Organisation der Hoheitsgewalt tritt das Parlament in einer außerordentlichen Generalversammlung zusammen, während die Verfassung vom Präsidenten, dem Präsidenten des Konstituierenden Parlaments und dem Ministerpräsidenten ausgefertigt wird.

Der Präsident des Konstituierenden Parlaments ordnet die Veröffentlichung in einer Sonderausgabe des Amtsblatts an. Die Verfassung tritt mit ihrer Veröffentlichung in Kraft. Der Präsident des Konstituierenden Parlaments kündigt das Veröffentlichungsdatum vorher an.

X Übergangsbestimmungen

Artikel 148

1) Die Artikel 5, 6, 8, 15 und 16 [des Gesetzes] über die provisorische Organisation der Hoheitsgewalt bleiben bis zur Wahl des Parlaments in Kraft.

Artikel 4 [des Gesetzes] über die provisorische Organisation der Hoheitsgewalt bleibt bis zur Wahl des Parlaments in Kraft, jedoch darf unter Berücksichtigung des Inkrafttretens der Verfassung kein Gesetzgebungsvorhaben verabschiedet werden, ausgenommen solche bezüglich des Wahlverfahrens, des Systems der übergangsweisen Justiz oder der Ämter, die aufgrund von Gesetzen entstehen, die das Konstituierende Parlament verabschiedet hat.

Die Artikel 7, 9 bis 14 und 26 [des Gesetzes] über die provisorische Organisation der Hoheitsgewalt bleiben bis zur Wahl des Präsidenten gemäß den Artikeln 74 fortfolgende der Verfassung in Kraft.

Die Artikel 17 bis 209 [des Gesetzes] über die provisorische Organisation der Hoheitsgewalt bleiben in Kraft, bis das Parlament der ersten Regierung das Vertrauen ausgesprochen hat.

Das Konstituierende Parlament behält seine gesetzgeberischen, auf die Wahl bezogenen und kontrollierenden Aufgaben gemäß dem Organgesetz über die provisorische Organisation der Hoheitsgewalt beziehungsweise den geltenden Gesetzen bis zur Wahl des ersten Parlaments.

2) Die folgenden Bestimmungen gelten wie folgt:

- Die Regeln von Kapitel III über die Legislative, ausgenommen die Artikel 53, 54, 55 und Kapitel IV Teil II betreffend die Regierung treten mit Verkündung des endgültigen Ergebnisses der ersten Wahl in Kraft.
- Die Regeln von Kapitel IV Teil I betreffend den Präsidenten, ausgenommen Artikel 74 und 75 treten mit der Verkündung des endgültigen Ergebnisses der Präsidentschaftswahlen in Kraft. Die Artikel 74 und 75 treten mit der Direktwahl des Präsidenten in Kraft.
- Die Regeln von Kapitel V Teil I über die ordentliche, Verwaltungs- und Finanzgerichtsbarkeit, ausgenommen Artikel 108 bis 111, treten mit der Einsetzung des Hohen Richterrats in Kraft.
- Die Regeln von Kapitel V, Teil II betreffend das Verfassungsgericht, ausgenommen Artikel 118, treten mit der mit der Ernennung der Richter der ersten Besetzung des Verfassungsgerichts in Kraft.
- Die Regeln von Kapitel VI betreffend die Verfassungsämter treten nach der Wahl des Parlaments in Kraft.
- Die Regeln von Kapitel VII über die Gebietskörperschaften treten gemeinsam mit den dort genannten Gesetzen in Kraft.

3) Die Präsidentschafts- und Parlamentswahlen werden vier Monate nach der Einrichtung von ISIE³⁴, spätestens aber noch 2014 abgehalten.

4) Die Wahlbürgschaften beginnen unmittelbar mit den Präsidentschaftswahlen mit einer Anzahl von Abgeordneten des Konstituierenden Parlaments oder eingeschriebenen Wählern gemäß dem Wahlgesetz.

5) Spätestens sechs Monate nach den Parlamentswahlen wird der Hohe Richterrat eingesetzt und spätestens ein Jahr danach das Verfassungsgericht.

6) Die teilweise Erneuerung des Verfassungsgerichts, des Wahlamts, des Amtes für audio-visuelle Kommunikation und des Amtes für gute Amtsführung und den Kampf gegen Korruption geschieht zum ersten und zweiten Mal aufgrund einer Losziehung der Mitglieder der ersten Besetzung. Der Präsident ist von der Losziehung ausgeschlossen.

7) Das Konstituierende Parlament schafft mit einem Organgesetz binnen drei Monaten nach Ausfertigung der Verfassung ein provisorisches Amt zur Kontrolle der Verfassungsmäßigkeit von Gesetzgebungsvorhaben, das wie folgt besetzt wird:

- erster Präsident des Kassationshofes bzw. dessen Präsident,
- erster Präsident des Verwaltungsgerichts bzw. dessen Mitglied,

34 ISIE = Instance Supérieure pour les Élections = Wahlamt.

- erster Präsident des Rechnungshofs bzw. dessen Mitglied,
- drei Mitglieder der Rechtsexperten, jeweils ernannt vom Präsidenten des Konstituierenden Parlaments, dem Präsidenten und dem Ministerpräsidenten.

Die ordentlichen Gerichte sind nicht befugt, die Verfassungsmäßigkeit von Gesetzen zu überprüfen.

Die Aufgabe des provisorischen Amtes endet mit der Einsetzung des Verfassungsgerichts.

8) Das provisorische Amt für Gerichtsbarkeit übt seine Funktion bis zur Einsetzung des Rates für Gerichtsjustiz aus.

Das Unabhängige Amt für audio-visuelle Kommunikation übt seine Funktion bis zur Einsetzung des Amtes für audio-visuelle Kommunikation weiter aus.

9) Der Staat wird das System der Übergangsjustiz in allen Bereichen und für die Zeit gemäß den gesetzlichen Vorgaben weiterführen. In diesem Zusammenhang ist es verboten, sich auf die Nicht-Rückwirkung der Gesetze, eine vorangegangene Amnestie, die Rechtskraft von Entscheidungen oder die Verhängung einer Strafe oder Maßregel zu berufen.

Artikel 149

Das Militärtribunal übt seine Befugnisse, die ihm die bestehenden Gesetze zuweisen, gemäß Artikel 110 aus.

Dr. Achim-Rüdiger Börner, Mitglied des Kuratoriums der GAIR, ist Rechtsanwalt in Köln.

Neues im iranischen Strafgesetzbuch von 2013

Silvia Tellenbach

Nach jahrelangen Vorbereitungen trat im Frühsommer 2013 in der Islamischen Republik Iran ein neues Strafgesetzbuch in Kraft.¹ Genauer gesagt handelt es sich um einen Teil des iranischen Strafgesetzbuchs, nämlich die Bücher 1 bis 4. Sie behandeln folgende Bereiche: Buch 1: Allgemeine Vorschriften, Buch 2: *ḥadd*-Strafen (Pl. *ḥudūd*), Buch 3: *qiṣās*- bzw. Talionsstrafen und Buch 4: *diyā* (Pl. *diyāt*) bzw. Blutgeld. Das Fünfte Buch des früheren Strafgesetzbuchs (*ta'zīrāt* und *bāzdārande*), das einen Besonderen Teil, reduziert um die in den Büchern 2 bis 4 geregelten Delikte, darstellt, blieb hingegen erhalten. Das hat noch eine weitere Folge: Die ersten vier Bücher des neuen Strafgesetzbuchs haben zusammen 728 Art., das Fünfte Buch beginnt aber mit Art. 498 und endet mit Art. 729. Daher müssen bis auf weiteres die Artt. 498 bis 728 immer mit der Angabe der Jahreszahl des jeweiligen Gesetzes zitiert werden, also z. B. Art. 513 StGB v. 1996 oder Art. 642 v. 2013.

Der Schwerpunkt der Änderungen liegt im Ersten Buch, das einen Allgemeinen Teil bildet. Hier gibt es vor allem Weiterentwicklungen im iranischen internationalen Strafrecht, bei der Anerkennung der Strafbarkeit der juristischen Person, im Jugendstrafrecht, bei der Rolle des Richters im Beweisrecht und in Teilen des Strafsystems.

Internationales Strafrecht

Wie bisher ist jede Tat, die auf iranischem Territorium begangen wird, in Iran strafbar (Art. 3), ebenso jede Auslandstat eines Iraners, ungeachtet der Strafbarkeit am Tatort (Art. 7).² An Änderungen fällt zunächst die Erweiterung des Schutzprinzips ins Auge. Bisher war zwar eine Tat, die im Ausland von einem Ausländer gegen den iranischen Staat verübt wurde, nach dem Staatsschutzprinzip strafbar. Jedoch galt das passive Personalitätsprinzip nicht, das eine Strafgewalt begründet, wenn ein eigener Staatsangehöriger Opfer einer Straftat wird. Dieses Prinzip wird nunmehr anerkannt, mit der Formulierung, dass die Strafgewalt bestehen soll, wenn eine iranische Person Opfer einer solchen Tat wird (Art. 8).

Das Gesetz sagt nicht ausdrücklich, ob es sich hier um natürliche oder auch juristische Personen handeln soll, aber der Wortlaut, der von „Person“ und nicht etwa von „Staatsangehörigem“ spricht, lässt beides zu. Bei Straftaten eines Ausländers im

1 Vgl. Amtsblatt Nr. 19873 vom 06.03.1392 (27.05.2013). Siehe dazu eingehend Silvia Tellenbach, Zum neuen Strafgesetzbuch der Islamischen Republik Iran, demnächst in: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft.

2 Eine iranische Frau etwa, die sich in Deutschland aufhält und die iranischen Kleidervorschriften missachtet, bleibt daher in Iran strafbar.

Ausland gegen Iran oder eine iranische Person verlangt das iranische Recht für eine Strafbarkeit auch die Strafbarkeit am Tatort (Art. 8 lit. b).

Eine weitere Änderung, die für den internationalen Rechtsverkehr wichtig ist, betrifft die Anerkennung des *ne-bis-in-idem*-Grundsatzes.³ Er war im Strafgesetzbuch von 1926 bereits ausführlich geregelt, ist dann aber nach der Islamischen Revolution abgeschafft worden. Jetzt wurde er wieder mit einer Reihe von Regelungen ins Strafgesetzbuch aufgenommen. Vorab ist zu beachten, dass die *ne-bis-in-idem*-Regelungen ausschließlich im Bereich der *ta'zīr*-Delikte gelten, nicht aber im Bereich des islamischen Kernstrafrechts. Im Regelfall findet in Iran keine zweite Strafverfolgung mehr statt, wenn der Täter wegen einer Auslandstat dort bereits abgeurteilt worden ist und im Falle einer Verurteilung die Strafe dort ganz oder teilweise verbüßt hat (Artt. 7, 8).

Bei Straftaten wie Angriffe gegen die innere und äußere Sicherheit des iranischen Staates oder Fälschung von bestimmten Urkunden oder Zahlungsmitteln, die in Art. 5 aufgeführt sind, findet zwar eine zweite Strafverfolgung statt, im Ausland wegen dieser Taten verbüßte Strafen sind jedoch anzurechnen. Uneingeschränkt ist eine zweite Strafverfolgung und Bestrafung nur noch bei Straftaten von Amtsträgern des iranischen Staates möglich, die im Ausland im Zusammenhang mit ihrer amtlichen Funktion eine Straftat begehen (Art. 6).⁴

Strafbarkeit der juristischen Person

Das iranische Strafrecht hat ferner die Strafbarkeit der juristischen Person anerkannt, die im früheren Strafgesetzbuch nicht existierte. Dabei ist es dem französischen Muster gefolgt, das eine Strafbarkeit der juristischen Person vorsieht.⁵ Diese setzt voraus, dass ihre gesetzlichen Repräsentanten in ihrem Namen oder zu ihrem Vorteil eine Straftat begehen (Art. 143). Für juristische Personen sind in Art. 20 besondere Strafen vorgesehen. Deren wichtigste sind Auflösung der juristischen Person, Einziehung des Vermögens, Verbot bestimmter im Gesetz aufgeführter geschäftlicher Aktivitäten, Geldstrafe und Veröffentlichung des Urteils in den Medien. Geldstrafen betragen das Zwei- bis Vierfache des Betrages, den eine natürliche Person für die gleiche Straftat zu zahlen hätte (Art. 21). Ausdrücklich legt das Gesetz ferner fest, dass eine Bestrafung der juristischen Person die Bestrafung natürlicher Personen daneben nicht ausschließt (Art. 143).

Jugendstrafrecht

Die Behandlung straffälliger Jugendlicher wurde von vielen Seiten als reformbedürftig angesehen. Zunächst gab es seit der Islamischen Revolution kein Jugendstrafrecht im Sinne eines Rechts mit besonderen und mildereren Sanktionen für be-

3 Siehe zum bisherigen Rechtszustand Mansour Rahmdel, *The Ne Bis in Idem Rule in Iranian Criminal Law*, *Journal of Financial Crime* 11, 2004, S. 277–281.

4 Bei Diplomaten und anderen Personen, die im Aufenthaltsstaat Immunität genießen, stellt sich die Frage nach einer zweiten Bestrafung allerdings von vornherein nicht.

5 Im Gegensatz etwa zum deutschen Recht.

stimmte Altersgruppen von jungen, in der Entwicklung befindlichen Menschen mehr. Vielmehr wurde nur noch unterschieden zwischen strafunmündigen Kindern und strafrechtlich voll verantwortlichen Erwachsenen. Das Strafgesetzbuch sagte nur, dass Kinder strafrechtlich nicht verantwortlich seien (Art. 49). Ein Alter war für die gesetzliche Strafmündigkeit im Strafgesetzbuch selbst nicht angegeben, das Gesetz sagte nur, dass ein Kind eine Person sei, die die körperliche Reife (*bulūġ*) noch nicht erreicht hat (Gesetzliche Erläuterung 1 zu Art. 49 StGB v. 1991).⁶ Art. 1210 des iranischen Zivilgesetzbuchs legt hierfür aber für Mädchen neun Mondjahre, also ca. acht Jahre und neun Monate in Sonnenjahren, und für Jungen 15 Mondjahre, also ca. 14 Jahre und acht Monate fest. Diese Altersstufen wurden auch für das Strafrecht angewendet. Dass diese frühe Volljährigkeit den heutigen Umständen nicht entsprach, wurde auch in Iran durchaus gesehen und nach Wegen gesucht, auch über die Anwendung des Strafmilderungsgrunds der besonderen Umstände in der Person des Angeklagten (Art. 22 Nr. 5 StGB v. 1991) hinaus der besonderen Situation von jugendlichen Straffälligen gerecht zu werden.

Die neuen Regelungen im iranischen Strafgesetzbuch von 2013 sind nun ein Beispiel dafür, wie man Vorschriften, die man aufgrund ihrer religiösen Natur nicht abändern zu können meint, in weitere materielle oder verfahrensrechtliche Vorschriften so einbetten kann, dass ein rechtspolitischer Zweck, der mit der für unabänderlich gehaltenen Vorschrift nicht übereinstimmt, dennoch erreicht werden kann. Im neuen Strafgesetzbuch wird einerseits wiederum festgelegt, dass das Strafmündigkeitsalter für Mädchen bei neun und Jungen bei 15 Mondjahren liegt. Dann aber wird im Kapitel über Strafen in einem Abschnitt „Strafen und Maßregeln der Sicherung und Erziehung für Kinder und Jugendliche“ (Artt. 88–95 StGB) nach Altersstufen gestaffelt ein besonderes Sanktionssystem für Jugendliche festgelegt: Bei Taten, die mit *ta'zīr*-Strafen bedroht sind, können bei Jugendlichen zwischen neun und 15 (Sonnen-)Jahren die im Gesetz genannten Erziehungsmaßnahmen angeordnet werden; bei 12- bis 15jährigen ist auch eine Belehrung⁷ oder Ermahnung⁸ durch den Richter und eine schriftliche Selbstverpflichtung keine weiteren Straftaten zu begehen, möglich, ferner bei schweren bis mittelschweren Straftaten die Unterbringung in einem Erziehungszentrum für die Dauer von drei Monaten bis zu einem Jahr (Art. 88 StGB). Jugendliche zwischen 15 und 18 (Sonnen-)Jahren werden mit der Unterbringung in einem Erziehungszentrum bestraft, die je nach der Schwere der Straftat bis zu fünf Jahren dauern kann, bei mittelschweren Straftaten ist Geldstrafe oder gemeinnützige Arbeit möglich, bei leichten Straftaten nur Geldstrafe (Art. 89).

6 Eine „Gesetzliche Erläuterung“ wird direkt unter dem Straftatbestand aufgeführt und ist Teil des Gesetzes.

7 Bei der Belehrung, die auf den Entwicklungsstand von Kindern und noch sehr unreifen Jugendlichen zugeschnitten ist, macht der Richter dem zu Belehrenden vor allem das Unrecht seines Handelns klar und erklärt ihm, wie er sich richtigerweise zu verhalten hätte.

8 Bei der Ermahnung, die für Jugendliche gedacht ist, wird der Jugendliche in einer nachdrücklicheren Weise als bei der Belehrung auf sein Fehlverhalten hingewiesen und ihm für den Wiederholungsfall eine härtere Sanktion in Aussicht gestellt.

Bei den Taten, die mit *ḥadd*- oder *qiṣās*-Strafen bestraft werden, wird ein Täter, der zwar den *bulūḡ* erreicht, das 18. Lebensjahr aber noch nicht vollendet hat, ebenfalls mit den Strafen für *ta'zīr*-Straftaten bestraft, wenn er das Wesen der Straftat und des Verbotes nicht erfasst hat oder an seiner körperlichen und geistigen Reife Zweifel bestehen (Art. 91). Das Gericht kann zur Feststellung dieser Umstände einen Gerichtsmediziner beiziehen, kann aber auch jedes andere Mittel dafür nutzen, das ihm geeignet erscheint (Gesetzliche Erläuterung zu Art. 91). Es kann beispielsweise auch Verwandte, Nachbarn oder Lehrer befragen. Dadurch hat es einen so großen Spielraum, dass es die Verhängung von *ḥadd*- oder *qiṣās*-Strafen gegenüber Personen unter 18 Jahren weitgehend vermeiden kann.

Beweisrecht

Ungewöhnlich in einem Allgemeinen Teil eines Strafgesetzbuchs ist ein ausführliches Kapitel über die zulässigen Beweismittel (Artt. 160–213).⁹ Das dürfte jedoch die Folge davon sein, dass im islamischen Kernstrafrecht das Beweisrecht sehr eng mit den Tatbeständen verzahnt ist. Im iranischen Strafgesetzbuch sind fünf Beweismittel anerkannt: Geständnis, Zeugen, Eid, insbesondere der Gruppeneid der *gasāma*, ferner das Wissen des Richters, *‘ilm al-qāḍī*, das im sunnitischen Strafrecht abgelehnt wird, im schiitischen aber durchaus eine Rolle spielt. In dem neuen iranischen Strafgesetzbuch wird seine Bedeutung noch erheblich weiterentwickelt. Während das Wissen des Richters bisher bei den Taten, die mit *ḥadd*- oder *qiṣās*-Strafen zu ahnden waren, nur bei einer begrenzten Anzahl von Straftaten als Beweismittel zulässig war, ist es jetzt bei allen Tatbeständen als Beweismittel möglich. Der Richter muss nur im Urteil darlegen, worauf sein Wissen beruht (Art. 211 StGB v. 2013). Eine gesetzliche Erläuterung zu dieser Vorschrift besagt, dass Grundlage eines solchen Wissens beispielsweise Sachverständigengutachten, Augenscheineinnahmen, Berichte von Polizeibeamten und sonstige Indizien sein können, die ihrer Art nach geeignet sind, Wissen zu vermitteln. Das erlaubt alle modernen Formen der Spurensicherung, DNA-Analysen und sonstige.

Und noch etwas: der Richter hat sich zwar bei Fällen, in denen der Beweis mit scheriatrechtlichen Mitteln zu führen ist, bei seinem Urteil auf derartige Beweise zu stützen, weiss er aber, dass der Sachverhalt anders gelagert ist, als er sich nach den Beweismitteln zu ergeben scheint, so ist er nicht an diese Beweise gebunden (Art. 161 StGB). Ähnliche Regelungen gibt es auch bei einzelnen Beweismitteln: Hat der Richter beispielsweise Indizien dafür, dass ein Geständnis nicht der Wahrheit entspricht, so muss er weiter ermitteln (Art. 171 StGB). Der Richter kann auch einen Zeugen, der die scheriatrechtlichen Voraussetzungen nicht erfüllt, anhören und seine Aussagen als Indiz verwerten, das zusammen mit ande-

9 Die neue iranische Strafprozessordnung von 2014 (Amtsblatt Nr. 20135 vom 03.02.1393 = 24.04.2014) verweist im Kapitel über die Erhebung von Beweisen (Art. 318 ff.) zunächst auf die Regelungen im Strafgesetzbuch und befasst sich weitgehend mit verfahrensmäßigen Fragen der Beweiserhebung.

ren Indizien zu einem Wissen des Richters führt (Art. 162 StGB). Die Stellung des Richters wird durch diese Möglichkeiten bei der Beweisführung deutlich gestärkt.

Strafensystem

Im System der *ḥadd*-Strafen gibt es erwartungsgemäß keine Änderungen. Insbesondere ist der Gesetzgeber internationalen Mahnungen zur Abschaffung der Steinigung nicht gefolgt. Im Bereich der *ta'zīr*-Strafen ist aber eine Vielfalt an Sanktionsmöglichkeiten vorgesehen. Die vorgesehenen *ta'zīr*-Strafen sind jetzt nach ihrer Schwere in acht Kategorien eingeteilt (Art. 19), im früheren Strafgesetzbuch waren sie nur beispielhaft aufgezählt (Artt. 16 und 17). Es fällt auf, dass die Todesstrafe dabei nicht genannt wird. Ob das tatsächlich dazu führen wird, dass die Todesstrafe nur noch als *ḥadd*- oder *qiṣāṣ*-Strafe möglich sein wird, bleibt abzuwarten. Die Auspeitschung gibt es weiterhin als Strafe; interessant für die SchwereEinstufung von Strafen ist, dass sie für mittlere und leichte Kriminalität verhängt werden soll. So ist beispielsweise eine Strafe von 30 bis 74, in Ausnahmefällen 99 Peitschenhieben, in die gleiche Schwere-kategorie wie sechs Monate bis zwei Jahre Gefängnis und 20 bis 80 Millionen Rial (ca. 574–2296 €, Stand 14.03.2014) Geldstrafe eingeordnet (Art. 19 Nr. 6).

Iranische Gefängnisse sind erheblich überbelegt.¹⁰ Daher zielen viele der jetzt aufgeführten Sanktionen darauf ab, Gefängnisaufenthalte zu vermeiden und Alternativen zur Freiheitsstrafe zu bieten. Es gibt nicht nur wie im alten Strafgesetzbuch Regelungen über die Strafaussetzung zur Bewährung (Artt. 46–55) und die Aussetzung der Reststrafe zur Bewährung (Artt. 58–63), sondern im Bereich der leichten und mittleren Kriminalität beispielsweise auch die Aussetzung des Urteils¹¹ (Artt. 40–45) oder gemeinnützige Arbeit (Art. 84).

Ḥadd-Strafen

Auffälligster Zug bei den *ḥadd*-Strafen ist die Bestimmung des Art. 220, die keine Entsprechung im früheren Strafgesetzbuch hatte: wenn bei Taten, für die eine *ḥadd*-Strafe zu verhängen ist, keine entsprechende Regelung im Strafgesetzbuch vorgesehen ist, so ist nach Art. 167 der Verfassung der Islamischen Republik von 1979 zu verfahren. Dieser bestimmt, dass nach den islamischen Rechtsquellen und Fatwas zu urteilen ist, wenn das Gesetz schweigt. Während das Gesetzlichkeitsprinzip im Bereich der *ta'zīr*-Delikte gestärkt wurde, steht mit Art. 220 fest,

10 Das International Center for Prison Studies gibt für Ende 2012 die Kapazität iranischer Gefängnisse mit 113.000 Gefangenen, die tatsächliche Häftlingszahl aber mit 217.000 an, also einer Belegung von 192 %, www.prisonstudies.org/country/iran (letzter Aufruf 06.02.2014).

11 Die Aussetzung oder der Aufschub des Urteils, nicht zu verwechseln mit der Aussetzung der Strafe zur Bewährung, ist eine moderne Sanktion, die sich in einer Reihe von neueren Strafgesetzbüchern findet, z. B. Artt. 132–160 ff. frz. StGB v. 1994. Hier wird vorerst nur festgestellt, dass der Angeklagte schuldig ist, die Verhängung der Strafe aber noch aufgeschoben.

dass es im Bereich der *hadd*-Delikte nicht gilt.¹² In der Praxis dürfte diese Vorschrift bei der Strafbarkeit des Abfalls vom Islam eine Rolle spielen. Diese war in einem früheren Stadium des Entwurfs ausführlich unter den *hadd*-Delikten geregelt worden, später aber wieder entfernt worden.¹³ Wieweit dabei die breiten internationalen Proteste eine Bedeutung hatten, muss dahingestellt bleiben.

Eine weitere Änderung betrifft die Straftat, die in Artt. 183 ff. des früheren Strafgesetzbuchs als Kampf gegen Gott und Verderbenstiften auf Erden bezeichnet wurde. Sie fasste drei Vorschriften, die im klassischen islamischen Recht getrennt waren, in eine zusammen und weitete damit ihren Anwendungsbereich sehr aus, nämlich den Kampf gegen Gott (*muḥāraba*) gemäß Sure 5,33, die den Einsatz von Waffen meint, um Leben, Vermögen und Ehre der Menschen anzugreifen und dadurch unter der Bevölkerung Angst und Schrecken zu verbreiten, das Verderbenstiften auf Erden (*fasād fi-l-‘ard*) und die Rebellion (*bağj*). Jetzt wurden diese drei Straftaten wieder auf drei Vorschriften aufgeteilt. Der Kampf gegen Gott (Artt. 279 ff.) besteht aus dem Einsatz von Waffen „in der Absicht (eines Angriffs) auf Leben, Vermögen, oder Ehre von Menschen oder der Absicht, sie in Schrecken zu versetzen, und zwar so, dass dadurch Unsicherheit in der Umgebung verursacht wird.“ (Artt. 279 S. 1) Der Tatbestand deckt modern gesprochen terroristische Straftaten ab, bei denen die Allgemeinheit in Schrecken versetzt werden soll. Hier sind die Opfer Zufallsopfer, etwa die Opfer eines Bombenanschlags auf einem öffentlichen Platz. An Strafen sind hier die klassischen Strafen Hinrichtung, Kreuzigung, Abhacken der rechten Hand und des linken Fußes oder Verbannung möglich (Art. 282). Einer schiitischen Minderheitsmeinung folgend gibt das Gesetzbuch dem Richter aber weiterhin die Wahlfreiheit, welche Strafe er verhängen will (Art. 283). Auf diese Weise wurde die Kreuzigungsstrafe, soweit bekannt, seit Bestehen der Islamischen Republik nicht angewendet.

Verderbenstiften auf Erden (Art. 286) meint Taten gegen die körperliche Unversehrtheit, die innere und äußere Sicherheit des Staates, das Verbreiten von Lügen, Straftaten gegen die Wirtschaftsordnung, Verbreitung gefährlicher Substanzen oder das Betreiben von Bordellen. Dabei müssen die Taten ein solches Gewicht haben, dass dadurch die öffentliche Ordnung und Sicherheit massiv gestört wird, erheblicher Personen- oder Sachschaden entsteht oder Verderbtheit verbreitet wird. Anderenfalls ist eine niedrigere *ta‘zīr*-Strafe zu verhängen. Die tatbestandliche Abgrenzung ist jedoch undeutlich. Wann Taten das Gewicht haben, den Tatbestand des Verderbenstiftens auf Erden zu erfüllen, bleibt richterlichen Interpretationen unterworfen, die höchst unterschiedlich sein können.

12 Zu dem langen Streit über das Gesetzlichkeitsprinzip und die Bedeutung von Art. 167 der Verfassung siehe Silvia Tellenbach, *The Principle of Legality in the Iranian Constitutional and Criminal Law*, in: Said Amir Arjomand and Nathan J. Brown, *The Rule of Law, Islam, and Constitutional Politics in Egypt and Iran*, New York 2013, S. 101–122.

13 Vgl. dazu statt anderer www.igfm.de/iran/hintergrund/iran-gesetz-gegen-abfall-vom-islam-und-gegen-zauberei (letzter Aufruf 14.03.2014).

Als Rebellion wird der bewaffnete Aufstand gegen die Islamische Republik angesehen, der ebenfalls mit dem Tode bestraft wird, wenn es bereits zum Einsatz der Waffen gekommen ist, Mitglieder, die vorher festgenommen werden, werden mit *ta'zīr*-Strafen bestraft (Art. 287).

Qīṣās und diya

Präziser als im früheren Strafgesetzbuch werden die Fälle geregelt, in denen eine *qīṣās*-Strafe bei Religionsverschiedenheit zwischen Täter und Opfer möglich ist. Bei einem muslimischen Täter wird nur dann eine *qīṣās*-Strafe verhängt, wenn auch das Opfer ein Muslim ist. Ist der Täter ein Nichtmuslim, so wird eine *qīṣās*-Strafe verhängt, wenn das Opfer ein Muslim, ein *ḍimmī*,¹⁴ ein *musta'min*¹⁵ oder ein *mu'āhid*¹⁶ ist. Ist das Opfer ein sonstiger Nichtmuslim, so ist der Täter mit einer *ta'zīr*-Strafe zu bestrafen (Art. 310). Jedoch werden derartige Nichtmuslime, die iranische Staatsangehörige oder Angehörige eines fremden Staates sind, einem *musta'min* gleichgestellt, wenn sie sich legal in Iran aufhalten (gesetzliche Erläuterung Nr. 1 zu Art. 310). Damit drohen den Tätern jetzt auch schwere Strafen, wenn das Opfer beispielsweise ein Bahai ist. Bei den Blutgeldzahlungen sind Angehörige der verfassungsmäßig garantierten Religionen Christentum, Judentum und Zoroastrismus Muslimen seit 2004 gleichgestellt und werden auch im neuen Strafgesetzbuch gleich behandelt (Art. 554). Bei Frauen bleibt es im Grundsatz dabei, dass sie nur ein halbes Blutgeld erhalten (Art. 550). Für weibliche Opfer von Verkehrsunfällen galt jedoch schon seit 2008, dass die Angehörigen die Differenz des Blutgelds zwischen einem Mann und einer Frau von der Haftpflichtversicherung erhielten. Jetzt erweitert das Strafgesetzbuch die Zahlungspflicht der Haftpflichtversicherung auf alle Fälle, bei denen Frauen und Hermaphroditen getötet werden (gesetzliche Erläuterung zu Art. 551).

Schlussbetrachtung

Insgesamt mag man die Änderungen in dem neuen Strafgesetzbuch als begrenzt betrachten. Dennoch gibt es durchaus bemerkenswerte Entwicklungen, besonders im Allgemeinen Teil des Strafgesetzbuchs. Das Gesetzlichkeitsprinzip wurde präzisiert. Im Bereich der Delikte, die mit *ta'zīr*-Strafen bedroht sind, ist es gestärkt worden; bei den mit *ḥadd*-Strafen bedrohten Taten steht jetzt jedoch fest, dass auch unkodifiziertes Recht anwendbar sein kann. Bemerkenswert sind ferner die Anerkennung des *ne-bis-in-idem*-Grundsatzes in den meisten Fällen des internationalen Strafrechts, die neu eingeführte Strafbarkeit juristischer Personen, die Diversifizierung der Strafen im Bereich der *ta'zīr*-Strafen, das Jugendstrafrecht

14 Mitglied einer Gemeinde von Christen, Juden oder Zoroastriern, die in einem islamischen Staat lebt. Mit diesem wird ein Vertrag fingiert, aufgrund dessen derartige Gemeinden den Schutz des islamischen Staates genießen.

15 Nichtmuslimischer Ausländer, der sich mit einer Gesandtschaft, zum Handel oder ähnlichem im islamischen Staat aufhält und eine zeitlich unbegrenzte Schutzzusage (*amān*) des islamischen Staates genießt.

16 Nichtmuslimischer Ausländer, der sich im islamischen Staat aufhält und aufgrund eines Waffenstillstands mit dem islamischen Staat eine vorübergehende Schutzzusage genießt.

und die Flexibilisierung des Beweisrechts. Die Steinigung sowie weitere schwere Körperstrafen bleiben jedoch bei den mit *ḥadd*-Strafen bedrohten Taten möglich. Neu ist, dass auch für die Tötung eines Menschen, der weder ein Muslim noch ein Mitglied der verfassungsmäßig anerkannten Religionen Christentum, Judentum oder Zoroastrier ist, grundsätzlich eine *ta'zīr*-Strafe zu verhängen ist, dass aber die meisten derartigen Personen einem *musta'min* gleichgestellt werden – bisher wurde die Tötung von Baha'is oder Atheisten nicht verfolgt. Schließlich erhalten die Erben von getöteten Frauen jetzt zumindest im Ergebnis ein ebenso hohes Blutgeld wie Männer.

Dr. Silvia Tellenbach, Vorstandsmitglied der GAIR, ist Leiterin des Referats Türkei, Iran, arabische Staaten am Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Strafrecht.

Religiöse Gerichtsbarkeit am Beispiel des Libanon

Fatma El cheikh Hassan

Einleitung

Im Libanon fallen Fragen zum Personenstand, wozu u. a. das Familien- und Erbrecht zählen, in den Zuständigkeitsbereich der religiösen Gerichte der jeweiligen Konfessionen.¹ Für sunnitische Muslime ist das sunnitische *šarī'a*-Gericht (*al-maḥkama as-sunnīya aš-šarīya*) für jene Angelegenheiten (d. h. in Sachen Eheschließung, Scheidung, Sorgerecht und Vermögens- sowie Erbrecht) zuständig.² In diesem Beitrag soll zunächst ein kurzer Abriss zum Libanon und seinem Rechtssystem gegeben werden. Um einen Einblick in die Rechtsauslegungspraxis der religiösen Gerichtsbarkeit des sunnitischen *šarī'a*-Gerichts zu erhalten, werden Fallbeispiele aus den unterschiedlichen Rechtsbereichen der Zuständigkeit des *šarī'a*-Gerichts vorgestellt. Hauptquelle hierfür ist die offizielle Internetpräsenz des besagten Gerichts,³ welches einige Fälle inklusive der Rechtsprechung online zur Verfügung stellt.

Historischer Abriss zum Libanon

Basierend auf dem Sykes-Picot Abkommen von 1919/20 zwischen Großbritannien und Frankreich, die zum Ende des ersten Weltkrieges und nach Zerfall des osmanischen Reiches ihre kolonialen Interessensgebiete untereinander aufteilten, wurde am 24. April 1920 in San Remo die Entscheidung getroffen, Syrien und den Libanon unter französisches Mandat zu stellen.⁴ Zunächst definierten die alliierten Mächte im Dezember 1920 die jeweiligen Grenzen, woraufhin schließlich durch den Völkerbund die entsprechenden Mandate anerkannt wurden. Somit galt ab September 1923 die Mandatsübernahme als rechtskräftig. Ziel des Mandats war es, innerhalb weniger Jahre in den Mandatsgebieten Verfassungen oder „organi-

1 Insgesamt geht man von 15 bis 18 anerkannten Konfessionen und Religionsgemeinden aus. Hierzu gehören eine jüdische Gemeinde, sowie die zahlreichen christlichen und islamischen Konfessionen. Siehe P. Basile Basile, *Statut Personnel et Compétence Judiciaire des Communautés Confessionnelles au Liban*, Kaslik 1993, S. 50 ff.

2 Das „Gesetz zum Familienrecht – osmanische Gesetze“ (*qānūn ḥuqūq al-‘ā’ila – qānūn ‘uṭmānī*), auf das sich die sunnitischen Gerichte stützen, wurde am 25.10.1917 erlassen. Das Gesetz ist online unter www.slc.gov.lb/cms/assets/library/law/kawanin%20al%20mota3alika%20bel%20al%20qadaa/kanon%20hokok%20al%20aaila/law004-6-1.pdf aufrufbar (letzter Aufruf 24.05.2014).

3 Die Hauptseite des sunnitischen *šarī'a*-Gerichts ist unter www.slc.gov.lb einzusehen (letzter Aufruf 23.03.2014).

4 Siehe hierzu: Jan Karl Tannenbaum, *France and the Arab Middle East 1914–1920*, in: *Transaction of the American Philosophical Society* 68, 1978, S. 1–50; Meir Zamir, *Faisal and the Lebanese Question 1918–1920*, in: *Middle Eastern Studies* 27, 1991, S. 404–426; Wolf-Hagen von Angern, *Geschichtskonstrukt und Konfession im Libanon*, Berlin 2010, S. 141 ff.; Mehran Kamrava, *The Modern Middle East. A Political History since the First World War*, 2. Aufl., Berkeley/Los Angeles 2011, S. 37 ff.

sche“ Gesetze (organic law) zu schaffen. Darüber hinaus sollte die lokale Autonomie gefördert werden, sodass sich stufenweise autonome Staaten entwickeln konnten. Für den Libanon wurde im Jahre 1926 die erste Verfassung entworfen und das zuvor als Großlibanon bekannte Gebilde „Republik des Libanon“ bezeichnet. Seine Unabhängigkeit erlangte der Libanon im November 1943.⁵

Traurige Berühmtheit erreichte das Land durch seine konfessionellen Interessenskonflikte, die sich in Bürgerkriegen niederschlugen, in dessen Verlauf sich auch ausländische Mächte einmischten. Der erste Bürgerkrieg, der zwischen 1975 und 1990 andauerte, endete mit einer Übereinkunft, dem sogenannten Tā'if-Abkommen, im saudischen Tā'if.⁶ In diesem wurde u. a. festgelegt, dass sowohl die Sitze im Parlament als auch die unterschiedlichen Staatsämter paritätisch, d. h. gleichberechtigt zwischen den einzelnen Konfessionen, aufgeteilt werden sollen. Beispielsweise ist der Staatspräsident und Oberbefehlshaber der Streitkräfte immer ein christlicher Maronit und der Ministerpräsident ist stets ein Sunnit.⁷

Das libanesisches Rechtssystem

Das moderne Rechtssystem des Libanon basiert hauptsächlich auf französischem Vorbild. Als wichtigste Norm ist hierbei der sogenannte Code des Obligations et des Contrats (qānūn al-mūğibāt wa-l-'uqūd) von 1932 zu nennen, der dem französischen Code Civil entspricht. Das Gerichtssystem setzt sich aus mehreren Institutionen zusammen, die hierarchisch strukturiert sind. Hierzu gehören die Zivilgerichte, die Handelsgerichte und die Strafgerichte. Letztere umfassen den Kassa-

5 Zur Verfassung des Libanon siehe Saba Habachy, *The Republican Institutions of Lebanon: Its Constitution*, in: *The American Journal of Comparative Law* 13, 1964, S. 594–604. Zur Unabhängigkeits- und Staatsgeschichte des Libanon siehe Yossi Olmert, *A False Dilemma? Syria and Lebanon's Independence during the Mandatory Period*, in: *Middle Eastern Studies* 32, 1996, S. 41–73 und Cordelia Koch, *Verfassung im Kraftfeld von Krieg und Frieden. Von der Konkurrenz- zur konkordanzdemokratischen Verfassung im Libanon*, Baden-Baden 2009, S. 171 ff.

6 Weitere Informationen zum Tā'if-Abkommen und zu anschließenden Ereignissen bei August Richard Norton, *Lebanon after Ta'if: Is the Civil War over?*, in: *Middle East Journal* 45, 1991, S. 457–473; Paul Salem, *Skirting Democracy: Lebanon's 1996 Elections and Beyond*, in: *Middle East Report. Lebanon and Syria: The Geopolitics of Change* 203, 1997, S. 26–29; Koch, *Verfassung im Kraftfeld von Krieg und Frieden*, S. 219 ff.

7 Der letzte Staatspräsident und Oberbefehlshaber der Streitkräfte war Michel Sulaimān, dessen Legislaturperiode am 25.05.2014 endete, der Name des aktuellen Ministerpräsidenten lautet Tammām Šā'ib Salām. Die diesjährigen Wahlen eines Staatspräsidenten sind erfolglos geblieben, da noch immer kein Kandidat die nötige zweidrittel Mehrheit des Parlaments erhielt. Die erste Wahlrunde fand am 23.04.2014, die zweite am 30.04.2014 statt. Hierzu Vidya Kauri, *Lebanon parliament fails to elect president*, Al-Jazeera 23.04.2014, www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/04/lebanon-nominate-president-201442365922519100.html (letzter Aufruf 27.04.2014). Aktuelles zur zweiten Wahlrunde auch von Hussein Dakroub, *Presidential vote doomed to fail without consensus*, *The Daily Star Lebanon* 28.04.2014, www.daily_star.com.lb/News/Lebanon-News/2014/Apr-28/254615-presidential-vote-doomed-to-fail-without-consensus.ashx (letzter Aufruf 28.08.2014) Die nächste und elfte Parlamentssitzung zur Präsidentenwahl wurde nun für den 02.09.2014 angesetzt. Hierzu Hassan Lakkis, *Intense presidency efforts behind scenes*, *The Daily Star Lebanon*, www.dailystar.com.lb/News/Lebanon-News/2014/Aug-28/268619-intense-presidency-efforts-behind-scenes.ashx#axzz3BfjDfYmI (letzter Aufruf 28.08.2014).

tionshof, der das höchste bürgerliche Gerichtswesen darstellt und alle Konflikte entscheidet, die nicht von den anderen, auch den religiösen Gerichten, geklärt werden können. Ebenso existieren die Verwaltungsgerichte, die im Conseil d'État bzw. im Staatsrat (mağlis aš-šūrā) zusammengefasst sind, und schließlich die religiösen Gerichte, welche Fragen zum Personalstatut klären. Diese richten sich in ihrer Gesetzgebung nach den Regelungen und Normen der einzelnen Konfessionen.⁸

Die religiöse Gerichtsbarkeit

Die religiösen Gerichte, welche das sunnitische Gericht implizieren, übernehmen – wie bereits oben erwähnt – die Fragen zu Ehe, Scheidung, Sorgerecht, Erbschaft und Testamentseröffnungen, die sie entsprechend ihren religiösen Normen und ihrer Rechtsauslegung auflösen. Die Institutionalisierung des sunnitischen *šarī'a*-Gerichts basiert zum Großteil auf den sogenannten *tanzīmāt*. Mit den *tanzīmāt* werden die ab 1839 durch die osmanischen Herrscher eingeleiteten Reformen, die u. a. auch das Militär und die Wirtschaft betrafen, des bis dato bestehenden Rechtssystems zusammengefasst. Hierzu gehörte vor allem die Ausdifferenzierung des Rechtssystems, was dazu führte, dass nicht mehr ein Gericht umfassend zuständig war, sondern unterschiedliche Rechtsfälle in verschiedenen Gerichtsinstanzen behandelt wurden. Die *šarī'a*-Gerichte galten zuvor als soziale Institutionen, deren Einfluss durch staatliche Mechanismen und Bürokratisierungsbestrebungen im Laufe der osmanischen Herrschaftszeit eingeschränkt wurden.⁹ In die Zuständigkeit der religiösen Gerichte fielen von nun an überwiegend familiäre Angelegenheiten, wobei auch hier Frankreich als Vorbild diente.¹⁰

Die sunnitische Gerichtsbarkeit im Libanon folgt der ḥanafitischen Rechtsschule, die die vom osmanischen Reich bevorzugte Rechtsauslegung darstellte.¹¹ Unter anderem wurden die heute noch gültigen Regelungen des Familienrechts 1917 von den Osmanen in der sogenannten Mağalla (türkisch: Mecelle) kodifiziert. Hierunter werden die Gesetzesbücher gefasst, die nach westlichem Vorbild verfasst wurden. Obwohl offiziell ḥanafitisch, so ist doch auffällig, dass sich das sunnitische *šarī'a*-Gericht, basierend auf den oben genannten Reformen, einer Art Rechtseklektizismus (*tahaiyur* bzw. *talfiq*) bedient: Man zog um der Kodifizie-

8 Basile, Statut Personnel et Compétence Judiciaire, S. 126 ff.; Chibli Mallat, The Lebanese Legal System, in: The Lebanon Report 2, 1997, S. 29–45. Eine Auflistung der nicht-religiösen Gerichte (in englischer Sprache) ist auf der Homepage des Justizministeriums des Libanon unter folgendem Link aufrufbar: www.justice.gov.lb/CP/ViewPage.aspx?id=1&language=2 (letzter Aufruf 25.04.2014).

9 Siehe Beshara D. Doumani, Palestinian Islamic Court Records: A Source for Socioeconomic History, in: Middle East Studies Association Bulletin 19, 1985, S. 155–172.

10 Herbert J. Liebesny, Stability and Change in Islamic Law, in: Middle East Journal 21, 1967, S. 16–34; Mallat, The Lebanese Legal System, S. 29 ff.

11 Einen Einblick zur Verwendung des ḥanafitischen Rechtes zur osmanischen Herrschaftszeit findet sich bei Colin Imber, Why you Should Poison your Husband: A Note on Liability in Ḥanafī Law in the Ottoman Period, in: Islamic Law and Society 2, 1994, S. 206–216 und Ido Shahar, Legal Pluralism and the Study of the Shari'a Courts, in: Islamic Law and Society 15, 2008, S. 112–141.

rung willen unterschiedliche Rechtsmeinungen und -schulen heran.¹² Ein wichtiges Element der Rechtsprechung stellt der *iğtihād*¹³ dar. *Iğtihād* meint im islamischen Recht die individuelle Schlussfolgerung durch einen Rechtsgelehrten (*muğtahid*), welcher einen Rechtsfall sowohl systematisch als auch eigenständig, d. h. im eigenen Ermessen, lösen kann. In der ḥanafitischen Rechtsschule wird dies auch als *ra'y*, d. h. als eigene Meinungsbildung, bezeichnet.

Rechtsauslegung auf Basis von Gerichtsdokumenten

Um einen Einblick in die Rechtsauslegungspraxis des sunnitischen *šarī'a*-Gerichts zu erhalten, werden im Folgenden Fallbeispiele bzw. Urteile des *šarī'a*-Gerichts aus dem Erb-, Sorge- und Eherecht vorgestellt. Die ersten drei Fallbeispiele werden vom *šarī'a*-Gericht als *iğtihādāt madanīya* bezeichnet, d. h. sie sind auf zivilrechtliche Probleme bezogen und stellen Lösungen dar, wie zukünftig mit ähnlichen Fällen zu verfahren ist. Hierbei sollte erwähnt werden, dass nicht alle diese *iğtihādāt madanīya* vor den jeweiligen religiösen Gerichten verhandelt wurden. Dennoch haben sich die religiösen Gerichte an die jeweilige Konsequenz, die sich aus den Fällen ergeben, zu halten. Die sich anschließenden Fallbeispiele beschreiben Fälle, die direkt vor dem *šarī'a*-Gericht verhandelt und auf Basis des kodifizierten Familienrechts entschieden wurden. Hierfür wurden ausgewählte Gerichtsprotokolle zur besseren Übersicht paraphrasiert. Alle Fälle sind vom *šarī'a*-Gericht online als PDF-Datei zur Verfügung gestellt worden und einsehbar. Sie sind ferner anonymisiert und lassen keine Rückschlüsse auf die betroffenen Personen zu.

1. Fallbeispiel

Iğtihād madanī: Ein Testament ist ungültig, wenn der Erblasser während dessen Unterzeichnung an einer altersbedingten Krankheit litt, die seine Auffassungsgabe einschränkt¹⁴

In diesem Fall hinterließ ein an Alzheimer erkrankter Mann ein beim Notar verfasstes Testament. Nach Durchsicht seiner Krankenakte stellte das Gericht fest, dass er vor Unterzeichnung des Testaments bereits seit Jahren an Alzheimer gelitten hatte. Zudem wurde festgestellt, dass nach Diagnose der Erkrankung keinerlei Maßnahmen zur Behandlung seitens der Angehörigen unternommen wurden. Der Erkrankte unterschrieb im Beisein von zwei Zeugen das Testament. Der Notar

12 Siehe Birgit Krawietz, Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq, in: Die Welt des Islams 42, 2002, S. 3–40; Aharon Layish, The Transformation of the Sharī'a from Jurists' Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World, in: Die Welt des Islams 44, 2004, S. 85–113; Matthias Rohe, Das islamische Recht. Eine Einführung, 3. Aufl., München 2013, S. 55.

13 Für weitere Einblicke zum Rechtsbegriff des *iğtihād* und seiner Verwendung siehe Wael B. Hallaq, Was the Gate of Ijtihad closed?, in: International Journal of Middle East Studies 16, 1984, S. 3–41 und Rüdiger Lohlker, Islamisches Recht, Wien 2012, S. 184 ff.

14 Dieser Fall ist online unter folgendem Link einsehbar: www.slc.gov.lb/cms/assets/ejtihadat/ej056.pdf (letzter Aufruf 03.04.2014).

schloss auf Basis der körperlichen Gesundheit auf die geistige Gesundheit des Erblassers und holte daher keine weiteren Informationen bei den Angehörigen ein. Formal wurde das Dokument zwar korrekt abgeschlossen, dennoch entschied das *šarī'a*-Gericht, dass es dem Notar zukünftig obliegt, zusätzlich die geistige Verfassung eines Erblassers bei Testamentsaufsetzung zu überprüfen und zu berücksichtigen, d. h. er hat etwaige ärztliche Nachweise anzufordern. Die Inhalte des Testaments, die eigentlichen Streitpunkte und Personen, die zur Anfechtung führten, werden leider nicht erwähnt.

2. Fallbeispiel

Iğtihād madanī: Der Vater ist seinen Kindern gegenüber unterhaltspflichtig. Wurde eine Ehe in Frankreich nach französischem Recht geschlossen, so sind [die entsprechenden Gesetze] einzuhalten. Der Vater hat [finanziell] für die Bildung seiner Kinder aufzukommen, auch dann wenn diese bereits die Volljährigkeit erreicht haben¹⁵

Die Ehe zwischen einer Französin und einem Libanesen wurde in Frankreich gemäß französischem Recht geschlossen. Nach der Ehescheidung wurde der Vater – in Frankreich – zu Unterhaltsleistungen verpflichtet, die die Kosten für die schulische Ausbildung mit einschlossen. Der beklagte Vater legte Widerspruch ein, da er die zusätzlichen Kosten, die für die weitere Schulausbildung anfallen würden, nicht tragen konnte und/oder wollte bzw. die Kinder des Angeklagten verlangten, dass die Kosten für die weitere Schulausbildung ebenfalls getragen werden. Gemäß Art. 2013 des Code Civil¹⁶ wurde entschieden, dass beide Eheleute für das Auskommen ihrer Kinder zuständig sind. Das Besondere in diesem Fall war, dass die Kinder des Angeklagten zum Zeitpunkt der Anklage bereits volljährig waren. Dies stellte allerdings keinen Grund dar, die Zahlungen für die weitere Ausbildung einzustellen. Das französische Rechtsurteil hinsichtlich der Unterhaltsleistungen wurde bekräftigt.

3. Fallbeispiel

Iğtihād madanī: Eine zwischen zwei Libanesen geschlossene Zivilehe auf Zypern ist rechtskräftig. Die Ehe unterliegt der zyprischen Gesetzgebung. Im Falle einer Ehescheidung ist ebenfalls Zypern zuständig¹⁷

Gemäß Art. 79 des bürgerlichen Gesetzes des Libanon ist eine im Ausland geschlossene Ehe – sei es eine Ehe, die zwischen libanesischen Staatsbürgern geschlossen wurde oder eine Ehe zwischen einem libanesischen und einem ausländischen

15 Dieser Fall ist online unter folgendem Link einsehbar: www.slc.gov.lb/cms/assets/ejtihadat/ej052.pdf (letzter Aufruf 25.04.2014).

16 Wörtlich heißt es: „Les époux contractent ensemble, par le fait seul du mariage, l'obligation de nourrir, entretenir et élever leurs enfants.“ Eine aktuelle Version des Code Civil ist online unter www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do?cidTexte=LEGITEXT000006070721&dateTexte=20140427 verfügbar (letzter Aufruf 27.04.2014).

17 Online aufgeführt unter www.slc.gov.lb/cms/assets/ejtihadat/ej032.pdf (letzter Aufruf 27.04.2014).

Staatsbürger – auch im Libanon rechtskräftig. Die Gültigkeit und Anerkennung der Ehe ist ebenfalls unabhängig von der konfessionellen Zugehörigkeit der Ehepartner. Diese Ehe unterliegt den Gesetzen des Landes, in dem sie geschlossen wurde, im Sinne von *locus regit actum*, d. h. der Ort regelt das Geschehene. Die Registrierung im Libanon erfolgt zwar bei den jeweiligen religiösen Gerichten, abhängig von den Konfessionen der Ehepartner jedoch bedeutet dies auch, dass im Falle einer Ehescheidung oder bei Sorgerechtsfragen ebenfalls Zypern und die dortigen Gerichte zuständig und Ansprechpartner sind.

4. Fallbeispiel

Gerichtsprotokoll: Klage eines Mannes, der vor Gericht verlangt, dass der Scheidungsforderung seiner Frau nachgekommen wird¹⁸

Das Gericht sollte in diesem Fall die Scheidung auf Verlangen der Frau feststellen und vollziehen. Es handelte sich um eine Ehe, die bereits vollzogen war, und aus der bis dato keine Kinder hervorgegangen waren. Die Frau erhielt den ersten Teil ihres Brautgeldes (*mahr mu`ağğal*) bei Schließung der Ehe. Der zweite Teil des Brautgeldes (*mahr mu`ağğal*) stand noch aus. Die Frau forderte vom Mann die Scheidung, die er allerdings von sich aus nicht vollziehen wollte. Die Frau bestätigte daraufhin, dass sie sich mit ihrem Mann auf einen *hul` wa-ibrā`* (wörtl. Scheidung und Freispruch), d. h. eine unwiderrufliche Scheidung, die auf Verlangen der Frau vollzogen wird, geeinigt habe. Das Gericht bot seinerseits eine Versöhnung bzw. Vermittlung (*sulh*) zwischen den beiden Parteien an, die allerdings abgelehnt wurde, da der Mann auf den *hul`* bestand. Die Frau sprach den Mann von der Auszahlung des *mahr mu`ağğal* und von weiteren Unterhaltsleistungen (*nafāqa*) frei. Nachdem ein weiteres Mal die Heiratsdokumente geprüft worden waren, vollzog das Gericht die Scheidung, womit diese rechtskräftig wurde. Das *šarī`a*-Gericht bezog sich in seiner Rechtsprechung auf die Artt. 116, 117 und 145 des osmanischen Familienrechts. Ferner stellte das Gericht wiederholt die Tatsache fest, dass diese Art der Scheidung nicht widerrufen werden kann und im Falle einer Aussöhnung ein neuer Ehevertrag und eine wiederholte Auszahlung des Brautgeldes nötig sind.

5. Fallbeispiel

Gerichtsprotokoll: Klage zur Bestätigung der Ehe und der Herkunft eines Kindes¹⁹

Hier wurde der Fall eines Ehepaars protokolliert, das seine Ehe außerhalb des Zuständigkeitsbereichs des *šarī`a*-Gerichts geschlossen hatte. Es wurde ein schriftlicher Ehevertrag aufgesetzt, ein Brautgeld vereinbart und die Ehe vollzogen. Während dieser Ehe wurden zwei Kinder geboren. Der Erstgeborene, ein Junge, wurde

18 Das Gerichtsprotokoll ist unter www.slc.gov.lb/cms/assets/library/samples/s048.pdf einsehbar (letzter Aufruf am 27.04.2014).

19 Dieser Fall ist auf folgender Seite nachlesbar: www.slc.gov.lb/cms/assets/library/samples/s040.pdf (letzter Aufruf 27.04.2014).

noch beim entsprechenden Standesamt registriert. Die Registrierung des zweiten Kindes, eines Mädchens, versäumte das Ehepaar aus Nachlässigkeit. Hinzu kam, dass der Ehemann kurz nach Geburt seiner Tochter sechs Jahre im Ausland verbrachte. Aus diesem Grund fehlte ein Eintrag der Tochter im gemeinsamen Familienstammbuch und ihre Herkunft galt folglich als nicht gesichert. Das Ehepaar wollte dies nun nachholen. Nachdem der Mann die Vaterschaft anerkannt und den Vollzug der Ehe bestätigt hatte, konnte die gemeinsame Tochter als ehelich registriert werden. Erleichternd kamen hier sowohl der schriftliche Ehevertrag als auch eine Bescheinigung des Krankenhauses zur Geburt des Kindes hinzu. Das *šarī'a*-Gericht bestätigte die Rechtmäßigkeit der Ehe und registrierte die Kinder als ehelich geboren.

6. Fallbeispiel

Gerichtsprotokoll: Klage zur Aufhebung eines Reiseverbots mit Vollmacht²⁰

In diesem Protokoll wird der Revisionsfall eines Mannes dokumentiert, der versucht, das Reiseverbot aufheben zu lassen, welches durch seine Ehefrau in einem vorherigen Prozess erwirkt wurde. Die Frau hatte veranlasst, dass ihrem Mann die Ausreise aus dem Libanon untersagt wird, da dieser ihr und ihren beiden Kindern unterhaltspflichtig sei. Der Mann begründete sein Ersuchen damit, dass er bereits eine saudische Aufenthaltserlaubnis und dort auch eine Arbeitsstelle besitze. Nun drohe die Aufenthaltserlaubnis jedoch abzulaufen, wodurch er auch seine Arbeitsstelle verlieren würde. Er sagte ebenfalls, dass er bereits einen Bürgen bestellt habe, der die Unterhaltsleistungen an die Frau sowie weitere anfallende Gebühren, z. B. für die schulische Ausbildung der gemeinsamen Kinder, sicherstellen solle. Die Frau jedoch lehnte die Aufhebung des Reiseverbots ab. Ebenso lehnte sie den Bürgen mit der Begründung ab, es herrsche ihrerseits kein Vertrauen diesem oder ihrem Mann gegenüber. Das Gericht stellte anhand des Protokolls des vorherigen Falles fest, dass der von dem Mann beauftragte Bürge beim Prozess anwesend war, und schriftlich belegen konnte, dass er mit seinem Vermögen in der Lage ist, sich entsprechend zu verpflichten und die Zahlungen zu garantieren. Die Frau lehnte diese Art der Vermögensbürgschaft ab und verlangte eine monetäre Bürgschaft, die ihren Unterhaltsanspruch für eine gewisse Dauer abdeckt. Die Streitparteien wichen nicht von ihren jeweiligen Standpunkten ab. Das Gericht entschied in diesem Fall zu Gunsten des Mannes. Es wurde begründet, dass durch das Reiseverbot der Mann daran gehindert wird, seine Arbeitsstelle aufzusuchen und damit Geld zu verdienen. Ferner wurden der Bürge und die Garantien, die er angab, anerkannt. Begründet wurde das in diesem spezifischen Fall damit, dass eine Vermögensbürgschaft ausreicht, um dem Unterhaltsanspruch der Frau gerecht zu werden. Eine weitere Revision war allerdings noch möglich.

20 Online unter www.slc.gov.lb/cms/assets/library/samples/s044.pdf (letzter Aufruf 27.04.2014).

Ausblick

Dieser Beitrag sollte zum einen eine Darstellung zur historischen Rechtsgeschichte des Libanon sein und zum anderen Einblicke in die Rechtsauslegungspraxis des libanesischen sunnitischen *šarī'a*-Gerichts gewähren. Das Familienrecht, welches als Überbleibsel der osmanischen Zeit angesehen werden kann, wird nicht ausschließlich zur Urteilsfindung herangezogen. Vor allem wenn es darum geht, den realen und modernen Gegebenheiten bzw. Problemen der betroffenen Streitparteien gerecht zu werden. Bisher wurden Streitfälle, die mit den eigenen religiösen Normen kollidierten, dahingehend gelöst, dass der Ort der Rechtsprechung zuständig für spätere Rechtsstreitigkeiten war. Handelte es sich um einen lokalen Streitfall, so wurden die Umstände und Verhältnisse der jeweiligen Streitparteien berücksichtigt. Die religiösen Gerichte zeigen sich zwar in der Anerkennung von unterschiedlichen, d. h. ausländischen Rechtsnormen, pragmatisch,²¹ jedoch zeigen aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen (und hier sei vor allem die Forderung säkularer Gruppen nach Einführung einer zivilen Eheschließung zu Ungunsten der religiösen Ehe), dass die religiösen Gerichte diesen nicht wohl gesonnen sind. Der derzeitige Trend von libanesischen Paaren, sich im Ausland trauen zu lassen, um sich der religiösen Eheschließung zu entziehen, fördert die Forderung nach einem zivilen Personalstatut. Durch diese Forderung sehen die religiösen Gerichte und Funktionäre ihre Legitimität und ihren privilegierten Status hinsichtlich des Personalstatuts gefährdet. Obwohl im April 2013 der erste im Libanon geschlossene zivile Ehevertrag²² anerkannt und als Präzedenzfall angesehen wurde, geben Kritiker zu bedenken, dass noch immer ein ziviles Personenstandsgesetz notwendig sei, um das Vakuum zu füllen, in dem sich diese Art der Eheschließung derzeit befinde.

Fatma El cheikh Hassan, geboren 1984 in Unna. Studium der Islamwissenschaft, Religionswissenschaft und Pädagogik in Münster. Promoviert derzeit zur religiösen Gerichtsbarkeit am Beispiel des sunnitischen *šarī'a*-Gerichts des Libanon und ist wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Professur für öffentliches Recht, Rechtsphilosophie und Rechtssoziologie in Münster.

21 Siehe Fallbeispiel 3.

22 Dieser Ehevertrag wurde vom libanesischen Innenminister Marwān Šarbil geschlossen. Das Besondere an diesem Vertrag ist, dass die Konfessionszugehörigkeit entfernt wurde. Siehe auch Dalal Mawad, Lebanon civil marriage raises hope for change, Al-Jazeera 02.05.2013, www.aljazeera.com/indepth/features/2013/04/20134309242619227.html (letzter Aufruf 30.04.2014). Ein aktueller Artikel zur zivilen Eheschließung unter english.al-akhbar.com/node/18204 (letzter Aufruf 30.04.2014).

„Šarī‘a courts“ in den britischen Medien – eine Analyse

Yvonne Prief

Einleitung: Die Darstellung von Muslimen in den Medien

Ob London, Berlin oder Brüssel – Debatten über die Anwendung islamischen Rechts gibt es in den meisten Ländern Europas. Doch steht eine Institutionalisierung desselben ganz überwiegend außer Frage. In Großbritannien ist dies anders. Hier existieren inoffizielle *šarī‘a* councils und das Muslim Arbitration Tribunal – Einrichtungen, die zu festen Institutionen innerhalb der Gesellschaft geworden sind. *Šarī‘a* councils bestehen in Großbritannien seit mehr als 30 Jahren und fristeten doch lange Zeit ein mediales Schattendasein. Nun aber ist die Debatte entbrannt: Dürfen Muslime in einem europäischen, säkularen Staat Streitigkeiten auf Grundlage ihres eigenen, religiösen Rechts beilegen? Bereits in den 1970er Jahren gab es einen Versuch britischer Muslime – konkret der Union of Muslim Organisations of UK and Eire (UMO) –, islamisches Familienrecht in Großbritannien offiziell anerkennen und für alle britischen Muslime für gültig erklären zu lassen.¹ Zwar scheiterte dieser Versuch damals, dennoch ist es erstaunlich, dass er in der aktuellen medialen Debatte vollständig unerwähnt geblieben ist – vielleicht ein erster Beleg für die häufig fehlende Qualität der journalistischen Recherche. Und obgleich die Frage

how English law should treat Islamic and Jewish divorces in this country, and to what extent it ought to accord recognition to the internal religious systems practised by the Muslim and Jewish communities of Britain [...]²

auch in der Fachliteratur bereits in den 1980er Jahren kurz nach der Gründung der ersten *šarī‘a* councils thematisiert wurde, hat sich diese mit diesem Thema bislang nicht besonders ausführlich befasst und ist erst im Zuge der aktuellen medialen Debatte wieder darauf aufmerksam geworden. Denn innerhalb der jeweiligen Gemeinschaften gibt es für diese Frage bereits eine Lösung – jüdische Paare gehen für ihre Scheidung zum Beth Din, muslimische Frauen können Rat beim *šarī‘a* council suchen. Erst in den vergangenen sieben bis acht Jahren hat sich darum auch eine rege mediale Debatte entwickelt – eine regelrechte „public hysteria“,³ wie Maleiha Malik betont.

Was aber sind die Inhalte, die Hintergründe, die Ziele dieser „Hysterie“? Dienen die Medien wirklich, wie Elizabeth Poole vorschlägt, als „instrument of public ideo-

1 Vgl. Sebastian Poulter, The Claim to a Separate Islamic System of Personal Law for British Muslims, in: Chibli Mallat / Jane Connors (Hgg.), Islamic family law, Newcastle/Tyne 1990, S. 147–166; S. 147.

2 Bernard Berkovits, Get and Talaq in English Law: Reflections on Law and Policy, in: Mallat/Connors, Islamic family law, S. 119–146; S. 119.

3 Maleiha Malik, Muslim legal norms and the integration of European Muslims, San Domenico di Fiesole 2009 (EUI Working Papers RSCAS; Nr. 2009/29), S. 17.

logy“?⁴ Wird der Islam als Bedrohung „westlicher“ Interessen dämonisiert? Werden die Medien zum Mittel „des“ Westens, um seine vermeintlich überlegene Identität zu bewahren?⁵ Sariya Contractor stellt fest,

that the vilification of Islam and Muslims [...] has existed since the latter half of the twentieth century and may be understood as a ‘modern’ manifestation of the Orientalist portrayal of the different ‘Other’.⁶

Denkt auch Großbritannien in der Debatte um „*šarī‘a courts*“ in Kategorien von „wir“ und „die“,⁷ so dass Muslime von der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft tatsächlich nicht als Bestandteil der Gesellschaft gesehen werden?⁸ Wie stellen die Medien die *šarī‘a* dar? Lässt sich diesbezüglich eine ethnozentrische Perspektive feststellen? Der Islamwissenschaftler Thomas Bauer spricht von einer

in der nichtakademischen Öffentlichkeit verbreitete[n] Tendenz, das islamische Recht als durch und durch religiöses und (deswegen?) gleichzeitig irrationales Phänomen zu beschreiben. Ein solches Recht – falls ihm nicht gar die Kennzeichnung als ‚Recht‘ vollends abgesprochen wird – soll archaisch und fremd erscheinen, um den Islam als Gegenpol zur (westlichen) Moderne hinstellen zu können.⁹

Dies ist als problematisch zu sehen, nimmt man wie Poole an: „the media‘ construct their own reality.“¹⁰ Die Medien beeinflussen maßgeblich die öffentliche Meinung, sie tragen entscheidend dazu bei, welches Bild die Bürger vom Islam und vom islamischen Recht entwickeln.¹¹

Um diesem Bild der Öffentlichkeit in Sachen „*šarī‘a courts*“ auch ein akademisches gegenüberstellen zu können, stellt sich nicht nur den Medien sondern auch der Islamwissenschaft zunächst „The Big Question: How do Britain’s sharia courts work, and are they a good thing?“¹²

Die Debatte um „*šarī‘a courts*“ – Verlauf und Ereignishöhepunkte

Die Debatte um die Anwendung islamischer Rechtsprinzipien durch – wie die Medien sie nennen – „*šarī‘a courts*“ ist zu verschiedenen Zeitpunkten in den Medien forciert worden. Deutlich erkennbar ist, dass nach jedem der im Folgenden benannten „Ereignisse“ eine ganze Fülle von Artikeln erschienen ist, in der Zwischenzeit die Berichterstattung jedoch fast zum Erliegen kam. Insgesamt beläuft sie

4 Elizabeth Poole, Reporting Islam. Media representations of British Muslims, London / New York 2002, S. 17.

5 Poole, Reporting Islam, S. 17.

6 Sariya Contractor, Muslim women in Britain. De-mystifying the Muslimah, Abingdon 2012, S. 108.

7 Vgl. auch Poole, Reporting Islam, S. 2, 18.

8 Poole, Reporting Islam, S. 99.

9 Thomas Bauer, Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011, S. 211.

10 Poole, Reporting Islam, S. 31.

11 Vgl. Poole, Reporting Islam, S. 100.

12 Andy McSmith, The Big Question: How do Britain’s sharia courts work, and are they a good thing?, The Independent 30.06.2009, www.independent.co.uk/news/uk/home-news/the-big-question-how-do-britains-sharia-courts-work-and-are-they-a-good-thing-1724486.html?origin=internalSearch (letzter Aufruf 23.05.2014; künftig: Independent, 30.06.2009).

sich auf einige hundert Artikel – darunter allerdings zahlreiche fast wortgleich reproduzierte Agenturmeldungen.

Als ein erster „Höhepunkt“ in der Berichterstattung über *šarī‘a* councils in Großbritannien kann ein Radio-Beitrag vom November 2006 der BBC-Reihe „Law in Action“ genannt werden,¹³ auf den eine Reihe weiterer Beiträge in der BBC selbst sowie in den Printmedien folgte. Ende April 2007 brachte der Daily Express eine Reportage über den *šarī‘a* council in Dewsbury, worauf jedoch nur einige wenige Darstellungen in der Lokalpresse folgten. Am 20. Januar 2008 berichtete dann der Telegraph über den Islamic Sharia Council (ISC) in Leyton und kurz darauf, am 7. Februar 2008, hielt Rowan Williams, der damalige Erzbischof von Canterbury, in den Royal Courts of Justice eine Rede, die eine öffentliche Diskussionsreihe zum Thema „Islam in English Law“ einleiten sollte und unter der Schirmherrschaft des ehemaligen Lord Chief Justice, Lord Phillips of Worth Matravers, stand. Darin diskutierte Williams ein aus seiner Sicht mögliches Modell, „in which individuals retain the liberty to choose the jurisdiction under which they will seek to resolve certain carefully specified matters [...]“¹⁴ Aus dem Kontext seiner Rede ergibt sich, dass hier speziell von einer religiösen Gerichtsbarkeit die Rede ist und sowohl die Muslime als auch die jüdischen Beth Din angesprochen sind. Der in den Medien abgedruckte Satz „The Archbishop of Canterbury says the adoption of certain aspects of Sharia law in the UK ‘seems unavoidable’“¹⁵ offenbart bei genauerer Betrachtung, dass das eigentliche Zitat nur aus den zwei Wörtern „seems unavoidable“ besteht. Die von den Medien publizierte Aussage hat Rowan Williams also nicht in dieser Form formuliert, sondern im Kontext einer ausführlichen Rede mit einer Fülle an Erläuterungen. Das Medienecho auf diese Rede war jedoch nicht nur sehr vereinfachend, sondern vor allem gewaltig und führte dazu, dass sich führende Politiker wie der damalige Premierminister Gordon Brown¹⁶ oder David Cameron¹⁷ als Parteivorsitzender der Konservativen, Vertreter der Kirche, der jüdischen Gemeinschaft und der Muslime¹⁸ und schließlich am 4. Juli 2008 auch der Lord Chief Justice, Lord Phillips, in die Debatte einmischten.¹⁹ Im September 2008 stieß die Presse auf das Muslim Arbitration Tribunal (MAT) und berichtete in den folgenden Tagen und Wochen in einer Reihe von Artikeln darüber. Die po-

13 Vgl. den dazugehörigen Web-Artikel: Innes Bowen, The end of one law for all?, BBC News 28.11.2006, news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/magazine/6190080.stm (letzter Aufruf 18.02.2014).

14 Rowan Williams, Civil and religious law in England: A religious perspective, in: Ecclesiastical Law Journal, Jg. 10, 3/2008, S. 262–282; S. 274.

15 Sharia law in UK is ‘unavoidable’, BBC News 07.02.2008, news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/7232661.stm (letzter Aufruf 09.05.2014).

16 So berichtet in Metro, Brown: We will not adopt Sharia law, Metro 07.02.2008, metro.co.uk/2008/02/07/brown-we-will-not-adopt-sharia-law-626405/ (letzter Aufruf 23.05.2014).

17 So berichtet von Laura Kuenssberg, Assessing Cameron’s Sharia speech, BBC News 26.02.2008, news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/7265386.stm (letzter Aufruf 23.05.2014).

18 Neben weiteren Artikeln u. a. auf BBC, Reaction in quotes: Sharia law row, BBC News 08.02.2008, news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/7234422.stm (letzter Aufruf 02.05.2014).

19 Rede Lord Phillips im Video von BBC, Top judge backs sharia ‘role’, BBC News 04.07.2008, news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/7488960.stm (letzter Aufruf 28.05.2014).

tentielle Rechtskraft der dort gesprochenen Schiedssprüche stand dabei klar im Mittelpunkt.

Zu einem weiteren medialen Aufruhr führte dann der am 29. Juni 2009 veröffentlichte Report des „think tank“ Civitas (Institute for the Study of Civil Society), dessen Ziel es sei,

to present the case for a denial of the broadened use of sharia, arguing that it is inappropriate to this country for reasons that are [...] linked to elements in Islamic law that are seriously out of step with trends in Western legislation [...].²⁰

Der Report bezieht also deutlich Stellung gegen die Anwendung der *šarī‘a*. Gleichzeitig enthält er Fehler und Unwahrheiten, die u.a. bei der Bezeichnung „*šarī‘a* courts“ durch fehlende Unterscheidung zwischen *šarī‘a* councils und dem MAT beginnen und sich fortsetzen bis hin zu der Behauptung, ihre Entscheidungen seien rechtlich bindend, sofern sich die Parteien auf die Anwendung dieses Rechts geeinigt hätten, und könnten vor County Courts und High Courts durchgesetzt werden.²¹ Diese Aussage trifft auf *šarī‘a* councils, die nicht im Rahmen des Arbitration Act von 1996 arbeiten, nicht zu.

Von Mitte 2009 bis Mitte 2010 finden sich nur vereinzelte Positionen zu *šarī‘a* councils, die z. B. in Blogs im Internet veröffentlicht sind.²² Wieder ins Blickfeld der Medien brachte das Thema im Juni 2011 die Baroness Cox mit ihrem Entwurf einer Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill, die seit der ersten Lesung am 7. Juni 2011²³ immer wieder für Aufmerksamkeit sorgte. Nicht zuletzt relevant sind noch der am 6. April 2013 veröffentlichte Artikel zum BBC Panorama²⁴ sowie die am 22. April 2013 erfolgte Ausstrahlung der Sendung in der BBC One.²⁵ Hier wurden der ISC in Leyton sowie der *šarī‘a* council in Dewsbury in den Fokus gesetzt und u. a. ein mit versteckter Kamera gefilmter Besuch einer Reporterin beim ISC gezeigt, die sich als Klientin ausgab.

Analyse ausgewählter Artikel – Stereotype und ihr Gebrauch in den Medien

I Auswahl der Artikel und Erkenntnisinteresse

In diesem Aufsatz soll die Berichterstattung betrachtet werden, wie sie in der britischen Presse – den Printmedien sowie Online-Auftritten der Zeitungen und auf dem

20 Denis MacEoin, *Sharia law or ‘One Law For All?’*, London 2009, S. 11, www.civitas.org.uk/pdf/ShariaLawOrOneLawForAll.pdf (letzter Aufruf 12.05.2014).

21 MacEoin, *Sharia law*, S. 69.

22 So z.B. Afua Hirsch, *Time for the sharia courts to open up*, Afua Hirsch’s law blog 09.03.2011, www.theguardian.com/law/afua-hirsch-law-blog/2011/mar/09/sharia-courts-transparency (letzter Aufruf 09.05.2014).

23 Für die Entwicklung des Gesetzesentwurfs siehe services.parliament.uk/bills/2010-12/arbitrationandmediationservicesequality.html, services.parliament.uk/bills/2012-13/arbitrationandmediationservicesequality.html sowie services.parliament.uk/bills/2013-14/arbitrationandmediationequalityservices.html (letzter Aufruf jeweils 12.05.2014).

24 Jane Corbin, *Are Sharia councils failing vulnerable women?*, BBC Panorama 06.04.2013, www.bbc.com/news/uk-22044724 (letzter Aufruf 28.05.2014; künftig: BBC, 06.04.2013).

25 Jane Corbin, *Secrets of Britain’s Sharia Councils*, BBC Panorama 22.04.2013, www.bbc.co.uk/programmes/b01rxjft (letzter Aufruf 28.05.2014).

Webauftritt der BBC als zentraler Rundfunkanstalt – stattgefunden hat. Aus hunderten von Artikeln zur fraglichen Thematik wurden für die vorliegende Analyse 16 Beiträge ausgewählt, die sich schwerpunktmäßig der Darstellung eines oder mehrerer *šarī'a* councils bzw. des MAT widmen. Zahlreiche weitere Artikel befassen sich mit der Untersuchung der Debatte um die Haltung des ehemaligen Erzbischofs von Canterbury, Rowan Williams, sowie des damaligen Lord Chief Justice und um den Gesetzesentwurf von Baroness Cox für eine Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill.

Von den ausgewählten Artikeln stammen sechs aus Zeitungen, die der Boulevardpresse zugeordnet werden (Daily Express, Daily Mail / Mail on Sunday) und sieben aus dem Bereich der in Großbritannien aufgrund ihres ursprünglichen Formats als „broadsheet“ bezeichneten Qualitätszeitungen (The Telegraph, The Times, The Independent); drei Berichte stammen von der Webseite der BBC. Mit dieser Auswahl sollen Darstellungen von Medien mit unterschiedlicher Klientel aufgegriffen werden, wengleich hier nur ein kleiner Ausschnitt aus der Bandbreite dessen, was der breiten, heterogenen Leserschaft angeboten wird, betrachtet werden kann. Die Artikel sind über einen langen Zeitraum hinweg, zwischen April 2007 und April 2013 erschienen. Somit kann die Entwicklung der Debatte ebenso berücksichtigt werden, wie Änderungen in der Berichterstattung innerhalb einzelner Medien. Die Länge der Artikel ist sehr unterschiedlich und reicht von knapp über 500 Wörtern²⁶ bis hin zu über 3000 Wörtern.²⁷ Die Länge der Artikel in den Qualitätszeitungen ist eher mittellang bis lang, während die Boulevard-Presse sowohl sehr kurze als auch sehr lange Beiträge veröffentlicht. Die Berichterstattung bei BBC fällt mittellang bis eher knapp aus, wird aber durch Videos oder Programmhinweise ergänzt. Zentrale Fragen für die Analyse sind, worum es in der Debatte um „*šarī'a* courts“ wirklich geht und welche Auswirkungen sie hat. Zunächst ist zu prüfen, wann und in welcher Form die Berichterstattung erfolgt, danach, wie die Institutionen dargestellt werden.

In einem von der Greater London Authority, der Verwaltungsbehörde für London, in Auftrag gegebenen Report von 2007 (Insted-Report) wurde die Mediendarstellung über den Islam und die Muslime in Großbritannien über einen Zeitraum von einem Jahr (1. Mai 2006 bis 30. April 2007) untersucht. Hierbei wurden zwar einige Beispiele von „good practice“ festgestellt, gleichzeitig aber seien Verdrehung, Übertreibung oder Vereinfachung von Fakten sowie gefühlsgeladene, alarmierende oder beleidigende Wortwahl an der Tagesordnung. Insgesamt kommt der Insted-Report zu dem Ergebnis, dass Muslime als Bedrohung traditi-

26 So Paul Jeeves, Now non-Muslims seek 'justice' at the sharia courts, Daily Express 22.07.2009, S. 9 (Digitalisat, British Library; künftig: Daily Express, 22.07.2009); Sharia law, BBC Inside Out 20.01.2009, www.bbc.co.uk/insideout/content/articles/2009/01/20/west_midlands_s15_w2_sharia_video_feature.shtml (letzter Aufruf 09.05.2014; künftig: BBC, 20.01.2009).

27 Edna Fernandes, Sharia law UK: Mail on Sunday gets exclusive access to a British Muslim court, Mail On Sunday 04.07.2009, www.dailymail.co.uk/news/article-1197478/Sharia-law-UK--How-Islam-dispensing-justice-side-British-courts.html (letzter Aufruf 09.05.2014; künftig: Mail on Sunday, 04.07.2009).

oneller britischer Werte dargestellt würden und die Berichterstattung häufig dazu neige, Unsicherheiten und Verärgerung sowie Verdächtigungen auf nicht-muslimischer und Verletzlichkeiten sowie das Gefühl des Fremdseins auf muslimischer Seite herbeizuführen oder zu verstärken. Somit sei die Medienberichterstattung über den Islam und die Muslime wenig hilfreich bei der Umsetzung eines friedlichen Miteinanders von Muslimen und Nicht-Muslimen sowie bei gemeinsamen sachlichen Debatten und schwäche überdies Maßnahmen gegen den radikalen Extremismus.²⁸

Ob auch bezüglich der Medienberichterstattung über die „*šarī‘a courts*“ ähnliche Schlüsse gezogen werden können, soll anhand der ausgewählten Artikel überprüft und abgeschätzt werden. Für die Analyse der Mediendarstellung wird daher neben den Inhalten der Artikel und ihrer Sprache ein besonderes Augenmerk auf die Art des Mediums, den Erscheinungszeitpunkt und einen eventuellen Zusammenhang mit besonderen Ereignissen, sodann auf Überschrift, Zwischentitel und Vorspann der Artikel sowie auf Bilder und Bildunterschriften gelegt.

II *Šarī‘a councils vs. Muslim Arbitration Tribunal*

Bei der Durchsicht der Medienbeiträge zur Anwendung islamischer Rechtsprinzipien in Großbritannien fällt zunächst auf, dass fast ausschließlich der Begriff „*šarī‘a courts*“ Verwendung findet. Diesen Titel haben die Medien den in Frage stehenden Institutionen gegeben – sie selbst nennen sich nie so. In Großbritannien gibt es *šarī‘a councils*, die diese Bezeichnung auch in ihrem Namen tragen und Institutionen, die sich von ihrer Form her als solche bezeichnen würden.²⁹ Weiterhin gibt es das MAT – eine Einrichtung, die sich von den *šarī‘a councils* erheblich unterscheidet. Letztere wurden bereits in den 1980er Jahren innerhalb der muslimischen Gemeinschaften gegründet, heute soll es verschiedenen Schätzungen zufolge rund 30 dieser Institutionen geben,³⁰ in besagtem Civitas-Report ist gar von 85³¹ die Rede – eine Zahl, die von den Medien ohne kritische Hinterfragung übernommen wurde. Aktuell gibt es Bestrebungen der bekanntesten *šarī‘a councils*, ein gemeinsames „UK Board of Sharia Councils“ einzurichten,³² das seit 8. Oktober 2013 auch als Wohltätigkeitsorganisation registriert ist.³³ Als Ziele des Boards sind bei der Charity Commission höhere Effizienz und bessere

28 Insted consultancy, *The search for common ground. Muslims, non-Muslims and the UK media*. London 2007, S. xiii–xiv, www.insted.co.uk/search-for-common-ground.pdf (letzter Aufruf 23.05.2014).

29 So z. B. das „sharia department“ des Islamic Centre and Didsbury Mosque in Manchester. Mündliche Mitteilung Mohammed Al-Saeed (Didsbury Mosque Manchester) 25.03.2014.

30 So Samia Bano, *Muslim women and Shari‘ah councils. Transcending the boundaries of community and law*, Houndmills 2012, S. 85. In früheren Publikationen ging Bano von etwa 60 bis 70 *šarī‘a councils* aus. Vgl. dazu Samia Bano, *Complexity, difference and ‚Muslim personal law‘: Rethinking the relationship between sharia councils and South Asian Muslim Women in Britain*, Diss., University of Warwick 2004, S. 117.

31 MacEoin, *Sharia law*, S. 69.

32 Mündliche Mitteilung Khola Hasan (ISC) 20.03.2014 sowie Suhaib Hasan (ISC) 03.04.2014.

33 UK Board of Sharia Councils, charity number: 1154139. Siehe www.charitycommission.gov.uk (letzter Aufruf 12.05.2014).

Kommunikation zwischen *šarī'a* councils, die Erarbeitung grundlegender Verfahrensprinzipien sowie die Verbreitung von Wissen und Verständnis bezüglich ihrer Arbeit aufgeführt.³⁴ Diese besteht überwiegend darin, islamisch geschlossene, religiöse Ehen durch Scheidung oder Auflösung zu beenden. Eine zivilrechtlich geschlossene Ehe bleibt davon unberührt. In der Regel verlangen die *šarī'a* councils von ihren Klienten bei zivil registrierter Ehe einen gerichtlichen Scheidungsnachweis oder zumindest -antrag.³⁵

Während ein muslimischer Mann die religiöse Scheidung seiner Frau gegenüber aussprechen kann, ist die muslimische Frau von seiner Bereitschaft, sie freizugeben, oder aber von einer Entscheidung des *qāḍī* (Richter) abhängig. In Großbritannien haben diese Aufgabe *šarī'a* councils übernommen, in denen statt eines *qāḍī* ein Gremium von Gelehrten auf dem Gebiet des islamischen Rechts Einzelfallentscheidungen trifft, sofern es nach Gesprächen mit möglichst beiden Parteien zu der Überzeugung gelangt ist, dass ein Aufrechterhalten der Ehe nicht mehr möglich oder zumutbar wäre. Da die Gremien also faktisch die Aufgabe des *qāḍī* übernehmen, wäre die Bezeichnung „*šarī'a* court“ prinzipiell nicht abwegig. Dennoch haben sämtliche *šarī'a* councils entschieden, sich nicht „*šarī'a* court“ zu nennen – vielleicht um klarzustellen, dass sie anders als die staatlichen Gerichte keine nach nationalem Recht verbindlichen Entscheidungen fällen.³⁶ Über diese Aufgabe hinaus stehen fast alle *šarī'a* councils auch als Beratungsgremien zur Verfügung und beantworten Fragen einzelner Muslime, von Rechtsanwälten oder Behörden. In ihren *fatāwā* (Rechtsgutachten) geht es üblicherweise um die Frage, ob ein Produkt, ein Verhalten oder eine Situation mit islamischen Rechtsprinzipien vereinbar ist. Der Fokus liegt auch hier auf dem islamischen Familienrecht, jedoch werden auch Fragen aus allen anderen Rechtsbereichen (wie dem Erbrecht, Vertragsrecht oder zum Islamischen Bankwesen sowie zu Versicherungen) beantwortet.

Das MAT wurde im Jahr 2007 eingerichtet. Zusätzlich zu den Aufgaben eines *šarī'a* council kann es als Schiedsgericht Entscheidungen im Bereich des Privatrechts fällen, die gemäß dem Arbitration Act von 1996 theoretisch vor britischen Gerichten durchgesetzt werden können,³⁷ was aber laut Aussage des MAT aufgrund einer sehr hohen Zufriedenheit der Klienten faktisch kaum nötig sei.³⁸ Verhandelt werden vor dieser Institution auf Grundlage islamischer Rechtsprinzipien ebenfalls Familienstreitigkeiten, zusätzlich aber auch Streitsachen in Geschäfts- oder Vertragssachen sowie zwischen Nachbarn oder auch (Moschee-)Gemeinden.

In Großbritannien wurden Verfahrensvorschriften erlassen, die Streitparteien vor dem Gang zum Gericht den Versuch nahelegen, ihren Streit durch die Methoden al-

34 Vgl. UK Board of Sharia Councils, charity number: 1154139. Siehe www.charitycommission.gov.uk (letzter Aufruf 12.05.2014).

35 Mündliche Mitteilung Suhaib Hasan 03.04.2014.

36 Mündliche Mitteilung Haitham Al-Haddad (ISC) 03.10.2012.

37 Darstellung des MAT. Siehe www.matribunal.com, (letzter Aufruf 15.05.2014).

38 Mündliche Mitteilung Faizul Aqtab Siddiqi (MAT) 20.09.2012.

ternativer Streitbeilegung (alternative dispute resolution, ADR) zu lösen.³⁹ Hier sieht sich das MAT als eine von vielen Institutionen, an die sich die Menschen – Muslime wie Nicht-Muslime – für Schiedsverfahren wenden können;⁴⁰ der ISC in Leyton bietet stattdessen Mediation insbesondere in Ehestreitigkeiten an und stellt darüber nach eigenen Angaben Bescheinigungen aus, die bei Gericht vorgelegt werden können.⁴¹

Die meist fehlende Unterscheidung zwischen *šarī‘a* councils und MAT führt zu gravierenden Fehlern in der Berichterstattung. So wird in einer Reportage in der Mail on Sunday über den ISC in Leyton festgestellt, dass „due to a clause in the Arbitration Act 1996, they [d. h. die Entscheidungen des *šarī‘a* court; Anm. d. Verf.] are enforceable by county and high courts.“⁴² Weiter heißt es: „Sharia courts are classified in the same way as arbitration tribunals – with rulings binding in law provided both parties in the dispute agree to give them the power to rule on their case.“⁴³ Der ISC selbst jedoch weist darauf hin, dass er gerade in seinem Hauptaufgabenbereich, den Familien- und Ehestreitigkeiten, keine Entscheidungen im Rahmen des Arbitration Act fällen kann und dass so von ihm getroffene Entscheidungen vor staatlichen Gerichten keine Rechtswirkung entfalten. Sie können lediglich auf moralisch-religiöser Ebene eine Bindungswirkung für die Parteien erzeugen und würden aufgrund der Reputation des ISC in der Regel akzeptiert.⁴⁴ Positiv ist letztlich anzumerken, dass einige wenige Journalisten diese Fakten korrekt darstellen, u. a. Jonathan Wynne-Jones vom Telegraph.⁴⁵ Weiterhin werden auch besonders kontrovers diskutierte somalische, eher kulturell als religiös geprägte „Gerichte“, die sich auch in Strafsachen betätigen sollen, in einigen Artikeln in einem Atemzug mit den als „*šarī‘a* courts“ betitelten *šarī‘a* councils behandelt.⁴⁶

III Inhalts- und Sprachanalyse

Die in diesem Aufsatz analysierten Artikel wurden konkret ausgewählt, weil sie sich mit einem oder mehreren *šarī‘a* councils oder dem Muslim Arbitration Tribunal befassen. Trotzdem sind ihre Inhalte sowie die Herangehensweise sehr unterschiedlich. Drei Mal wird in den Artikeln der *šarī‘a* council in Dewsbury betrachtet,

39 Ministry of Justice, Practice Direction, Pre-Action conduct, Nummer 8.1: „Starting proceedings should usually be a step of last resort [...]. Although ADR is not compulsory, the parties should consider whether some form of ADR procedure might enable them to settle the matter without starting proceedings. The court may require evidence that the parties considered some form of ADR [...]“. Siehe www.justice.gov.uk/courts/procedure-rules/civil/rules/pd_pre-action_conduct#8.1 (letzter Aufruf 15.05.2014).

40 Mündliche Mitteilung Faizul Aqtab Siddiqi (MAT) 20.09.2012.

41 Mündliche Mitteilung Haitham Al-Haddad 06.11.2013.

42 Mail on Sunday, 04.07.2009.

43 Mail on Sunday, 04.07.2009.

44 Mündliche Mitteilung Haitham Al-Haddad 03.10.2012.

45 Jonathan Wynne-Jones, Sharia: a law unto itself?, The Telegraph 07.08.2011, www.telegraph.co.uk/news/uknews/law-and-order/8686504/Sharia-a-law-unto-itself.html (letzter Aufruf 09.05.2014; künftig: Telegraph, 07.08.2011).

46 Vgl. Padraic Flanagan, Muslim courts are here already, Daily Express 09.02.2008, S. 4 (künftig: Daily Express, 09.02.2008). Siehe auch Mail on Sunday, 04.07.2009.

zwei Mal der in der Central Mosque in Birmingham ansässige *šarī'a* council und sieben Mal der ISC in Leyton. In zwei Artikeln geht es um *šarī'a* councils im Allgemeinen, fünf beziehen sich auf das Muslim Arbitration Tribunal, wobei diese bis auf eine Ausnahme alle im gleichen Zeitraum erschienen sind. Die Verteilung kann in etwa als stellvertretend für die überwiegende Medienberichterstattung betrachtet werden, der ISC in Leyton ist deutlich am häufigsten vertreten, andere als die hier aufgeführten *šarī'a* councils fehlen in der Mediendarstellung weitestgehend.

In einem Viertel der untersuchten Artikel wird eine Szene, ein Ausschnitt aus einem konkreten Fall beim ISC beschrieben. Diese Artikel sind im Januar und Februar 2008,⁴⁷ im Juli 2009,⁴⁸ und im April 2013⁴⁹ beim Telegraph, der Mail on Sunday und der BBC erschienen. Trotz der zeitlichen Differenz sind keine gravierenden Unterschiede in der Beschreibung der Fälle ersichtlich. Bemerkenswert ist hingegen, dass entsprechend detaillierte Beschreibungen ausschließlich vom ISC vorliegen. In allen vier Fällen hat eine Ehefrau beim ISC die Scheidung bzw. Auflösung ihrer religiösen Ehe beantragt, in einem der Artikel wird allerdings die Sitzung eines betroffenen Ehemannes beim ISC geschildert. Dieser, so heißt es, lasse sich unter Tränen erklären, dass der ISC seiner Frau nicht vorschreiben könne, ihm eine zweite Chance zu geben.⁵⁰ Eine für den vorgeprägten Leser erwartete Aussage. Auszugsweise zitieren die Reporter jeweils die Hintergründe der Situation, nicht selten sind häusliche Gewalt und fehlende Unterhaltszahlungen (*nafaqa*), die einer Ehefrau auch nach islamischem Recht zustehen, Scheidungsgründe. Widersprüche zwischen den Darstellungen lassen sich nicht feststellen, sie erscheinen viel mehr komplementär. Allen gemein ist die Betonung der Dauer bzw. des Hinauszögerns einer Entscheidung durch die Gelehrten, die Zeit für eine Einigung der Ehepartner bzw. dem Ehemann Zeit für eine Stellungnahme bringen soll. Die Darstellung konkreter Fälle lässt Reportagen lebhafter, anschaulicher wirken. Der Leser kann sich in den Fall einfühlen, zumal wenn auch die Gefühlsregungen der Klient(inn)en beschrieben werden.⁵¹ Die Darstellung dessen, was diese in den konkreten Beispielen erlitten haben, sind so einerseits geeignet, das Mitgefühl der Leser hervorrufen, andererseits unterstreichen sie, dass hier z. T. Straftaten bekannt werden, die u. U. polizeilich nicht verfolgt werden.

Auch in den restlichen zwölf Artikeln werden Räumlichkeiten, Arbeitsweise und Aufgabenbereiche einzelner Institutionen beschrieben und ihre Mitarbeiter interviewt. Nur in wenigen Fällen gelingt die Erläuterung von Fakten über die *šarī'a*

47 Clare Dwyer Hogg / Jonathan Wynne-Jones, 'We want to offer sharia law to Britain', The Telegraph 20.01.2008, www.telegraph.co.uk/news/uknews/1576066/We-want-to-offer-sharia-law-to-Britain.html (letzter Aufruf 02.05.2014; künftig: Telegraph, 20.01.2008); Dan Bell, The view from inside a Sharia court, BBC News, 11.02.2008, news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/7238890.stm (letzter Aufruf 20.05.2014; künftig: BBC, 11.02.2008).

48 Mail on Sunday, 04.07.2009.

49 BBC, 06.04.2013.

50 BBC, 11.02.2008.

51 "[...] the woman breaks down in tears." BBC, 06.04.2013.

councils und das MAT auf sachlicher, wenig oder nicht mehr emotionaler Ebene. Neutral formuliert sind aber drei Artikel aus dem Telegraph von 2008⁵² und 2011⁵³ sowie dem Guardian von 2013.⁵⁴ Joshua Rozenberg widerlegt so im Telegraph die negative Berichterstattung seiner Kollegen und plädiert, – da er durchaus Raum für die Debatte sieht, für eine überlegtere Auseinandersetzung mit dem Thema.⁵⁵ Unter der Schlagzeile „The Big Question: How do Britain’s sharia courts work, and are they a good thing?“ beantwortet Andy McSmith im Independent vom 30.06.2009 gar mit beinahe wissenschaftlicher Sachlichkeit Fragen über das Wesen, die Anzahl und Arbeit der „*šarī‘a* courts“ sowie zu Problemen und Reaktionen. Veröffentlicht wurde dieser Artikel als unmittelbare Reaktion auf den recht tendenziösen Civitas-Report.⁵⁶

In der Berichterstattung der BBC zum Thema *šarī‘a* councils ist im zeitlichen Verlauf eine Haltungsänderung erkennbar. So beschrieb Dan Bell noch im Februar 2008, dass es unter den Institutionen solche wie den ISC in Leyton gebe, die vom Stereotyp des „*šarī‘a* court“ als einer brutalen Institution, in der von Eiferern drakonische Strafen verhängt würden, „weit entfernt“ sei. Hauptaufgabe des ISC sei „releasing women from bad or forced Islamic marriages.“⁵⁷ Besonders interessant ist noch die Feststellung des Verfassers: „No-one knows how many Sharia courts there are in the country, and not all will follow such liberal interpretations of Sharia.“⁵⁸ Er betrachtet also die Situation in Großbritannien schon allgemein kritisch, sieht aber den ISC in einem guten Licht. Das exakte Gegenteil stellen fünf Jahre später der Vorab-Artikel sowie das „Panorama“ der BBC vom April 2013 fest. Hier wird dem ISC vorgeworfen: „Islamic rulings given here are not always in the interests of the women concerned, and can run counter to British law.“⁵⁹ Unterhalb eines kurzen Videos, das mit versteckter Kamera gefilmt wurde und zusammengeschnittene Szenen zeigt, in denen Suhaib Hasan vom ISC mit der als Klientin getarnten Journalistin spricht, steht in Fettdruck „BBC Panorama has uncovered fresh evidence of how some Sharia councils in Britain may be putting Muslim women ‘at risk’ by pressuring them to stay in abusive marriages.“⁶⁰ Diese Wortwahl ist alarmierend und erweckt den Eindruck, *šarī‘a* councils würden Frauen durch Druck auch in möglicherweise strafrechtlich relevanten Situationen von deren juristischer Verfolgung abbringen. So kann – unklar ist, ob zu Recht – die Assoziation einer Strafvereitelung durch *šarī‘a* coun-

52 Joshua Rozenberg, What can sharia courts do in Britain?, The Telegraph 14.09.2008, www.telegraph.co.uk/news/newstoppers/lawreports/joshuarozenberg/2957692/What-can-sharia-courts-do-in-Britain.html (letzter Aufruf 20.04.2014; künftig: Telegraph, 14.09.2008a).

53 Telegraph, 07.08.2011.

54 John R. Bowen, Panorama’s exposé didn’t tell the full story, The Guardian 26.04.2013, www.theguardian.com/commentisfree/belief/2013/apr/26/panorama-expose-sharia-councils-balance (letzter Aufruf 09.05.2014; künftig: Guardian, 26.04.2013).

55 Telegraph, 14.09.2008a.

56 Independent, 30.06.2009.

57 BBC, 11.02.2008.

58 BBC, 11.02.2008.

59 BBC, 06.04.2013.

60 BBC, 06.04.2013.

cils erzeugt werden. Noch alarmierender und eindeutig zum Zweck, den Leser aufzuschrecken, werden – in der gleichen Zeitung und z. T. vom gleichen Verfasser – Bezüge zwischen *šarī‘a* councils und radikalem Extremismus hergestellt, für die keine Beweise angeführt werden können. So wird die bloße Tatsache dargestellt, dass der *šarī‘a* council in Dewsbury weniger als eine Meile vom Zuhause des Selbstmordattentäters Mohammad Siddique Khan entfernt liegt,⁶¹ ohne dass daraus ein Zusammenhang zwischen dem *šarī‘a* council und den Extremisten abgeleitet werden könnte. Wenig konkreter sind die Vorwürfe des Journalisten Douglas Murray, der unter einer Zwischenüberschrift „Extremists“ zitiert wird: „At best the people driving this [d. h. den *šarī‘a* council; Anm. d. Verf.] are ultra-conservative Muslims but at worst they are radical extremists.“⁶² Eine Konkretisierung dieser Vorwürfe fehlt. Wichtig ist es zu betonen, dass sich diese Art der Berichterstattung nur in drei von 16 Artikeln feststellen ließ – ihr Fehlen in den anderen Zeitungen ist ein positiv zu verbuchender Aspekt.

Besonders tendenziös wirkt aber auch der erste, im Zeitungswesen so entscheidende Satz eines Artikels der Mail on Sunday: „In a shabby converted sweetshop in Leyton, East London, a group of burka-clad Muslim women sit in a waiting room.“⁶³ Die Beschreibung des Hauses als „shabby“ wirkt zum einen abwertend, zum anderen wird durch das Wort „burka-clad“ für den nicht-muslimischen Leser durch die Betonung der Kleidung in Kombination mit der Abbildung schwarz verschleierter Frauen auf dem darunter abgebildeten Foto ganz gezielt das Stereotyp von der muslimischen Frau angesprochen und eine Abgrenzung im Sinne „wir, die ‚normal‘ Gekleideten“ vs. „die anders gekleideten, verummten Muslime“ vorgenommen. Die weitere Wortwahl führt das Bild der unterdrückten, benachteiligten und verängstigten Frau fort: „The women look worried.“⁶⁴ Entsprechende Zwischenüberschriften zeigen dem Leser auf den ersten Blick, was „*šarī‘a* courts“ für muslimische Frauen bedeuten – sie lauten „Fearful women“ oder „Dangerous“⁶⁵ und werden bekräftigt, wenn Kritiker durch den Islam eine Behandlung von Frauen als „less favourable“⁶⁶ befürchten und warnen, Frauen „will be pressured into accepting a sharia court settlement [...]“⁶⁷ und „suffering under the Islamic laws (...)“⁶⁸

61 Daily Express, 09.02.2008; Paul Jeeves, Now Muslims get their own laws in Britain, Daily Express 30.04.2007, S. 1 (künftig: Daily Express, 30.04.2007).

62 Daily Express, 22.07.2009, S. 9.

63 Mail on Sunday, 04.07.2009.

64 Mail on Sunday, 04.07.2009.

65 BBC Panorama, 06.04.2013.

66 Matthew Hickley, Islamic sharia courts in Britain are now ‘legally binding’, Daily Mail Online 15.09.2008, www.dailymail.co.uk/news/article-1055764/Islamic-sharia-courts-Britain-legally-binding.html?ITO=1490 (letzter Aufruf 02.05.2014; künftig: Daily Mail, 15.09.2008). Siehe auch Telegraph, 20.01.2008.

67 Daily Mail Online, 15.09.2008.

68 Richard Edwards, Sharia courts operating in Britain, The Telegraph 14.09.2008, www.telegraph.co.uk/news/uknews/2957428/Sharia-law-courts-operating-in-Britain.html (letzter Aufruf 02.05.2014; künftig: Telegraph, 14.09.2008b). Siehe auch Abul Taher, Revealed: UK’s first of-

Insbesondere die Journalisten der Boulevardpresse verwenden keine neutrale Darstellung, wenn sie über die Einführung oder Anwendung von islamischen Rechtsprinzipien berichten. Der Leser erwartet die Offenbarung von Geheimnissen, wenn er Formulierungen wie „can reveal that“⁶⁹ oder „has uncovered fresh evidence [...]“⁷⁰ liest. Das Aufdecken von „Beweisen“, hier bezogen auf die Methoden der *šarī‘a* councils, wird üblicherweise mit dem Vorliegen von Straftaten in Verbindung gebracht. Auch Formulierungen wie „Muslim communities [...] ruled by a rod of iron [...]“ oder „impose Islamic law“, „to shun the legitimate British legal system“ und „in clear defiance of the British legal system“⁷¹ sind geeignet, durch ihre Vehemenz und Deutlichkeit beim Leser Angst und Ablehnung hervorzurufen oder zu verstärken. Gleiches gilt für Aussagen – in diesem Fall nicht in der Boulevardpresse, sondern in der Sunday Times – in denen dem Leser eine offizielle Anerkennung islamischen Rechts durch die Regierung mitgeteilt wird: „Islamic law has been officially adopted in Britain, with sharia courts given powers to rule on Muslim civil cases.“ Weiter heißt es:

The government has quietly sanctioned the powers for sharia judges to rule on cases ranging from divorces and financial disputes to those involving domestic violence.⁷²

Hier wird durch juristische Termini („civil cases“) der Anschein erweckt, auch zivilrechtliche Verfahren wie die zivilrechtliche Ehescheidung aber auch Fälle von häuslicher Gewalt, die in den Bereich der Strafgerichtsbarkeit fallen, könnten von „*šarī‘a* courts“ verhandelt werden. Dies ist schlicht falsch. Fakt ist allerdings, dass diese regelmäßig mit Fällen häuslicher Gewalt konfrontiert werden. Laut Aussage einiger Medienberichte bestehe die Problematik darin, dass Klientinnen nach einem Besuch bei einem „*šarī‘a* court“ Anschuldigungen aber häufig fallenlassen würden oder Rechtsverletzungen aufgrund der Beeinflussung durch die Institutionen gar nicht erst zur Anzeige bringen würden. In letzter Konsequenz wird somit eine strafvereitelnde Wirkung von „*šarī‘a* courts“ unterstellt.⁷³ Ob dies zutrifft, kann die Verfasserin zum aktuellen Stand ihrer Forschung noch nicht fundiert beurteilen.

Diskussionen um eine mögliche Paralleljustiz und davor möglicherweise bestehende Ängste in der Bevölkerung werden durch die Medien überwiegend geschürt, wenngleich in unterschiedlichem Maße. Während der Telegraph von „grave warnings about the dangers of a dual legal system“⁷⁴ spricht, ist der Ton im Daily Express deutlich schärfer, wo es heißt, die Autorität der britischen Justiz „is being undermined“.⁷⁵ Auch Baroness Cox wählt ihre Worte in ihrem Artikel in der Daily Mail, der ganz taktisch einen Monat vor der zweiten Lesung ihres

ficial sharia courts, The Times Online 14.09.2008, www.thesundaytimes.co.uk/sto/Migration/article235989.ece (letzter Aufruf 23.05.2014; künftig: Times, 14.09.2008).

69 Daily Express, 30.04.2007, S. 1, 7.

70 BBC, 06.04.2013.

71 Daily Express, 09.02.2008, S. 1, 7.

72 Times, 14.09.2008.

73 So u. a. Daily Mail, 15.09.2008.

74 Telegraph, 14.09.2008b. Vgl. auch Times, 14.09.2008.

75 Daily Express, 30.04.2007, S. 1, 7. Vgl. auch Daily Mail, 15.09.2008.

Gesetzesentwurfs für die Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill im House of Lords erschien, ganz bewusst.⁷⁶ Darin spricht sie von einem „disturbing picture“ und behauptet, „the concept of judicial equality has come under severe pressure, due to the increasing official acceptance of Islamic Sharia law.“ Sie konstatiert: „No longer do we have a single legal code in our society.“⁷⁷ Baroness Cox verkennt hier die Tatsache, dass es auch abgesehen von der Anwendung der *šarī‘a* in Großbritannien nicht nur einen „single legal code“ gibt. Allein an religiösen Gerichten sind weiterhin die Beth Din der jüdischen Gemeinde in Großbritannien vertreten, zum anderen verfügt auch die Church of England über eine religiöse Gerichtsbarkeit. Auch wenn die Zuständigkeitsbereiche unterschiedlich sind: von nur einer einzigen Gesetzesgrundlage konnte auch zuvor keinesfalls die Rede sein.

Der von Baroness Cox im gleichen Zusammenhang formulierte Satz „alongside with our own law, there is now effectively a parallel quasi-legal system operating within some Muslim communities“⁷⁸ veranschaulicht noch einmal sehr gut die von Elizabeth Poole beschriebene, von den Medien häufig gebrauchte Unterscheidung in „wir“ („our own law“) und „die anderen“ („some Muslim communities“).⁷⁹

Wenig hilfreich für eine sachliche und gemeinschaftliche Diskussion um das Thema sind auch Anschuldigungen des Daily Express, dass die „*šarī‘a* courts“ „are exploiting a little-known legal clause to make their verdicts officially binding under UK law [...]“.⁸⁰ Von einem „Ausnutzen“ wenig bekannter Rechtsgrundlagen zu sprechen, dient hier deutlich der Dramatisierung eigentlich legitimer Tatsachen. Ein Artikel im Independent stellt dies sachlich und neutral dar:⁸¹ Das Parlament hat den Arbitration Act 1996 erlassen und somit ein Recht geschaffen, auf das sich das Muslim Arbitration Tribunal bezieht und – sofern es die Anforderungen des Gesetzes erfüllt – auch beziehen kann.

Zur Untermauerung ihrer Reportagen drucken viele Journalisten Interviews mit Experten oder geben deren Meinungen und Kritik wieder. Wortmeldungen machen so einen erheblichen Teil der untersuchten Artikel aus. Neben Mitgliedern der *šarī‘a* councils, allen voran denen des ISC in Leyton, gefolgt von Faizul Aqtab Siddiqi vom MAT und Amra Bone vom *šarī‘a* council der zentralen Moschee in Birmingham, kommen auch Klient(inn)en der Institutionen zu Wort, jedoch in recht geringem Maße. Deutlich häufiger werden Politiker und Aktivisten, Vertre-

76 Baroness Cox, From a distinguished peer fighting to protect women. Sharia marriages for girls of 12 and the religious courts subverting British law, Daily Mail Online 13.09.2012, www.dailymail.co.uk/news/article-2202991/Sharia-marriages-girls-12-religious-courts-subverting-British-law.html (letzter Aufruf 13.05.2014; künftig: Daily Mail, 13.09.2012). Die zweite Lesung der Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill im House of Lords fand am 19.10.2012 statt. Siehe services.parliament.uk/bills/2012-13/arbitrationandmediationservicesequality.html (letzter Aufruf 12.05.2014).

77 Daily Mail, 13.09.2012.

78 Daily Mail, 13.09.2012.

79 Vgl. Poole, Reporting Islam, S. 2, 18.

80 Daily Mail, 15.09.2008.

81 Independent, 30.06.2009.

ter der Muslime, z. B. vom Muslim Council of Britain, sowie der Kirche zitiert; insgesamt sind es in 16 Artikeln an die 30 verschiedene Personen. Weiterhin werden in etwa der Hälfte der nach ihren jeweiligen Reden veröffentlichten Artikel die Äußerungen des ehemaligen Erzbischofs von Canterbury sowie des damaligen Lord Chief Justice angesprochen.

IV Beschränkt auf wenige Worte: Die Überschrift

Mit der Überschrift steht und fällt in der Regel ein Artikel. Hier muss der Leser binnen Sekunden dazu bewogen werden, weiterzulesen. Daher sind Überschriften als Blickfänger einerseits besonders anfällig für Stereotype, Übertreibungen und reißerische Aufmacher, gleichzeitig sind es diese prägnanten, kurzen Schlagzeilen, die dem Leser schließlich im Kopf bleiben und so starken Einfluss nehmen können. Ihre Relevanz ist daher nicht zu unterschätzen.

Bemerkenswert ist nun zunächst die beschränkte Wortwahl in den Schlagzeilen der untersuchten Artikel. So findet sich in 16 Überschriften 14-mal das Wort „sharia“, viermal „Muslim“ (davon 1x non-Muslim) sowie einmal das Adjektiv „Islamic“. In einigen Schlagzeilen, insbesondere denen der Mail Online, werden die Worte zur Bekräftigung noch kombiniert: „Islamic sharia courts in Britain are now ‘legally binding’“⁸² oder gar „Sharia law UK: Mail on Sunday gets exclusive access to British Muslim court“.⁸³ Gleichzeitig wird so auch das Attribut „British“ bzw. „UK“ oder „Britain“ insgesamt neunmal verwendet und zum Teil mit dem Attribut „Muslim“ verbunden – es geht speziell um britische Muslime. Ebenso finden sich die Begriffe „court“ (zehnmal), „law“ (sechsmal) und seltener „council“ (zweimal); in nur einer der Überschriften ist keines dieser Worte enthalten. Streicht man all diese genannten Begriffe aus den Schlagzeilen und betrachtet die wenigen übrig bleibenden Worte, so erhält man hier die Anhaltspunkte dafür, ob diese Schlagzeilen eher neutral oder tendenziös gefärbt sind. So suggeriert der Titel „Revealed: UK’s *first official* sharia courts [Hervorh. d. Verf.]“⁸⁴ die ersten offiziellen, sprich anerkannten Institutionen dieser Art seien heimlich etabliert und nun aufgedeckt worden. Ebenso wirken die Schlagzeile „Muslim courts are here *already* [Hervorh. d. Verf.]“ und der dazugehörige Vorspann „Sharia law is operating *in secret* in many British towns and cities (...). [Hervorh. d. Verf.]“⁸⁵

Nur zwei der 16 Schlagzeilen bedienen sich des ansonsten beliebten Bildes von der unterdrückten muslimischen Frau. Dies sind die Ankündigung der TV-Sendung des BBC Panorama „Are Sharia councils failing vulnerable women?“ sowie ein von Baroness Cox in der Daily Mail Online veröffentlichter Artikel mit dem kompli-

82 Daily Mail, 15.09.2008.

83 Mail on Sunday, 04.07.2009.

84 Times, 14.09.2008.

85 Daily Express, 09.02.2008, S. 1.

zierten Titel „From a distinguished peer fighting to protect women. Sharia marriages for girls of 12 and the religious courts subverting British law“.⁸⁶

Eine Reihe von Artikeln trägt neutrale Überschriften wie „The view from inside a Sharia court“⁸⁷ oder „What can sharia courts do in Britain?“⁸⁸ nur einer von 16 Artikeln ist in Abgrenzung zum BBC-Panorama und zugunsten der Institutionen betitelt. John R. Bowen, Professor für soziokulturelle Anthropologie, beschäftigt sich in seiner Forschung aktuell mit dem Islam⁸⁹ und stellt im Guardian fest: „Panorama’s exposé of sharia councils didn’t tell the full story“.⁹⁰

Die Gestaltung der Überschriften steht im Wesentlichen in Einklang mit dem Ruf des jeweiligen Mediums. So verwendet der Daily Express z. T. die Hälfte der Titelseite für seine Überschriften.⁹¹ Aus psychologischer Sicht ist dies sinnvoll, da groß geschriebene Wörter stärkere Emotionen auslösen, als klein geschriebene.⁹² Deutlich seriöser wirken die Überschriften in den Zeitungen The Telegraph, The Independent oder The Guardian sowie bei der BBC, wo sie nur etwa doppelt so groß sind wie der übrige Text und sich auf eine oder maximal zwei Zeilen beschränken.

V Blickfang – Veranschaulichen oder stören? Fotodarstellungen und ihre Wirkung

Bilder haben in der Medienberichterstattung eine besondere Bedeutung. Fotos, Karikaturen und Grafiken sind es, die dem Leser sofort ins Auge springen und dauerhaft in Erinnerung bleiben. Viele Leser entscheiden anhand der Bilder, ob sie den dazugehörigen Text lesen. Studien belegen, dass Bilder als Schlüsselreize wirken, dass sie unmittelbar verarbeitet werden und Emotionen hervorrufen.⁹³ Auf diese Weise wirken Stereotype und Vorurteile im Unterbewussten. Genau hiermit arbeiten die Medien.

Von den 16 untersuchten Artikeln verzichteten lediglich vier ganz auf Bilddarstellungen, dabei handelt es sich ausschließlich um Beiträge aus den Qualitätszeitungen.

Am häufigsten werden in den vorliegenden Artikeln die *šarī‘a* councils selbst – sowohl Gebäude als auch Personen – dargestellt. Die Gebäude des *šarī‘a* council in Dewsbury⁹⁴ sowie des ISC in Leyton⁹⁵ und ihre jeweiligen Mitglieder werden

86 Daily Mail, 13.09.2012.

87 BBC, 11.02.2008.

88 Telegraph, 14.09.2008a.

89 Siehe die Webseite Bowens, anthropology.artsci.wustl.edu/bowen_john (letzter Aufruf 29.05.2014).

90 Guardian, 26.04.2013.

91 So bei den Artikeln: Daily Express, 30.04.2007, S. 1, 7. Daily Express, 09.02.2008, S. 1, 4.

92 Mareike Bayer / Werner Sommer / Annekathrin Schacht, Font size matters – Emotion and attention in cortical responses to written words, in: PLoS ONE, Jg. 7, 5/2012, S. 6, www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0036042 (letzter Aufruf 23.05.2014).

93 Vgl. Sebastian Feuß, Auf den ersten Blick: Wie Medieninhalte wahrgenommen und rezipiert werden, Wiesbaden 2013, Zugl. Diss., Universität Leipzig 2011, S. 111 f.

94 Daily Express, 30.04.2007, S. 7.

95 Mail on Sunday, 04.07.2009.

entweder im Gespräch mit Klient(inn)en oder bei der Beratung⁹⁶ über ihren Unterlagen gezeigt. Weiterhin sind Portraits einzelner Mitglieder von *šarī'a* councils, wie Suhaib Hasan vom ISC in Leyton⁹⁷ oder Amra Bone⁹⁸ vom *šarī'a* council der Central Mosque in Birmingham, oder die anderer beteiligten Personen wie Rowan Williams, dem damaligen Erzbischof von Canterbury,⁹⁹ oder dem kritischen Journalisten Douglas Murray¹⁰⁰ abgedruckt.

In drei der vorliegenden Artikel wird zur Untermalung der Situation in einem *šarī'a* council eine Sitzung abgebildet, bei der ein oder mehrere Mitarbeiter des *šarī'a* councils der Kamera zugewandt hinter einem Tisch sitzen. Ihnen gegenüber sitzen ein oder zwei Klientinnen, mit dem Rücken zur Kamera.¹⁰¹ Durch die gewählte Kameraperspektive nimmt der Leser zwischen den Klientinnen Platz, denen er über die Schulter blickt. Sein Blickwinkel entspricht dem ihren, er findet sich auf ihre Seite gerückt.

Voll verschleierte Frauen werden ausschließlich in den drei Artikeln der Daily Mail / Mail on Sunday verwendet, somit kommt das Motiv deutlich seltener vor, als man erwarten könnte. In zwei Fällen stehen die abgelichteten Frauen mit den *šarī'a* councils in keinem direkten Zusammenhang. Eines dieser Bilder ist mit „posed by model“ markiert und zeigt eine bis auf die Augen verschleierte, junge Frau. In Zusammenhang mit der Bildunterschrift „[...] children can't decide whether they want to be married“¹⁰² entsteht wiederum die Assoziation zur Unterdrückung der Frau durch den Schleier. Das zweite Bild zeigt eine Frau, die ein Kleinkind auf dem Arm trägt, dessen ganzer Körper inklusive Gesicht ebenso wie das der Mutter von dem nur leicht transparenten Stoff ihres Schleiers verdeckt wird.¹⁰³ Neben der Unterdrückung der muslimischen Frau wird das Tragen des Schleiers von den Medien auch als Symbol für das den britischen Nicht-Muslimen „Fremde“ eingesetzt.¹⁰⁴ So schreibt auch Sariya Contractor: „The Muslimah's hijab is often construed as a symbol of her stereotypical subjugation and also of the backwardness of the entire Muslim community.“¹⁰⁵

Insgesamt positiv ist zu beurteilen, dass für die Veranschaulichung der Institutionen überwiegend authentische Bilder von Mitarbeitern und Gebäuden der *šarī'a*

96 Mail on Sunday, 04.07.2009; Daily Mail Online, 13.09.2012.
97 So im Daily Express, 09.02.2008, S. 4; Telegraph, 20.01.2008.
98 BBC, 20.01.2009.
99 Daily Mail, 15.09.2008.
100 Daily Express, 22.07.2009, S. 9.
101 So u. a. Mail on Sunday, 04.07.2009; Telegraph, 07.08.2011.
102 Daily Mail, 13.09.2012.
103 Daily Mail, 15.09.2008.
104 Für eine Analyse der Konstruktion von „Fremdheit“ durch Medienbilder verschleierter Frauen siehe Elisabeth Klaus / Ricarda Drüeke / Susanne Kirchhoff, Mediale Identitätsräume: Bilder von verschleierten Frauen in der österreichischen Presse, in: Eva Hausbacher u. a. (Hgg.), Migration und Geschlechterverhältnisse. Kann die Migrantin sprechen? Wiesbaden 2012, S. 213–230.
105 Contractor, Muslim women, S. 107.

councils ausgewählt wurden und nur in wenigen Fällen Agenturfotos, etwa von einer Moscheekuppel.¹⁰⁶

Fazit

Die Analyse der ausgewählten 16 Artikel hat gezeigt, dass die Berichterstattung in Boulevardpresse und Qualitätspresse zum Teil von durchaus unterschiedlicher Art und Güte ist. Neutrale, sachliche Darstellungen der Sachverhalte fanden sich nur in den Qualitätszeitungen, andersrum sind diese aber keine sichere Gewähr für unvoreingenommene Berichterstattung. Artikel aus der Boulevardpresse sind aber häufiger tendenziös verfasst. In der BBC konnten Artikel unterschiedlicher Qualität ausgemacht werden, wobei neuerdings eine Tendenz zum publikumswirksamen Boulevard-Journalismus erkennbar scheint.

Selbstverständlich kann aber eine eingeschränkte Analyse wie die vorliegende nur einen Ausschnitt aus der Medienberichterstattung aufgreifen und auch nicht auf alle Einzelheiten eingehen. Ziel kann es aber sein, einen eher oberflächlichen Überblick über die Debatte zu geben – wie ihn auch die breite Leserschaft haben dürfte – und ggf. Tendenzen und Entwicklungen aufzuzeigen.

Als zentrale Bestandteile der Artikel konnten neben der Beschreibung der Haupttätigkeit von *šarī'a* councils, der religiösen Ehescheidung, sowie des Ablaufs ihrer Sitzungen insbesondere Interviews mit den Gelehrten sowie weitere Wortmeldungen etwa von Muslimen, Politikern oder Kirchenvertretern ausgemacht werden. Dabei werden bestimmte Motive regelmäßig verwendet, so etwa das der unterdrückten, benachteiligten Muslima. Hier wird ein kontrovers diskutiertes Thema wiederholt, eine Rückwärtsgeandtheit der Muslime angeprangert, Rechtsverletzungen angedeutet. Maleiha Malik spricht auch von einer „multicultural vulnerability“ – dem Risiko der Gefährdung von Bürgerrechten bestimmter Individuen innerhalb einer Minderheit durch traditionelle Gesetze und Praktiken.¹⁰⁷ Dieses von den Medien vermittelte Bild stört u.a. diejenigen, die es darstellt. So interviewte Sariya Contractor muslimische Frauen, die das Gefühl hatten, „that the media were producing a view of Islam that showed them – Muslim women – as oppressed [...]“.¹⁰⁸ Hier kann also der Insted-Report bestätigt werden – die Berichterstattung löst unter Muslimen wie Nicht-Muslimen das Gefühl von Anderssein aus. Muslimische Frauen fühlen sich vielleicht auch verunsichert und könnten in ihrer Entscheidung, einen *šarī'a* council zu nutzen, beeinflusst werden. Bei einer Vielzahl von Nicht-Muslimen sind zumindest einige der Darstellungen dazu geeignet, auch Ängste und Ablehnung hervorrufen. Hierzu wurden die Themen Paralleljustiz und Extremismus auf verschiedene Weise benutzt. Die Wortwahl ist anklagend, es konnten Schlüsselwörter identifiziert werden, die Verdächtigungen und Anschuldigungen über heimlich geführte Verfahren oder auch Strafvereitelung einleiten. Fakten wie die rein räumliche Nähe zwischen ei-

106 So allerdings auf BBC, 11.02.2008.

107 Vgl. Malik, Legal norms, S. 18.

108 Contractor, Muslim women, S. 115.

nem *šarī'a* council und dem Wohnhaus eines Terroristen werden plakativ in den Raum gestellt. Vielfach wird eine alarmierende, z. T. auch schmähende Sprache verwendet, für die Darstellung besonders unpopulärer Sachverhalte war die Wortwahl auch bewusst drastisch und direkt.

Folgt man Pooles Hypothese, dass sich die Menschen umso mehr auf Medieninformationen verlassen, je größer der kulturelle Abstand zwischen ihnen ist, und nimmt man daher an, dass die Mehrheit der britischen Nicht-Muslime den Islam und die Muslime vorwiegend mittelbar durch die Medien kennen,¹⁰⁹ so wird deutlich, dass eine tendenziöse Berichterstattung ein gefährliches Potential hat. Das Image der Muslime im eigenen Land beruht auf Reportagen, die vielfach mit Stereotypen spielen, Ängste ansprechen und schüren und sich nicht zuletzt gut verkaufen lassen. Glücklicherweise gilt dies nicht für alle untersuchten Berichte. Etwas mehr als ein Viertel der untersuchten Artikel waren neutral formuliert oder stellten gar positive Aspekte der „*šarī'a* courts“ dar und bemühten sich, die tendenziöse Berichterstattung ihrer Kollegen richtigzustellen. Solche Mediendarstellungen wünschen sich *šarī'a* councils, die besonders die Negativdarstellungen über ihre Institutionen kritisieren,¹¹⁰ sowie das MAT, wo Unwissenheit oder falsches Wissen als Gründe für Ablehnung, Entfremdung und Kritik angesehen werden.¹¹¹ Die Medien könnten hier eine vermittelnde, aufklärende Rolle einnehmen. Dazu bräuchte es statt der in einigen Medienberichten praktizierten, falschen und tendenziösen Darstellung von Sachverhalten eine neutrale, sachlich kritische Berichterstattung. Wie dies geht zeigen der Guardian und der Independent, indem sie „The Big Question“¹¹² ganz sachlich beantworten.

Yvonne Prief, M.A., ist Lehrbeauftragte am Institut für Arabistik und Islamwissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und promoviert in den Fächern Islamwissenschaft und Rechtswissenschaft. Sie ist Stipendiatin der Konrad-Adenauer-Stiftung und Mitglied des von der Gerda Henkel Stiftung geförderten Forschungsprojektes „Legal Pluralism in Muslim context“, koordiniert und betreut von Prof. Dr. Norbert Oberauer.

109 Poole, Reporting Islam, S. 26.

110 Mündliche Mitteilung Muhammad Shahid Raza (Muslim Law Shariah Council, London) 19.03.2014 sowie mündliche Mitteilung Mohammed Ejaz (Dewsbury Sharee Council) 27.10.2013.

111 Mündliche Mitteilung Faizul Aqtab Siddiqi 20.09.2012.

112 Independent, 30.06.2009.

Wege in eine zeitgemäße Rechtsordnung: Muḥammad Qadrī Pāšā (gest. 1886) und die Kodifikation des Islamischen Rechtes¹

Hans-Georg Ebert

Wer sich im Internet über die oberägyptische Stadt Al-Mallawī informieren will,² findet neben allgemeinen Angaben über Bevölkerung, Geschichte und Landwirtschaft kaum einen Hinweis darauf, dass dort im Jahre 1821 einer der bedeutendsten Juristen des Landes am Nil geboren wurde: Muḥammad Qadrī Pāšā, Sohn eines anatolischen Steuerpächters und Richters und dessen oberägyptischer Ehefrau. Auch das diesbezügliche Schrifttum liefert bis auf zwei Veröffentlichungen von T. Iskārūs³ und M. Ḥ. Haikal⁴ kaum Informationen über einen Gelehrten, der den Diskurs um das Islamische Recht und seine Anwendung in einer sich modernisierenden islamischen Gesellschaft Mitte bis Ende des 19. Jh. nachhaltig geprägt hat. Nur auf den ersten Blick mag darin ein rechtshistorisches Feld markiert sein. Tatsächlich jedoch wird recht schnell klar, dass gegenwärtige Probleme der rechtlichen Veränderungen durchaus an den Auseinandersetzungen in Ägypten vor und nach der nationalen Unabhängigkeit anknüpfen. Mehr noch: Muḥammad Qadrī Pāšā vermittelt Gedanken und Anregungen, die auch bei der Lösung aktueller Konflikte hilfreich sein können, ohne indessen in ihrer Gesamtheit direkt verwertbar zu sein.

Für Befürworter und Gegner einer Islamisierung der Gesellschaft im Sinne einer stärkeren Durchdringung der Rechtsordnung mit islamischen Normen und/oder Methoden stellt sich gleichermaßen die Frage, was denn überhaupt mit den inflationär verwendeten Begriffen „Islamisches Recht“, „Islamisches Gesetz“ oder *šarīʿa* gemeint ist. Es bedarf keines besonderen Hinweises, dass die Meinungen darüber weit auseinandergehen, auch wenn die Menge diesbezüglicher Publikationen etwas anderes suggeriert. Mit der Übernahme der europäischen Idee des Nationalstaats in der arabischen Welt seit dem 19. Jh. wird das Recht der einzelnen Gebiete durch unterschiedliche und z. T. widersprüchliche Systeme geprägt, die neben islamisch-rechtlichen und gewohnheitsrechtlichen Regelungen, deren Trennung voneinander bisweilen schwierig ist, auch „fremde“, d. h. den Kolonialmächten entspringende, Bestimmungen umfassen. Dieses rechtliche Konglomerat birgt die Tendenz, „überstaatliches Recht“ – hier die *šarīʿa* – zu „verstaatlichen“ bzw. als Reaktion auf echte oder vermeintliche säkulare Prozesse das nationale Recht zu „islamisieren“.⁵ In diesem Sinne verliert das „Islamische Recht“

1 Dieser Aufsatz basiert auf einem Vortrag, der am 26.09.2013 auf dem Deutschen Orientalistentag in Münster gehalten wurde.

2 Vgl. statt aller die URL miniaonline.com/new/?p=1628 (letzter Aufruf 26.07.2013).

3 T. Iskārūs, Muḥammad Qadrī Pāšā, in: Al-Muqtaṭaf, März 1916, S. 253–263.

4 M. Ḥ. Haikal, Tarāḡim Miṣrīya wa-Ġarbīya, Al-Qāhira 1929.

5 Vgl. K. Bälz, Die »Islamisierung« des Rechts in Ägypten und Libyen: Islamische Rechtssetzung im Nationalstaat, in: Rabels Zeitschrift (RabelsZ) 62, 3/1998, S. 437–463.

seinen supranationalen Charakter und wird weitestgehend auf die Ausfüllung von rechtlichen Lücken reduziert. Art. 1 Abs. 2 des ägyptischen Zivilgesetzbuches Nr. 131 von 1948⁶ symbolisiert diese Entwicklung. Auch für den Bereich des IPR (Internationales Privatrecht) ergibt sich daraus eine Bezugnahme auf „Nationales Islamisches Recht“, ein Terminus, der eine innere Widersprüchlichkeit konnotiert.

Die Suche nach einer zeitgemäßen und – so sollte ergänzt werden – akzeptierten Rechtsordnung lässt sich mithin kaum als ein besonderes Phänomen des sog. Arabischen Frühlings beschreiben, sondern kann insbesondere in das 19. Jh. zurückverfolgt werden. Muḥammad Qadrī Pāšā, selbst kein Al-Azhar-Absolvent, aber mit hohen Azhar-Gelehrten persönlich bekannt, veröffentlichte zahlreiche Schriften, unter denen diejenigen juristischen Inhalts herausragen. Seine Kodifikationen zum Familien- und Erbrecht, zum Zivilrecht und zum Recht der Religiösen Stiftungen, die erst nach seinem Tode gedruckt worden sind, verkörpern eine neue Qualität des islamisch-rechtlichen Schrifttums.⁷ Anders als die bis dahin vorliegenden Rechtshandbücher, Kommentare, Superkommentare, *Fatwā*-Sammlungen, Formularhandbücher und dergleichen orientierte sich Muḥammad Qadrī Pāšā an der Form französischer Gesetze, mit denen er aufgrund seiner sprachlichen Kenntnisse und seines juristischen Interesses vertraut war. Die Gliederung erfolgte in Bücher, Kapitel und Abschnitte bzw. Teile, denen die Artikel (Sg. *mādda*) zugeordnet sind. Mit dieser Systematik war gleichzeitig die Möglichkeit gegeben, den islamischen Rechtsstoff auch unter Nichtmuslimen bekannt zu machen. Dies geschah und geschieht z. T. auch durch Übersetzungen der genannten Werke ins Französische und (später) ins Deutsche. Es bleibt anzumerken, dass die Werke von Qadrī Pāšā zu keiner Zeit Gesetze im formellen Sinne waren, d. h. sie wurden nicht in einem vorgegebenen Gesetzgebungsverfahren verabschiedet, sondern dienten als Lehrmaterial an den juristischen Schulen Ägyptens, als Quellen für Gesetze und Verordnungen und später zur *faktischen* Anwendung, wenn die diesbezüglichen Rechtsquellen keine oder nur unpräzise Regelungen für einen bestimmten Sachverhalt enthielten.

Die folgenden Ausführungen sollen die Methoden und Verfahren Muḥammad Qadrī Pāšās erläutern, um islamisch-rechtliche Bestimmungen veränderten Regelungserfordernissen anzupassen. Es versteht sich von selbst, dass damit keine systematische materiell-rechtliche Darstellung intendiert ist. Im Gegensatz zur überwiegenden Masse solcher Untersuchungen, die das sog. Personalstatut fokussieren, steht in diesem Aufsatz das islamische Zivil- und Zivilverfahrensrecht im Mittelpunkt, insbesondere das Vertragsrecht mit seiner Konzentration auf den Gü-

6 Al-Hai'a Al-'Āmma Li-š-Šu'ūn Al-Maṭābi' Al-Amīriya, Al-Qānūn Al-Madani, 8. Auflage, Al-Qāhira 1986, S. 2.

7 Zu den genannten Werken (Texte, Kommentare und weiterführende Literatur) vgl. H.-G. Ebert, Die Qadrī-Pāšā-Kodifikation. Islamisches Personalstatut der hanafitischen Rechtsschule, Leipziger Beiträge zur Orientforschung 23, Frankfurt a. M. 2010, S. 13–20 und H.-G. Ebert / A. Hefny, Islamisches Zivilrecht der hanafitischen Lehre. Die zivilrechtliche Kodifikation des Qadrī Pāšā, Leipziger Beiträge zur Orientforschung 31, Frankfurt a. M. 2013, S. 16–26.

terumsatzvertrag. Dabei sollen solche Methoden herausgearbeitet werden, die in Ansehung der aktuellen rechtlichen Situation Kompromisse möglich machen. Eine diesbezügliche Vollständigkeit ist dabei nicht beabsichtigt.

Rechtsschulen und *iğtihād*

Die Entwicklung des Islamischen Rechtes ist eng mit der Herausbildung von sog. Rechtsschulen (Sg. *madħab*) verknüpft, sodass in dieser Weise unterschiedliche Regelungen für ein und denselben Sachverhalt nebeneinander existieren können. Dieser Prozess der Auswahl (*taħaiyur*) und der Kombination (*talfīq*) wurde und wird besonders bei der modernen Reform des Personalstatuts angewendet und soll hier nicht weiter kommentiert werden.⁸ Die beiden erwähnten Methoden finden jedoch auch innerhalb einer Rechtsschule, mit Blick auf Muħammad Qadrī Pāšā innerhalb der ḥanafitischen, Beachtung. Im Muršid Al-Ḥairān, der zivilrechtlichen Kodifikation, gibt Muħammad Qadrī Pāšā in Fußnoten an, auf welche ḥanafitische Quelle er sich in der jeweiligen Bestimmung stützt. Aus den verwendeten Quellen lassen sich Rückschlüsse ziehen, welcher Interpretation Muħammad Qadrī Pāšā in Bezug auf den Namensgeber der ḥanafitischen Rechtsschule, Abū Ḥanīfa (gest. 767), bzw. in Bezug auf dessen Schüler Abū Yūsuf (gest. 795) und Muħammad b. al-Ḥasan aš-Šaibānī (gest. 805) folgt. Die ḥanafitische Rechtsschule selbst ist keineswegs homogen, sondern weist bei Anerkennung einheitlicher grundlegender Regelungen durchaus unterschiedliche Einzelbestimmungen auf. Muħammad Qadrī Pāšā bevorzugt z. B. im Art. 514⁹ die Auffassung von Abū Ḥanīfa, im Art. 805 die Auffassung von aš-Šaibānī und Abū Yūsuf, stellt sich im Art. 840 gegen die Meinung von Abū Yūsuf, folgt ihr aber im Art. 948. Im Art. 633 favorisiert er beispielsweise eine von zwei Meinungen aš-Šaibānīs. So entsteht ein „neues“ ḥanafitisches Werk, ohne indes die Bezugnahme auf die Rechtsschule in Frage zu stellen.¹⁰ Ein solcher „begrenzter“ *iğtihād* ist jedoch nichts prinzipiell Neues, sondern wurde bereits von den ḥanafitischen Gelehrten, auf die sich Muħammad Qadrī Pāšā stützt, praktiziert, wenn auch nicht in der Form eines (westlichen) Gesetzes. Da es sich bei den zivilrechtlichen Normen in ihrer überwiegenden Mehrheit um rechtsgeschäftliche Angelegenheiten (*mu‘āmalāt*) handelt, die im *fiqh* im Sinne eines vom Menschen gestalteten Rechtssystems ihren Niederschlag finden, lässt sich eine zeitliche und örtliche Anpassungsfähigkeit schlussfolgern, die für aktuelle Regelungserfordernisse wichtig sein kann.

Kodifikation (*taqnīn*) und Rechtsrezeption

Der Einwand, dass es sich bei den von Muħammad Qadrī Pāšā vorgelegten Rechtswerken eigentlich nicht um Kodifikationen handele, ist in Bezug auf den formalen

8 Statt aller: H.-G. Ebert, Wider die Schließung des „Tores des *iğtihād*“: Zur Reform der *šarī‘a* am Beispiel des Familien- und Erbrechts, in: Orient. Deutsche Zeitschrift für Politik und Wirtschaft des Orients 43, 3/2002, S. 369 f.

9 Die Angabe von Artikeln in diesem Aufsatz bezieht sich auf den Muršid Al-Ḥairān.

10 Ebert/Hefny, Islamisches Zivilrecht, S. 24 f.

Gesetzgebungsprozess (s. o.) berechtigt.¹¹ In ihrer tatsächlichen Wirkung lässt sich der Terminus „Kodifikation“ für diese Texte durchaus rechtfertigen, zumal er im allgemeinen Sprachgebrauch Verwendung findet. So kann der Muršid Al-Ḥairān mit der osmanischen Mecelle¹² verglichen werden, ohne die unterschiedlichen inhaltlichen und formalen Aspekte zu verkennen. Dass die Kodifizierung von Normen positive methodische Auswirkungen auf die Rechtsanwendung und Rechtsauslegung haben kann, ist im Allgemeinen unstrittig. Im islamischen Kontext kommt hinzu, dass die „klassischen“ islamischen Rechtswerke (s. o.) auch dem Juristen nicht ohne weiteres zugänglich sind, sondern umfassende Einblicke in die Koran- und *Ḥadīth*-Wissenschaft erforderlich machen und eine juristisch-dogmatische Betrachtungsweise erschweren. Insofern fördert der Kodifizierungsprozess auch die spezifische Tätigkeit des Juristen, der sich am eigentlichen Rechtstext orientieren kann. Oberflächlich betrachtet könnte der Eindruck entstehen, dass Muḥammad Qadrī Pāšā die Rezeption europäischen Rechtes – also nicht-islamischen Rechtes – grundsätzlich als inakzeptabel abgelehnt habe. Tatsächlich hat er jedoch aufgrund seiner Kenntnisse des französischen Rechtes rechtsvergleichend gearbeitet, indem er passende Regelungen durch eine geeignete Auswahl aus dem Pool der ḥanafitischen Lehrmeinungen „islamisiert“ hat. Damit konnte er das Problem der islamischen Legitimität solcher Normen geschickt überwinden.

Innerregionaler und transregionaler Rechtstransfer

Überschaut man das Gebiet des Zivilrechts in der arabischen Welt, ergibt sich ein Bild einer erstaunlichen Rechtseinheitlichkeit. Mehrere Komponenten haben darauf Einfluss:

- a) die osmanische Mecelle aus den Jahren 1869 bis 1876: Als erstes derartiges Gesetz in westlicher Form erlangte die Mecelle eine verbindliche regionale Verbreitung und förderte die Ḥanafitisierung zivilrechtlicher Regelungen auch in solchen Gebieten, die nicht oder nicht einheitlich ḥanafitisch geprägt waren;
- b) der Muršid Al-Ḥairān von Muḥammad Qadrī Pāšā aus dem Jahre 1890: Erst nach dessen Tod wurde das handschriftliche Manuskript auf Anordnung des Unterrichtsministeriums gedruckt und damit verbreitet. Durch eine Übersetzung ins Französische im Jahre 1892 erlangte das Werk eine erstaunliche Popularität. Die ḥanafitische Rechtsschule avancierte endgültig zur wichtigsten islamischen Lehrmeinung auf dem Gebiet des Zivilrechts;
- c) Das ägyptische Zivilgesetzbuch Nr. 131/1948, welches von ‘Abd ar-Razzāq as-Sanhūrī (gest. 1971)¹³ erstellt wurde: Es begründete den – wie H. Jung und

11 Vgl. G. Plagemann, Von Allahs Gesetz zur Modernisierung per Gesetz. Gesetz und Gesetzgebung im Osmanischen Reich und der Republik Türkei, Münster/Hamburg (u. a.) 2009, S. 28–35.

12 Vgl. H. Krüger, Zum zeitlich-räumlichen Geltungsbereich der osmanischen Mecelle, in: Liber amicorum Gerhard Kegel, München 2002, S. 43–63.

13 Zur Person von as-Sanhūrī vgl. die von seiner Tochter herausgegebenen Briefe und Dokumente. As-Sanhūrī Min Ḥilāl Aurāqihī Aš-Šaḥṣīya. I’ dād N. as-Sanhūrī / T. aš-Šāwī, Al-Qāhira 2005.

H. Krüger formulieren – „ägyptischen Rechtskreis“, der etwa 15 islamische Länder umfasst.¹⁴ As-Sanhūrī, der mit seinem Grundwerk zum Vertragsrecht sowie mit seinem Kommentar zum ägyptischen Zivilgesetzbuch (Al-Wasīt) bis heute die entscheidenden Arbeiten zum gültigen Zivilrecht verfasst hat, erweiterte den Kodifikationsansatz in der Mecelle und im Muršid Al-Ḥairān um solche Normen, die vor allem aus dem französischen Recht stammen. In einzelnen Bereichen (z. B. Vorkaufsrecht – *šufʿa*) wurden diese durch ḥanafitische Regelungen ergänzt. As-Sanhūrī konnte dabei sowohl auf die Mecelle als auch auf den Muršid Al-Ḥairān zurückgreifen, ohne indes beide Werke direkt zu berücksichtigen.

Der innerregionale, d. h. hier der innerarabische, Rechtstransfer, der bis in die 80er Jahre des 20. Jh. dominierte, wurde im Zusammenhang mit veränderten weltpolitischen Gegebenheiten und der Verfügbarkeit neuer elektronischer Medien durch einen transregionalen Transfer ergänzt, der die Anwendung des anglo-amerikanischen Common Law beschleunigte. Durch direkte oder indirekte Rechtsberatung, international-rechtliche Verträge, der Einrichtung von Freihandelszonen mit eigenständiger Gerichtsbarkeit¹⁵ und eine intensive Kautelarpraxis verringerte sich in einigen Ländern (speziell am Golf) die Wirkungstiefe islamischer Regelungen, nicht zuletzt im Bereich des Zivilrechts.¹⁶ Es ist jedoch keineswegs absehbar, dass dieser Prozess geradlinig weitergeführt wird oder unumkehrbar ist. Objektive rechtliche Souveränitätsverluste, die an koloniale Zustände erinnern, können jähe Wendungen bewirken, die eine Renaissance „vertrauter“ (islamischer) Normen möglich erscheinen lassen. Die z. T. gewalttätigen Auseinandersetzungen seit Beginn des sog. Arabischen Frühlings lassen erahnen, dass endgültige Aussagen hierzu aufgrund objektiver und subjektiver Umstände nicht getroffen werden können. Hinzu kommt, dass der derzeitige Staats- und Rechtsverfall in einigen Teilen der arabischen Welt anhält. Auf diese Aspekte kann und soll jedoch im Rahmen dieses Aufsatzes nicht eingegangen werden.

14 H. Krüger, An Introduction to the Law of Contract in Arab States, in: STUDI MAĠRIBINI, Nuova Serie, Napoli 2004, Vol. II, S. 207–213; dgl. Zur Rezeption ägyptischen Zivilrechts in der arabischen Welt, in: M. Heckel (Hg.), Rechtstransfer, Beiträge zum islamischen Recht VIII, Leipziger Beiträge zur Orientforschung 29, Frankfurt a.M. / Berlin (u. a.) 2011, S. 9–21; H. Jung, Der arabische internationale ordre public, in: H.-G. Ebert (Hg.), Beiträge zum Islamischen Recht, Leipziger Beiträge zur Orientforschung 9, Frankfurt a.M. / Berlin (u. a.) 2000, S. 55–63. Siehe zu den einzelnen gesetzlichen Regelungen Ebert/Hefny, Islamisches Zivilrecht, S. 22.

15 Vgl. S. Grapentin, Dichotomie zweier Rechtsordnungen in den Vereinigten Arabischen Emiraten: Das Dubai International Financial Centre, in: M. Heckel (Hg.), Rechtstransfer, S. 131–145.

16 Vgl. unter besonderer Berücksichtigung des Bereiches „Islamic Finance“ K. Bälz, SHARIA RISK? How Islamic Finance Has Transformed Islamic Contract Law, in: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, Occasional Publications 9, September 2008, S. 1–29.

Gewohnheitsrecht

Es besteht kein Zweifel, dass das Gewohnheitsrecht (*ʿurf* oder *ʿāda*) für die ḥanafitische Rechtsschule eine herausragende Bedeutung als sekundäre Rechtsquelle hat.¹⁷ Im Fokus soll jedoch nicht dieser theoretische Aspekt, sondern die von Muḥammad Qadrī Pāšā im Muršid Al-Ḥairān behandelten praktischen Fragen stehen. Zunächst ist zu erwähnen, dass der Autor das Gewohnheitsrecht grundsätzlich für alle zivilrechtlichen Angelegenheiten öffnet, sofern autoritative Texte (wie z. B. das *ribā*-Verbot) nicht berührt werden. Dabei schränkt er das anzuwendende Gewohnheitsrecht keineswegs auf Ägypten ein, sondern erkennt auch die außerhalb Ägyptens akzeptierten Gewohnheiten an. Bereits im vollen Titel des Muršid Al-Ḥairān („... in Übereinstimmung mit dem in Ägypten und anderen islamischen Gebieten existierenden Gewohnheitsrecht“) wird diese Auffassung dokumentiert. Als exzellenter Kenner der ägyptischen Eigentums- und Schuldverhältnisse öffnet Muḥammad Qadrī Pāšā die ḥanafitischen Regelungen für Praktiken aus den Bereichen Landwirtschaft, Gewerbe und Handel. Dies kann sich auf allgemeine Normen wie die obligatorische Einbeziehung einer gewohnheitsrechtlichen Bestimmung in die Vertragsgestaltung gemäß Art. 321 oder auf spezielle Normen wie die Bezahlung des Zwischenhändlers nach Art. 353 erstrecken. Andere Beispiele sind gewohnheitsrechtlich zu einem Gebäude gehörende Anlagen (Art. 470) oder der Ausschluss eines Mangels aufgrund einer gewohnheitsrechtlichen Auffassung (Art. 536). Auch verfahrensrechtliche Bestimmungen, so die Bevollmächtigung zur Prozessführung, können gewohnheitsrechtliche Elemente enthalten (Art. 958). In der praktischen Umsetzung ermöglicht die Akzeptanz des Gewohnheitsrechts auch die Einführung und „Islamisierung“ von Regelungen, die aus anderen Rechtskulturen stammen oder vorislamischen Ursprungs sind.

Zeitabhängige Regelungen

Muḥammad Qadrī Pāšā äußert sich zwar nicht expressiv verbis zur Zeitabhängigkeit von zivilrechtlichen Regelungen, sieht aber generell eine solche, wenn – wie auch im Falle des Gewohnheitsrechts – keine grundlegenden Texte dieser Auffassung entgegenstehen. Er selbst war ja Zeitzzeuge veränderter rechtlicher Bedingungen in Ägypten, insbesondere durch die Einführung „westlicher“ Gesetze in nahezu allen Bereichen außerhalb des Personalstatuts.¹⁸ Der Diskurs um die Orts- und Zeitbezogenheit von islamisch-rechtlichen Bestimmungen harmoniert mit dem entsprechenden koranischen Diskurs, der in den Offenbarungsgründen (*asbāb an-nuzūl*), der Abrogation (*nash*) und der Grund-und-Folge-Regel (*al-illa wa-l-*

17 Dazu ausführlich B. Krawietz, Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam. Berlin 2002, S. 291–313 und M. H. Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence, Cambridge 1991, S. 283–296; M. Abū Zahra, Uṣūl Al-Fiqh, Al-Qāhira 1997, S. 241–244.

18 Vgl. M. S. W. Hoyle, Mixed Courts in Egypt, London/Dordrecht (u. a.) 1991, S. 1–30; H.-G. Ebert, „Die letzte Krankheit“: Mohammad Al-ʿAbbasī Al-Mahdī (gest. 1897) und die Reform der ägyptischen Rechtsordnung, in: Der Islam 81, Berlin / New York, 2/2004, S. 310–313.

ma'lūl) seinen entsprechenden Ausdruck findet.¹⁹ Auch in Bezug auf die Überlieferung kann eine zeitlich konkrete Gesetzeskraft einer allgemeinen Gesetzeskraft gegenübergestellt werden, ohne hier auf Einzelheiten der *Ḥadīṭ*-Wissenschaft näher einzugehen.²⁰ An einigen Stellen des Muršid Al-Ḥairān macht der Autor darauf aufmerksam, dass sich das im Umlauf befindliche Geld verändern oder in seinem Wert verringern kann (vgl. z. B. Art. 417 und Art. 805), sodass der entsprechende Vertrag präzisiert oder modifiziert werden muss. Auch im Immobilienbereich, so bei der Verpachtung von Land einer Religiösen Stiftung (*waqf*), können prinzipielle islamische Regelungen aufgrund von bestimmten Erfordernissen angepasst werden (z. B. die langfristige Verpachtung gemäß Art. 687). Indem Muḥammad Qadrī Pāšā zeitabhängige und zeitunabhängige Regelungen situationsbedingt miteinander verknüpft, vermag er einerseits die Veränderbarkeit islamisch-rechtlicher Bestimmungen und andererseits deren partielle Allgemeingültigkeit zu demonstrieren.

Umgehungsgeschäfte

Umgehungsgeschäfte sind kein Spezifikum der islamischen Rechtskultur, haben aber wegen der Einschränkungen bei der Veränderung von Normen eine besondere Bedeutung und keine grundsätzlich pejorative Konnotation. Die von J. Schacht edierten Bücher der Rechtskniffe (*hiyal*), insbesondere das Kitāb Al-Ḥiyal Wa-l-Maḥāriḡ von Abū Bakr Aḥmad Al-Ḥaṣṣāf (gest. 874),²¹ finden im Muršid Al-Ḥairān keine ausdrückliche Beachtung, wohl aber werden an einigen Stellen Umgehungsgeschäfte ausgestaltet. Gerade im Wirtschaftsrecht spielen solche Regelungen keine unwichtige Rolle, denn durch den Handelsverkehr mit nicht-islamischen Gebieten waren die Muslime schon in weit vergangener Zeit gezwungen, bestimmte Rechtsfiguren unter Wahrung anerkannter islamischer Prinzipien und Formen als Umgehungsgeschäfte zu konstruieren. Der Verkauf mit Rückkaufvereinbarung (*bai' al-wafā'*; Artt. 561–568), der seinerseits viele Parallelen zum Pfandrecht aufweist, kann durchaus im Sinne einer Hypothek interpretiert werden, zumal es in Ägypten bis heute üblich ist, dass Ländereien verpfändet werden, ohne dass der Pfandnehmer bei der landwirtschaftlichen Nutzung eingeschränkt wird. Aus dem Text des Muršid Al-Ḥairān selbst lassen sich weitere Konstruktionen ableiten, um etwa ein Vorkaufsrecht zu umgehen oder eine Partnerschaft für die Landwirtschaft (*muzāra'a*) so zu gestalten, dass ein bestimmter garantierter Ertrag möglich wird. In einigen Fällen würde der Terminus „Gesetzesvermeidung“ eher angezeigt sein, da ein bestimmtes legiti-

19 Dazu u. a. A. Hefny, Hermeneutik, Koraninterpretation und Menschenrechte, in: Hatem Elliesie (Hg.), Islam und Menschenrechte = Islam and Human Rights = حقوق الإنسان والإسلام, Beiträge zum Islamischen Recht VII, Leipziger Beiträge zur Orientforschung 26, Frankfurt a.M./Bern (u.a.) 2010, S. 80–82.

20 Vgl. dazu 'A. Al-Ḥ. Mutawallī, Mabādi' Nizām Al-Ḥukm Fi-l-Islām, 4. Aufl., Al-Iskandarīya 1978, S. 40–44.

21 Ed. J. Schacht, Hannover 1923.

mes Ziel angestrebt wird, ohne auf den Wortlaut des Gesetzes abzustellen, so z. B. bei der Bildung von Gesellschaften (vgl. Art. 747).²²

Schlussfolgerungen

Eine Rechtsordnung, die sich lediglich an den westlichen Interessen orientiert, kann auf lange Sicht die Bedürfnisse einer sich im Umbruch befindlichen arabischen Gesellschaft nicht befriedigen. Vielmehr ist es notwendig, autochthone Elemente einzubeziehen bzw. diese in eine zeitgemäße Form zu wandeln. Einige Methoden dazu wurden angesprochen, andere – wie etwa die Berücksichtigung des Nutzens (*maṣlaḥa*)²³ oder der Intentionen (*maqāṣid*)²⁴ durch den Gesetzgeber – in dieser Darstellung eher vernachlässigt. Muḥammad Qadrī Pāšā hat in seinen Rechtswerken mit mustergültiger Akribie einen Weg gewiesen, wie das Islamische Recht zeit- und ortsbezogen angewendet werden kann. Auch wenn einzelne Regelungen aufgrund einer veränderten wirtschaftlichen und sozialen Lage obsolet sind, lassen sich daraus methodische Schlüsse für die Gegenwart und Zukunft ableiten. Dabei steht nicht die Frage im Mittelpunkt, welche einzelnen Bestimmungen in andere Gesetze eingeflossen sind oder in arabischen bzw. ausländischen Gerichten Beachtung gefunden haben, sondern inwieweit „eigene“ und „fremde“ Bestimmungen harmonisiert und in Übereinstimmung mit den Gegebenheiten und Erfordernissen der arabischen Gesellschaft gebracht werden können. So gesehen lohnt sich der Blick ins ausgehende 19. Jh.

Hans-Georg Ebert ist Professor für Islamisches Recht an der Universität Leipzig und 1. Vorsitzender der GAIR.

22 Zur Unterscheidung von Gesetzesumgehung und Gesetzesvermeidung im deutschen Recht vgl. M. Benecke, Gesetzesumgehung im Zivilrecht, Tübingen 2004, S. 91–94.

23 F. Opwis, *Maṣlaḥa* in Contemporary Islamic Legal Theory, in: Islamic Law and Society (ILS) 12, 2/2005, S. 182–223.

24 M. H. Kamali, *Shari‘a and Civil Law: Towards a Methodology of Harmonization*, in: ILS 14, 3/2007, S. 416–420. Vgl. die Interpretation von M. aṭ-Ṭ. ibn ‘Āšūr, *Maqāṣid Aš-Šarī‘a Al-Islāmīya*, 5. Auflage, Tūnis 2012.

Wie Frauen der Weg in die islamische nigerianische Jurisprudenz eröffnet werden kann

Charlott Hoppe

Einleitung

Female judges in Northern Nigeria – in the non-sharia states, yes, in the Area, Magistrate, and High Courts. In the sharia states – yes, in the Magistrate and High Courts the chief judge of the HC in Sokoto State was a woman, maybe still is. In the sharia courts, no.

So fasst Phillip A. Ostein die Lage der Geschlechterverteilung in den Gerichten in Nigeria in einem persönlichen Gespräch auf die Frage zusammen, ob es in Nordnigeria Richterinnen in islamischen Gerichten gebe; denn Daten findet man zum Geschlechterverhältnis nicht. In den säkularen Gerichten gibt es schon länger Richterinnen. Die medial bekannteste, Richterin Aloma Maryam Mukhtar, wurde im Juli 2012 von Präsident Goodluck Ebele Jonathan als Vorsitzende des Obersten Gerichtshofs ernannt und war in diesem Amt die erste Frau.¹

Nigeria und die *šarīʿa*

Nigeria ist mit rund 174,5 Millionen Bewohnern, die sich in mehr als 500 ethnisch-linguistische Gruppen untergliedern, das bevölkerungsreichste Land des afrikanischen Kontinents. Die religiöse Verteilung liegt bei circa 50 % MuslimInnen, 40 % ChristInnen und 10 % der Bevölkerung gehen einer lokalen Glaubensvorstellung nach, wobei sich diese Zahlen nur als annähernde Werte darstellen lassen. Die Komplexität Nigerias spiegelt sich in der Vielfalt der Religionen, Kulturen und Sprachen wider. Die fünf größten lokalen Gruppierungen stellen die Kanuri sowie Hausa und Fulani im Norden Nigerias sowie die Igbo (Ibo) im Osten und Yoruba im Südwesten. In den mittleren Regionen leben vorrangig kleine und kleinste Gruppen. Laut dem African Statistical Yearbook beträgt der Anteil von Frauen seit 2005 49,4 % der nigerianischen Gesamtbevölkerung. Das Land ist in 36 Bundesstaaten unterteilt, von denen 12 *šarīʿa*-rechtliche Regelungen, insbesondere im Strafrecht, eingeführt haben. Sie gelten für Muslime als einziges Rechtssystem, Christen können *šarīʿa*-Gerichte als Alternative zum säkularen Gericht nutzen. In Nordnigeria wird vorrangig nach der mālikitischen Rechtschule (*madḥab*, Pl. *maḏāhib*) praktiziert.²

1 Bello, Muhammad: Maryam Mukhtar Sworn in CJN, Conferred GCON, This Day Live 17.07.2012, www.thisdaylive.com/articles/maryam-mukhtar-sworn-in-cjn-conferred-gcon/120210 (letzter Aufruf 29.09.2013). Weitere für diesen Aufsatz herangezogene Literatur: Juliane Hammer, Identity, Authority and Activism: American Muslim Women's Approaches to the Qur'an, in: The Muslim World 98:4, 2008, S. 442–463; M. T. Ladan, Introduction, in: Women's Aid Collective: Shari'a Implementation in Nigeria Issues & Challenges on Women's Rights And Access to Justice, Lagos 2003, S. xxiii–xxxiii.

2 Hatem Elliesie / Isa Hayatu Chiroma, Islam, Islamic Law and Human Rights in the Nigerian Context, in: Hatem Elliesie (Hg.), Islam und Menschenrechte = Islam and Human Rights = حقوق الإنسان والإسلام, Beiträge zum Islamischen Recht VII, Leipziger Beiträge zur Orientforschung 26, Frankfurt a. M./Bern (u. a.) 2010, S. 155–177, hier 156.

I Die Geschichte Nigerias im Kontext des Islam

Dies verwundert zunächst nicht, wenn man einen Blick auf die Geschichte des Landes und die Region wirft: Bereits im 11. und 12. Jahrhundert verbreitete sich durch Händler, reisende Gelehrte und gelehrte Reisende der Islam in Westafrika. Diese pflegten in den urbanen Zentren der damaligen Reiche regen Kontakt. Der Islam wurde vor allem von Eliten und den Herrschern als Hofreligion übernommen. Der Glaube drang aber nicht bis zur Bevölkerung auf dem Land vor. Erst mit den sogenannten *ḡihād*-Wellen im 18. und 19. Jahrhundert erreichte der Islam durch Wanderprediger und das Etablieren von islamischen Bildungseinrichtungen auch die rurale Bevölkerung und wurde friedlich verbreitet.³ Auch in Nordnigeria siedelten sich islamische Gelehrte wie der Fulani Usman Dan Fodio an, der in Gobar im Norden Nigerias lebte. Dan Fodio predigte vor allem gegen die Hausa-Herrscher, welche seiner Ansicht nach diskriminierende Steuersysteme etabliert hatten. Nachdem er 1804 den *ḡihād* gegen die Hausa-Herrscher ausgerufen und unter sich ländliche Hausa sowie Tuareg und Fulani vereinigt hatte, wurde die herrschende Hausa-Elite nach sechs Jahren Krieg von Fulani ersetzt.⁴ Der Islam wurde verstärkt eingeführt, jedoch entwickelte sich aus der neuen herrschenden eine unterdrückende Elite. Diese besetzte die hohen Ämter der Emirate, die unter dem *ḡilāfa* (Kalifat) von Sokoto zusammenliefen.⁵

Während der britischen Kolonialzeit wurde in Nigeria durch indirect rule regiert, wonach die regionalen Machthaber als Beamte für die britische Regierung agierten. Das bedeutete auch, dass die bestehenden Rechtssysteme, „traditionelles“ und islamisches Recht, bestehen blieben und von den Kolonisatoren kontrolliert wurden. Während im Süden Missionare das Christentum verbreiteten, stütze sich die britische Verwaltung im Norden auf den schon bestehenden islamischen Verwaltungsapparat. Die *ṣarīʿa* wurde eingeschränkt und durfte das britische Strafmaß nicht übertreffen. Dementsprechend wurde das Bildungssystem im Süden nach „westlich“-christlichem Vorbild und im Norden nach islamischem entwickelt. Somit unterstützte nach Harnischfeger das koloniale Machtsystem die Divergenz zwischen Nord- und Südnigeria.⁶

II Die Debatte um die Implementierung der *ṣarīʿa*

Nach der Unabhängigkeit wurde 1960 „nigerianisches Recht“ auf der Basis des britischen Rechtssystems geschaffen. Die *ṣarīʿa*-Gerichte bestanden jedoch fort, und in den 70er Jahren konnten die Staaten eigenständig entscheiden, ob die *ṣarīʿa* Teil des Rechtssystems werden sollte. Nach 1954 trieb die Partei Northern Peoples Congress mit Ahmadou Bello, Nachfahre Usman Dan Fodios und Premier-

3 Ursula Günther, Historische Entwicklung des Islam in Westafrika – ein Abriss, in: Michael Bröning / Holger Weiss (Hgg.), Politischer Islam in Westafrika: eine Bestandsaufnahme, Berlin 2006, S. 18–47, hier 21 ff.; Johannes Harnischfeger, Demokratisierung und Islamisches Recht: der Scharia-Konflikt in Nigeria, Frankfurt a. M. 2006, S. 39.

4 Günther, Historische Entwicklung des Islam, S. 33.

5 Harnischfeger, Demokratisierung und Islamisches Recht, S. 41.

6 Ibid., S. 51 ff.

minister Nordnigerias, die Northernisation voran, um die nördliche Elite zu stärken und „den Norden“ gegen „den Süden“ zu vereinen. Durch die wechselnden Staatsformen mit militärischen und demokratischen Machthabern änderten sich auch die Hinwendung zur bzw. Abwendung von der *šarī‘a*.⁷ Wichtig ist hierbei, dass es zwischen dem muslimisch geprägten Norden und dem vorrangig christlichen Süden immer noch einen Machtkampf um führende Positionen in der Bundesrepublik Nigeria gibt. Doch auch die ökonomisch vorteilhaftere Lage des Südens mit den Ölvorkommen und den Häfen als Handelsplätze gibt stets neue Anlässe für Spannung zwischen den Lagern.⁸

1999 wurde die noch heute gültige Verfassung Constitution of the Federal Republic of Nigeria unter Präsident Olesegun Obasanjo beschlossen, die es den bundesstaatlichen Regierungen erlaubt, *šarī‘a*-Gerichte zu etablieren und Berufungsgerichte per Gesetz einzuführen.⁹ Alternative Narrative besagten sogar, dass die Einführung des islamischen Rechtssystems zur Schwächung der Macht des Präsidenten Obasanjo genutzt wurde¹⁰. Ein Jahr später führte der Gouverneur Sani Yerima des Bundesstaates Zamfara als Erster die *šarī‘a* als Rechtssystem ein. Zamfara ist ein Bundesstaat mit einer großen Mehrheit an muslimischen Bürgern und liegt im Nordwesten des Landes. Im Gegensatz dazu ist in Kaduna circa die Hälfte der Bevölkerung christlich und somit wurde die *šarī‘a* dort nur eingeschränkt eingeführt. Dieser Bundesstaat liegt in der Mitte Nigerias. Dort gab es im Jahr 2000 Zusammenstöße zwischen Christen und traditionellen Muslimen, die mehrere Tausende Opfer forderten.¹¹ Danach führten die Bundesstaaten des Nordens Bauchi, Borno, Jigawa, Kano, Katsina, Kebbi, Sokoto und Yobe ebenso die *šarī‘a* ein.¹² In den Staaten Gombe, Niger und Kaduna gilt sie nur in Gegenden mit einer islamischen Mehrheit.¹³

In Nigeria wurde zum vierten Mal eine Republik ausgerufen und Probleme wie Korruption und Armut stellen immer noch einen Schwerpunkt der aktuellen Politik dar. Dass in Nigeria noch kein starker Druck hin zur Gleichstellung von Muslimen und Musliminnen ausgeübt wird liegt unter anderem daran, dass Nigeria sich in einem postkolonialen Zustand befindet. Ausführlicher geht Erbakan auf „[d]as Nichterreichen der gesteckten Ziele, auch in demokratischen Systemen, trotz eindeutiger Gesetzeslage“ ein, welches sich bei Musliminnen und Musliminnen

7 Ousmane Kane, Political Islam in Nigeria, in: Bröning/Weiss, Politischer Islam in Westafrika, S. 153–179, hier 169; Harnischfeger, Demokratisierung und Islamisches Recht, S. 64.

8 Länderinfo Nigeria: Innenpolitik, Auswärtiges Amt (Oktober 2013), www.auswaertiges-amt.de/DE/Aussenpolitik/Laender/Laenderinfos/Nigeria/Innenpolitik_node.html (letzter Aufruf 22.09.2013).

9 Artikel 275 (1) Verfassung Nigerias: “There shall be for any State that requires it a Sharia Court of Appeal for that State.”

10 Harnischfeger, Demokratisierung und Islamisches Recht, S. 29; Kane, Political Islam in Nigeria, S. 171.

11 Die genaue Zahl kann leider nicht genannt werden, da die Werte stark schwanken, je nachdem ob christliche oder islamische Medien berichten. Ebenso unterscheiden sich die Daten von Polizei und Aufständischen.

12 Elliesie/Chiroma, Islam, Islamic Law and Human Rights, S. 158 f.

13 Kane, Political Islam in Nigeria, S. 171.

als Misstrauen oder Enttäuschung äußere.¹⁴ Die Angst vor einem „westlich inspirierten Kulturimperialismus“ oder dem Aufzwingen westlicher Wertevorstellung besteht. Diese Probleme sollten nach „westlichem“ Vorbild nach der Unabhängigkeit bekämpft werden, doch die Ergebnisse scheinen nach wie vor nicht den Erwartungen der Bevölkerung zu entsprechen.¹⁵ Genau in diesem Kontext weiblicher Partizipation in der Gesellschaft stellt sich die Frage, wie im heutigen Nigeria der Weg in die islamische nigerianische Jurisprudenz ausgeweitet werden kann.

Die islam-rechtlichen Argumentationen um das Richteramt einer Muslimin

In Nigeria bekleidet seit 2012 eine Frau das höchste Richteramt des Chief Justice of Nigeria (CJN) am Supreme Courts of Nigeria, Aloma Maryam Mukhtar. Der nigerianische Präsident Goodluck Ebele Jonathan wurde zu diesem bedeutungsvollen Ereignis mit folgenden Worten in der nigerianischen Presse zitiert:

Today we are witnesses to history with the swearing in of Justice Aloma Mukhtar as the first female CJN. I join millions of our country men, female and youth in congratulating the Nigerian judiciary and your lordship as we record this important milestone in the annals of our nation judicial history.¹⁶

Seitdem wurden mehrere Frauen in höheren Richterämtern zugelassen, dies jedoch ausschließlich in säkularen Gerichten. In den *šari'a*-Gerichten Nigerias sind, wie einleitend genannt, Richterinnen nicht anzutreffen. Dies liegt vor allem an der innerislamischen globalen Debatte um das weibliche Richteramt, welches vor allem in den lokalen männlichen Gelehrtenkreisen auf Ablehnung stößt. Deren Anwendung und Auslegung der *uṣūl al-fiqh* unterscheidet sich wesentlich von der ḥanafitischen Ansicht, wonach eine Muslimin durchaus als Richterin fungieren kann. Auch Badlishah und Masidi schließen sich dieser Feststellung an, fügen jedoch vertiefend hinzu, dass Mālikiten, Šāfi'iten und Ḥanbaliten auf Basis von *Qur'ān* Sure (النساء, *an-Nisā'*) Vers 34 argumentieren. Ḥanafiten hingegen sehen die Qualifikation als wichtiger an und erlauben Frauen in allen Fällen außer *ḥudūd*- und *qiṣāṣ*-Fällen als *qāḍī* (Richter) Recht zu sprechen. Der Gelehrte Yūsuf al-Qaraḍāwī stellt in einer *fatwā* (Rechtsgutachten) das Wohl der Gemeinschaft an höchste Stelle. Ihm zufolge könne eine Frau unter gewissen Umständen als Richterin agieren, wenn es im Interesse der muslimischen Gesellschaft sei. Andere Rechtsgelehrte, wie al-Ḥazm und aṭ-Ṭabarī, stufen durch Sure 9 (التوبة, *at-Tauba*) Vers 71 Frauen im Richteramt als gänzlich legitim ein.¹⁷

14 Amina Erbakan, Islamische feministische Theologie: Chance oder Sackgasse?, in: Angelika Vauti / Margot Sulzbacher (Hgg.), Frauen in islamischen Welten: eine Debatte zur Rolle der Frau in Gesellschaft, Politik und Religion, Frankfurt a. M. 1999, S. 57–85, hier 57.

15 Franz Kogelmann, Shari'a-Debatten: Impressionen aus dem zeitgenössischen Nigeria, in: Bröning/Weiss, Politischer Islam in Westafrika, S. 179–189, hier 180.

16 Bello, Maryam Mukhtar Sworn in CJN.

17 Nik Noriani Nik Badlishah / Yasmin Masidi, Women as judges, Selangor 2009, S. 3 f.; Yūsuf Al-Qaraḍāwī, Woman Acting as a Judge, World Fatwa Management and Research Institute 21.06.2007, infad.usim.edu.my/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=10253 (letzter Aufruf 16.09.2013).

Im globalen Kontext lässt sich feststellen, dass andere islamisch-geprägte Länder wie Indonesien, Iran, Malaysia, Pakistan und Sudan schon Richterinnen in *šarī'a*-Gerichten zugelassen haben oder, wie in Ägypten, Frauen zeitweise Richterämter bekleideten.¹⁸ Insbesondere in Malaysia forderte die Nichtregierungsorganisation (NGO) Sisters in Islam auf, im generellen Prozess der Rechtsfindung der hanafitischen Argumentation zuzustimmen, sodass nur die Qualifikation, nicht etwa das Geschlecht die betreffende Person dazu befähige, das Richteramt auszuüben.¹⁹ Die NGO trug durch den öffentlichen Druck und die Hinzuziehung wissenschaftlicher Expertise stark dazu bei, dass Richterinnen zugelassen wurden. Im Juli 2010 wurden Suraya Ramli und Rafidah Abdul Razak erste muslimische Richterinnen Malaysias.²⁰

I Argumentative Verankerung in der rechtsdogmatischen Primärquelle *Qur'ān*

1 Sure 4 (النساء, *an-Nisā'*) Vers 34

In der Argumentation um die Jurisprudenz einer Frau im islamischen Rechtssystem gilt die am meisten interpretierte *sūrat an-Nisā'* Vers 34, dessen urteilsspendender Textabschnitt lautet:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۚ فَإِنِ اطَّعْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Die Männer stehen den Frauen in Verantwortung vor, weil Allah sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen (als Morgengabe für die Frauen?) gemacht haben. Und die rechtschaffenen Frauen sind (Gott) demütig ergeben und geben acht auf das, was (den Außenstehenden) verborgen ist, weil Gott (darauf) achtgibt. [...] Und wenn ihr fürchtet, daß (irgendwelche) Frauen sich auflehnen, dann vermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlägt sie! Wenn sie euch (daraufhin wieder) gehorchen, dann unternimmt (weiter) nichts gegen sie! Gott ist erhaben und groß.²¹

Der erste Satz der *sūra* ist bei der Rechtsprechung von großer Bedeutung. In dem Nebensatz „Die Männer stehen den Frauen in Verantwortung vor [...]“ sehen Gelehrtenkreise die Bestätigung, dass Männer Frauen vorstünden und sie bevormunden sollten. Denn Frauen seien nicht gleichwertig selbstständig und abhängig von der Hilfe der Männer. Kecia Ali und andere hingegen geben an, dass jede Übersetzung eines arabischen Begriffes eine Positionierung darstelle und „careful attention to its scriptural and social contexts“ zu zollen sei.²² Des Weiteren ist der semantische Kontext des Teilsatzes zu betrachten. So bezieht sich der Vers auf die Verteilung häuslicher Güter. Auch der historische Kontext kann daraufhin herangezogen werden, wobei festzustellen ist, dass Männer arbeiten

18 Suzanne Bouclin, *Women as Judges*, SAGE Publications, 2011, S. 3.

19 Badlishah/Masidi, *Women as judges*, S. 38.

20 First Syariah women judges, *The Star* online 04.06.2010, thestar.com.my/news/story.asp?file=/2010/7/4/nation/6605263&sec=nation (letzter Aufruf 26.09.2013).

21 Rudi Paret, *Der Koran*, Stuttgart/Berlin (u.a.) 1989, S. 64.

22 Kecia Ali: *Understanding a Difficult Verse*, *Qur'ān* 4:34, www.sistersinislam.org.my/news.php?item.42.46 (letzter Aufruf 25.09.2013).

durften und somit mehr Zugang zu Ressourcen hatten. Diese sollten sie an ihre Frauen weiterverteilen und mithin den Erhalt der Familie materiell sichern. Betrachtet man nun nicht den losgelösten Nebensatz, sondern den Zusammenhang von Inhalt, historischem und sozialen Umfeld – wofür u. a. auch Assem Hefny und Abdullahi Ahmed An-Na‘im plädieren –, so ist zu erkennen, dass dieser Vers nicht die Dominanz von Männern über Frauen in allen Positionen des Lebens bezeichnet.²³ Dazu kommt noch die derzeitige globale ökonomische Lage, durch die Frauen ebenfalls arbeiten gehen und nicht mehr nur Heimarbeit tätigen. Das Bild der Familie, welches in *an-Nisā’* Vers 34 gezeichnet wird, entspricht daher nicht mehr in jedem Fall der derzeitigen Familienaufstellung.²⁴ Würde die Frau nun selbst Geld verdienen, bräuchte der Mann sich nicht mehr finanziell um sie zu sorgen und stünde ihr im Endeffekt nicht mehr vor.

Die besondere Herausforderung, die sich hier offenbart, liegt in den zwei verschiedene Rechtsmethoden, einen Vers zu interpretieren: *tafsīr* als die „Suche nach der direkten Bedeutung eines Wortes“ sowie *ta’wīl* als die semantische, historische und kontextuelle Interpretation.²⁵ Während *ta’wīl* seit dem 10. Jahrhundert nur noch wenig praktiziert wird, findet diese Rechtsmethodik vor allem bei feministischen Theologinnen wieder Zuspruch.²⁶ Die Urteilsfindung ist somit stark von der Interpretationsart abhängig.

2 Sure 2 (البقرة), *al-Baqara*) Vers 228

Auch ein Teilausschnitt der zweiten Sure (البقرة), *al-Baqara*) Vers 228 wird in diesem Fall herangezogen:

وَالرِّجَالُ عَلَيْهِمْ دَرَجَةٌ مِّنَ اللَّهِ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

[...] Und die Männer stehen (bei alledem) eine Stufe über ihnen.
Gott ist mächtig und weise.²⁷

Durch diese Passage soll zusätzlich unterstrichen werden, dass Männer den Frauen vorstehen und verantwortlich für sie sind. Daraus lasse sich ableiten, dass Frauen Männern im Gericht nicht vorstehen dürfen. Doch auch diese Betrachtungsweise lässt die relevante Kontextualisierung außer Acht: Dieser Vers hat das Scheidungsrecht im Blick und eben nicht arbeitsrechtliche Gesichtspunkte.

3 Sure 2 (البقرة), *al-Baqara*) Vers 282

Eine weitere Auffassung – maßgeblich von Vertretern der ḥanafitischen Rechtsschule vorgebracht – basiert auf Sure 2 (البقرة), *al-Baqara*) Vers 282, welche das Zeugenrecht

23 Assem Hefny, Hermeneutik, Koraninterpretation und Menschenrechte, in: Elliesie, Islam und Menschenrechte, S. 73–97, hier 74; Abdullahi Ahmed An-Na‘im, Islam and Human Rights: Introductory Remarks and Reflections, in: Elliesie, Islam und Menschenrechte, S. 41–47, hier 47.

24 Badlishah/Masidi, Women as judges, S. 7f.

25 Hefny, Hermeneutik, Koraninterpretation und Menschenrechte, S. 74.

26 Ibid.

27 Paret, Der Koran, S. 34.

zum Gegenstand hat. Demnach sollen Musliminnen in allen Fällen außer denjenigen mit *hudūd*- und *qiṣāṣ*-Straftatbeständen urteilen dürfen:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى

[...] Und nehmt zwei Männer von euch zu Zeugen! Wenn es nicht zwei Männer sein können, dann sollen es ein Mann und zwei Frauen sein, solche, die euch als Zeugen genehm sind, – (zwei Frauen) damit (für den Fall), daß die eine von ihnen sich irrt, die eine (die sich nicht irrt) die andere (die sich irrt, an den wahren Sachverhalt) erinnere. Und die Zeugen sollen sich nicht weigern (als solche aufzutreten), wenn sie (dazu) aufgefordert werden. [...] ²⁸

Hierin werden für einen Zeugen zwei Zeuginnen gefordert, damit die eine die andere erinnere, weil Frauen vergesslich seien. Da die Frau als emotional und mental schwach erachtet wird, soll sie nicht in der Lage sein, Fälle mit härtestem Strafmaß rational beurteilen zu können. Dementsprechend müssten in Strafrechtsfällen theoretisch zwei Richterinnen richten. Praktisch ist es einer Muslimin dadurch nur erlaubt, in Familien- und Erbrechtsfällen zu handeln. Die *hudūd*-Straftatbestände beziehen sich auf fünf Delikte, wie bspw. Diebstahl (*sariqa*) und Unzucht (*zinā*), auf die körperliche Strafen folgen, denen auch Freiheitsentzug folgt, weil sie gegen das Wort Gottes verstoßen. ²⁹ *Qiṣāṣ* wiederum beschreibt das Recht eines Opfers, dass der Täter gemäß dem Urteilsvermögen des Richters durch Wiedervergeltung bestraft wird. ³⁰

4 Sure 9 (التوبة, *at-Tauba*) Vers 71

Doch es gibt einen Vers, welcher TheologInnen eindeutig die Gleichheit von Frauen und Männern bestätigt. Dabei handelt es sich um *sūrat at-Tauba* Vers 71, der lautet:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Und die gläubigen Männer und Frauen sind untereinander Freunde (und bilden eine Gruppe für sich). Sie gebieten, was recht ist, und verbieten, was verwerflich ist, verrichten das Gebet, geben die Almosensteuer und gehorchen Gott und seinem Gesandten. Ihrer wird sich Gott (der-einst) erbarmen. Gott ist mächtig und weise. ³¹

Die Formulierung „Und die gläubigen Männer und Frauen sind untereinander Freunde [...]“ gibt im *Qurʾān* eine grundlegende Regelung für die Ebenbürtigkeit zwischen den Geschlechtern an. Zusätzlich wird in diesem Vers auf Grund der Gleichstellung von Mann und Frau argumentiert, dass vor *Allāh* alle MuslimInnen als Gläubige stünden, nicht als Mann oder Frau. Dies wird insbesondere als Gegenargument zur zuvor dargestellten Sure 4 (النساء, *an-Nisāʾ*) Vers 34 angeführt. Je nachdem, welche Sure für eine *fatwā* herangezogen wird, ist es Frauen möglich ein Richteramt zu bekleiden. Von besonderer Tragweite in diesem Vers ist der zweite Satz: In diesem wird die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung

28 Paret, Der Koran, S. 42.

29 Elliesie/Chiroma, Islam, Islamic Law and Human Rights, S. 161–167.

30 Wael B. Hallaq, An Introduction to Islamic Law, Cambridge 2009, S. 24.

31 Paret, Der Koran, S. 139.

und das Abwiegen von Gut und Böse den Gläubigen als Aufgaben zugeschrieben. Da die Gläubigen vereint angesprochen werden, wird im Umkehrschluss daraus gefolgert, dass alle Gläubigen gleichsam rechtsprechen sollen.

5 Zwischenfazit

An diesen Beispielen ist zu erkennen, dass drei Aspekte ausschlaggebend sind: (1) Die Position des Rechtssprechenden, (2) der aktuelle Diskurs der Jurisprudenz sowie (3) der zeitliche und soziale Kontext. Amina Erbakan spannt das Spektrum ihrer Argumentation sogar noch weiter, indem sie „eine aus vielen Komponenten bestehende Entfernung: (oft) Sprache, Kultur, soziales Umfeld, Mythologie und Mentalitätsgeschichte“ der Agierenden für die jeweiligen Interpretationen als stark beeinflussende Faktoren erachtet.³² Während wahrscheinlich vor einem Jahrhundert noch nicht so viele Frauen das patriarchale Interpretieren anzweifeln, kämpfen sie heutzutage dagegen an. Der Einfluss, der durch die weltweite Medien- und Kommunikationslandschaft entstanden ist, fördert den kultur- und grenzüberschreitenden Wissensaustausch.

II Primärquelle *ḥadīṭ*

Neben dem *Qurʾān* als Primärquelle werden auch *Hadithe* herangezogen, um die Argumentation durch weitere klassische islamische Rechtsquellen zu belegen. Die *sunna* gilt neben dem *Qurʾān* als die zweite Primärquelle. Unter *sunna* versteht man die religiösen Verfahrensweisen durch die der Prophet und seine Gefährten die Anweisung des Korans zur Anwendung brachten. Was die Authentizität von Überlieferungen betrifft, so wurde im sunnitisch geprägten Recht eine Skala von Dignitätsstufen entwickelt, die sich nach Anzahl und Struktur der Überlieferungsketten sowie nach der Vertrauenswürdigkeit der einzelnen Gewährsleute richtet. Eine *sunna* des Propheten gilt als normativ, wenn sie durch eine gesicherte lückenlose Überlieferungskette von Gewährsmännern, die bis zum Propheten zurückreicht, tradiert wurde.³³

Die am meisten herangezogene Textquelle in der hier betrachteten Debatte wurde von Abū Bakr geschildert und ist im *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* niedergeschrieben:

[...] When Allah's Messenger was informed that the Persians had crowned the daughter of Khosrau as their ruler, he said, „Such people as ruled by a lady will never be successful.“³⁴

Der letzte Satz indiziert wiederum, dass eine Frau kein Volk und keinen Staat führen dürfe bzw. dass das betreffende Volk niemals erfolgreich sein werde. Daraus wird ebenso das Berufsverbot für Frauen abgeleitet, höhere Ämter innezuhaben in denen auch Recht gesprochen werden muss. Doch heißt dies nicht gleichzei-

32 Erbakan, *Islamische feministische Theologie*, S. 71 f.

33 Hallaq, *Introduction to Islamic Law*, S. 14 f.; Hatem Elliesie, *Binnenpluralität des Islamischen Rechts: Diversität religiöser Normativität rechtsdogmatisch und -methodisch betrachtet*, SFB Working Paper 66 (SFB 700 „Governance in Räumen begrenzter Staatlichkeit“), Berlin 2014, S. 12.

34 Siehe sunnah.com/bukhari/64/447 (letzter Aufruf 16.6.2014).

tig, dass eine Frau die Perser führte und somit das Recht besaß, ein so hohes Amt zu bekleiden? Dieser *ḥadīṭ* wird in der Literatur als isoliert und nicht glaubwürdig eingestuft. Dennoch stößt man erstaunlicher Weise bei der Recherche immer wieder darauf, wenn es um das Arbeitsrecht der Frau geht. Fraglich ist also nicht die Quelle an sich, sondern warum sie immer noch herangezogen wird.³⁵ Letztlich ist es ein Zeugnis einer resistenten Tradition konservativer Kreise, die immer wieder die gewohnten Argumentationslinien nachzeichnen und nicht kritisch beleuchten bzw. in den historischen Kontext stellen.³⁶ Dies steht dogmatisch jedoch im Widerspruch zum Streben nach Wissen, wonach alle Gläubigen ihr Leben lang trachten sollen.³⁷

III Verfassungsrechtliche Betrachtungen

Die aktuelle Verfassung Nigerias von 1999 soll gemäß Art. 15 Abs. 1 das Leben der nigerianischen Staatsbürger unter dem Motto „Unity and Faith, Peace and Progress“ regeln. Zugleich soll nach Maßgabe des Art. 17 Abs. 1 die soziale Ordnung von „Freedom, Equality and Justice“ geleitet werden und sich darauf aufbauen. Die Verfassung gewährt formal jedem Bürger Schutz vor Diskriminierung, unabhängig von dessen Geschlecht. Art. 42 Abs. 1 der Verfassung schließt ferner eine Diskriminierung durch administrative oder exekutive Handlungen mit ein. Dies ist insoweit problematisch, als dass dieser Artikel nach einer vertretenen Ansicht eine Diskrepanz zu den bereits dargestellten koranischen Bestimmungen in Sure 2 (البقرة, *al-Baqara*) Vers 228 sowie Sure 4 (النساء, *an-Nisā'*) Vers 34 aufzeigt. Die Verfassung kann daher zum einen als Argumentationsgrundlage zur Gleichberechtigung genutzt werden, offeriert zum anderen aber auch ein Hindernis bei der Beantwortung der Frage, ob Frauen ein Richteramt begleiten können.

Ein weiterer Artikel der Verfassung bezieht sich direkt auf das Amt des *qāḍī* in den *ṣarī'a*-Berufungsgerichten. Nach Art. 261 Abs. 3 gilt

A person shall not be qualified to hold office as a Kadi of the Sharia Court of Appeal of a State unless –

- (a) he is a legal practitioner in Nigeria and has been so qualified for a period of not less than ten years and has obtained a recognized qualification in Islamic law from an institution acceptable to the National Judicial Council; or
- (b) he has attended and has obtained a recognized qualification in Islamic law from an institution approved by the National Judicial Council and has held the qualification for a period of

35 Badlishah/Masidi, Women as Judges, S. 9; Erbakan, Islamische feministische Theologie, S. 69.

36 Kecia Ali, Sexual Ethics and Islam, Oneworld Publications, Oxford 2006, S. xix.

37 Vgl. Sure 58 (المجادلة, *al-Muḡādala*) Vers 11

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَقَسَّعُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ
وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا بِرَفْعِ اللَّهِ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Gläubige! Wenn man zu euch sagt, ihr sollt bei den Zusammenkünften (mit dem Propheten) (für weitere Gäste) Platz machen, dann tut das, damit (auch) Gott (dereinst) für euch Platz macht! Und wenn man (zu euch) sagt, ihr sollt euch erheben, dann tut das, damit (auch) Gott diejenigen von euch, die glauben, und denen das Wissen gegeben worden ist, (dereinst) hoch aufsteigen lässt! Gott ist wohl darüber unterrichtet, was ihr tut. (Paret, Der Koran, S. 387).

- not less than ten years; and
 (i) he either has considerable experience in the practice of Islamic law, or
 (ii) he is a distinguished scholar of Islamic law.

Aus diesem Artikel geht eine mögliche und realistische Handlungsmöglichkeit hervor, bei der man ansetzen kann, um Frauen im Richteramt zu erlauben. Das ist die Qualifizierung, die man erlangt, wenn man über 10 Jahre an einem vom National Judicial Council anerkannten Institut als Richter arbeitet. Wenn man Frauen an diesen Instituten Frauen die Teilnahme ermöglichte, sie regulär dort zehn Jahre tätig wären und sich im islamischen Recht weiterentwickeln würden, so müssten sie auf Basis der Verfassung als Richterinnen eingesetzt werden können. Auch im Bildungssystem sind Gründe für das Fehlen von Richterinnen zu finden. Während im Jahr 2005 3,54 Millionen männliche Schüler für Second Level eingeschrieben waren, gab es 2,85 Millionen Schülerinnen. Erstaunlich ist, dass im Third Level nur noch 566 500 Schülerinnen aufgeführt werden, im Gegensatz zu 1,39 Millionen Schülern.³⁸ Dieses Verhältnis drückt die nationale Statistik aus. Regional ist das Verhältnis stärker divergierend, da sich der Norden und Süden Nigerias in unterschiedlichen Bildungssystemen entwickelten. Daran lässt sich jedoch erkennen, dass unter anderem Schülerinnen weniger Chancen im höheren Bildungssystem haben oder aber durch soziale und kulturelle Normen weniger Bildung erfahren. Zukünftig wird es also wichtig sein, hier anzusetzen und Mädchen sowie Frauen eine gleichberechtigte Bildung zu ermöglichen.

Des Weiteren stellen Formulierungen wie „he is a distinguished scholar of Islamic Law“ (Art. 261 Abs. 3ii) eine Determinierung auf das männliche Geschlecht dar. Streng genommen lässt demnach eine rechtsdogmatisch konsequente Wortlautauslegung keinen Raum für andere Interpretationen. Im Vergleich hierzu ist bspw. in der Verfassung der Republik Gambia ein Verweis auf die geschlechtsneutrale Vergabe des Richteramts in Art. 137 verankert, wonach „a party to proceedings in the Cadi Court shall be entitled to be represented, at his or her own expense, by a person qualified in the Sharia.“ Weiterhin rechtsvergleichend zwischen der Verfassung Gambias und Nigerias betrachtet finden sich in Art. 28 bemerkenswerter Weise „Rights of women“, in dem auf die Gleichberechtigung der Frauen explizit hingewiesen wird.³⁹

IV Völkervertragsrechtliche Betrachtung

Nigeria hat die Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women (CEDAW) 1985 unterzeichnet und ratifiziert. CEDAW ist ein Zusatzprotokoll zur Universalen Menschenrechtskonvention und verlangt von den ratifizierenden Ländern, die Gleichstellung der Frau aktiv voranzutreiben. Auch diesbezüglich offenbart sich eine Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis.

38 African Statistical Yearbook = Annuaire statistique pour l’Afrique 2012, ea.au.int/en/content/african-statistical-yearbook-2012 (letzter Aufruf 29.09.2013).

39 (1) Women shall be accorded full and equal dignity of the person with men.
 (2) Women shall have the right to equal treatment with men, including equal opportunities in political, economic and social activities.

Ostien und Dekker stellen hierzu fest, dass „no bill for domestication has even been enacted by the National Assembly for ratification by the states.“⁴⁰

Lösungsansätze

Da Frauen in Nigeria seit der Unabhängigkeit langsam an politischen Prozessen teilnehmen können, ist es verständlich, dass deren Beteiligung auch in den Bereichen der Jurisprudenz erst langsam ansteigt. Zusätzlich kommt noch das männlich dominante Gesellschaftsbild hinzu, aufgrund dessen Frauen in höheren Ämtern seltener anzutreffen sind und sie sich auf die Familie konzentrieren sollen. Diese Faktoren beeinflussen den Fakt, dass es in Nigeria noch keine muslimischen Richterinnen gibt. Dass es in Nigeria keine weiblichen *qāḍī* gibt, bestätigte mir auch Roman Loimeier.⁴¹

Sicherlich könnten mehrere nationale und lokale Akteure eine Verbesserung für Musliminnen auf dem Arbeitsmarkt vorantreiben. Im Vergleich zu anderen islamisch geprägten Staaten ist auffällig, dass NGOs einen großen Beitrag zur Etablierung von weiblichen Richterämtern beigesteuert haben. Malaysias erwähnte NGO Sisters in Islam oder in Gambia die Female Lawyers Association-Gambia (FLAG) stellen hierfür gute Beispiele dar. Letztere stellten unter Bezugnahme auf Nigeria fest, dass die Verfassung Diskriminierung auf Grundlage des Geschlechtes verbiete und es trotzdem keine Richterinnen in *ṣarīʿa*-Gerichten gebe. Gleichzeitig gebe es in Gambia nach Angaben der Organisation qualitativ ausgebildete Frauen, was den Widerspruch nur verstärkt. Die Ursache für das Fehlen beschreibt die Richterin Aminatta L. R. N’gum mit:

[...] then reiterated the general perception that women should not be appointed as Judges because they are too emotional and that this was contrary to Islamic Shariah Law following the Maliki School of Thought.⁴²

Eine erste Maßnahme wäre demnach, die maßgebliche islamisch-nigerianische Gelehrsamkeit der zwölf *ṣarīʿa*-geprägten Bundesstaaten in einer Versammlung dazu aufzufordern, sich der dargelegten gender-Diskussion zu Geschlechterrollen zu widmen. Die substanzielle Vorarbeit nationaler und lokaler NGOs könnte hierbei sicherlich als fruchtbare Diskussionsgrundlage herangezogen werden, um einen Prozess des religionsimmanenten Reflektierens anzustoßen. Ein erfolgreiches Beispiel dafür ist zum Beispiel die Debatte zur Mädchenbeschneidung in islamisch geprägten Staaten. Hier wurde ein Paradigmenwandel ermöglicht, weil die NGO Target führende sunnitische Gelehrte in mehreren Konferenzen zusam-

40 Philipp A. Ostien / Albert Dekker, Sharia and National Law in Nigeria, in: Jan M. Otto, Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present, Leiden 2010, S. 555–609, hier 601.

41 E-Mail-Kommunikation vom 16.09.2013.

42 Aminatta L. R. N’gum, Women *cadi* in Gambia?, Female Lawyers Association the Gambia (FLAG), www.flag.gm/gambia/?q=article-women-cadi-gambia (letzter Aufruf 26.09.2013).

menführte und letztlich in sachlich geführten Diskussionen dazu bewegen konnte, sich offiziell gegen die Mädchenbeschneidung auszusprechen.⁴³

Letztendlich sind folgende Aspekte relevant: Sowohl *Qur'ān* als auch *ḥadīṭ* implizieren nicht automatisch eine patriarchalische Dominanz der Männer über die Frauen. Starre konservative Auslegungsarten können – wie Assem Hefny dies ausführlich darlegt – durch eine historisch-kritische Methode einer zeitgemäßen und geschlechterneutralen Koranexegese überwunden werden.⁴⁴ In andere Worten: „Ein Brückenschlag zur Tradition kann nur geschehen als rückblickende kritische Vermittlung vom hermeneutischen Ort der Moderne aus.“⁴⁵ Die bei breiten Bevölkerungsschichten anerkannten islamischen Theologinnen und Theologen können somit die bestehenden Rollenbilder aufbrechen und mittels der gängigen *uṣūl al-fiqh* die *ratio legis* einer islamrechtlichen Vorschrift ermitteln,⁴⁶ um eine adäquate gesellschaftliche Veränderung in Gang setzen. Die aus der religiösen Autorität erwachsene Akzeptanz insbesondere auf lokaler Ebene ermöglicht einen weniger konflikträchtigen Austausch über die Frage, ob und inwieweit Musliminnen ein Richteramt in Nigeria ausüben können. Internationale Abkommen wie das CEDAW oder etatistische ausgelegte Diskurse dürften nicht gleichsam effektiv ein Umdenken fördern.

All diese Bestrebungen brauchen selbstverständlich Zeit, sollten primär innerislamisch geführt werden und den nigerianischen Anforderungen entsprechen.

Charlott Hoppe, ist Bachelorstudentin im Studiengang Regionalstudien Asien/Afrika des Instituts für Asien- und Afrikawissenschaften an der Humboldt-Universität zu Berlin.

43 In Bezug auf Dörthe Engels, Die islamrechtliche Beurteilung der Mädchenbeschneidung: Eine kritische Analyse des Beschlusstextes der Gelehrtenkonferenz „Verbot des Missbrauchs des weiblichen Körpers“ vom 22. bis 23. November 2006 an der Azhar-Universität in Kairo im Kontext moderner Entwicklungen in der islamischen Rechtsfindungspraxis, Magisterarbeit am Institut für Islamwissenschaft an der Freien Universität Berlin, Berlin 2008.

44 Vgl. Hefny, Hermeneutik, Koraninterpretation und Menschenrechte, S 82–85.

45 Heiner Bielefeldt, „Westliche“ versus „islamische“ Menschenrechtskonzeptionen?, in: Elliesie, Islam und Menschenrechte, S. 99–119, hier 119.

46 Vgl. Hatem Elliesie, [The Rule of Law in Islamic Modeled States](#), in: Matthias Koetter / Gunnar Folke Schuppert (Hgg.), Understanding of the Rule of Law in various Legal Orders of the World, Working Paper Series 10 (SFB 700 „Governance in Räumen begrenzter Staatlichkeit“), Berlin 2010, S. 10.

Die Heldin und die Abenteuerreisende – Narrative der Aneignung und Produktion islamischer normativer Ordnungen am Beispiel von zum Islam konvertierten Frauen

Petra Bleisch Bouzar

Trimbach bei Olten, 8. März 2009, Schweizerisches Treffen muslimischer Frauen. Ich sitze mit den Frauen des Frauenvereins Dar an-Nur an einem langen Tisch in der Turnhalle. Yasmin, Konvertitin, setzt sich zu uns und beginnt über ihren Ehemann zu schimpfen. Seit drei Jahren würde sie nun schon beten und erst jetzt hätte ihr Mann ihr gesagt, sie würde am Ende des Gebetes die Dankes- und Ehrerbietungsformeln für den Propheten und seine Familie vergessen. Warum habe dieser Trottel ihr das nicht schon früher gesagt. Verena, ihre Sitznachbarin, erklärte ihr, dass es sich dabei um einen nichtobligatorischen Teil handle. Unter den Frauen entspinnt sich eine kurze Diskussion um obligatorische und nichtobligatorische Teile des Gebetes. (Beobachtungsprotokoll Dar an-Nur)

Wird Konversion konzeptualisiert als „change in values, beliefs, and identities“¹ oder Haltungen und Praktiken mit einbeziehend als „interpretive drift“², so stellt sich die gleichzeitig banale und komplexe Frage, wie sich die Konvertitinnen und Konvertiten die damit verbundenen neuen Normen, Konzepte (oder Konzeptumdeutungen) und Verhaltensweisen aneignen. Diese Frage ist auch darum interessant, weil es in der Schweiz bislang so gut wie keine von Moscheen oder Frauenvereinen organisierte systematische Einführung in islamische Wissensbestände bzw. islamische Normativitäten gibt.³

„Islamische Normativitäten“ sollen dabei bestimmt werden als islamisch verstandene „Verbindlichkeit[en] und Legitimierung[en] eines gesamtgesellschaftlichen Zusammenhangs“.⁴ Als religiöse normative Ordnungen legen islamische Normativitäten nicht nur fest, welches Verhalten in welchem Kontext angemessen ist oder nicht, sondern machen auch normative Aussagen über die Welt indem sie erklären, wie die Welt sein und wie sie wahrgenommen werden sollte.⁵ In der Geschichte wurden verschiedene normative Ordnungen kanonisiert und bilden sich etwa in folgenden Literaturgattungen ab: *adab* (Wissen um gutes Benehmen),

1 David A. Snow / Richard Machalek, The Sociology of Conversion, in: Annual Review of Sociology, Jg. 10, 1984, S. 167–190, hier S. 170.

2 Tanya M. Luhrmann, Persuasions of the Witch's Craft. Ritual Magic in Contemporary England, Cambridge 1989, S. 307.

3 Eine Ausnahme bildet der Islamologiekurs, den das Islamologische Institut unter der Leitung von Amir Zaidan seit 2007 im Raum Zürich anbietet (vgl. Petra Bleisch Bouzar / Susanne Leuenberger, Doing Islam – Undoing Swissness. Konversion zum Islam im 21. Jahrhundert im Kontext von Geschlecht, Kultur und Körper, in: David Luginbühl et al. [Hgg.], Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum – Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 2012, S. 245–259).

4 Jens Schlieter, Religion, Religionswissenschaft und Normativität, in: Michael Stausberg (Hg.), Religionswissenschaft, Berlin 2012, S. 227–240, hier S. 231.

5 Vgl. Schlieter, Religion, Religionswissenschaft und Normativität, S. 228 f.; dazu Christian Müller, Recht, www.bpb.de/nachschlagen/lexika/islam-lexikon/21635/recht (letzter Aufruf 12.06.2013).

‘ilm al-aḥlāq (Charakterschulung), *falsafa* (Philosophie, insbesondere Literatur zum Streben nach persönlicher Vortrefflichkeit im Verhältnis zur Offenbarung), *kalām* (Rede von Gott, insbesondere Literatur zur Natur des ethischen Urteils in Relation zur Offenbarung) und *fiqh* (Rechtswissenschaft).⁶ Parallel dazu orientieren sich Musliminnen und Muslime auch an nichtislamischen normativen Ordnungen, etwa an örtlichen Sitten und Bräuchen, durch bürgerliche Entscheidungsprozesse festgelegte staatliche Ordnungen oder soziale Normen ihrer jeweiligen Peergruppe. Islamische und nichtislamische normative Ordnungen müssen sich nicht zwangsläufig widersprechen oder Kompromisse erzeugen, sondern können auch übereinander liegen, wenn etwa eine Muslimin argumentiert, dass ein koranisches Alkoholverbot mit den Regeln der schweizerischen Strassenverkehrsordnung in Einklang stehe (Interview mit Cemile).⁷ Gleichzeitig stellen Musliminnen und Muslime mit der Beachtung bzw. Nichtbeachtung von auf den Islam verweisende Normen islamische Normativitäten her. Dabei legitimieren bzw. delegitimieren sie die normgebende(n) Autorität(en).⁸

Bisher haben nur wenige Forscherinnen und Forscher die Frage nach der Aneignung islamischer normativer Ordnungen bei Konvertitinnen und Konvertiten thematisiert. Die bisherigen Studien zu Westeuropa und Nordamerika fokussierten insbesondere auf Konversionsgründe und Konversionsverlaufsmodelle, Auswirkungen der Konversion auf den weiteren Alltag sowie deren Beiträge zur Ausformulierung des Islam im Westen.⁹ Einzelne neuere Arbeiten nehmen ethnische oder genderspezifische Identitätsstrategien in den Blick oder untersuchen Rationalisierungsdiskurse.¹⁰ Einzelne Forscherinnen deuten Lernprozesse an. So erwähnt Anne Sophie Roald Aneignungsprozesse im Rahmen ihres Konversionsverlaufsmodells¹¹ und Nicole Bourque beschreibt einen klaren Ablauf des Erlernens islamischer Normen.¹² Weitet man den Korpus allgemein auf die Forschung zu erwachsenen Musliminnen und Muslimen in Europa und Nordamerika aus, werden die Fragen nach der Produktion, Vermittlung und Aneignung islamischer Normativitäten ebenfalls kaum gestellt.¹³ Eine eingehendere Durch-

6 Vgl. John Kelsay, Ethics, in: John L. Esposito et al. (Hgg.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford 1995, S. 442–444.

7 Vgl. dazu Samuli Schielke, Being good in Ramadan: ambivalence, fragmentation, and the moral self in the lives of young Egyptians, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Jg. 15, 1/2009, S. 24–40.

8 Vgl. dazu Schlieter, *Religion, Religionswissenschaft und Normativität*, S. 230.

9 Vgl. beispielsweise Stefano Allievi, *Les convertis à l’Islam*, Paris 1998; Monika Wohlrab-Sahr, *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*, Frankfurt a. M. 1999; Karin van Nieuwkerk (Hg.), *Women Embracing Islam. Gender and Conversion in the West*, Texas 2006.

10 Vgl. beispielsweise Johan Leman et al., Ethic Dimensions in the Discourse and Identity Strategies of European Converts to Islam in Andalusia and Flanders, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* Jg. 36, 9/2010, S. 1483–1497.

11 Vgl. Anne Sophie Roald, *New Muslims in the European Context. The Experience of Scandinavian Converts*, Leiden 2004, S. 281–287.

12 Nicole Bourque, How Deborah Became Aisha. The Conversion Process and the Creation of Female Muslim Identity, in: van Nieuwkerk, *Women Embracing Islam*, S. 233–249, hier S. 338.

13 Stefano Allievi, Muslim voices, European ears: exploring the gap between the production of Islamic knowledge and its perception, in: Martin van Bruinessen et al. (Hgg.), *Producing Is-*

sicht dieser qualitativen Forschungen zeigt eine Art Arbeitsteilung: Zum einen taucht die Frage nach der Aneignung von islamischen Wissensbeständen in einzelnen Studien zur Religiosität von Musliminnen und Muslimen auf. Lernen wird dabei implizit konzeptualisiert als individueller Prozess des selbstgesteuerten Erwerbs von Wissensbeständen.¹⁴ Zum anderen beschäftigen sich eine Reihe von Studien mit dem, was hier vorerst als Autoritätsträger bzw. Autoritätsträgerin gefasst wird, nämlich mit Gelehrten, Intellektuellen, Predigern etc., die Wissen produzieren und vermitteln. Lernen wird dabei implizit als durch Autoritäten vermittelter Wissenserwerb aufgefasst.¹⁵ Während erstgenannte Studien von einem autonomen und selbstbestimmten Subjekt ausgehen, liegt letztgenannten Studien die Idee zugrunde, dass die muslimischen Autoritätstragenden einen großen, wenn nicht gar uneingeschränkten Einfluss auf ihre Zuhörenden haben. In Bezug auf die islamischen Normen werden damit die Musliminnen und Muslime gleichzeitig als autonom und heteronom beschrieben.¹⁶ Erst seit etwa 2006 werden beide Aspekte zusammengerückt und befassen sich erste Studien mit der Beziehung zwischen der Produktion und Aneignung von Wissensbeständen. Die Dichotomie wird dabei beibehalten und in die Musliminnen und Muslime verlegt. So würde sich jede Muslimin, jeder Muslim in einem komplexen Spannungsverhältnis zwischen Autonomie und Autorität befinden.¹⁷

Wie nun aber bereits das eingangs erwähnte Beispiel zeigt, ist der Prozess des Wissenserwerbs komplexer. Wird Autorität bestimmt als die Anerkennung einer Aussage einer Person durch eine andere Person,¹⁸ sind mehr Autoritätstragende an Erwerbsprozessen beteiligt als bisherige Forschungen in den Blick nehmen. Musliminnen und Muslime – und hier spezifisch Konvertitinnen – lernen nicht nur von Gelehrten und Intellektuellen, sondern auch von Familienmitgliedern, Ver-

lamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe, London 2011, S. 28–46, hier S. 30.

- 14 Gritt Klinkhammer, *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen in Deutschland*, Marburg 2000; Sigrid Nökel, *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken*, Bielefeld 2002; Nadine B. Weibel, *De l'autorité du père à celle de Dieu. Ou comment les « musulmanes-actives » d'Europe se réapproprient l'autorité religieuse*, in: Martine Cohen et al. (Hgg.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, Paris 2004, S. 139–148.
- 15 Vgl. zum Beispiel Franck Frégosi, *L'Imam, le conférencier et le juriconsulte: retour sur trois figures contemporaines du champ religieux islamique en France*, in: *Archives de sciences sociales des religions*, Jg. 125, 2004, S. 131–146.
- 16 Piaget verstand unter Autonomie selbstverantwortetes Handeln und unter Heteronomie Handeln nach den Normen der Autorität (vgl. Jean Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris 1932).
- 17 Vgl. zum Beispiel Jeanette S. Jouili / Schirin Amir-Moazami, *Knowledge, Empowerment and Religious Authority Among Pious Muslim Women in France and Germany*, in: *The Muslim World*, Jg. 96, 2006, S. 617–642; Tina Gudrun Jensen, *Religious Authority and Autonomy Intertwined: The Case of Converts to Islam in Denmark*, in: *The Muslim World*, Jg. 96, 2006, S. 643–660.
- 18 Vgl. z. B. Frank Peter, *Leading the Community of the Middle Way. A Study of the Muslim Field in France*, in: *The Muslim World*, Jg. 96, 2006, S. 707–736, hier S. 709.

einsmitfrauen, Freundinnen, Nichtmuslimen etc.¹⁹ Gelernt wird nicht nur in institutionalisierten Formen wie Kursen oder Freitagspredigten, sondern auch spontan und in informellen Kontexten. Zudem, so ein zentrales Ergebnis der Lernforschung, wird neues Wissen nicht einfach übernommen, sondern an bereits bestehende Wissensbestände angeknüpft.²⁰ Damit wird Lernen zu einem Prozess, der nicht im Spannungsfeld von Autonomie und Autorität stattfindet, sondern Wissensbestände werden – autonom und in sozialen Interaktionen – wahrgenommen, mit bereits vorhandenen Wissensbeständen in Beziehung gesetzt, reorganisiert und in neuen Situationen erprobt.²¹

Wird unter dem Erwerb oder der Aneignung islamischer normativer Ordnungen eine Veränderung des Wissens verstanden, „die sich in motorischen oder verbalen Verhaltensweisen nachweisen lässt“,²² so erscheint Lernen als lebenslanger und komplexer Prozess, der sich im Schnittbereich von Kognition und Kultur befindet und sich nur mit einer jeweils eingeschränkten Perspektive erforschen lässt. Für die Frage nach dem Erfassbaren der Veränderung von motorischen und verbalen Verhaltensweisen in Bezug auf die Aneignung islamischer Normativitäten eignen sich sozialwissenschaftliche qualitative Methoden – insbesondere das narrative und das episodische Interview und die teilnehmende Beobachtung.²³ Für die Rekonstruktion der in diesem Datenmaterial sichtbaren Lernprozesse wurde die Narratologie als Werkzeugkasten ausgewählt, da sie in der Spielart der kognitiven Narratologie ebenfalls im Schnittbereich von Kognition und Kultur anzusiedeln ist.²⁴ Narrative bilden durch ihre Nähe zum Erlebten einen bevorzugten Zugang in einem Themenbereich, der explizit schwer zugänglich ist.²⁵ Erzählt wird dabei, was erinnert wird, was die Erzählerin, der Erzähler als relevant auswählt.²⁶ Mit einem narratologischen Zugang wird aber nicht nur auf das „was“ zugegriffen, sondern insbesondere auf das „wie“ und es wird danach gefragt, wie sich Aneignungs- und Produktionsprozesse islamischer normativer Ordnungen in Erzählungen zeigen.

-
- 19 Für einen ersten Überblick vgl. Petra Bleisch Bouzar, „Es kommt darauf an, wie du dich wohl fühlst.“ – Gestaltung und Legitimation islamischer Religiosität in der Schweiz, in: Brigit Alenbach et al. (Hgg.), *Zwischen Minarettinitiative und Scharia: Muslime in der Schweiz*. Seismo 2010, S. 241–265, hier S. 246–252.
- 20 Vgl. beispielsweise Jutta Ecarius, *Biographieforschung und Lernen*, in: Heinz-Hermann Krüger et al. (Hgg.), *Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*, Wiesbaden 2006, S. 91–108, hier S. 92, 96.
- 21 Vgl. z. B. Peter Gasser, *Lernpsychologie für eine wandelbare Praxis*, Oberentfelden 2009; Mansson McGinty, Anna (2006): *Becoming Muslim. Western Women's Conversions to Islam*. New York: Palgrave, S. 13.
- 22 Peter Bednorz / Martin Schuster, *Einführung in die Lernpsychologie*, München 2002, S. 25.
- 23 Vgl. beispielsweise Uwe Flick, *Episodic Interviewing*, in: Martin Bauer et al. (Hgg.), *Qualitative Researching with Text, Image and Sound. A Practical Handbook*. London 2000, S. 75–92; Gabriele Rosenthal, *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*, Frankfurt am Main 1995.
- 24 Vgl. Jerome Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge MA 1986.
- 25 Vgl. dazu Alexandra Georgakopoulou, *Small Stories, Interaction and Identities*, Amsterdam 2007a, S. 32.
- 26 Vgl. Ecarius, *Biographieforschung und Lernen*, S. 98.

Theoretische und methodische Überlegungen

I Narratologie

Folgt man Jerome Bruner, dem Begründer der kulturellen Psychologie, so denkt der Mensch grundlegend in drei Modi: dem logischen Modus, dem intentionalen und dem damit eng verbundenen narrativen Modus. Der intentionale und der narrative Modus erlauben es dem Menschen, sich selbst und die anderen Menschen zu verstehen sowie sich die Welt anzueignen, zu interpretieren und ihr damit Bedeutung zuzuweisen.²⁷ Entsprechend Bruners Modi spricht der kognitive Narratologe David Herman von drei Textsorten: Er unterscheidet argumentative, deskriptive und narrative Texte.²⁸ Narrative werden in dieser Unterscheidung bestimmt als Textsorte, welche Ereignisse in einen zeitlichen Zusammenhang bringen²⁹ und können somit definiert werden als eine „sprachlich ausgedrückte, kausal verbundene Sequenz von mindestens zwei Ereignissen“.³⁰ Zentral für die Narratologie ist die Unterscheidung zwischen – je nach Autor oder Autorin in unterschiedlicher Begrifflichkeit – der Fabel, also der eigentlichen Geschichte und dem Plot, der motivational strukturierten Ebene der Geschichte.³¹ Diese ist bestimmten Erzählpfaden unterworfen und macht die Bedeutung einer Erzählung zugänglich.³² Ein bestimmter Plot (z. B. Märchen, Tragödie, ...) wird als Schema, script³³ oder schematic narrative template³⁴ bezeichnet.³⁵

Diese Unterscheidung wurde von Hayden White fruchtbar in die wissenschaftliche Geschichtsschreibung eingeführt. Da ich seine Kategorien im Nachhinein zur Benennung der von mir vorgefundenen Schemata der Aneignungserzählungen islamischer normativer Ordnungen nutzte, sollen sie hier kurz ausgeführt werden.³⁶ Nach White sehen sich die Historikerinnen und Historiker, mindestens in neuerer Zeit, sowohl einer Vielzahl an Fakten als auch Lücken gegenüber und müssen dementsprechend auswählen, rekonstruieren und interpretieren.³⁷ Ihm zufolge nutzen sie dabei drei interpretative Verfahren, mit denen sie implizit oder explizit ihre geschriebene Geschichte rechtfertigen: (1) eine ästhetische

27 Vgl. Jerome Bruner, *Acts of Meaning*. Cambridge MA 1990, S. 13.

28 Vgl. David Herman, *Basic Elements of Narrative*, Oxford 2009, S. 89.

29 Vgl. Herman, *Basic Elements of Narrative*, S. 92.

30 Dirk Johannsen, Einleitung: Konstruktionsgeschichten, in: Dirk Johannsen et al. (Hgg.), *Konstruktionsgeschichten. Narrationsbezogene Ansätze in der Religionsforschung*, Würzburg 2013, S. 9–16, hier S. 10; dazu beispielsweise Matias Martinez / Michael Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie*, München 2009, S. 32.

31 Vgl. Monika Fludernik, *Erzähltheorie. Eine Einführung*, Darmstadt 2008, S. 11, 40; für eine Übersicht über verschiedene Begrifflichkeiten Martinez/Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie*, S. 26.

32 Vgl. Johannsen, *Einleitung*, S. 10.

33 Vgl. H. Porter Abbott, *Narrativity*, in: Peter Hühn et al. (Hgg.), *Handbook of narratology*, Berlin 2009, S. 309–328, hier S. 316.

34 Vgl. Bruner, *Acts of Meaning*.

35 Vgl. Catherine Emmott / Marc Alexander, *Schemata*, in: Hühn et al. (Hgg.), *Handbook of narratology*, S. 411–417.

36 Für den wertvollen Hinweis danke ich Dirk Johannsen.

37 Vgl. Hayden White, *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, Stuttgart 1986, S. 64.

durch die Wahl eines narrativen Verfahrens, (2) eine epistemologische durch die Wahl eines Erklärungsverfahrens und (3) eine ethische durch die Wahl einer ideologischen Implikation.³⁸ Bei den narrativen Verfahren unterscheidet White zuerst zwischen der Chronik und der Geschichte. Die Chronik ist für ihn die chronologische Aneinanderreihung von historischen Fakten. Durch das Auswählen und Zusammensetzen mittels eines Plots (emplotment) entsteht die Geschichte.³⁹ White unterscheidet auf der Grundlage einer Typologie von Northrop Frye vier Schemata oder „modes of emplotment“:⁴⁰ die Romanze, die Tragödie, die Komödie und die Satire. Nach White sind Romanze und Komödie Schemata, die einen Fortschritt der Gesellschaft beschreiben während Tragödie und Satire das Scheitern des Fortschritts „emploten“.⁴¹

Erzählungen können mindestens auf folgenden Ebenen betrachtet werden:⁴² (1) Person der Erzählung: Erzählungen können je nach Ebene und Beteiligung der Erzählerin unterschieden werden. Homodiegetische Erzählende sind selber an ihrer Geschichte beteiligt (genutzt wird dabei meistens die „ich“- oder „wir“-Form) – heterodiegetische Erzählende sind nicht beteiligt (dabei dominiert die dritte Person);⁴³ (2) Zeit: Erzählungen beziehen sich auf vergangene, gerade sich ereignende oder zukünftige Ereignisse; (3) Faktualität: Erzählungen lassen sich nach der von der Erzählerin dargestellten Faktualität unterscheiden: Ein Erlebnis oder Ereignis wird als Fakt, als Möglichkeit (hypothetisches Erlebnis) oder als Fiktion erzählt.⁴⁴

Aus kulturwissenschaftlicher Sicht können Narrative auf verschiedenen Ebenen angesiedelt sein: (1) Auf einer Mikroebene befassen sich Forscherinnen und Forscher mit Kürzestgeschichten (small stories,⁴⁵ conversational narratives of personal experience⁴⁶) oder hier Mikronarrative genannt. Diese beinhalten in der Regel eine (erlebte) Episode. (2) Auf einer Mesoebene können Lebensgeschichten (Biographien) situiert werden, die hier Mesonarrative genannt werden sollen. Zuweilen werden Lebensgeschichten in der Forschung mit Verweis auf Lyotard

38 Vgl. White, Auch Klio dichtet, S. 92; Hayden White, Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe, Baltimore 1973, S. 7.

39 Vgl. White, Metahistory, S. 5–7.

40 White, Metahistory, S. 7.

41 Vgl. White, Metahistory, S. 21–25.

42 Hier wurden diejenigen Analysekatorenien der Narratologie ausgewählt, die sich für das Datenmaterial als sinnvoll erwiesen haben.

43 Vgl. Martinez/Scheffel, Einführung in die Erzähltheorie, S. 81.

44 Der in der Narratologie debatierten Unterscheidung zwischen faktual und fiktional (vgl. dazu Martinez/Scheffel, Einführung in die Erzähltheorie, S. 9–19; Jean-Marie Schaeffer, Fictional v. Factual Narration, in: Hühn et al. (Hgg.), Handbook of narratology, S. 98–114) wird hier ein dritter Typus dazugestellt: hypothetisch. Diese Form – kennzeichnend dafür sind der Konjunktiv und „wenn-dann“-Formulierungen – findet sich oft in Diskussionen um die Anwendbarkeit von islamischen Normen.

45 Vgl. Michael Bamberg, Talk, small stories, and adolescent identities, in: Human Development, Jg. 47, 2004a, S. 366–369; Alexandra Georgakopoulou, Small and large identities in narrative (inter)-action, in: Anna De Fina et al. (Hgg.), Discourse and Identity, Cambridge 2006, S. 83–102.

46 Vgl. Ellinor Ochs / Lisa Capps, Living Narrative, Creating Lives in Everyday Storytelling, London 2001.

(1984) als *big stories* bezeichnet.⁴⁷ (3) Vielmehr aber liegen Lyotards *grands récits* auf einer Makroebene. Diese Ebene umfasst Makrogeschichten oder Meistererzählungen⁴⁸ von Gruppen, Staaten, Nationen oder Religionsgemeinschaften. Diese drei Ebenen sind nicht trennscharf und auf allen Ebenen stellen die Narrative Schemata zur Verfügung, werden aber ihrerseits wiederum durch die vorhandenen Schemata geformt.⁴⁹

Für die vorliegende Untersuchung sind die Mikronarrative der persönlichen Erfahrung besonders interessant. Diese wurden bereits 1972 von William Labov neben der Lebensgeschichte als prototypische Erzählungen in Interviews identifiziert und unter dem Begriff *conversational narratives of personal experience* zu Beginn der Jahrtausendwende von Elinor Ochs und Lisa Capps zur Erforschung von alltäglichen Interaktionen eingeführt. Für die beiden Forscherinnen sind kleine, in Gesprächen erzählte Geschichten persönlicher Erfahrungen deshalb interessant, weil sich damit nicht nur die dominanten Perspektiven der dominanten Teilnehmenden, sondern auch die von den anderen Teilnehmenden alternativ vorgestellten und im Gespräch verhandelten anderen Weltansichten erforschen lassen. Narrative in Alltagsgesprächen seien das wahrscheinlichste Medium „to air, probe, and otherwise attempt to reconstruct and make sense of actual and possible life experiences“.⁵⁰ In der Nachfolge von Ochs und Capps erschlossen Mitte der 2010er Jahre mit Michael Bamberg und Alexandra Georgakopoulou zwei Forschende praktisch zeitgleich und unabhängig voneinander im Rahmen ihrer Arbeit zu Identitätskonstruktionen bei Jugendlichen bis dahin unbeachtetes, *narratives Material*: kleine Erzählungen oder Fragmente von Erzählungen in deren Alltagsgesprächen,⁵¹ für die Bamberg den Begriff *small stories* prägte. Auch sie machten stark, dass es diese Mikronarrative erst erlauben würden, Aushandlungen und Brüche sichtbar zu machen. So konnte beispielsweise Georgakopoulou zeigen, dass gerade in den *small stories* sichtbar wird, wie Jugendliche Normen etwa zu Heterosexualität und Weiblichkeit in der ständigen Interaktion mit der Peergruppe verhandeln, umbilden und damit einüben.⁵² Während Ochs und Capps, Bamberg und Georgakopoulou ihre Theorien anhand von aufgezeichneten Gesprächen in Familien und unter Jugendlichen zu Themen wie etwa Identi-

47 Vgl. Alexandra Georgakopoulou, *Thinking Big with Small Stories in Narrative and Identity Analysis*, in: Michael Bamberg (Hg.), *Narrative – State of the Art*, Amsterdam 2007b, S. 145–154, hier S. 146.

48 Konrad H. Jarausch / Martin Sabrow, *Die historische Meistererzählung. Deutungslinien der deutschen Nationalgeschichte nach 1945*, Göttingen 2002.

49 Vgl. Emmott/Alexander, *Schemata*, S. 412. Interessant wird es da, wo gezeigt werden kann, wie die Ebenen über die Schemata zusammenhängen also beispielsweise, ob (und wenn ja wie) Schemata aus Makronarrativen zur Erklärung von biographischen Zusammenhängen genutzt werden.

50 Ochs/Capps, *Living Narrative*, S. 7.

51 Vgl. Bamberg, *Talk, small stories, and adolescent identities*, S. 366–369; Bamberg (2004b): „We are young, responsible and male“. Form and function of „slut-bashing“ in the identity constructions in 15-year-old males. In: *Human Development* 47, S. 331–353; Georgakopoulou, *Small and large identities in narrative (inter)-action*, S. 83–102.

52 Vgl. Georgakopoulou, *Small Stories, Interaction and Identities*, S. 150; Georgakopoulou, *Thinking Big with Small Stories*, S. 140.

tät entwickelten, bleibt diesem Beitrag zu zeigen, inwieweit dieser Ansatz für die Frage nach der Aneignung islamischer normativer Ordnungen fruchtbar gemacht werden kann.

Wie jede Erzählung, so sind auch die Mikronarrative folgendermaßen strukturiert: Über die Einleitung und die Evaluation gestaltet die Erzählerin einen Rahmen, in den der Plot oder das Schema der eigentlichen Geschichte eingebettet ist, wobei die spezifisch in Interaktionen (Gespräch, Interview, Kurs, etc.) wahrnehmbaren Erzählungen nicht zwingend vollständig sind oder sein müssen. Während die Einleitung in der sozialen Interaktion dazu dient, die Aufmerksamkeit zu sichern, können der Evaluation verschiedene Funktionen zukommen.⁵³ Folgende Formen der häufigsten in Interaktionen vorkommenden und für die geplante Analyse bedeutsamsten Mikronarrativen sollen kurz beschrieben werden, wobei insbesondere die erste Form im Zentrum stehen wird:⁵⁴

- Erzählungen vergangener persönlicher Erfahrung werden von einer homodiegetischen Erzählerin als faktuales eigenes Erlebnis in der Vergangenheit erzählt. Sie werden in der Einleitung zeitlich und meist auch räumlich kontextualisiert und beinhalten eine oder mehrere Episoden. Die Evaluation bettet die Erfahrung in die Biographie und/oder Identitätskonstruktion ein.
- Erzählungen gemeinsam geteilter persönlicher Erfahrungen werden in Interaktionssituationen von einer oder mehreren homodiegetischen Erzählerinnen als faktuales eigenes Erlebnis in der Vergangenheit (co-)erzählt. In der Einleitung wird über eine Referenz die Erinnerung an die Episode hergestellt, der Plot enthält meist nur Andeutungen. Sie dienen oft als Argument in Erzählungen geteilter Projekte, co-erzählten zukünftigen Ereignissen. Beide Erzählformen sind für die Kohärenz der Gruppe bedeutsam.
- Erzählungen vergangener gehörter Erfahrung werden von einer heterodiegetischen Erzählerin als faktuale Ereignisse der Vergangenheit erzählt. Oft werden diese mit der Nennung der Herkunftsquelle eingeleitet. Ebenfalls zu dieser Kategorie gehören Erzählungen von Geschichten, die ihrerseits Teil sind islamischer normativer Ordnungen wie koranische Geschichten oder Hadithe. Häufig sind sie in Argumentationen eingebettet und dienen insbesondere der Legitimierung islamischer Normativitäten.
- Erzählungen der hypothetischen Erfahrung werden von einer homo- oder heterodiegetischen Erzählerin als hypothetische Ereignisse erzählt. Der Plot besteht oft aus einer erzähltechnisch stark reduzierten Episode und die Erzählung selber ist beispielsweise in Diskussionen islamischer Normen als Illustration oder Testfall eingebettet.

53 Vgl. beispielsweise Georgakopoulou, *Small Stories, Interaction and Identities*, S. 74 f.

54 Für eine ausführlichere Typologie von Mikronarrativen in Interaktionen, die auf der Grundlage der Forschung von Alexandra Georgakopoulou und meiner eigenen Analyse erarbeitet wurde, vgl. Einleitung zu meiner Dissertation (eingereicht an der Universität Fribourg im Mai 2014).

II Muslimische Konvertitinnen in der Schweiz

Die Feldforschung wurde zwischen 2009 und 2012 in zwei muslimischen Frauenvereinen – beide Gruppen sind Vereine im Sinne des ZGB Art. 60 ff. – durchgeführt. Der eine Verein namens Dār an-Nūr wurde zu Beginn der 1990er Jahre als grundsätzlich von Moscheegemeinden unabhängiger Verein von Konvertitinnen gegründet und bis 2011 von einem saudi-arabischen Privatmann mitfinanziert.⁵⁵ Der Verein besteht insbesondere aus konvertierten Schweizerinnen. Während der Zeit der Feldforschung zog das Dār an-Nūr von einer durch den Verein gemieteten Drei- in eine Zweizimmerwohnung um. Die neuen Räumlichkeiten enthalten einen Gebets-, Kurs- und Essraum mit der vereinseigenen Bibliothek, ein Schul- und Spielzimmer sowie eine Küchenecke. Die engsten Verbindungen unterhält der Verein mit dem mehrheitlich arabischsprachigen Islamischen Zentrum Bern, welches mehr oder weniger regelmäßig mit der Al-Azhar-Universität verbundene Imame beschäftigt oder während des Ramadan einlädt. Kurse zu unterschiedlichen, meist von den Frauen selber gewünschten Themen, finden einmal im Monat statt und werden von Soraja⁵⁶, der Tochter einer der „Gründungskonvertitinnen“ gehalten, die ihre Schulzeit in einem nordafrikanischen Land verbrachte. Unregelmäßig werden die Frauen von Scheich Abū ‘Umar vom Islamischen Zentrum Bern unterrichtet. Je nach Bedarf finden Gebetskurse bei Sabrina, einer weiteren „Gründungskonvertitin“, statt.

Der zweite Verein namens Islamischer Frauenverein konstituierte sich im Verlauf der Feldforschung als eigener Verein innerhalb der als Familienmoschee⁵⁷ zu bezeichnenden Moscheegemeinde Centre Islamique de Bienne. Diese gehört zu der von Scheich ‘Abdullāh bin Muḥammad bin Yūsuf aš-Šaībī l-‘Abdarī al-Haraī (geb. 1910 oder 1920) gegründeten sogenannten Ahabash-Bewegung.⁵⁸ Der Islamische Frauenverein besteht aus Frauen unterschiedlichster Herkunft (Schweiz, Somalia, Äthiopien, Algerien, Marokko, Bosnien und Afghanistan) und belegt zwei kleinere Räume innerhalb des Moscheezentrums, welches nebst einem großen Gebetsraum ein Büro, einen Schlafraum für den Imam, eine Küche und einen Verkaufsraum für *ḥalāl*-Esswaren (insbesondere geschächtetes Fleisch), religiöse Artikel wie beispielsweise *siwāk* (traditionelle arabische Zahnbürste) oder Gebetsteppiche sowie Broschüren und Bücher umfasst. In der Regel finden pro Woche drei verschiedene Kurse für Erwachsene statt, die von Scheich Osman, dem Imam des Zentrums, gehalten werden: freitags ein gemischter Kurs und ein

55 Für eine ausführlichere Geschichte des Vereins und der Beziehungen zu den Moscheevereinen vgl. Petra Bleisch Bouzar, “She is Simply Present.” – Female Leadership and Informal Authority in a Swiss Muslim Women’s Association, in: Hilary Kalmbach et al. (Hgg.), *Women, Leadership, and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority*, Leiden 2012, S. 279–300, hier S. 283–288. Die Selbstdarstellung des Vereins findet sich auf der eigenen Homepage, siehe www.dar-an-nur.ch/contents/view/3 (letzter Aufruf 07.01.2014).

56 Die Namen und persönlichen Angaben der Konvertitinnen wurden anonymisiert.

57 Vgl. Nökel, *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam*.

58 Ausführlicher zur Beschreibung und Geschichte des Centre Islamique de Bienne vgl. Petra Bleisch Bouzar, *Celtic ancestors – Muhammad’s legacy: Types of narratives in a convert’s construction of religiosity*, in: Susanne Leuenberger et al. (Hgg.), *Debating Islam. Negotiating Religion, Europe, and the Self*, Bielefeld 2013, S. 141–164, hier S. 145–147.

Frauenkurs für sehr motivierte Frauen, samstags ein allgemeiner Frauenkurs. Der Frauenkurs am Samstag wurde während der Feldforschung bei Abwesenheit des Scheichs von Beatrice, einer Schweizer Konvertitin, übernommen. Die Räumlichkeiten beider Vereine sind männlichen Personen mit Ausnahme von Gelehrten und männlichen Kindern bis ca. 12 Jahre nicht zugänglich.

Im Dār an-Nūr wurden neun informelle Treffen und sieben Kursstunden besucht, sowie 13 Interviews geführt.⁵⁹ Im Islamischen Frauenverein konnten acht informelle Treffen und elf Kursstunden besucht, sowie fünf Interviews durchgeführt werden. Die Interviews dauerten zwischen einer Stunde und vier Stunden. Für die Interviews wurde die Methoden des narrativen und des episodischen Interviews ausgewählt.⁶⁰ Die Frauen waren zum Zeitpunkt der Forschung zwischen 20 und 60 Jahren alt und sind in der Schweiz aufgewachsen. Die Mehrheit der Frauen hat eine höhere Ausbildung abgeschlossen. Fast alle Frauen haben im Alter zwischen 20 und 30 Jahren zum Islam konvertiert.⁶¹ Die Kurse und Treffen wurden mittels Mitschriften und Gedächtnisprotokollen festgehalten.⁶² Die Analyse stützt sich insbesondere auf die Interviews und wird vereinzelt mit Daten aus den Beobachtungsprotokollen ergänzt.

III Vorgehen

In der Analyse wurden in einem ersten Schritt alle Mikronarrative im gesamten Datenmaterial identifiziert, welche auf islamische Normativitäten verweisen. In einem zweiten Schritt wurden die Narrative der vergangenen persönlichen Erfahrung aus den Interviews ausgeschieden, und ihre Plots analysiert. Dabei konnten Erzählungen ausgesondert werden, denen ein eigenes Schema der Aneignung islamischer normativer Ordnungen zugrunde lag. In einem dritten Schritt wurden die restlichen Mikronarrative auf ihre Verortung in den grundlegenden Schemata geprüft und eine Typologie gebildet, welche abschließend an die Ausgangsfrage dieses Beitrags zurückgebunden wurde.

Narrative Schemata der Aneignung islamischer Normativität

Erzählt die Konvertitin ihre Lebensgeschichte bzw. weitere Episoden aus ihrem Leben, so wählt sie entsprechend den Historikerinnen und Historikern bestimmte Ereignisse aus, die sie – in Mikronarrative gefasst – zu einer Geschichte arrangiert. Dabei muss sie zwei Probleme lösen: Zum einen stehen ihr mehr Ereignisse zur

59 Eines der dreizehn Interviews, die für diesen Artikel hinzugezogen wurden, stammt aus einer früheren Forschung und wurde im Jahr 2004 durchgeführt.

60 Vgl. z. B. Flick, *Episodic Interviewing*; Rosenthal, *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte*. Die Transkription folgte folgenden Regeln: normale Stimme, **laute Stimme**, *leise Stimme*, Betonung, De:::::hnung, - kurze Pause, -- längere Pause, . fallender Tonfall, (nichtsprachliche Äusserung), [Kommentar oder Anonymisierung]. Die Originalsprache der Interviews ist schweizerdeutsch. Die Interviews wurden in Standarddeutsch übertragen – die Satzstellungen des Schweizerdeutschen wurden beibehalten.

61 Zu demselben Ergebnis kommt Roald (*New Muslims in the European Context*, S. 109).

62 Vgl. beispielsweise Christian Lüders, *Beobachten im Feld und Ethnographie*, in: Uwe Flick et al. (Hgg.), *Qualitative Forschung*, Reinbek 2000, S. 384–401.

Verfügung, als sie in einem Interview einbringen kann (oder möchte) – zum anderen kann das Gedächtnis auch Lücken aufweisen. In den Interviews konnten längere Mikronarrative gefunden werden, aus denen unterschiedliche Schemata der Aneignung islamischer Normativitäten gewonnen werden konnten. Für die Bezeichnung der verschiedenen Schemata, wird auf die Terminologie von Hayden White (1973) zurückgegriffen (Komödie, Tragödie, Romanze und Satire) – andere Bezeichnungen wären durchaus denkbar gewesen. In den Interviews wurden nebst der Chronik zwei verschiedene Schemata gefunden: die Komödie und die Romanze. Während die Chronik bei verschiedenen Frauen erkennbar ist, konnte das komische und das romantische Schema nie in demselben Interview gefunden werden. Nach White erzählt die Romanze von einem ständigen Fortschreiten, während in der Komödie der Fortschritt über das erfolgreiche Bestehen von Konflikten und der Aussöhnung mit dem Widersacher errungen werden muss.⁶³ Nebst dem narrativen Verfahren nutzt die Historikerin, der Historiker nach White bei der Abfassung der Geschichte auch ein Erklärungsverfahren und wählt eine ideologische Implikation.⁶⁴ Liest man die letzten beiden Verfahren zusammen, so tritt neben die unterschiedlichen Schemata die Frage nach dem zentralen Element der Geschichte, dem Ideal, das sie vermitteln möchte.⁶⁵ So hat beispielsweise die Komödie eine konservative Implikation, weil der zentrale Wert postuliert und gegen Widerstände umgesetzt werden muss, während in der Tragödie eine radikale Implikation vorhanden ist, weil die Durchsetzung eines Wertes scheitert und am Schluss die Erkenntnis bleibt, dass nichts geändert werden kann.⁶⁶ Wenn mit dem zentralen Wert in der vorliegenden Untersuchung islamische normative Ordnungen bzw. Islam gesetzt werden, stellt sich im Anschluss an White die Frage, wie diese in den verschiedenen Schemata verortet werden kann.

I Die Aneignung islamischer Wissensbestände als Abfolge von Autoritätstragenden

1 Die Chronik der Autoritätstragenden

Unabhängig von der Zugehörigkeit zu einem der beiden Vereine und der Konzeptualisierung von Normativität, finden sich bei den interviewten Frauen Narrative der persönlichen Erfahrung, die in einer allerdings nicht immer streng chronologischen Abfolge verschiedene Autoritätstragende erzählend aneinanderreihen, von denen sie im Verlauf ihres Aneignungsprozesses islamisches Wissen erworben haben. So beispielsweise Verena:

Also ich habe einfach gemerkt dass wenn du - ähm - wenn du [den Koran] liest oder - - äh - und es nachher also wenn du es immer wieder liest das ist noch lustig also du kannst wie zum Beispiel jetzt einen Abschnitt lesen - und du verstehst wie einen Teil. - - und nachher wenn du es ein bisschen weglegst und nachher nimmst du es wieder hervor und liest dann öffnet es dir

63 Vgl. White, *Metahistory*, S. 21–25.

64 Vgl. Hayden White: *Auch Klio dichtet*, S. 92; White, *Metahistory*, S. 7.

65 Vgl. White, *Metahistory*, S. 13; White (1984), S. 91.

66 Vgl. White: *Auch Klio dichtet*, S. 90–94.

wie - wieder etwas anderes oder es ist ja nicht du kannst ja das nicht wortwörtlich lesen und einfach ja dann bringt es ja überhaupt nichts das hat ja wie immer eigentlich eine Bedeutung dahinter oder und ich habe dann jeweils schon das Gefühl gehabt ich finde das aber manchmal habe ich dann auch - also du kannst ja auch im Internet weisst du eigentlich kannst du ja sie wie Tafsirs [Korankommentare] oder wo du dann auch Erklärungen dazu hast und so - oder wo du auch kannst Zeug nachschauen. Und ich habe nachher über das Internet und nachher eben jetzt der letzte Ramadan natürlich manchmal auch den Vater von der [ältesten Tochter] gefragt und so - aber was mich jetzt einfach sehr ähm - weil es ja noch ein bisschen neu ist für mich - was ich jetzt gemerkt habe was mir sehr sehr ähm viel bringt ist eben jetzt das das da das Fernstudium [Islamologie bei Amir Zaidan] wo ich mache in dem Winterthur weil das öffnet wirklich in so vielen Gebieten so - und das tut dir so viel nachher auch wie erklären - [...] ... ich bin jetzt nie für mich ist das Dar an-Nur immer mehr so chli eine Institution gewesen wo du halt bist zusammen gekommen. - Aber - mich hat jetzt gedünkt dort also ich ich bin nicht dort jetzt unbedingt weiter gekommen weisst du dass es mich so ein bisschen tiefer gehende Fragen - ja vielleicht hättest du halt an ganz bestimmte Leute müssen das vielleicht schon. [...] - ist vielleicht auch nicht für jeden gleich oder und halt auch Bücher gekauft habe weisst du auch so Hadithe und nachher so Zeug nachgelesen und so ja - so ein bisschen in dem Stil. - Aber gell es ist jetzt auch erst ähm eineinhalb Jahre [seit der Konversion] das ist noch nicht so (lacht) - lang ja. (Interview mit Verena)

Wie White ausführt, beginnt die Chronik dann, wenn die Historikerin, der Historiker mit der Aufzeichnung beginnt, enthält keinen Höhepunkt und ist grundsätzlich endlos weiterführbar. Die einzelnen Ereignisse werden nicht kausal miteinander verknüpft, weshalb sie erst eines emplotment bedürfen und selber noch keine Geschichten sind.⁶⁷ Mit der vorgängig vorgeschlagenen Definition von Narrativen kann eingewandt werden, dass bereits eine Chronik zwei Ereignisse in einen zeitlichen Zusammenhang bringen,⁶⁸ weshalb sie als Erzählung zu werten ist. Auch die von den Konvertitinnen erzählten Aneignungschroniken sind in diesem minimalen Sinn narrativ. Allerdings lässt sich in der Regel nur sehr eingeschränkt eine chronologische Abfolge ablesen, wenn auch, wie im obigen Beispiel mit dem Zeitadverb „nachher“, eine zeitliche Sequenzierung erzählt wird. Dafür vermag sich der Pool der für die Konvertitin bedeutsamen Autoritätsinstanzen rekonstruieren (hier: Koran, Internet, Tafsir, Vater der Tochter, Islamologiekurs, Frauenverein, Bücher, Hadithsammlungen).⁶⁹ Die Wahl der Erzählebene (intradiegetisch-homodiegetisch) erlaubt es in diesem Fall der Konvertitin, sich als aktive, selbstbestimmte Wissen Suchende und Findende zu erzählen.

2 Mikronarrative in der Aneignungs-Chronik

Zuweilen finden sich in ausführlicheren Aneignungs-Chroniken einzelne Erzählungen, die eine bestimmte Erfahrung mit der in der Chronik angesprochenen Autoritätsinstanz wiedergeben:

67 Vgl. White, *Metahistory*, S. 6–8; vgl. dazu Martinez/Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie*, S. 109.

68 Vgl. Herman, *Basic Elements of Narrative*, S. 92.

69 Vgl. zum Konzept des Autoritätenpools Bleisch Bouzar, *Gestaltung und Legitimation islamischer Religiosität in der Schweiz*, S. 241–265.

[Affia] hat natürlich auch - - sie hat ganz ganz ein großes Wissen - - und was bei ihr - - was ich auch immer bei ihr sehr sehr geschätzt habe - - sie hat - wie das Grundwissen vermittelt also jetzt vielleicht für jemand wo noch nicht lang dabei ist und zwischendurch hat sie uns immer - - Sachen erzählt aus dem Leben vom Propheten - - einfach so - bald gesagt es noch wie noch wie eine Geschichte gegeben. - einfach etwas Neues wo wir noch nicht gekannt haben. - da haben wir einfach manchmal können fragen ja und wie ist denn das dann gewesen oder wie hat man das dann gemacht oder so und dann hat sie halt gesagt ich schaue ich habe da irgendetwas wo ich euch kann erzählen und so. und das ist wirklich das ist jeweils äh - hat man sich gefreut darauf was erzählt sie heute wieder oder was äh - was erfahren wir wieder oder so - das - da hat sie und sie hat das (räuspert sich) auch - auf eine sehr gute Art können bringen so dass man wirklich äh - dass man gerne hat zugehört - - und das hat vielleicht zum Teil auch mehr Leute angesprochen - - als vielleicht wenn man bei den anderen zum Teil wo dann einfach das Grundwissen vermittelt haben hat es dann vielleicht schon mal ein paar gegeben wo gesagt haben (stöhnende Stimme) ja:: jetzt habe ich schon zwei Mal gehört [?] jetzt mag ich nicht ja ich komm dann das nächste Mal wieder oder so (normale Stimme) dass dann nachher so schleichend ein bisschen - - ja - - - - ja wir haben sehr gerne auch die [Lubeba] gehabt das ist eine - ist sie vielleicht von Luzern - - die ist auch lange gekommen die hat uns nachher auch die hat auch Schule gespielt mit uns nachher am Schluss hat sie uns gesagt ja jetzt haben wir das alles durchgekaut und so seid ihr bereit machen wir wie in der Schule machen wir eine Klausur (lacht) - sind wir wirklich äh - haben wir uns wirklich zusammen genommen und haben wir viel gelernt und haben dann nachher so - ja es ist ein dicker Fragebogen gewesen wo wir gemacht haben und so [...] (lacht) - - - - ja. (Interview mit Erika)

Interessant an diesem Beispiel ist die „wir“-Form der Erzählerin, was einen Konsens der zuhörenden Gruppe und damit eine objektivierte Beurteilung der einzelnen Autoritätsträgerinnen impliziert. Als zentrale Qualitäten beschreibt Erika die didaktischen Kompetenzen der Kursleiterinnen: Sei es die Auswahl des Inhalts („Grundwissen“), die gewählte Vermittlungsmethode („erzählen“ statt etwa „darstellen“) oder die für Kurse in Moscheen und Frauenvereinen ungewohnte Evaluation durch eine Prüfung. An anderen Stellen nennen die Konvertitinnen Qualitäten wie Wissen, Erfahrung, richtige religiöse Haltung, soziale Kompetenzen oder Verfügbarkeit.⁷⁰ Außer bedeutenden Autoritätsinstanzen und eventuell deren Beurteilung geben Aneignungschroniken allerdings, da stark generalisiert, kaum Aufschluss über die konkrete Aneignung islamischer Normen. Inwieweit dies weitere Mikronarrative der persönlichen Erfahrung leisten, wird im Folgenden zu zeigen sein.

II Die Aneignung islamischer normativer Ordnungen als Heldinnengeschichte

1 Das komische Schema der Aneignung islamischer Normativität

Nach White zeichnet sich die Komödie dadurch aus, dass sie den Konflikt von sich widerstrebenden Kräften erzählt, die mit der mindestens zwischenzeitlichen Ver-

70 Vgl. dazu ausführlicher Bleisch Bouzar, Gestaltung und Legitimation islamischer Religiosität in der Schweiz, S. 252–254.

söhnung endet – die Heldin geht dabei als Siegerin hervor, wobei sie den zentralen Wert erfolgreich verkörpert und durchsetzt.⁷¹

Als exemplarisches Beispiel einer Heldinnengeschichte dient Alinas Erzählung der ersten Folgen ihrer Konversion:

Weisst du wie erlebst du das wie machst du das - eben ich habe dann natürlich auch noch hundert Prozent gearbeitet eine Zeit lang auch noch ohne Kopftuch bin mit dem Kopftuch bis zur Arbeit habe es aber nachher abgezogen - am [Arbeitsplatz] weil sie es nicht haben wollen - aber sobald ich aus dem [Arbeitsplatz] raus gewesen bin habe ich wieder das Kopftuch an gehabt weil - ich weiss noch wo ich konvertiert habe habe ich sehr schnell habe ich mich dazu entschieden glaub ein Monat oder zwei später habe ich es dann wirklich schon getragen. - Und da ist mein Mann zuerst selber auch erschrocken (lacht) oder weil äh ja er hat auch gesagt ich sage dir nicht du musst es anziehen und so und nachher habe ich gesagt ich habe es gelesen und es gehört dazu und - klar am Anfang da kommst du dir immer es ist neu und so - es juckt und - irgendwie ein bisschen komisch vor. oder eben heute könnte ich es mir wirklich nicht mehr vorstellen es wegzulegen und ich denke weil ich es von Anfang an so extrem durchgezogen habe ist es eher das dass ich daran hänge als dass wenn ich es eben - ein bisschen so - ich habe zwar nachher noch lange gearbeitet etwa zwei Jahre glaub auch eben - so hin und her - auf der Straße bin ich die [Alina] gewesen auf dem [Arbeitsplatz] die [Deborah] - ja so so zwei Identitäten oder es ist so schwer gewesen für mich - zwei Jahre lang ja und nachher plötzlich ist es so schwer geworden ich habe einfach gespürt diese [Deborah] ist am versanden - die ist einfach wirklich immer wie mehr versandet ich ja auch vom Anziehen her - und habe mich in den Uniformen mit den kurzen Haaren nicht mehr wohl gefühlt in den engen Hosen - es ist einfach alles so ein bisschen versandet und ich habe gemerkt [Alina] die muss jetzt viel mehr Platz haben - und ich habe dann ich bin Stellvertreterin gewesen vom [Abteilung] und im [Arbeitsplatz] habe eine sehr hohe Stelle gehabt eigentlich habe ich nachher den Chef einfach vor äh die Wahl gestellt Ich oder Hijab [Kopftuch]? - Und ich habe zuerst noch gedacht bei ihm komme ich sicher an ein Ziel weil er hat eine malaysische Frau gehabt also er ist eigentlich selber noch ein bisschen mit dem Islam konfrontiert gewesen und sie ist nicht Muslima gewesen glaub aber einfach sonst äh ja - und nachher hat er gesagt nein er könne das nicht also er schon aber das [Arbeitgeber] es sei ein privates [Arbeitgeber] was würden die [Klient/-innen] denken und Zeug und Geschichten und alles und ich habe dann schon ein bisschen mit meinen Mitarbeiterinnen geredet und auch mit den Frauen von der [Abteilung] und - sie haben gesagt sie würden es fast noch begrüßen wegen den [Klient/-innen] wo sie auch haben es gebe natürlich auch muslimische [Klient/-innen] und Zeug und - - und nachher habe ich es irgendwie durchgezogen etwa ein halbes Jahr - zwei drei Mal angefragt bis zum dritten Mal habe ich ihm einfach die Kündigung auf den Tisch gelegt - gesagt ich habe keine Antwort bekommen und halte einfach fest an meinem äh meiner Aussage eben ob ich Hijab darf tragen oder und ich habe natürlich ich hätte nicht solche äh Tücher angehabt wie jetzt ich habe dann ganz kleine äh wo man nur innen kann tragen und so - die zweiteiligen - und er hat gesagt nein und dann habe wirklich gekündigt Knall auf Fall ohne Arbeit - - habe ich wirklich gekündigt und ich habe dann noch ganz eine gute Chefin gehabt die ist mittlerweile unsere Nachbarin also sie wohnt äh vis-a-vis habe ich später erst mit bekommen (lacht) dass sie dort wohnt oder. Sie ist nachher so herzlich gewesen ich habe Vorstellungsgespräch gehabt irgendwie ein Tag bevor die Kündigungsfrist also äh Ende Monat oder wo man hätte sollen die Kündigung eigentlich per Post einreichen. Und nachher hat sie mir bald ein bisschen geholfen zu schummeln hat sie gesagt ich soll an dieses Vorstellungsgespräch und wenn ich den Job habe - dann gebe sie mir am nächs-

71 Vgl. White, Metahistory, S. 9.

ten Tag eine Unterschrift das sei eingegangen gewesen - aber per Post wäre es eigentlich gar nicht mehr angekommen. Also sie hat gesagt sie tue es nachher wie bestätigen dass sie es dann schon gehabt habe. - - Und das hat nachher dann wirklich geklappt ich bin dann also es ist klar es ist eine Verminderung gewesen von der Arbeit her muss ich sagen ich bin nachher in die [neuer Arbeitsort] als äh Mitarbeiterin einfach - im [Arbeits]bereich - und habe dann so ein bisschen Ablösung von der Chefin können machen also von der Produktionschefin in dem Sinn aber es ist eine Verminderung gewesen vom Stellending her - aber ich habe mit Hijab dürfen arbeiten und für das her hat es für mich - viel eine größere Auswirkung gehabt auf mein Leben als äh weil ich bin schon in die [neue Firma] als [Alina] - es hat mich dort nie jemand gekannt als [Deborah] es hat mich nie jemand gekannt ohne Hijab - ich bin dort inne einfach als [Alina] und das hat für mich viel eine größere Bewandnis gehabt als der Lohn oder die Arbeit oder - - ja. (Interview mit Alina)

Zusammengefasst könnte die Geschichte so erzählt werden: Alina konvertiert zum Islam; sie eignet sich so schnell wie möglich die von ihr als zentral verstandenen islamischen Normen an, darunter das Kopftuch. Als sie sich entscheidet, dieses auch während der Arbeit tragen zu wollen, führt dies zum Konflikt, der sich dramatisiert indem Alina den Chef vor die Wahl stellt und schließlich die Kündigung einreicht, die allerdings nur durch die Unterstützung ihrer Chefin (die unter/über dem Chef steht?) im letzten Moment gelingt. An ihrem neuen Arbeitsort kann sie mit Kopftuch arbeiten. Interessant und bei anderen Erzählungen im komischen Schema ebenfalls erkennbar ist die narrative Technik, während der Zeit zwischen Konversion und vollständiger Aneignung islamischer Normen zwei Ichs (Deborah, das nichtislamische Ich; Alina, das islamische Ich) als Figuren einzuführen. Diese erlauben eine Trennung in „islamische“ und „nichtislamische“ Sphäre, die sowohl zeitlich (Transition von Deborah zu Alina) als auch räumlich (Deborah bei der Arbeitsstelle, Alina auf der Straße) narrativ hergestellt wird. Die Konversion wird als Umbruch repräsentiert, wobei die Konvertitin von der Sphäre einer „nichtislamischen Normativität“ in die einer „islamischen Normativität“ eintritt:

[F]ür jemand wo frisch konvertiert ist. - [...] man muss sich vorstellen man muss das ganze Leben jetzt die wo vorher immer haben Alkohol getrunken oder immer haben alles Fleisch gegessen für die ist es - enorm. - also das ganze Leben wird umgestellt. (Interview mit Ines)

Charakteristisch für dieses Erzählschema ist, dass „die islamischen Normen“ in keinem Moment in Frage gestellt oder ihnen alternative Interpretationen zur Seite gestellt werden: Es gibt eine richtige Norm und die sollte so schnell wie möglich umgesetzt werden. Je schneller und konsequenter, desto heldenhafter die Protagonistin, die, sobald sie die unweigerlich eintreffenden Konflikte gelöst hat und „die islamische Normativität“ wie gewünscht leben kann, als Siegerin dasteht. Während Alina sogar von anderen Musliminnen mit gegenteiligen Ansichten dafür Anerkennung bekommt, so Sonja im Interview, bewundert sie selber Konvertitinnen, die noch schneller und kompromissloser handeln als sie.

Als narratives Schema der Komödie der Aneignung islamischer normativer Ordnungen kann Folgendes festgehalten werden: Zustand der Nichtislamizität/Unwissenheit – Konversion – Zustand der Islamizität mit schneller Aneignung der korrekten is-

lamischen Normen – Konflikte mit der nichtislamischen Umwelt – erfolgreiche Lösung.

Während in diesem Schema der Höhepunkt der Erzählung auf der erfolgreichen Lösung und damit der (vorläufigen) friedlichen Existenz als Muslimin in der nichtmuslimischen Schweizerischen Gesellschaft liegt, findet sich in den Interviews eine Variante, die den Höhepunkt in die Zukunft verlegt: das Erreichen des Paradieses. Dazu, so die Repräsentation, ist die korrekte Umsetzung der islamischen Normen zwar Voraussetzung, dies ist aber nicht immer möglich und bedingt eine lebenslange Auseinandersetzung und Bewährung. Die (ständig wiederkehrenden) Konflikte sind für einige Konvertitinnen bedingt durch die teilweise Inkompatibilität der islamischen Normen mit dem Schweizer Alltag. Die Konvertitin soll dann Schritt für Schritt vorgehen – immer mit dem Ziel, sich zu perfektionieren. Sie kann zudem das islamrechtliche Konzept der Notwendigkeit (*darūra*) nutzen, um islamische Normen vorläufig nicht umzusetzen, wobei diese weiterhin ihre Gültigkeit behalten. Interessanterweise legitimiert Irene das schrittweise Vorgehen mit der islamischen Geschichte selber:

[D]u musst hier ein bisschen andere Vorzeichen setzen und du hast schon immer ein Ziel vor Augen wo du darauf hin gehst aber der Islam ist auch zur Zeit vom Prophet Mohammed *salla-salam* nicht von einem Tag auf den anderen **zack** so gewesen das ist über 20 Jahre gegangen. (Interview mit Irene)

Irene nutzt dabei ein Schema der islamischen Geschichtsschreibung als Argument für die Erklärung ihrer eigenen Handlungsabsichten. Für andere Konvertitinnen sind die ständigen Konflikte nicht durch die „Schweizinkompatibilität“ bedingt, sondern durch den ständigen Kampf mit *šaitān* (Teufel), der die Konvertitin immer wieder in Versuchung führt (so beispielsweise Ines). Auch hier wird der Höhepunkt der Geschichte in die Zukunft und das erfolgreiche Eingehen ins Paradies verlegt.

In dieser (Endzeit-)Variante wird das komische Grundschema wie folgt erweitert: Zustand der Nichtislamizität/Unwissenheit – Konversion – Zustand der Islamizität mit Aneignung der korrekten islamischen Normen – stete Konflikte und Bewährung – letztes Gericht und Paradies.

2 Mikronarrative im komischen Schema

In den Interviews, denen das komische Schema zugrunde liegt, finden sich hauptsächlich drei thematische Formen von Erzählungen der persönlichen Erfahrung: „die korrekte Norm“, „die Ordnung“ und „die Bewährung“.

2.1 Die Korrekte-Norm-Narrative

In dieser Form drehen sich die Erzählungen hauptsächlich um die „richtige“ Norm, die angeeignet, legitimiert oder weitervermittelt wird. Während sich die Frauen in der Anfangsphase nach der Konversion in der Regel über verschiedenste Autoritätsinstanzen allerdings sehr unterschiedlich intensiv informieren oder informiert werden, so stoßen sie später mehr und mehr zufällig auf neu zu Erlernendes

(„[E]s sind so mehr Details wo man manchmal im Alltag darüber stolpert“, Interview mit Erika), die dann eine Suche nach einer verbindlichen, korrekten Antwort auslöst:

Jetzt heute ist mir grad ein Punkt in der Moschee passiert es hat eine Frau weg müssen vom Gebet oder wir sind gestanden wir haben schon angefangen zu beten - und ich weiss nicht aus welchem Grund äh sind wir in die Ruku [Verbeugung] und dann ist die plötzlich weg. - und nachher ist dort so die Frage das ist mir jetzt noch nie passiert habe ich nicht gewusst sollte ich jetzt an die andere Schwester aufschließen? Oder soll ich diese Lücke sein lassen. weil neben mir sind auch noch drei gewesen. - Das wäre jetzt wieder ein Punkt wo ich eventuell an einem Gelehrten würde stellen. Oder jemanden wo äh an eine [Sabrina] oder so. Und ich denke das findest du nicht in einem Buch. Ich denke das findest du jetzt wirklich vielleicht nicht in einem Buch. [...] Ist es falsch wenn ich wirklich nicht aufschließe oder weil man sagt ja eben der dritte wenn man eine Spalte lässt ist nachher - - eigentlich oder und ja - und nachher das Schwierige ist natürlich wenn ich nachziehe ziehen die andern nach (lacht) und man ist so zwischen Stühlen und Bänken oder (lacht) - ja. (Interview mit Alina)⁷²

Werden Normen von den Frauen selber weitervermittelt, so achten sie sehr darauf, dass sie nur Richtiges weitergeben oder aber klar sagen, dass sie diese Frage nicht beantworten können:

[...] es ist einmal mit dem was ich dir korrigiert habe es ist mir ein bisschen heiß den Rücken hinunter gelaufen ob jetzt da etwas nicht ganz gut gewesen ist wobei der Text habe ich vorher dem Scheich noch vorgelesen aber - also ganz 100 % richtig ist er eben doch nicht gewesen - - er hat mich dann per E-Mail beruhigt aber hat gesagt wie ich es besser könnte machen - das nächste Mal noch korrigieren und habe es dann den wenigen Frauen korrigiert beziehungsweise nachgefragt ob sie es richtig verstanden haben. (Interview mit Beatrice)

Beatrice bezieht sich hier auf eine ihrer Aussagen im Kurs vom 26. März 2011. Damals erklärte sie im Kurs, dass das Gebet während der Menstruation nicht obligatorisch sei. Eine Konvertitin meldete sich, sie habe gemeint, man dürfe während der Menstruation nicht beten, worauf Beatrice antwortete, es würde in ihren Unterlagen nur stehen, es sei nicht obligatorisch. Dass sie diesen Vorfall knapp zwei Monate später im Interview erzählt, kann in zwei sich nicht ausschließende Richtungen gedeutet werden: Zum einen expliziert sie starke Emotionen („heiß den Rücken herunter gelaufen“) und verstärkt mit der Erzählung ihrer Bemühungen um die Richtigstellung ihre Repräsentation der Wichtigkeit, die korrekte Norm zu praktizieren und weiter zu vermitteln. Zum anderen erlaubt ihr dieser Vorfall, im Interview an gemeinsam Erlebtes anzuknüpfen und über diese Erzählung geteilter Erfahrung eine Form von Intimität herzustellen.

Die weiteren Korrekte-Norm-Narrative thematisieren entweder eine Episode, in der die Konvertitin konfrontiert wird mit der Infragestellung einer von ihr als korrekt

72 Alina lässt in ihrer Erzählung die Begründung offen, warum es ein Problem sein könnte, während dem Gebet eine Lücke offen zu lassen. So kann nur vermutet werden, dass sie auf einen *ḥadīṭ* anspielt, der in einer Lücke ein Einfallstor für Dämonen bzw. *šaiṭān* sieht (vgl. z. B. Sayed Sabiq, *Les Règles de la Législation Islamique éclairées par la tradition prophétique*, Beirut 1996, Vol. I, S. 321).

ausgeführt geglaubten Praxis oder die Rückmeldung von Nichtmusliminnen zu einer ausgeführten Norm:

[H]ör mal was mir in der letzten Woche zwei Mal passiert ist. - das ist jetzt braun oder (zeigt auf ihre Djellaba) aber ich laufe auch ganz pink ganz orange und so herum oder - meine meine Ärztin ich bin schnell gegangen weil [erzählt kurz ihre Krankheitsgeschichte]. - dann hat die Frau gesagt sie ist älter als - was ist sie 60 ge- so um das rum - hat sie hat gesagt wenn sie würde konvertieren würde sie gerne so herumlaufen wie ich mit Kopftuch Kombination Farben unten und so weiter oder - [...] - jetzt ist eine Nachbarin gestern wo eine Mutter von [Name] wo ich das Gefühl gehabt habe komm die [unverständlich, ernährt sich?] böartig gesagt mehr oder weniger von Schweinsbraten, Würsten und Raclette - - ähm hat überraschenderweise festgestellt im Coop drin ich sei denn immer schön angezogen - also meistens. (Interview mit Beatrice)

Die Erzählwürdigkeit (tellability)⁷³ beider Episoden begründet sich mit der für Beatrice überraschend positiven Reaktion auf ihre von ihr als islamisch korrekt verstandene Kleidung. Dramatisiert wird die Erzählung durch den Hinweis, dass die Figur in der zweiten Episode, die Nachbarin, Schweinefleisch konsumiert, was für Beatrice als eine der zentralen Transgressionen islamischer Normen gilt. Gelesen als breach of a canonical script⁷⁴ könnte Beatrice einen Konflikt – mindestens das Ignorieren oder abschätzige Blicke – erwartet haben, so wie es auch immer wieder von verschiedenen anderen Konvertitinnen berichtet wird, nicht aber eine positive Bewertung ihrer als islamisch verstandenen Kleidung.

2.2 Die Ordnungsnarrative

Wie bereits bei der Analyse der exemplarischen Erzählung des komischen Schemas gezeigt, wird die Welt zeitlich und räumlich in eine „islamische“ und eine „nicht-islamische“ Sphäre eingeteilt. In den Interviews finden sich an verschiedenen Stellen weitere Ordnungsnarrative.

In räumlichen Ordnungsnarrativen befindet sich auf der einen Seite „die Religion“, „der Islam“ bzw. der islamische Raum (Moschee, Frauenverein, Privatwohnung, gemeinsames Ferienhaus, etc.). Auf der anderen Seite befindet sich die „Tradition“, die „Kultur“ bzw. ein „Außen“ oder „Draußen“:

[S]chau ich kann es vielleicht so sagen wenn ich mit meiner - Schwester zusammen bin oder mit ähm - - - auch mit Muslimen wo nicht gelernt haben. - - - also man fühlt sich wohl mit denen wo also allgemein gesagt man fühlt sich mit den Leuten wohl wo ungefähr die gleiche Wellenlänge haben oder - und ungefähr das gleiche Benehmen haben zum Beispiel auch oder die gleichen Sachen wichtig finden und bei uns jetzt ist vielleicht im speziellen Fall wo das gleiche gelernt haben also wenn wir mit unseren Leuten vom Center [CIB] in die Ferien gehen und einfach wissen ich bin einfach mit einem Mann wo ich könnte heiraten bleibe ich nicht alleine im gleichen Zimmer oder ich gebe ihm nicht die Hand oder so oder und die anderen praktizieren das genau gleich dann muss man nicht viel studieren und es geht einfach auf und es stimmt und und man fühlt sich wohl - - hingegen wenn ich - wenn ich weiss ich gehe an einen Ort wo ich muss weil die Familie weiss Gott oder - und - ähm - - nein es ist manchmal auch es ist nur schon schwierig wiederum es muss nicht einmal so schlimm sein einfach weil

73 Vgl. Ochs/Capps, Living Narrative.

74 Vgl. Jerome Bruner, The Narrative Construction of Reality, in: Critical Inquiry Jg. 18, 1991, S. 1–21.

mein Bruder und mit meiner Schwester zu reden wo null Ahnung haben von unserer Religion und dann Zeug und Sachen sagen wo ich muss sagen hmmm und äh weisst du - oder wo kufri [vermutlich im Sinne von Ungläubiges oder islamrechtlich Verbotenes] reden und machen und tun - ähm - - - dann ist man immer leicht angespannt oder [...]. (Interview mit Beatrice)

Mit dem islamischen Raum assoziieren die Frauen „sich wohl fühlen“, da die gleichen Normen geteilt werden, der islamische Raum gibt Sicherheit. Dem „nichtislamischen Raum“ werden kaum positive Gefühle zugeordnet – es lauern Konflikte durch ständige Verletzung des „eigentlich Richtigen“, die, je nach zugrunde liegender Variante des komischen Schemas, entweder möglichst schnell gelöst werden sollten (Einigung, Meidung des nichtislamischen Raumes, Emigration in ein „islamisches“ Land) oder potenziell nicht lösbar sind und deshalb ständige Bewährung erfordern. Andere räumliche Ordnungsnarrative trennen in eine Männerwelt und eine Frauenwelt.

Die zeitlichen Ordnungsnarrative ordnen insbesondere die Zeit in eine Periode der „Vorkonversion“ und „Nachkonversion“.

2.3 Die Bewährungsnarrative

Die Bewährungsnarrative finden sich spezifisch in der Endzeit-Variante des komischen Schemas, die sich dadurch auszeichnet, dass der Höhepunkt auf dem Eingehen ins Paradies liegt und die Zeit zwischen Konversion und jüngstem Gericht bzw. dem Tod, als Zeit der ständigen Konflikte und Bewährung repräsentiert wird. Spezifisch bei Ines ist die Repräsentation einer ständigen Gefahr, durch *šaiṭāns* Verführungskünste vom rechten Pfad abzukommen:

[D]er Fernseher ist ganz schlimm - dort wird also ich werde immer verführt das ist wirklich - weil man vergisst die Zeit das ist das Problem oder man vergisst die Zeit - man denkt das Gebet man hat ja noch Zeit - nachher kommt auf einmal der adhan [Gebetsruf des nächsten Gebetes] dann hat man eben keine Zeit mehr - ähm ja oder einfach auch während dem Gebet wo ich manchmal Sachen denke wo wo überhaupt nichts mit dem zu tun haben - in der Nacht wenn man träumt kommt er auch immer - also es gibt viel es gibt es gibt so viele Sachen oder auch draußen sieht man etwas - ja oder dann die Lust oder nur wenn man daran denkt. Ich wett doch gerne wiedermal go tanzen oder ich wett doch gerne wiedermal das dann ist shaitan [Teufel] schon da. - das sind so Sachen die erlebt man jeden Tag das ist wirklich immer. - *da muss man einfach hart bleiben ja* - das ist so. (Interview mit Ines)

Auf meine Nachfrage, was ihr in diesen Momenten hilft, antwortet sie mit einer Erzählung der persönlichen Erfahrung:

[A]lso bei mir ist gestern so gewesen ich bin zu meinem Vater mein Vater weiss dass ich das Kopftuch an habe - ich habe aber nicht gewusst ob er Besuch hat weil wir das letzte Mal ein bisschen haben Knautsch gehabt mit meinem Vater - wo ich ihn lange nicht mehr gesehen nachher habe ich das Kopftuch abgezogen. Das ist zwar schon vor seiner Tür gewesen und es hat praktisch kein anderer Mann mich gesehen - aber wir sind draußen gewesen auch - ja also dort hat er mich sicher erwischt. (Interview mit Ines)

Šaiṭān wird als Figur in der Erzählung nicht im Hauptteil, sondern in der Evaluation eingeführt. Es wird nicht eine direkte Auseinandersetzung geschildert, sondern die Figur fungiert als Erklärung, was Ines erzähltechnisch hilft, den perfiden

Charakter von *šaiṭān* zu inszenieren. Sie wird von ihm überrumpelt und hatte nicht wirklich eine konkrete Chance im „Zweikampf“. Gerade deshalb ist eine sofortige Lösung nicht möglich und es gilt, ständig auf der Hut zu sein. Interessanterweise führt Ines *šaiṭān* nur dann in Mikronarrativen als Erklärung ein, wenn sie scheitert. Gelingt das Einhalten der korrekten Normen und bewährt sie sich, fehlt diese Figur.

III Die Aneignung islamischer normativer Ordnungen als Entdeckungsreise

1 Das romantische Schema der Aneignung islamischer Normativität

Nach White zeichnet sich die Romanze dadurch aus, dass sie die Suche der Protagonistin nach einer Selbstfindung erzählt, die Hindernisse überwindet und sich davon befreit, „symbolized by the hero’s transcendence of the world of experience“.⁷⁵ Der zentrale Wert „Islam“ wird nicht wie im komischen Schema postuliert und durchgesetzt, sondern entdeckt, erlebt, erfahren.

Als exemplarisches Beispiel einer solchen Entdeckungsgeschichte dient Sonjas letzter Teil der Konversionserzählung:

[Ich] habe [...] dann so angefangen zu reisen - [...] - habe dann so aber nicht nicht mal spezifisch ja zum Teil schon muslimische Länder aber auch so Kenia und Tansania also nicht spezifisch einfach immer Muslime suchen wirklich - und die wo mit mir gereist sind haben immer gefunden was läuft eigentlich mit dir ab (lacht) - jetzt müssen wir wieder in den hintersten Ecken rauf (lacht) wir sind immer da wo es Muslime hat - und aber mir ist das gar nicht so bewusst gewesen [...] ich bin dann eben ich bin dann mal in die Türkei gegangen mit einer Freundin von mir - und und die hat nachher ähm - die hat sich nachher das Leben genommen mit mir auf der Reise - in der Osttürkei im wilden Kurdistan - (lacht) - ist wirklich - und ich bin dort verhaftet worden und - also ja ist ein wirklich ein Drama gewesen - und irgendwie ist dann - ein Ding gewesen also ich bin dann zwischendrin wieder frei gewesen also ich bin bin verhaftet worden weil sie gemeint haben ich habe sie umgebracht - ähm - und weil Selbstmord gibt es nicht in der Türkei *das ist irgendwie nicht so ein Thema* - und auf jeden Fall bin ich dann zwischendrin wieder frei gewesen - und dann ähm - - habe ich unbedingt in eine Moschee wollen - und das ist nachher irgendw- also - ja also bezeichnend gewesen einfach weil ich gefunden das warum will ich jetzt eigentlich in eine Mo- also es hat Kirchen gehabt oder - aber - aber äh - - ja eben also Moscheen habe immer extrem gerne gehabt - also eigentlich mehr als Muslime selber - eigentlich eben die Moscheen bin ich auch immer eben wenn ich bin auf Reisen - habe ich eigentlich Moscheen auch schon auch die Gemeinschaft aber nicht eigentlich so sehr die Leute sondern einfach die Moschee und das Gebet ist eigentlich so ein Ding gewesen - [...] [U]nd dann bin ich dann auf [nach] Indien also eben ich bin dann immer nicht eben also das [konvertieren] ist dann jahrelang ist es dann wirklich ein ein ernsthaftes Thema gewesen also ich habe mir immer wieder wirklich gedacht ja doch jetzt - könnte ich aber eben sehr theoretisch also - ich habe es mir einfach nicht können vorstellen - ähm wie das sollte effektiv soll als Leben funktionieren - dann eben weil ich ja kein Vorbild gehabt habe oder oder jetzt niemanden rundherum wo wo das irgendwie gelebt hat dass das eben könnte gehen als Schweizerin und - eben ich getrunken ich habe geraucht einfach so halt noch lange - und ja - **gut** ich habe das ist mir eigentlich auch kein Thema gewesen am Anfang ich habe noch *gefunden ich*

75 White, *Metahistory*, S. 8.

kann auch trinken und Muslimin sein also ist bei mir äh äh eigentlich relativ fließend gewesen - ist jetzt auch nicht so äh - äh das Thema gewesen und dann - bin ich dann nach Indien eine Feldforschung machen für - für eine Arbeit für die Uni - - und habe dann dort - äh auch natürlich wieder muslimische Gruppierungen (lacht) selbstverständlich überall - einfach auch immer alle Arbeiten an der Uni - alles Islam und irgend etwas - alle - so ein bisschen mh - und bin dann dort also so über eine muslimische Gruppierung [...] - und habe es dann mit Einem sehr spannend gehabt also mit dem wo ich dann am meisten Interviews gehabt habe - also bin vielleicht etwa drei Monate dort gewesen - und der hat dann irgend einmal zu mir gesagt der hat dann irgendwie zu mir gesagt ja aber du bist ja eigentlich schon Muslimin wieso konvertierst du nicht eigentlich und ich habe das eben extra nicht zum Thema gemacht [...] - und dann wo er dann aber gefunden hat eben du bist eigentlich Muslimin warum wieso also - du bist es eigentlich schon wieso also er hat irgendwie gefunden wieso quälst du dich so du bist es eigentlich schon - ähm - und dann habe ich dann wie gefunden ja - eigentlich hat er recht also - man muss man das nicht einfach mach - also - und ich habe dann eigentlich dort wollen konvertieren und habe aber gefunden glich nein - ähm ich muss irgendwie heim weil das ist irgendwie komisch weil da ja klar bist irgendwie bei diesen komischen Indern (lacht) aber nachher musst du ja wieder heim und - - und äh - ja - und bin dann heim und dann ist es aber wieder zwei drei Jahre gegangen - schlussendlich ist es dann 2007 gewesen - - und ja - bin dann konvertiert - aber dann da [in der Schweiz] ja. (Interview mit Sonja)

Zusammengefasst könnte die Geschichte so erzählt werden: Sonja trifft auf ihren verschiedenen Reisen immer mal wieder auf „Islam“ (Moscheen, Menschen) und wird auf einer ihrer Reisen von einem Muslim als Muslimin erkannt, was gleichzeitig der Höhepunkt der Geschichte darstellt. Sie trifft auf islamische Normen (nicht [Alkohol] trinken), wo und wann wird aber nicht deutlich und obwohl sie das (Alkohol) trinken als der islamischen normativen Ordnung zugehörig identifiziert ist es für sie denkbar, gleichzeitig Alkohol zu trinken und als Muslimin zu leben. Die Konversion ereignet sich einige Zeit nach ihrer „Identifikation“.

Als narratives Schema der Romanze der Aneignung islamischer normativer Ordnungen kann Folgendes festgehalten werden: Aufbruch – auf dem (Lebens)-Weg immer wieder Treffen auf „Islam“ mit (unbewusster) Aneignung von islamischem Wissen – wird als Muslimin erkannt (Höhepunkt) – weiterer Weg mit Konversion und weitere Aneignung von Wissen.

Während in der obigen Erzählung die „Suchwanderung“ entlang den tatsächlichen Reisen in verschiedenste Länder erzählt wird, wird diese in anderen Interviews in eine innerliche „Entdeckungsreise“ verlegt (z. B. Amadea, Verena). Die Konvertitinnen, die ihrer Erzählung das romantische Schema zugrunde legen, treffen an verschiedenen Stellen auf „Islam“ und dementsprechend auch auf unterschiedliche Interpretationen und Umsetzungen islamischer Normen. Gemeinsam ist ihnen dementsprechend die Anerkennung eines inhärenten Pluralismus islamischer Normativität: Gedacht wird die Vielfalt auf verschiedenen Ebenen:

- Historisch: In der islamischen Geschichte und insbesondere den Rechtsschulen werden Meinungsverschiedenheiten mittradiert.

- Kulturell: Unterschiedliche Lebenskontexte in unterschiedlichen Kulturen erfordern verschiedene Normen. In Europa treten neue Fragen zu Tage, die neue Antworten erwarten.
- Individuell: Menschen gehen unterschiedlich mit ähnlichen Situationen um und brauchen dementsprechend alternative Handlungsmöglichkeiten.

Nur wenige Normen werden als klar geboten oder verboten angesehen (wie etwa Verbot des Konsums von Alkohol oder Schweinefleisch, Gebot des Betens, Fastens, Zakat und der Wallfahrt). Bedeutsam im romantischen Schema der Aneignung islamischer normativer Ordnungen werden das Finden und das sich Entscheiden der für die jeweilige Konvertitin plausibelsten, passendsten oder stimmigsten Normen:

[I]ch muss immer so entscheiden zwischen Sachen wo ich jetzt Wert finde mir den Kopf darüber zu zerbrechen und anderes wo ich finde ja - vielleicht kommt das Thema dann irgendwie mal auf und ich - also - bei mir ich muss wie bei mir muss wie klar sein warum ich mir jetzt darüber soll den Kopf zerbrechen also und [unverständlich] wie mir das also wenn ich dann - eben dass es für mich wie so eine Bedeutung bekommt und solange es diese Bedeutung nicht hat mache ich es einfach wie ich es irgendwo mal gehört habe. Aber auch nicht unbedingt immer sehr strikt also manchmal mach ich es dann auch wieder so (lacht) und ich weiss dann eigentlich auch nicht genau warum habe ich es jetzt so oder äh äh das so oder so - also ich mache es dann meistens so wie ich es irgendwo in einem Hadith dann mal gelesen habe aber - weisst du es gibt sicher noch zwei drei andere wo was anderes sagen (lacht) aber ja - *dort bin ich nicht so wahnsinnig* - ja ich find es sehr sehr un- unnützlich aber *wenn man sich zu fest den Kopf über solches Zeug [zerbricht]*. (Interview mit Sonja)

Auf dem Weg sind aber Entscheidungsänderungen nicht auszuschließen, selbst nach dem Höhepunkt der „Identifizierung als Muslimin“ – in den Erzählungen in den Interviews jedenfalls bricht die „Suchwanderung“ nicht ab, sondern zieht sich auf unbestimmte Zeit weiter hin.

2 Mikronarrative im romantischen Schema

In den Interviews, denen das romantische Schema zugrunde liegt, finden sich hauptsächlich drei thematische Formen von Erzählungen der persönlichen Erfahrung: „die Abgrenzung“, „die Passung“ und „die Legitimation durch Erlebnisse“.

2.1 Narrative der Legitimation durch Erlebnisse

Erlebnislegitimationsnarrative bilden die häufigste thematische Form von Mikronarrativen im romantischen Schema. Zentrales Thema bildet jeweils eine Norm, die in einem emotionalen Schlüsselerebnis als die individuell richtige erkannt und anschließend auch umgesetzt wird. Zwei verschiedene Formen dieser Erzählungen konnten in den Interviews gefunden werden, die sich darin unterscheiden, ob eine counterintuitive entity⁷⁶ wie beispielsweise Gott als Figur in der Narration

76 Pascal Boyer, Religion explained: The evolutionary origins of religious thought, New York 2001.

vorkommt. In der ersten Form wird die Entscheidung als durch ein rein inneres Gefühl erzählt:

[...] also eben das Ding ist gewesen also ich bin immer wenn ich bin auf Reisen in die m- in die und nachher diese Muslime bin aussuchen gegangen immer das Erste wo ich gemacht habe ist gewesen - das Tuch um den Kopf und ich habe es immer total cool gehabt habe mich extrem wohl gefühlt - - und dann nachher auch immer wenn ich zurück gekommen bin in die Schweiz hat es mich immer total angekotzt das Zeug ab- ich hätte ja eigentlich nicht müssen [unverständlich, kommen?] aber einfach - irgendwie dieses Kopftuch abzuziehen und und i- dann auch eben wieder so dann beinfreie Sachen anzulegen und so ich hätte ja eigentlich nicht müssen - [...] - - und ähm - bin dann am Anfang oder bin ich jeweils auch in die Moschee gegangen und habe dann immer das Kopftuch angezogen einfach vor der Moschee habe ich tschü tschü tschüg (deutet mit den Händen das Binden des Kopftuches an) und bin dann rein um zu beten - und dann mit der Zeit - wenn ich jeweils wenn in die Moschee gegangen bin habe ich es schon daheim angezogen - und dann mit der Zeit habe ich angefangen zum Teil wenn ich irgendwie irgendwo hin bin - dass ich jeweils einfach völlig - total wirklich ähm - überhaupt keine also wirklich so - Stichproben wirklich (lacht) - überhaupt nicht - systematisch immer dann oder immer einfach - ich habe müssen Lust haben dazu - und ähm - habe einfach gemerkt dass ich mich extrem wohl fühle und und ähm - - äh habe auch gemerkt dass - irgend- ich kann gar nicht so recht sagen - - so ein bisschen vom Selbstgefühl her - - mh - *es ist noch schwierig zum Erklären der Zugang* - - es ist wirklich mehr so etwas Gefühlsmäßiges gewesen also also ich habe ähm einfach ich habe mich irgendwie wohl also mit der Zeit ist es dann einfach so gewesen dass ich gefunden habe ja also eigentlich wenn ich mich wohl fühle - dann bringt es auch nicht einfach dass ich es nicht anziehe. (Interview mit Sonja)

In einer zweiten Form wird eine kontraintuitive Entität als Figur eingeführt. Während diese Figur in den meisten Geschichten mit Gott identifiziert wird, findet sich im Interview mit Amadea eine Erzählung, die eine nicht näher bestimmte kontraintuitive Entität beschreibt:

[Lange Passage mit Mikronarrativen und Argumentationen für und gegen das Kopftuch] nachher habe ich mal so ein Schlüsselerlebnis gehabt - dass ich es angehabt habe das Kopftuch nachher bin ich heim gelaufen nachher habe ich wie das Gefühl gehabt dass jemand - weisst du (steht auf) wenn ich so stehe (breitet die Arme zu einer Art Kreis aus) - dass jemand wo sehr viel größer ist als ich hinter mir nachläuft und so seine Arme schützend dass ich quasi in dem Dings drin laufe und quasi wie jemand wo hinter mir steht und so seine Arme um mich legt und ich bin einfach so in einem - wie in einem - geschützten - Bereich drin - und nachher bin ich so heim gelaufen und ich so - - - - *wo-* okay und von dann an habe ich es nachher immer angezogen und so irgendwie auch so wohl ich fühle mich sehr wohl - **man kann nicht mal sagen** dass ich es aus religiösen Gründen anziehe (lacht) - [lange Passage der Argumentation in der sie verschiedene Interpretationen nebeneinander stellt und erklärt aus welchen emotionalen und rationalen Gründen sie selber das Kopftuch trägt]. (Interview mit Amadea)

Während in allen Erzählungen, in denen Gott als Figur genannt wird, dieser in der Evaluation vorkommt und nachträglich als Ursache einer bestimmten Handlung, eines Gefühls oder einer anderen Wahrnehmung identifiziert wird, sticht diese Erzählung dadurch heraus, dass die kontraintuitive Entität als Akteurin in der Erzählung selber auftaucht, die alle vorherigen Zweifel auszuräumen vermag und der Protagonistin zu einem eindrucklichen Erlebnis verhilft, was zu einer nachhaltigen Verhaltensänderung führt.

2.2 Passungsnarrative

Über Passungsnarrative erklären die Konvertitinnen, warum für diese oder jene islamische Norm als grundsätzlich in der Schweiz oder für ihre persönliche spezifische Situation als passender erscheint. In einer ersten Form wird der Kern als islamisch-normativ und die Ausgestaltung als kulturell oder traditionell repräsentiert. So steht einem nicht veränderbaren Kerngehalt (z. B. Kopftuch soll getragen werden) eine Vielfalt an kulturell bedingten Ausführungsmöglichkeiten gegenüber, die es problemlos erlauben, die Norm „schweizkompatibel“ auszugestalten:

[Lubna] hat mal äh - verschiedene Moscheen besucht für eine Schularbeit und dann hat sie und dann ist sie eben auch dort [bestimmte, als wahhabitisch identifizierte Moschee] gewesen - und äh sie hat auch immer ein Kopftuch an aber sie trägt farbige Kleider und hat auch europäische Kleider und nicht arabische Kleider einfach da die weiten sie hat einfach sagen wir einfach so mit T-Shirt und lange - einfach dann hat sie so einen Pulli an und ein langes Spaghettiträgerkleid wo a- bis zu den Knien oder bis Mitte Oberschenkel kommt einfach nichts nichts Hautenges einfach europäische Kleider wo wo europäische Kleider kann man auch so kombinieren kann man eben auch ein Hemd anlegen und dann ist auch bis hier vorne gedeckt und das ist nicht ein Enges und das ist sowieso bequemer wenn man nicht als Presswurst (lacht) nicht als Presswurst angezogen ist und ähm - ja sie ist eben sie ist normal angezogen mit Kleidern von hier - wo aber auch der religiösen Vorschriften entsprechen dass es nicht zu aufreizend ist - - was aber dort [bestimmte Moschee] grad gar nicht gerne gesehen ist worden also sie haben sie ziemlich - - also - ich weiss grad nicht mehr ich weiss gerade nicht mehr was genau dass sie gesagt hat aber sie hat nur so gesagt sie sei also böse angeschaut worden. (Interview mit Amadea)

In einer zweiten Form wird die Vielfalt der Interpretationen genutzt um sich gezielt diejenigen Ausführungen zu Eigen zu machen oder so zu ändern, die in die eigene Lebenswirklichkeit passen:

[I]ch hab ihn [den Scheich] nachher gefragt macht es euch nichts aus wenn wir auch mal nur zu zweit sind also er und ich dann sagt er nein nein es mache ihm nichts aus oder das Problem das geht ja nicht also es müsste mindestens noch eine zweite Frau sein oder nachher hab ich ist es auch so wenn die Frau Periode hat sollte sie den Koran nicht anfassen da sag ich zu ihm ja ich habe ein Problem was soll ich jetzt machen ich wollte das auch nicht sagen oder da sagt er kein Problem wenn man am Lernen ist dann darf man das anfassen das gefällt mir natürlich sofort so Sachen oder man kann eben die Vorschriften auch ändern wenn es nötig ist das ist das Schöne an dieser Religion. (Interview mit Fabienne)

In einer dritten Form berichten die Konvertitinnen von beobachteten oder persönlich erlebten unfreiwilligen Transgressionen einer Norm, die sie für sich akzeptiert haben, die sie ausnahmslos sichtlich amüsiert erzählen.

2.3 Abgrenzungsnarrative

Die Abgrenzungsnarrative erzählen Episoden von Konflikten mit Musliminnen, die die Idee der Existenz einer einzigen bzw. einer bestimmten korrekten Norm vertreten:

(sehr leise) *oh jammers nein Gott hilf uh aua - muss man unter dem Rock Hosen anlegen oder nicht.* (lacht) Gut eben **es gibt zum Glück immer so zwei drei wo wir lachen jeweils so jammers Trost** aber so einfach so ein bisschen zum auflockern - weil die wo das gesagt hat - eine hat eben gefunden muss man Hosen unter dem Rock anziehen weil sonst die Oberschenkel gegeneinander reiben und das ist sexuell. - ich habe gefunden (laut lachend) [unverständlich] zu deinem Körper [...] das wird noch schwierig oder (normale Stimme) und ist ja die eine hat dann irgendwie das eben gelacht darüber und dann ist die stark verärgert geworden weil sie jaa es ist dann eben jaa es ist einfach dann jeweils sehr heikel. (Interview mit Sonja)

Nebst der ironisierenden Erzählung der Abgrenzung wird in dieser thematischen Form auch Ärger mitgeteilt – insbesondere in Episoden der sozialen Kontrolle:

[A]lso als ich hinein gekommen bin [in die Moschee] habe ich das Gefühl gehabt es schaut eben sofort jeder ist der Rock kurz lang genug und so da habe ich *gefunden hey lasst mich einfach bloß in Ruhe* - und ich weiss gar nicht es **gibt sie** es gibt immer etwas dass immer in jeder Moschee immer so zwei drei Ordnungshüterinnen wo schauen dass alle schön richtig beten und eben der Rock nicht zu kurz ist und - - ja - und das hat mich sehr abgestoßen. (Interview mit Sonja)

In beiden Formen werden starke Emotionen erzählt – seien diese sehr erheiternd oder sehr verärgern.

IV Zusammenfassung

1 Typologie der Formen der Aneignungserzählungen

Erzählungen der Aneignung islamischer normativer Ordnungen finden sich in einer Chronik und zwei Aneignungsschemata (Komödie und Romanze) sowie hauptsächlich in sieben Formen von Mikronarrativen, die sich wie folgt zuordnen lassen:

Schema Varianten	[Autoritäten-Chronik]	Komisches Schema			Romantisches Schema		
		Höhepunkt-Schema	Endzeit-Schema				
Formen v. Mikronarrativen	Autoritäts-Narrativ	Korrekte-Norm-Narrativ	Ordnungs-Narrativ	Bewährungs-Narrativ (nur Endzeit-Sch.)	Legitimations-Narrativ	Pas-sungs-Narrativ	Abgrenzungs-Narrativ

Abb. 1: Aneignungsschemata und Mikronarrative

Folgende, im Sinne Webers als idealtypisch⁷⁷ verstandene Formen der Aneignung islamischer normativer Ordnungen lassen sich daraus bilden:

Im romantischen Schema erzählt die Konvertitin die Aneignung islamischer normativer Ordnungen als Entdeckungsgeschichte: Sie trifft da und dort auf Islam und auf Musliminnen, bis sie eines Tages als Muslimin erkannt wird. Die Konversion liegt dabei nicht unbedingt auf dem Höhepunkt der Geschichte. Sie wird meist nebenbei erzählt, nicht als bewusster Akt oder gar rationale Entscheidung, sondern als etwas, das einem passieren kann. Die Aneignung islamischer Normativi-

77 Vgl. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1985 [1922], S. 191.

täten beginnt bereits vor der Konversion, geschieht nebenbei, implizit und wird weder intensiv betrieben noch kommt sie zum Abschluss – Islam wird immer wieder entdeckt und erlebt – die Erzählerin wird im Verlauf ihrer Biographie als bereits islamische Normen Praktizierende erkannt. Islamische Normativitäten werden dabei als auf mehreren Ebenen plural gedacht und Islam dynamisch konzeptualisiert. Damit stellt sich für die Konvertitin zwingend die Frage nach der für sie selber richtigen, plausiblen Norm, was die Häufigkeit von Legitimations- und Passungs Narrativen begründet.

Im komischen Schema erzählt die Konvertitin die Aneignung islamischer normativer Ordnungen als Heldinnengeschichte: Sie konvertiert und ist bestrebt, sich „die islamische Normativität“ so schnell und korrekt wie möglich anzueignen. Diese wird als klar gegeben konzeptualisiert und in einer eigenen, von einer nichtislamischen Welt getrennten Sphäre verortet. Konflikte zwischen den Welten stellen sich ein, die von der Konvertitin erfolgreich gelöst werden sollen. Besonders häufig sind dementsprechend Mikronarrative zu finden, welche Fragen und Konflikte bezüglich „den korrekten Normen“ und der Abgrenzung der beiden Sphären thematisieren, was aber keine Aussage über die tatsächliche Häufigkeit von Konflikten sein kann. Trifft die Konvertitin auf andere Interpretationen der Normativität, ist sie vor allem verwirrt. Lösung bieten vertrauenswürdige Autoritätsinstanzen. In der Endzeitvariante wird die Lösung ins Paradies verlegt, womit die Zeit dazwischen für die Konvertitin zu einer Zeit der Bewährung wird und häufig Bewährungsnarrative gefunden werden.

Die Mikronarrative spiegeln die spezifischen Aufgaben, die den Konvertitinnen durch das jeweils gewählte Schema gestellt werden. Das Schema bildet dazu den Erklärungsrahmen, innerhalb dessen die Mikronarrative passend ausgewählt werden. Islamische Normativitäten werden dabei über die spezifischen Mikronarrative plausibilisiert und gleichzeitig hergestellt. Die Anzahl der Schemata ist beschränkt und die Aneignung von Normativitäten kann nicht auf eine beliebige Art und Weise erzählt werden. Trotzdem ist die Frage offen, ob allenfalls weitere Schemata für Aneignungserzählungen existieren. Zudem wäre zu prüfen, ob sich diese Typologie prognostisch einsetzen lässt.

2 Inhalte der Aneignungserzählungen

Eine inhaltliche Analyse der in den Interviews und informellen Gesprächen gefundenen Mikronarrative ergibt drei zentrale thematische Bereiche der Erzählungen islamischer Normen: Umgang zwischen Männern und Frauen, Körper und Kleidung (insbesondere Kopftuch) und *‘ibādāt* (Ritualrecht, insbesondere Gebet). Weitere, weit weniger häufige Erzählungen drehen sich um folgende Themen: Ehe und Sexualität, ethisches Verhalten, Ernährung, Religion und Tradition, Musik, figürliche Darstellungen, Kindererziehung, Hunde, Wirtschafts- und Stiftungsrecht, Umgang mit Nichtmusliminnen und Nichtmuslimen, sowie Tod und Bestattung. Da die Interviewfragen sich nur selten inhaltlich auf ein bestimmtes Thema bezogen und beispielsweise nie nach dem Kopftuch gefragt wurde, kön-

nen die angesprochenen häufigsten Themen unter dem Aspekt der Erzählwürdigkeit (tellability⁷⁸) diskutiert werden. Dies erlaubt eine erste Antwort auf die eingangs gestellte Frage nach dem „was“, also nach den für die Konvertitinnen bedeutsamen Lerninhalten. Die Frage der Erzählwürdigkeit soll mittels zwei unterschiedlichen Zugängen, einem lerntheoretischen und einem schematheoretischen, angegangen werden.

2.1 Autobiographisches Gedächtnis und Lernen

Den interviewten und beobachteten Konvertitinnen ist die Idee eines Kernbestands islamischer Normen gemeinsam. Dieser wird gebildet aus dem Obligatorium der Reinheit, des Gebets, des Fastens und den anderen „Grundsäulen“ (Alina), dem Verbot des Konsums von Schweinefleisch sowie einer bestimmten, allerdings unterschiedlich ausgestalteten Art der Bekleidung und des Umgangs mit nicht-*maḥram*-Männern (nicht zur Heirat verbotene Männer). Wie bereits erwähnt, werden diese Normen unterschiedlich häufig in Mikronarrative eingebunden. So wird das Schweinefleischverbot nur selten – Gebet, Bekleidung und Umgang mit nicht-*maḥram*-Männern häufig in Erzählungen thematisiert. Folgen wir einer der Thesen der Lernpsychologie zu Lernen und biographischer Erinnerung, so ist das autobiographische Wissen in episodisches und semantisches Wissen strukturiert⁷⁹ und bezieht sich insbesondere auf zentrale Lebensziele, unsere erlebten heftigsten Gefühle und die persönliche Bedeutsamkeit.⁸⁰ Nach Conway, Pleydell-Pearce und Whitecross liegt die Funktion des autobiographischen Gedächtnisses darin, Identität zu definieren, die persönliche und die öffentliche Geschichte zu verbinden „and ultimately in ground the self in experience“.⁸¹ Aus dieser Perspektive kann gefolgert werden, dass für die befragten Konvertitinnen das Schweinefleischverbot zwar anerkannt und umgesetzt und in diesem Sinne gelernt wird, dies aber kaum heftige Gefühle auslöst oder als für die eigene Biographie zentral erscheint. Anders bei Gebet, Bekleidung und Umgang mit nicht-*maḥram*-Männern.

Bei der Aneignung des Gebets bereitet den Konvertitinnen der komplexe Ablauf mit den genauen Bewegungen, korrektes Setting (Zeitpunkt, Ort, Waschung, Menstruation), sowie insbesondere das Auswendiglernen der arabischen Texte zum Teil große Mühe und einige erzählen von ihrer ursprünglichen Sorge, es nicht zu schaffen, die fünf Gebete einzuhalten. Je nach zugrunde liegendem Schema ziehen die Konvertitinnen dies aber so schnell und perfekt wie möglich durch und/oder sie müssen sich täglich bewähren, weil etwa *šaiṭan* versucht zu erreichen, dass der Moment des Gebets verpasst wird (komisches Schema). Oder aber sie warten, bis der für sie stimmige Zeitpunkt gekommen ist (romantisches Schema).

78 Ochs/Capps, Living Narrative.

79 Vgl. Bednorz/Schuster, Einführung in die Lernpsychologie, S. 161.

80 Vgl. Michael W. Eysenck / Mark T. Keane, Cognitive Psychology, Hove 2006, S. 263.

81 Martin A. Conway et al., The neuroanatomy of autobiographical memory. A slow cortical potential study of autobiographical memory retrieval, in: Journal of Memory and Language Jg. 45, 2001, S. 493–524, hier S. 493.

Noch bedeutsamer, folgt man der Häufigkeit der Erzählungen, ist die Frage der Kleidung und des Umgangs mit dem anderen Geschlecht (insbesondere mit den nicht-*mahram*-Männern). Gemäß den das komische Schema nutzenden Konvertitinnen, den „Heldinnen“, ordnet Islam die Welt anders (vgl. Ordnungsnarrative), was sich insbesondere in den Erzählungen einer grundlegenden Verhaltensänderung in Kleidung und Umgang mit den nicht-*mahram*-Männern zeigt. Die entsprechenden Mikronarrative drehen sich insbesondere (a) um die Schwierigkeit, Gewohnheiten wie das Hände schütteln oder sich in die Augen schauen gemäß der von ihnen akzeptierten neuen Normen zu ändern, (b) um die Schwierigkeit, korrekte Normen (in einer nichtmuslimischen Umgebung) umzusetzen und (c) um Konflikte zwischen der islamischen und der nichtislamischen Sphäre. Gemäß den das romantische Schema nutzenden Konvertitinnen, den „Abenteurerreisenden“ wird die Welt nicht neu geordnet, sondern anders erfahren. Die Aufgabe der Konvertitin besteht darin, die für sie passende, plausible und sich als richtig anfühlende Praxis (früher oder später) zu finden. Dazu werden Episoden erzählt, in denen die Konvertitinnen Gespräche, Begegnungen oder Lektüre, vor allem aber eigene Erfahrungen mit dem Kopftuch und dem Umgang mit nicht-*mahram*-Männern, evaluieren. Darin werden nicht nur islamische Normen ausgehandelt und plausibilisiert, sondern – dies gilt für beide Formen – auch die eigene islamische Identität laufend praktiziert, getestet und konstruiert.⁸² Wichtig ist hier festzuhalten, dass dies nicht in einem von der Umgebung losgelösten Raum stattfindet, sondern durch die Umgebung mitgestaltet wird. In Bezug auf die Interviews kann davon ausgegangen werden, dass dieses asymmetrische und unnatürliche Setting⁸³ immer auch mehr oder weniger stark beeinflusst, was die Interviewerin wissen und denken sollte.⁸⁴ Erzählt wird also nicht nur, was für die interviewte Konvertitin subjektiv bedeutsam ist, sondern auch in der Interaktion im Interview für die Interviewerin bedeutsam sein könnte.⁸⁵

2.2 Schematheorie und Lernen

Bei den Mikronarrativen der im romantischen Schema erzählenden Frauen fällt auf, dass die Abgrenzungsnarrative in Interaktionen und Konflikten mit im komischen Schema erzählenden Konvertitinnen stark emotional erzählt werden. Umgekehrt hingegen finden sich keine Erzählungen im komischen Schema, welche sich gegenüber Nichtheldinnen abgrenzen – wohl aber Erzählungen (Ordnungsnarrative), in denen eine Abgrenzung der islamischen Sphäre von einer nichtislamischen Sphäre Thema ist. In Bezug auf die islamischen Normativitäten fällt auf, dass die Ordnungsnarrative im komischen Schema sich inhaltlich insbesondere auf die Umsetzung der islamischen Normen in einer nichtislamischen Sphäre beziehen, während die Abgrenzungsnarrative im romantischen Schema auf das

82 Vgl. beispielsweise Michael Bamberg, Identity and Narration, siehe wikis.sub.uni-hamburg.de/lhn/index.php/Identity_and_Narration (letzter Aufruf 14.01.2014).

83 Vgl. beispielsweise Jörg Strübing, Qualitative Sozialforschung. Eine komprimierte Einführung für Studierende, München 2013, S. 87.

84 Vgl. Georg Breidenstein et al., Ethnographie. Die Praxis der Feldforschung, Konstanz 2013, S. 83.

85 Vgl. Ochs/Capps, Living Narrative, S. 34; Mansson McGinty, Becoming Muslim, 2006, S. 36–41.

Verständnis der islamischen Normativitäten selber zielen. Um den stark emotionalen Gehalt der Abgrenzungserzählungen zu verstehen, soll auf die Schematheorie der kognitiven Narratologie zurückgegriffen werden. Aus dieser Perspektive dienen Schemata einerseits der Leserin (oder dem Zuhörer), Lücken in einer Geschichte sinnvoll zu füllen, andererseits leiten sie deren Erwartungen an den weiteren Verlauf einer Erzählung.⁸⁶ Können Lücken nicht gefüllt werden oder wird der erwartete Verlauf durchbrochen (breach of a canonical script⁸⁷), wird die Aufmerksamkeit und in diesem Sinne die Bedeutsamkeit des Erzählens hergestellt.⁸⁸ Nach Mattingly wenden wir die in der Kultur vorhandenen Schemata aber nicht nur an, um vergangene Erfahrungen zu erzählen, sondern auch um in einer sich ereignenden Situation deren Bedeutung zu erfassen, indem wir Handlungen in eine sich abwickelnde Geschichte platzieren.⁸⁹ Folgen wir diesen Annahmen, so können die relativ emotional erzählten Abgrenzungsnarrative der im romantischen Schema erzählende Konvertitinnen erklärt werden: In der Interaktion mit im komischen Schema erzählenden Konvertitinnen, von denen sie korrigiert und auf die richtige Norm hingewiesen werden oder denen sie bei Vereinstreffen immer wieder bei denselben Diskussionen über die richtige Norm zuhören (müssen), kollidiert das komische Schema mit dem romantischen Schema, weil Normen nicht postuliert sondern nur erfahren werden können. Umgekehrt, aus der Perspektive der im Schema der Komödie erzählenden Konvertitinnen, ist keine Kollision zu erwarten: Den im romantischen Schema erzählenden Konvertitinnen wird einfach die Heldinnenhaftigkeit abgesprochen – Abgrenzungsnarrative bleiben aus bzw. die Abgrenzung findet sich in den Ordnungsnarrativen zur nichtislamischen Sphäre.

Die Schemata haben dementsprechend auch Auswirkungen auf die Anerkennung von Autoritätsinstanzen, die dem jeweiligen Schema entsprechen (müssen). So erfährt beispielsweise der deutsche Konvertit Pierre Vogel (Abu Hamza), der während der Feldforschung durch das Einreiseverbot stark mediatisiert war,⁹⁰ von einem großen Teil der „im komischen Schema erzählenden Konvertitinnen“ Anerkennung für seine konsequente (heldenhafte) Lebensweise, wenn sie ihm auch nicht in allen seinen Ansichten folgen, wohingegen er von den im romantischen Schema erzählende Konvertitinnen kategorisch abgelehnt wird.

Abschliessende Bemerkungen

Wenn auch dieser Beitrag die Bedeutung dieser Befunde für die Konversionsforschung und die Erforschung von Islam in Europa nicht ausführlich darstellen kann, so seien doch zwei zentrale Punkte erwähnt. Diese betreffen einerseits die Einbin-

86 Vgl. Emmott/Alexander, Schemata, S. 413.

87 Vgl. Bruner, The Narrative Construction of Reality.

88 Vgl. Herman, Basic Elements of Narrative, S. 97.

89 Vgl. Cheryl Mattingly, Reading Minds and Telling Tales in a Cultural Borderland, in: Ethos, Jg. 36, 1/2008, S. 136–154, hier S. 137.

90 Vgl. swissinfo: Islamprediger an Einreise gehindert, siehe www.swissinfo.ch/ger/archiv/Islam-Prediger_an_Einreise_gehindert.html?cid=7886514 (letzter Aufruf 15.01.2014).

derung des Konversionsereignisses im Sinne des dreimaligen Aussprechens der *šahāda* (islamisches Glaubensbekenntnis) vor Zeugen in die Aneignungsgeschichte sowie die eine oft beschriebene Unterscheidung von Religion und Tradition bzw. Kultur.

Der Konversionsakt selber stellt im komischen Schema ein zentrales Ereignis dar, das die Lebensgeschichte in ein Vorher und Nachher einteilt. Im romantischen Schema hingegen geschieht dieser beiläufig und wird nicht als Zäsur der Biographie erzählt. Dies stellt eine Reihe von Konversionstheorien in Frage, deren theoretische Überlegungen sich exklusiv auf das komische Schema beziehen.⁹¹ Zudem ist aus lernpsychologischer Sicht fraglich, inwieweit die Konversion von den im komischen Schema erzählenden Konvertitinnen tatsächlich als Zäsur erlebt wurde. Forschungen zum autobiographischen Gedächtnis zeigen, dass Datierungen nur bei ganz wichtigen Lebensereignissen erinnert werden können und andere Ereignisse in der rückwirkenden Erzählung in Beziehung gesetzt, also zeitlich als vorher und nachher situiert werden.⁹² Konversionen können in diesem Sinne als Landmarken-Datierung⁹³ verstanden werden, deren theoretische Einbindung noch nicht ausreichend geklärt ist.

Auch das Verhältnis von Religion und Kultur in Bezug auf islamische Normativitäten wird unterschiedlich erzählt. Während für die im komischen Schema erzählenden Konvertitinnen die Trennung von Religion und Kultur in Ordnungsnarrativen hergestellt wird und Islam etwa von Tradition getrennt wird, so konzeptualisieren die „Abenteuerreisenden“ keinen Bruch, sondern einen „islamischen Kern“ und eine zwingend jeweils kulturell auszugestaltende Umsetzung islamischer Normen. Dieser Befund stellt etwa Roys These in Frage, dass Konversion immer mit der Ablösung des Religiösen vom Kulturellen einhergehe.⁹⁴ Allgemein kann in den Forschungen zu Islam in Europa ein „Komödien-bias“ vermutet werden.

Abschließend kann gesagt werden, dass die Aneignung islamischer normativer Ordnungen ein komplexer Prozess ist, der nur eingeschränkt erfasst werden kann. Dieser Artikel hat sich deshalb auf die Frage konzentriert, wie diese Aneignung erzählt wird und was die zentralen Themen dieser Erzählungen sind. Es konnte gezeigt werden, dass den Aneignungserzählungen zwei bestimmte Schemata zugrunde liegen (Komödie, Romanze), die nicht nur festlegen, welche weiteren Ereignisse bezüglich islamischer Normativitäten erzählt werden, sondern auch, wie „islamische Normativität“ selber gefasst werden. So steht der Repräsentation eines klaren Normenkanons, der gelernt und angewendet werden muss, der Vorstellung eines in sich vielfältigen Normengebildes gegenüber, welches ständig erfahren

91 Vgl. beispielsweise Roald, *New Muslims in the European Context*; Olivier Roy, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris 2008.

92 Vgl. Bednorz/Schuster, *Einführung in die Lernpsychologie*, S. 165.

93 Charles P. Thompson, *Memory for unique personal events. The roommate study*. In: *Memory and Cognition* 10 (1982), S. 324–332.

94 Vgl. Roy, *La sainte ignorance*. Roys These ist zudem Konsequenz seines Religionsbegriffs: Er versteht „le religieux“ als nicht reduzierbaren eigenen Bereich.

und plausibilisiert werden will. Im ersten Fall wird das Lernen und Wissen selber Teil der islamischen normativen Ordnung,⁹⁵ während im zweiten Fall Lernen und Wissen als eine Begleiterscheinung beschrieben werden kann. In beiden Fällen ist die Aneignung islamischer Wissensbestände untrennbarer Teil des Konversionsprozesses. Dabei werden islamische normative Ordnungen aber nicht nur reproduziert, sondern auch mitproduziert.

Petra Bleisch Bouzar ist promovierte Religionswissenschaftlerin und arbeitet als Dozentin im Fachbereich Ethik und Religionskunde an der Pädagogischen Hochschule Freiburg i. Üe. sowie als freie Mitarbeiterin am Institut für Religionsrecht an der Universität Freiburg i. Üe.

95 Vgl. Paula Schrode, Ritualisierte Konsumpraxis als Form von *'ibādāt*, in: Paula Schrode et al. (Hgg.), *Die Sunna leben. Zur Dynamik islamischer Religionspraxis in Deutschland*, Würzburg 2012, S. 103–129, hier S. 110.

Homosexual acts in Islamic Law: *siḥāq* and *liwāṭ* in the legal debate

Serena Tolino

Introduction

In recent years the production of scholarly works on homosexuality and Islam has been widespread and many articles and books have been published on this topic, generating a lively debate.¹ However, juridical research on the argument is still limited.² The aim of this article is to analyze the position of jurists from the classical period (VIII–XVI century) on homosexual acts, *liwāṭ* and *siḥāq*, focusing on the four Sunni *madāhib* and the *zāhirī* one and to look at the issue in the Qurʾān and Sunna.

A few notes on terminology

Before discussing homosexuality in the Middle East, and in order to avoid the risk of eurocentrism, it is important to check whether this concept exists in the Arabic language, the most spoken language in the area.³ This is particularly true when looking at pre-modern sources, such as the Islamic law manuals are.

It is fundamental, first of all, to point out that the word “homosexuality” is commonly used to refer to sexual orientation, to a sexual identity, to what the American Psychological Association described as

an enduring pattern of emotional, romantic, and/or sexual attractions to men, women, or both sexes. Sexual orientation also refers to a person’s sense of identity based on those attractions, related behaviors, and membership in a community of others who share those attractions. Research over several decades has demonstrated that sexual orientation ranges along a continuum, from exclusive attraction to the other sex to exclusive attraction to the same sex. However, sexual orientation is usually discussed in terms of three categories: heterosexual (having emotional, romantic, or sexual attractions to members of the other sex), gay/lesbian (having emo-

1 For historical and literary works see for example Habib Samar, *Female Homosexuality in the Middle East. Histories and Representations*, London 2007; Samar Habib (ed.), *Islam and Homosexuality*, Praeger 2009; Kathryn Babayan and Afsaneh Najmabadi (eds.), *Islamicate Sexualities. Translations across Temporal Geographies of Desire*, Cambridge 2008; Khaled El-Rouayheb, *Before homosexuality in the Arab-Islamic world 1500–1800*, Chicago 2005. For the history of ideas Joseph Massad, *Desiring arabs*, Chicago 2008. For religious aspects see for example Scott Kugle, *Homosexuality in Islam. Islamic Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*, Oxford 2010. For a general introduction see Jolanda Guardi / Anna Vanzan, *Che genere di Islam. Omosessuali, queer e transessuali tra shari’a e nuove interpretazioni*, Roma 2012.

2 See Arno Schmitt, *Liwāṭ im fiqh: Männliche Homosexualität?*, in: *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 4/2001–2002, pp. 49–110; Sara Omar, *From Semantics to Normative Law: Perceptions of Liwāṭ (Sodomy) and Siḥāq (Tribadism) in Islamic Jurisprudence, (8th–15th Century CE)*, in: *Islamic Law and Society* 19, 2012, pp. 222–256; Camilla Adang, *Ibn Ḥazm on homosexuality. A case-study of Zāhiri legal methodology*, in: *Al-Qanṭara* 24, 1/2003, pp. 5–31; Serena Tolino, *Omosessualità e atti omosessuali fra diritto islamico e diritto positivo: il caso egiziano con alcuni cenni all’esperienza libanese*, Naples 2013. I try to build on the contributions by Schmitt and to include literature on *siḥāq*, that Schmitt does not analyse.

3 A glossary of terms on the argument is available in Italian in Guardi, *Che genere di Islam*, pp. 181, 189.

tional, romantic, or sexual attractions to members of one's own sex), and bisexual (having emotional, romantic, or sexual attractions to both men and women).⁴

On the other hand, the majority of words in Arabic refer to homosexual acts, at least in the pre-modern discourse. In the legal discourse the most used word is *liwāṭ*, which can be translated as sodomy, and is a *maṣḍar* (verbal noun) of *lwṭ*, which comes from the name of the Prophet Lot and refers to *amal qawm Lūṭ*, the action of the people of Lot,⁵ the Prophet sent by God to the people of Sodoma.

Even though the Qur'ān devotes several verses to this story, the term *liwāṭ* is not used in the text, which uses instead the term *fāḥiṣa*,⁶ the terrible sin.⁷ The word *liwāṭ* was introduced by exegesis and by juridical discussion. As Schmitt correctly points out, *liwāṭ* and homosexuality are not two equivalent words, as the second refers only to the sexual act of anal penetration between two males or between a male and a female⁸ and therefore, it absolutely cannot be translated as homosexuality, which comprehends also affectional and emotive aspects. Therefore, the *lūṭī* is not the homosexual, but the person that has an active role in an anal intercourse, which is also called the *fā'il* or the *a'lā*, the doer or the one who is above. The passive partner is instead called the *maf'ūl bihī* or the *asfal*, the one to which it is done or the one which is under. In medical discussions the word *ubna* is used to refer to passive sodomy as an illness and the person is called *ma'būn*. However, for female same sex intercourses, the words *siḥāq* or *musāḥaqa* are used, which both come from the root *shq*, which means to reduce to powder, to rub.⁹ Therefore, its exact translation would be tribadism and not female homosexuality.

Only recently words like *as-ṣudūd al-ḡinsī* or *al-miṭliya al-ḡinsīya* have been coined to translate homosexuality into Arabic with special reference to the works of Foucault and Freud.¹⁰ *As-ṣudūd al-ḡinsī* has a reference to “singleness”, but also to perversion, which is negatively perceived by LGBT (lesbian, gay, bisexual and transsexual) groups, while *al-miṭliya al-ḡinsīya* is considered a neutral word.

What is important for the purposes of this article is that in the legal discourse the words *liwāṭ* and *siḥāq* are used to refer to same-sex intercourse, in the first case between males and in the second between females. But they do not refer to an orientation or an identity, but only to the physical sexual act.

4 American Psychological Association, Sexual orientation, www.apa.org/topics/lgbt/orientation.pdf (last access 07.05.2014).

5 Ibn Manzūr, *lwṭ*, in: *Lisān Al-'Arab*, Bairūt 2005. Pellat claims: “There does exist in Arabic a verb *lāṭa* meaning ‘to attach oneself, to join oneself to’, but *liwāṭ* appears to be rather a *maṣḍar* of *lāṭa* or *lāwāṭa*, denominative of *Lūṭ*”. Charles Pellat, *Liwāṭ*, in: *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., vol. 5, pp. 776–779, p. 776.

6 See for example Qur'ān sura 7 (الأعراف) ,A'rāf) verse 80
وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ

7 Ibn Manzūr, *fḥṣ*.

8 Arno Schmitt, Different approaches to male-male sexuality/eroticism from Morocco to Uzbekistan, in: Arno Schmitt / Jehoeda Sofer (eds.), *Sexuality and eroticism among males in Moslem societies*, New York 1992, pp. 13–21.

9 “سَحَقَ الشَّيْءُ بِسَحَقِهِ سَحَقًا: دَقَّهُ أَشَدَّ الدَّقِّ”. Ibn Manzūr, *shq*.

10 Massad, *Desiring Arabs*, p. 172.

They both refer to an act which is forbidden according to jurists, and this ban is deemed to originate from the Qur'ān and the story of the Prophet Lot.

Homosexual acts in the Qur'ān

The Qur'ān does not directly refer to homosexual acts and there is no mention of the words *liwāṭ* or *siḥāq*. Nevertheless, in the legal debate it seems clear that the legal prohibition of homosexual acts comes from the Qur'ān, and namely from the story of the Prophet Lot, which is also present in the judeo-christian tradition, narrated in the book of Genesis.¹¹

The story is narrated several times in the Qur'ān, namely in Qur'ān sura 7 (الأعراف, Al-A'rāf) verse 80–84; sura 11 (هود, Hūd) verses 70, 77–83; sura 15 (الحجر, Al-Ḥiġr) verses 58–74; sura 21 (الأنبياء, Al-'Anbyā') verses 74–75; sura 22 (الحج, Al-Ḥaġġ) vers 43; sura 26 (الشعراء, Al-Šu'arā') verses 160–175; sura 27 (النمل, Al-Naml) verses 54–58; sura 29 (الأنكبت, Al-'Ankabūt) verses 26, 28–35; sura 37 (الصافات, Al-Šaffāt) verses 133–138, sura 38 (ص, Šād) vers 13; sura 50 (ق, Qāf) vers 13; sura 51 (الذاريات, Al-Dāriyāt) verses 32–37; sura 54 (القمر, Al-Qamar) verses 33–40.¹² Schmitt rightly believes that this repetition is not important of itself, because repetition is typical of Qur'ānic narration.¹³ Moreover, its deterrence value is not in regard to homosexual acts, but probably in order to strengthen the importance of obeying the Prophet. As Schmitt points out:

All diese Verse stammen aus der mekkanischen Periode: in ihnen droht Muḥammad den Ungläubigen, kündigt ihnen Strafe für den Fall des Beharrens in ihrem Unglauben an, tröstet und ermutigt gleichzeitig die Gläubigen.¹⁴

Indeed, in the story of Lot we find the topos of the people that committed serious sins and that did not obey their Prophet, who was sent to them to exhort them not to sin and that were punished for this reason. The story in itself is an exhortation to obey to the Prophet Muḥammad.

In the Qur'ān we read:

Qur'ān sura 11 (هود, Hūd) verses 74–82:

فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبَشَرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهَرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكُمْ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ قَالَ لَوْ أَنِّي لَمِ بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصْلُوهُ إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرَاتُكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابُهُمْ إِنَّمَا مَوْعَدُهُمْ إِلَّا النَّصِيحُ أَلَيْسَ الصَّحِيبُ بِقَرِيبٍ فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَابًا مِّن سِجِّيلٍ مَّنصُودٍ

And when the fright had left Abraham and the good tidings had reached him, he began to argue with Us concerning the people of Lot. Indeed, Abraham was forbearing, grieving and [frequently] returning [to Allah]. [The angels said], “O Abraham, give up this [plea]. Indeed, the command of your Lord has come, and indeed, there will reach them a punishment that cannot be repelled.” And when Our messengers, [the angels], came to Lot, he was anguished for them

11 Genesis XIII, 13–36.

12 For an introduction to these verses in Italian, see Guardi/Vanzan, *Che genere di Islam*, pp. 21–27.

13 Schmitt, *Liwāṭ im fiqh*, p. 60.

14 *Ibid.*, pp. 60 f.

and felt for them great discomfort and said, “This is a trying day.” And his people came hastening to him, and before [this] they had been doing evil deeds. He said, “O my people, these are my daughters; they are purer for you. So fear Allah and do not disgrace me concerning my guests. Is there not among you a man of reason?” They said, “You have already known that we have not concerning your daughters any claim, and indeed, you know what we want.” He said, “If only I had against you some power or could take refuge in a strong support.” The angels said, “O Lot, indeed we are messengers of your Lord; [therefore], they will never reach you. So set out with your family during a portion of the night and let not any among you look back – except your wife; indeed, she will be struck by that which strikes them. Indeed, their appointment is [for] the morning. Is not the morning near?” So when Our command came, We made the highest part [of the city] its lowest and rained upon them stones of layered hard clay, [which were] Marked from your Lord. And Allah’s punishment is not from the wrongdoers [very] far.¹⁵

The sins of the people of Lot are also mentioned in other occasions: “Do you approach males among the worlds and leave what your Lord has created for you as mates? But you are a people transgressing.” (Qur’ān sura 26 (الشعراء), Al-Šu‘arā’) verses 165f.), “And to Lot We gave judgment and knowledge, and We saved him from the city that was committing wicked deeds. Indeed, they were a people of evil, defiantly disobedient” (Qur’ān sura 21 (الأنبياء), Al-‘Anbyā’) vers 74), and especially

وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِّنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَّتَطَهَّرُونَ فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَأَنْظَرُ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ

And [We had sent] Lot when he said to his people, “Do you commit such immorality (*fāḥiṣa*) as no one has preceded you with from among the worlds? Indeed, you approach men with desire, instead of women. Rather, you are a transgressing people.” But the answer of his people was only that they said, “Evict them from your city! Indeed, they are men who keep themselves pure.” So We saved him and his family, except for his wife; she was of those who remained [with the evildoers]. And We rained upon them a rain [of stones]. Then see how was the end of the criminals.

Pellat claims that “the word *fāḥiṣa*, which may be rendered as ‘depravity’, or ‘immorality’ is clearly an allusion to the vice in question, but this is even more strongly indicated by the pejorative nature of the remarks and questions attributed to this Prophet”.¹⁶ Indeed according to all Qur’ānic exegetes, sodomy is the main reason why the people of Lot were destroyed. Though, some exegetes pointed out that they also committed other sins. In the exegesis of Qur’ān sura 21 (الأنبياء), Al-‘Anbyā’) vers 74

وَلَوْطًا أَتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمٌ سَوَاءٍ فَاسِقِينَ

which states: “And to Lot We gave judgment and knowledge, and We saved him from the city that was committing wicked deeds (*ḥabā’it*). Indeed, they were a people of evil, defiantly disobedient”, the term *ḥabā’it* was explained as the combination of sins committed by the people of Lot, which also included aggression of

15 For the English translation of the meanings of the Qur’ān I am referring to the Ṣaḥīḥ international, quran.com (last access 22.02.2014).

16 Pellat, Liwāt, p. 776.

travelers or the emission of flatulence in public, as pointed out for example by Aṭ-Ṭabarī (d. 310/923), Al-Qurṭubī (d. 671/1273), As-Suyūṭī (d. 911/1505) and, most recently, Aš-Šawkānī (d. 1250/1834).¹⁷

Nevertheless, nothing was considered more serious than same-sex intercourse. Aṭ-Ṭabarī for example believed that *al-fāḥiṣa* in Qurʾān sura 7 (الأعراف, Al-Aʿrāf) vers 80) refers to “the coupling with men”,¹⁸ done only for pleasure, instead of “with the part of women that God made licit”.

Az-Zamaḥṣarī (d. 538/1144) believes that the word *fāḥiṣa* has to be intended as an anticipation of Qurʾān sura 7 (الأعراف, Al-Aʿrāf) vers 81) (إنكم لتأتون الرجال), and adds that *šahwa*, desire, is the only reason that drives this act.¹⁹ Moreover, the people of Lot are compared to animals, which couple without having any reasons for sexual intercourse than pleasure:²⁰ the absence of any reproductive aim makes the crime even more serious. ‘

Ar-Rāzī (d. 606/1210), in his commentary on Qurʾān sura 27 (النمل, Al-Naml) vers 54), argues that the term *fāḥiṣa* means “voluptuous coupling with men rather than women”. In his commentary on Qurʾān sura 7 (الأعراف, Al-Aʿrāf) verses 80–84), the author explores a number of issues that should warn against this sin, like the need to ensure the preservation of the human race and to maintain the characteristics of the two genres. If the female is related to passiveness, the male is related to activeness, while the *liwāṭ* reverses this natural distinction.²¹ According to the author, since the only motivation that drives *liwāṭ* is physical pleasure, this action degrades those who do it to the level of animals.²² In addition, *liwāṭ* is also considered dangerous for the active partner that could be killed by a passive partner in search of revenge.²³ In this case it is particularly evident as the *liwāṭ* mentioned by Ar-Rāzī is quite distinct from a contemporary understanding of homosexuality. It is a traumatic sexual act for those who are subjected to it, which is configured as a positive act only for the active partner. Finally, Ar-Rāzī mentions the medical reasons why this act should be avoided at all costs: the anal duct, unlike the uterus, is unable to attract and absorb all the sperm, which would cause stagnation, swelling and infection.²⁴ Finally, the author also deals with the legal issue, embracing the position of As-Šāfiʿī.²⁵

17 See Al-Qurṭubī, *Al-Ġāmiʿ li-Aḥkām Al-Qurʾān*, Bairūt 2006, vol. 14, p. 232; Aš-Šawkānī, *Faḥ Al-Qadīr*, Bairūt 2007, p. 941; Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmiʿ Al-Bayān ʿAn Taʾwīl Āyāt Al-Qurʾān*, Al-Qāhira 2001, vol. 16, p. 318; Ġalāl Ad-Dīn Al-Maḥallī and Ġalāl Ad-Dīn As-Suyūṭī, *Tafsīr Al-Imāmain Al-Ġalālain*, Dimašq 1407 A. H., p. 328.

18 Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmiʿ Al-Bayān*, vol. 10, p. 305.

19 Az-Zamaḥṣarī, *Al-Kaššāf ʿAn Haqāʾiq Ġawāmiḍ At-Tanzīl wa-ʿUyūn Al-Aqāwīl fī Wuġūh At-Taʾwīl*, Ar-Riyāḍ 1998, vol. 2, p. 470.

20 Ibid.

21 Ar-Rāzī, *At-Tafsīr Al-Kabīr*, Bairūt 1981, vol. 14, p. 176.

22 Ibid., pp. 176 f.

23 Ibid., p. 177.

24 Ibid.

25 Ibid., p. 178.

Ibn Al-‘Arabī (d. 638/1240) highlights two key issues related to the verses 80–84 of Qur’ān sura 7 (الأعراف, Al-A‘rāf): what is meant by *fāhiṣa* and what is the punishment for that crime. The first question is answered by arguing that the use of this term is due to its affinity between the crime of the people of Lot, which is explained as being the coupling between men, and that of *zinā*²⁶ for which the Qur’ān uses the same word in Qur’ān sura 17 (الإسراء, Al-Isrā’) vers 32.²⁷ For this reason, according to him the punishment to be imposed in case of *liwāṭ* is like the one applied in the case of *zinā*.²⁸

Al-Qurtubī also believes that the term *fāhiṣa* refers to the penetration of men: the rain of stones that punished the people of Lot would have been caused by their crime,²⁹ aggravated by the fact that these people would have been the first to commit such a sin.³⁰ In his view, the opinion of those jurists who believe that the *lūṭī* should be stoned to death is confirmed by the Qur’ān sura 11 (هود, Hūd) vers 82.

So when Our command came, We made the highest part [of the city] its lowest and rained upon them stones of layered hard clay.

فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنصُودٍ

To those who say that the people of Lot were not destroyed for their sexual crimes, but “because of their unbelief and rejection of their Prophet”, proved by the fact that everyone was punished, even the children, al-Qurtubī argues that the main reason is still *liwāṭ*. Even the innocent were punished because “there were those who were active and those who were only satisfied. All were punished for the silence in which they were looking at the scene”.³¹ However, in his explanation of Qur’ān sura 21 (الأنبياء, Al-‘Anbyā’) vers 74, the author briefly mentions that their crimes included “flatulence, done in public, and aggressions to travelers throwing stones at them”.³²

According to Ibn Kaṭīr (d. 774/1373), Lot was sent to his people to “advise them to commit good deeds, and discourage them from committing sins, but they persevered in committing sins [*ma’āṭim*], prohibited acts [*maḥārim*] and turpitudes [*fawāhiṣ*]”.³³ The sin is so serious because it involved “putting a thing [penis] in a different place than the one for which it was created, and this is an excess and a form of ignorance.”³⁴ Even more explicit is the Tafsīr Ġalāl ad-Dīn al-Maḥallī

26 Illicit sexual intercourse, fornication. To summarize we can say that the penalty for this sin in Islamic law is stoning for the *muḥṣan*, the person that consummated a valid marriage, and 100 lashes for the non *muḥṣan*. The slave is subject to 50 lashes. As four witnesses that have seen the act are necessary to condemn someone for this sin, the penalty has been rarely enacted. See for this Elyse Semerdjian Elyse, “Off the Straight Path”: Illicit Sex, Law and Community in Ottoman Aleppo, New York 2008, pp. 30–33.

27 “And do not approach unlawful sexual intercourse. Indeed, it is ever an immorality and is evil as a way”. See Ibn Al-‘Arabī, *Aḥkām Al-Qur’ān*, Bayrūt 2003, vol. 2, pp. 316 f.

28 Ibid.

29 Al-Qurtubī, *Al-Ġāmi‘ li-Aḥkām Al-Qur’ān*, vol. 9, p. 274.

30 Ibid., p. 277.

31 Ibid., pp. 274 f.

32 Ibid., vol. 14, p. 232.

33 Ibn Kaṭīr, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Azīm*, Al-Ġīza 2000, vol. 6, p. 346.

34 Ibid.

(d. 864/1459) and Ġalāl Ad-Dīn As-Suyūṭī, known as Tafsīr Al-Ġalālain: the term *fāhiṣa* is to be understood as “the anus of men”.³⁵

In addition to the story of Lot, we find other references to homosexual acts in Qur’ān sura 4 (النساء, An-Nisā’) verses 15f., which says: “Those who commit unlawful sexual intercourse of your women – bring against them four [witnesses] from among you. And if they testify, confine the guilty women to houses until death takes them or Allah ordains for them [another] way. And the two who commit it among you, dishonor them both. But if they repent and correct themselves, leave them alone, as Allah is merciful and accepts repentance”.³⁶

These verses have been interpreted in different ways for the presence in the first verse of a plural relative pronoun (*allātī*) and in the second of a masculine dual pronoun (*alladāni*), which could refer to two men who commit an indecent act, and therefore to *liwāṭ*. The majority of exegetes considered that these verses are related to the sin of *zinā*. Others pointed out that verse 15 imposes life imprisonment for women who commit an indecent act, while it is well-known that the punishment for the sin of *zinā* is another one.

According to Ar-Rāzī for example, the Companions did not have one single opinion on *liwāṭ*, and none of them referred to this verse to justify his position on the subject: hence it has no bond with *liwāṭ*.³⁷

According to Az-Zamaḥṣarī and Aš-Šawkānī, this verse refers to the one who commits *zinā*, the *zānī* and the *zānīya*.³⁸ Aš-Šawkānī also points out that verse 15 has been abrogated from Qur’ān sura 24 (النور, an-Nūr) vers 2, which states:

The [unmarried] woman or [unmarried] man found guilty of sexual intercourse – lash each one of them with a hundred lashes, and do not be taken by pity for them in the religion of Allah, if you should believe in Allah and the Last Day. And let a group of the believers witness their punishment.

الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

In the Tafsīr Al-Ġalālain, however, Qur’ān sura 4 (النساء, An-Nisā’) vers 15 is deemed to refer to fornication, while for verse 16 both the possibilities (*zinā* and *liwāṭ*) are reported, even though the use of the dual male pronoun makes As-Suyūṭī inclined to the second possibility.³⁹

However, jurists usually do not mention these two verses to justify their position on the punishment to be applied for *liwāṭ* or *siḥāq*, but they usually only refer to the story of the people of Lot.

35 Al-Maḥallī and As-Suyūṭī, Tafsīr Al-Imāmāin Al-Ġalālain, p. 160.

36 وَاللَّاتِي يَأْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَاِنْ شَهِدُوا فَاَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَقَّاهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَاِنْ تَابَا وَاَصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا عَنْهُمَا اِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيْمًا

37 Ar-Rāzī, At-Tafsīr Al-Kabīr, vol. 9, pp. 238 f.

38 Az-Zamaḥṣarī, Al-Kaššāf ‘An Ḥaqā’iq, vol. 4, p. 41 and Aš-Šawkānī, Faṭḥ Al-Qadīr, p. 281.

39 Al-Maḥallī and As-Suyūṭī, Tafsīr al-Imāmāin Al-Ġalālain, p. 80

Liwāt and siḥāq in the Sunna

None of the Prophetic sayings on *siḥāq* and *liwāt* is considered authentic even by Muslim authors, at least when looking at their *isnād*.⁴⁰ Schmitt and Kugle also have the same opinion. The latter tried to demonstrate the invalidity of the *ḥadīths* on the subject using both classical Islamic methods and “rational analysis”, “linguistic analysis” and “sociological analysis”.⁴¹ The author claims that the majority of *ḥadīths* on the subject were transmitted by ‘Ikrima, pointing out his closeness to *ḥariḡt*⁴² ideals, which demonstrated “an eagerness to kill fellow Muslims as unbelievers if they fail to live up to stringent moral standards”.⁴³ According to him there are five groups of traditions on the argument:

(1) reports that speak of divine punishment after death; (2) reports in which God curses homosexuals; (3) reports that speak of criminal punishment by execution; (4) reports that condemn transgender behaviors; (5) reports that speak of cases involving historically known individuals who engaged in homosexual or transgender behavior.⁴⁴

Though, I believe the third groups of traditions should be divided into two sub-groups, the first one referring to *liwāt* and the second one referring to *siḥāq*, because, as we said, nothing like homosexuality existed in the period of formation of these traditions. I will mainly focus here on these kinds of *ḥadīths*, but first let me say few words on the one *ḥadīth* that Muslim experts consider authentic. We find this *ḥadīth* in all the Kutub As-Sitta⁴⁵ and in many other collections of *ḥadīths*. The *ḥadīth* refers to a *muḥannaṭ* (an effeminate) that was used to frequent the apartments of Umm Salama, a wife of the Prophet Muḥammad. The Prophet, while entering the house of his wife, found that he was describing Bādīya, the daughter of Ġailān, to the brother of Umm Salama saying that he was going to show her to him if the Muslims had conquered Tā’if. The Prophet understood that the *muḥannaṭ* was able to appreciate female beauty and ousted him.⁴⁶ According to another version of the same *ḥadīth*, the Prophet would have cursed effeminate men and masculine women.⁴⁷ As Kugle does, this *ḥadīth* should be identified as a

40 The chain of transmitters which should guarantee the authenticity of a *ḥadīth*.

41 Kugle, *Homosexuality in Islam*, pp. 80 f.

42 The term is used to refer to those Muslims who supported the claim to the Caliphate of ‘Alī, but then decided not to follow his leadership when he accepted an arbitration to decide between his claim to the Caliphate and the one of Mu‘āwiya. See Giorgio Levi della Vida, *Khāridjites*, in: *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., vol. 4, pp. 1074–1077.

43 Kugle, *Homosexuality in Islam*, p. 109.

44 *Ibid.*, p. 91.

45 The Kutub as-Sitta are six books which are considered to be the standard corpus on *ḥadīths*, due to the reliability of their collectors. They are nearly universally accepted as the official canon of Sunni Islam. The six books were collected by Al-Buḥārī, Muslim, Ibn Māḡa, An-Nasā’ī, Abū Dāwūd, At-Tirmidī.

46 See Al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī, in: Ibn Ḥaḡar Al-‘Asqalānī, *Faṭḥ Al-Bārī bi-Šarḥ Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī*, Ar-Riyāḡ 2005, vol. 9, p. 449, *ḥadīth* 4324, vol. 13, p. 383, *ḥadīth* 5887; Ibn Māḡa, *Sunan Ibn Māḡa*, Bairūt 1996, vol. 2, p. 440, *ḥadīth* 1902; An-Nasā’ī, *As-Sunan Al-Kubrā*, Bairūt 2001, vol. 8, pp. 295 f., *ḥadīths* 9202–9206; Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Ar-Riyāḡ [s. d.], p. 534, *ḥadīths* 4929 f.; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Al-Qāhira 1991, vol. 4, pp. 1715 f., *ḥadīths* 2170 f.

47 Al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī, vol. 13, p. 381, *ḥadīth* 5885; Ibn Māḡa, *Sunan Ibn Māḡa*, vol. 2, p. 441, *ḥadīths* 1903 f.; At-Tirmidī, *Al-Ġāmi‘ Al-Kabīr*, Bairūt 1996, vol. 4, p. 487, *ḥadīth* 2785.

shorter version of the first one. In fact, the presence of a sort of intermediate *ḥadīṭ* confirms this opinion. It states: “The Prophet cursed effeminate men and masculine women and said: ‘oust them from your homes’”.⁴⁸ The three traditions refer to the same story, but some versions have lost the general context: as argued by Kugle, it is evident that the Prophet would not have cursed effeminate men in general and masculine women, but rather that single *muḥannaṭ*. The reason for his departure should not be sought in his effeminacy, but rather, on the contrary, in his capacity to describe minutely the details of a woman intended to arouse the interest of another man. This shows that the *muḥannaṭ* was also interested in women, something that the Prophet did not expect. The danger is not therefore his effeminacy, the opposite is the case, and this is why he could not be admitted into the house of a wife of the Prophet.

According to another series of traditions, God would curse the perpetrators of *liwāṭ* three times. In another version of a similar *ḥadīṭ* several kinds of sinners are mentioned: in one version for example “God curses the one who insults his father and his mother, the one who offers sacrifices to others than God, the one who changes the reference points of the Earth, the one who brings a blind man away from his road, the one who commits zoophilia and three times those who perform the action of the people of Lot”.⁴⁹ The *isnād* of this *ḥadīṭ* is not considered authentic by Muslim experts.

As for the most specific legal sayings, one *ḥadīṭ* states: “Kill the one found while committing the act of the people of Lot, both the active and the passive”⁵⁰ and another one urges to “stone the one on the top and the one on the bottom, and stone them together”. These *ḥadīṭs* are used by those jurists who believe that those who commit *liwāṭ* should always be lapidated. The jurists that consider *liwāṭ* as a form of *zinā* refer instead to the *ḥadīṭ* which states: “if a man copulates with a man he is a *zānī*, if a woman copulates with a woman she is a *zānīya*”.⁵¹

It should also be pointed out that among the Companions of the Prophet there were divergences on the subject. There are dozens of opinions on the issue: Ibn ‘Abbās said that stoning was the punishment to be applied, ‘Alī thought that the *lūṭī* should be burned, others believed that the *ḥadd* should be applied. According to a tradition, Ḥālid b. Al-Walīd⁵² found two men guilty of sodomy and wrote to

48 Al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī, vol. 13, p. 382, *ḥadīṭ* 5886, p. 669, *ḥadīṭ* 6834; An-Nasā’ī, As-Sunan Al-Kubrā, vol. 8, pp. 297 f., *ḥadīṭs* 9207, 9210. For a reconstruction of the *isnād* of this *ḥadīṭ* see Kugle, Homosexuality in Islam, p. 93.

49 For an analysis of this Saying see Kugle, Homosexuality in Islam, pp. 118–123.

50 Abū Dāwūd, Sunan Abī Dāwūd, p. 488, *ḥadīṭ* 4462; Ibn Māḡa, Sunan Ibn Māḡa, vol. 3, p. 229, *ḥadīṭ* 2561; At-Tirmidī, Al-Ġāmi’ Al-Kabīr, vol. 3, p. 124, *ḥadīṭ* 1456; Ibn Ḥanbal, Musnad, Al-Qāhira 1995, vol. 3, p. 219, *ḥadīṭ* 2732; Al-Baihaqī, As-Sunan Al-Kubrā, Bairūt 2003, vol. 8, p. 403, *ḥadīṭ* 18019; Aṭ-Ṭabarānī, Al-Mu’ḡam Al-Kabīr, Al-Qāhira 1983, vol. 11, p. 212, *ḥadīṭ* 11527. Other versions, which include also zoophily, can be found in Aṭ-Ṭabarānī, Al-Mu’ḡam Al-Kabīr, vol. 11, p. 226, *ḥadīṭs* 11568 f. and Al-Baihaqī, As-Sunan Al-Kubrā, Ar-Riyāḍ 2002, vol. 8, p. 403, *ḥadīṭ* 17021.

51 *Zānī* is the male that commit *zinā*, the *zānīya* the female. For the *ḥadīṭ* see Al-Baihaqī, As-Sunan Al-Kubrā, p. 406, *ḥadīṭ* 17033; Al-Āḡurrī, Ḍamm Al-Liwāṭ, Al-Qāhira [s. d.], p. 51.

52 An important commander during the first phases of the Islamic empire. He died in 21/642.

the Caliph Abū Bakr⁵³ to ask advice. The caliph consulted the Companions of the Prophet, who had different opinions. In many sources it is said that Abū Bakr would have “consulted” (*istašara*) the Companions of the Prophet. Other sources, however, suggest that they came together to give their opinion.⁵⁴ At the end, the opinion of ‘Alī, who suggested burning them, was the prevailing one. It is worth noting that, according to tradition, the Companions of the Prophet discussed the matter together, and this would suggest that a consensus between them was found, something which most probably has no basis in reality.

Another *ḥadīth* refer to *siḥāq* and states that “*siḥāq an-nisā’ zinā bainahunnā*”,⁵⁵ *siḥāq* between women is *zinā*.

All these *ḥadīths* were considered not authentic by the experts of *ḥadīth* due to the unreliability of some of the transmitters in the *isnād*.⁵⁶ Though, they were used by jurists in order to justify their position on *liwāṭ*. Interestingly enough, the same *ḥadīth* which is used to apply the *ḥadd* for *zinā* to *liwāṭ* also refers to *siḥāq*, but jurists did not take it into account and prescribed a *ta’zīr*⁵⁷ punishment for it. This clearly confirms that their authenticity was not an issue and that these traditions could become widespread notwithstanding their unreliability. This was probably due to the need of some forms of deterrence against *liwāṭ*, which became a particular problem, as Kugle argues, in the later abbasid era, “when it became fashionable to own slave boys and to prefer sexual intercourse with them to sexual intercourse with wives or female slaves”.⁵⁸

It is important to note that these sayings, even though they were not considered authentic by experts of *ḥadīth*, are used even today to justify a given position on *liwāṭ* and *siḥāq* and even on homosexuality. This confirms that the authenticity of a *ḥadīth* is not an issue when coming to justify a given position on a certain argument.

The opinion of jurists

Jurists had different positions on the punishment to be applied to the one who commits *liwāṭ* and *siḥāq*. We are going now to focus on the four Sunni schools and on the *Zāhiri* School. The main question that jurists faced was whether to consider these two sins a form of *zinā* or not, and consequently whether to apply the *ḥadd*⁵⁹ for *zinā* or another form of punishment.

53 The first caliph after the death of the Prophet Muḥammad.

54 See for example Ibn Abī Ad-Dunyā, *Ḍamm Al-Malāhī*, Al-Qāhira: Maktabat Ibn Taimīya 1406 A. H., p. 100; Al-Qurṭubī, *Al-Ġāmi’ li-Aḥkām Al-Qur’ān*, vol. 9, p. 275; Ibn Qayyim Al-Ġauzīya, *Ġāmi’ Al-Fiqh*, Al-Qāhira 2000, vol. 6, pp. 497, 499.

55 Al-Āğurrī, *Ḍamm Al-Liwāt*, p. 54; Ibn Al-Ġauzī, *Ḍamm Al-Hawā*, p. 209; Al-Baihaqī, *Al-Ġāmi’ li-Šu’ab Al-Īmān*, ar-Riyād 2002, vol. 7, pp. 326 f.

56 An analysis of the *ḥadīths* on the argument and the details of their *isnād* can be found in Serena Tolino, *Omosessualità e atti omosessuali*, pp. 72–84.

57 A discretionary punishment which is established by the judge.

58 Kugle, *Homosexuality in Islam*, p. 87.

59 A fixed penalty, established by the Qur’ān (with exception of the stoning for *zinā*) which is applied in case of *zinā*, *qadḥ* (false accusation of *zinā*), drinking wine, theft, highway robbery and, according to some jurists, apostasy.

I Ḥanafīs

In the ḥanafī School, the three most important early jurists, Abū Ḥanīfa (d. 148/767), Abū Yūsuf (d. 182/798) and Aš-Šaibānī (d. 189/905) had different opinions on the argument, as often happened. Indeed, for Abū Ḥanīfa *liwāṭ* is subject to a *ta'zīr* (discretionary) punishment, while for Abū Yūsuf and Aš-Šaibānī the *ḥadd* for *zinā* should be applied. As-Saraḥsī (d. 490/1096), one of the most influential ḥanafī authors, presents these two opinions together with the elements that are in favor of both of them. The position of Abū Yūsuf and Aš-Šaibānī is supported by the Qur'ānic use of the word *fāḥiṣa* to refer to both *zinā* and *liwāṭ*. Moreover, on a conceptual level, in both cases there is the penetration of an illicit part. On the other hand, there is a linguistic element in favour of Abū Ḥanīfa, namely the possibility of saying: *lāṭa wa-mā zanā* (he committed *liwāṭ* but not *zinā*), that confirms that they are two different sins. Moreover, applying the *ḥadd* because of the *ḥadīṭ* “if a man couples with another man both commit *zinā*” is not possible, as there is a similar *ḥadīṭ* on *siḥāq*, but a *ḥadd* penalty is not required in this case. Moreover, the term *fāḥiṣa* is used to refer to all the “big sins”⁶⁰ and not to *liwāṭ* specifically. As-Saraḥsī also suggest that the two sins are not equivalent as in case of *zinā* both the partners enjoy the intercourse, while in the case of *liwāṭ* one of them “suffers”. This view of *liwāṭ* confirms how this act is different from homosexuality in the modern sense, as the passive partner is deemed not to agree nor enjoy the intercourse.⁶¹ Finally, the opinions of the Companions of the Prophet demonstrate that the *ḥadd* should not be applied as everyone knows it and no divergence on it should arise.⁶²

Al-Kāsānī (d. 587/1189) in his *Badā'i' Aṣ-Ṣanā'i'* mentions again the opinion of Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf and Aš-Šaibānī and then the elements which support Abū Ḥanīfa's claim.⁶³ He concludes stating that is necessary to apply a discretionary punishment, as “the *ḥadd* is not adapt to controversies and *iğtihād*, but only *ta'zīr* is”.⁶⁴

Al-Margīnānī (d. 593/1197) in his *Hidāyat Al-Muhtadī: Šarḥ Bidāyat Al-Muhtadī* does not add any new element to the argument,⁶⁵ but on his commentary to this book, Fath Al-Qadīr, Ibn al-Humām (d. 861/1457) says that considering *liwāṭ* as a form of *zinā* is an invalid analogy, a *qiyās bāṭil*.⁶⁶ In his *Šarḥ Fath Al-Qadīr* he takes the argument further and adds that the culprits of this sin should be “imprisoned until they die or repent”. In case of recidivism, the *imām* can condemn

60 As-Saraḥsī, *Kitāb Al-Mabsūt*, Bairūt 1406 A. H., vol. 9, p. 78.

61 Ibid.

62 Ibid., p. 79.

63 Al-Kāsānī, *Kitāb Badā'i' Aṣ-Ṣanā'i' fī Tartīb aš-Šarā'i'*, Bairūt 1986, vol. 7, p. 34.

64 Ibid. See also Schmitt, *Liwāṭ im fiqh*, p. 74.

65 Al-Margīnānī, *Hidāyat al-Muhtadī: Šarḥ Bidāyat Al-Muhtadī*, with Ibn Al-Humām, Fath Al-Qadīr and Al-Ḥaṣkafī, Ad-Durr Al-Muntaqā fī Šarḥ Al-Multaqā, Bairūt [s. d.], vol. 5, p. 251.

66 Ibid., p. 252.

them to death through the *siyāsa*⁶⁷ because the *ḥadd* cannot be applied.⁶⁸ At the end the author mentions the same arguments we already mentioned with regard to As-Saraḥsī, which make him have a propensity for Abū Ḥanīfa’s opinion.⁶⁹

In his *Multaqā Al-Abḥur, Al-Ḥalabī* (d. 956/1549) mentions the two positions in the school and in his commentary on the book *Al-Ḥaskafī* states that according to him *liwāṭ* is even more hateful than the sin of *zinā*, but this does not mean that a *ḥadd* punishment should be applied. *Liwāṭ* is considered unnatural and is described as an “illicit action according to judgment, law and nature”, but the same could be said for the one who drinks urine, that is not subject to the *ḥadd* for this.⁷⁰

Being a *ḥadd* punishment not necessary for the ḥanafīs, two witnesses should testify they have seen the illicit act instead of four, as it happens in case of *zinā*. Moreover, these jurists do not explicitly mention *siḥāq* under the chapter of *ḥudūd*, as they do for *liwāṭ*: as long as the school criminalized *liwāṭ* with a *ta’zīr* punishment, no doubt should arise for *siḥāq*, as there is no penetration.

II Mālikis

In the *Muwattā’* of Mālik b. Anas (d. 179/795) there is a clear reference to what penalty should be applied in the case of *liwāṭ*. Mālik asked to Ibn Šihāb (Az-Zuhrī, d. 124/741-742) his opinion on the one who commits *liwāṭ*, and his answer was: “he must be stoned, be he *muḥṣan* or not”.⁷¹ In his *Al-Mudawwana Al-Kubrā*, in which the author Saḥnūn (d. 240/855) collected the answer of Ibn Al-Qāsim (d. 191/806) according to the doctrine of Mālik or Ibn Al-Qāsim himself, we find the same position. If one of the two is a child, only the other should be lapidated. Moreover in case of coercion the passive partner does not have the right to the *ṣadāq* (the dower), which can be paid only to women and only in case of marriage.⁷² Anyone who calls another person *lūṭī* or says that he “performs the act of the people of Lot” should be punished with the *ḥadd* for *qadf*.⁷³

In the *Risāla* of Al-Qairawānī (d. 386/996), the author states that “the one who voluntarily commits the act of the people of Lot should be lapidated, being *muḥṣan* or

67 The term *siyāsa* is used to refer to a juridical administration which is controlled directly by the sovereign and his political representatives, opposed to the *ṣarī’a*, which is administered by the *qādī*.

68 Ibn Al-Humām, *Faḥḥ Al-Qadīr*, vol. 5, pp. 249 f. See also Schmitt, *Liwāṭ im fiqh*, p. 77.

69 Ibn Al-Humām, *Faḥḥ Al-Qadīr*, vol. 5, p. 250.

70 Al-Ḥalabī, *Multaqā Al-Abḥur*, with Al-Kalībūlī, *Maḡma’ Al-Anhur fi Šarḥ Multaqā Al-Abḥur*, Bairūt 1998, vol. 2, p. 349.

71 Mālik b. Anas, *Al-Muwattā’ bi-Riwāyātihī Aṭ-Ṭamāniya bi-Ziyādātihā wa-Zawā’idihā wa-Iḥṭilāf Alfāzihā*, Al-Ġīza 2003, vol. 4, p. 133.

72 Saḥnūn, *Al-Mudawwana Al-Kubrā*, Bairūt 1994, vol. 4, pp. 485 f.

73 *Ibid*, p. 486.

not”,⁷⁴ while there is no *ḥadd* if there is no penetration (and therefore also in case of *siḥāq*).⁷⁵

According to Ibn ‘Abd Al-Barr (d. 463/1070) the penalty to be applied to the one who commits *liwāṭ* is always stoning, while there is no *ḥadd* if the passive partner is a child.⁷⁶ As for *siḥāq*, the two women should be punished with a “hard corrective punishment and with exile”.⁷⁷ According to the jurist the one who falsely accuses another of having committed *liwāṭ* should be punished with the *ḥadd* for *qadḥ* as in the case of *zinā*.⁷⁸

‘Abd Al-Wahhāb b. ‘Alī Al-Baġdādī (d. 422/1031), in his book *Al-Iṣrāf ‘Alā Nukat Masā’il Al-Ḥilāf*, has the same position: according to him “the *ḥadd* for *liwāṭ* is stoning, and the *iḥṣān*⁷⁹ has no relevance”.⁸⁰ He states that the mālikī position is confirmed by the *ḥadīths* which order to kill the active and the passive partners or the one who is on top and the one who is on bottom, which does not mention the issue of *iḥṣān*.⁸¹ According to him four witnesses are necessary,⁸² and the one who calls another person *lūṭī* should be punished with the *ḥadd* for *qadḥ*.⁸³

In the *Muḥtaṣar* of Ḥalīl b. Ishāq (d. 776/1374) we find that the consensual penetration of a *mukallaḥ*⁸⁴ of a sexual organ on which he cannot claim ownership is a form of *zinā*, while *siḥāq* cannot be considered like this: therefore only a correctional penalty can be applied.⁸⁵ According to him infidels and slaves should also be stoned in case of *liwāṭ*, something that for *zinā* applies only to free muslims.⁸⁶

To conclude, for mālikīs the one who commits *liwāṭ* should be killed, whether he is a *muḥṣan* or not, slave or free, and for some jurists even if he is not a Muslim.

III Šāfi‘ites

Many sources claim that Aš-Šafi‘ī had two different opinion on *liwāṭ*. According to the first one, the *lūṭī* should be punished with the *ḥadd* for *zinā*. According to the

74 Al-Qairawānī Ibn Abī Zayd, *Ar-Risāla*, Bairūt [s. d.], pp. 145 f. See also Schmitt, *Liwāṭ im fiqh*, p. 79.

75 Al-Qairawānī, *Ar-Risāla*, p. 146.

76 Ibn ‘Abd Al-Barr, *Al-Kāfi fi Fiqh Ahl Al-Madīna Al-Mālikī*, Bairūt 1992, p. 574.

77 Ibid.

78 Ibid.

79 The condition of being or not being *muḥṣan*.

80 Al-Baġdādī, *Al-Iṣrāf ‘Alā Nukat Masā’il Al-Ḥilāf*, *Ar-Riyāḍ* 2008, vol. 4, p. 212.

81 Ibid., p. 215.

82 Ibid.

83 Ibid.

84 The complete legal responsibility, whose conditions are, generally speaking, to be Muslim, to be sane and to have reached the age of puberty.

85 Ibn Ishāq, *Al-Muḥtaṣar fi-l-Fiqh ‘Alā Maḍhab Al-Imām Mālik b. Anas* (Précis de jurisprudence musulmane suivant le rite malékite par Sidi Khalil), Paris 1855, p. 210.

86 Ibid., p. 211. See also Schmitt, *Liwāṭ im fiqh*, p. 79.

second one, he should be stoned.⁸⁷ These two positions are both followed by the jurists of his school.⁸⁸

Al-Fairūzābādī (d. 476/1083) gives the two positions of the school, without choosing one specifically. Moreover, he points out that between those who maintain that they should be killed, there is disagreement on the way to kill them. According to some they should be decapitated, according to others they should be stoned.⁸⁹ As for *siḥāq* however, a *ta'zīr* punishment should be applied because there is no penetration, as in the case of a sexual act between a man and a woman without penetration.⁹⁰

According to Ar-Rūyānī (d. 502/1108) *liwāṭ* is a major sin.⁹¹ After the opinions attributed to Aš-Šāfi'ī the author recalls the sayings of the Companions of the Prophet and stresses that there is no difference between committing it with a child, big or small or with a slave, refusing to consider this as a form of *šubḥa*.⁹² According to the author, four witnesses should prove they have seen the act.⁹³ Moreover the author mentions the debate on the way the *lūṭī* should be killed. In fact, according to some he should be decapitated, according to others he should be thrown from a hill and then lapidated.⁹⁴ *Siḥāq* is considered a forbidden act to be punished with a *ta'zīr* penalty.⁹⁵

According to Al-Ġazālī (d. 505/1111) the word *zinā* is the “penetration of a sexual organ from another sexual organ, and includes also *liwāṭ*”.⁹⁶ With regard to the punishment, “for some both should be killed, for others they should be lapidated, for others a *ta'zīr* punishment should be applied, for others still the *ḥadd* for *zinā* should be applied”. The right of ownership does not have any influence on the argument.⁹⁷

An-Nawawī (d. 676/1277) also considered *liwāṭ* as a form of *zinā*, because “for the *maḍḥab* the back of a man or a woman is like his or her front”,⁹⁸ and therefore the *ḥadd* should be applied. The jurist does not mention *siḥāq* directly, but he claims that “the *ta'zīr* should be applied every time that the *ḥadd* and the *kaf-fāra*⁹⁹ cannot be applied”.¹⁰⁰

87 Like already Schmitt (*Liwāṭ im fiqh*, p. 82), I also did not find mention to this position in his *Kitāb Al-Umm*.

88 Al-Muzanī, *Muḥtaṣar Al-Muzanī fī Furū' Aš-Šāfi'īya*, Bairūt 1998, p. 342.

89 Al-Fairūzābādī, *Al-Muḥaddib fī Fiqh Al-Imām Aš-Šāfi'ī*, Bairūt 1995, vol. 3, p. 339.

90 *Ibid.*, p. 340.

91 Ar-Rūyānī, *Baḥr Al-Maḍḥab fī Furū' Maḍḥab Al-Imām Aš-Šāfi'ī*, Bairūt 2002, vol. 13, p. 29.

92 *Ibid.*, p. 31. The term *šubḥa* refers to the similarity between an illegal and a legal act that is a justification for the one who commits it, as it is believed that this similarity made him confused on the licitness of the act.

93 *Ibid.*, p. 30.

94 *Ibid.*, p. 33.

95 *Ibid.*

96 Al-Ġazālī, *Al-Waḡīz fī Fiqh Al-Imām Aš-Šāfi'ī*, Bairūt 1997, vol. 2, p. 167.

97 *Ibid.*, pp. 167 f. The same position is also discussed in his *Al-Wasīṭ fī-l-Maḍḥab*. See Al-Ġazālī, *Al-Wasīṭ fī-l-Aḍḥab*, Al-Qāhira 1997, vol. 6, pp. 440 f.

98 An-Nawawī, *Minhāğ Aṭ-Ṭālibīn*, Bairūt 2005, p. 503. See also Schmitt, *Liwāṭ im fiqh*, p. 83.

99 Expiation. A form of compensation for a sin or a wrong doing committed by a Muslim.

According to Al-Haitamī (d. 973/1567) “the active partner which commits *liwāt* should be stoned, be he a *muḥṣan* or not, even if this is done with a slave”.¹⁰¹ As for the passive, if he was forced to do so he cannot be punished, but if “he is a *mukallaḥ* and committed the sin freely he should be fustigated and exiled, be he *muḥṣan* or not, man or woman, as the issue of *iḥṣān* has nothing to do with the back”.¹⁰² The jurists also discuss the topic of anal penetration of a woman. If she is a slave the act is still forbidden, as the right of ownership does not allow coupling in this way.¹⁰³ In this case a *ḥadd* punishment should be applied, while there is no *ḥadd* in case of *siḥāq*.¹⁰⁴

To conclude, two opinions are attributed to Aš-Šāfi‘ī and jurists of his school followed both of them or only one: either the application of the penalty for *zinā* or the killing of both of them in any case. As for the second option, there are different opinions on how he should be killed: by decapitation or by stoning. It is necessary that four witnesses declare they have seen the act. For *siḥāq* instead, as there is no penetration, a *ta‘zīr* penalty should be applied.

IV Ḥanbalīs

Two opinions on *liwāt* are also attributed to Ibn Ḥanbal (d. 241/855): the application of a *ḥadd* punishment or the killing of both partners. In the Muḥtaṣar and in the Matn, Al-Ḥiraqī (d. 334/945/946) mentions these two opinions. As long as the *ḥadd* for *zinā* is applied, the *ḥadd* for *qadḥ* should also be applied in case of false accusation.¹⁰⁵

Abū Bakr al-Āğurrī (d. 360/971) devotes an entire booklet to the sin of *liwāt*, whose title is *Ḍamm Al-Liwāt*. After discussing the story of the people of Lot and around forty sayings of the Prophet or his Companions on *liwāt* and *siḥāq*, the author discusses their punishment and mentions the two opinions which are attributed to Ibn Ḥanbal,¹⁰⁶ supporting the opinion that they should be both killed, as the *ḥadīṡ*: “Kill the active and the passive” does not mention the issue of the *iḥṣān*.¹⁰⁷ As for *siḥāq*, the author mentions several traditions on the argument without mentioning the punishment to be applied.¹⁰⁸

As-Sāmarrī (d. 616/1219), adds that the passive partner should not undergo the same punishment as the active only if he is a child, because “only the adult is subject to the *ḥadd*”.¹⁰⁹ As for *siḥāq*, a *ta‘zīr* punishment should be applied. The *ḥadd*

100 An-Nawawī, *Minhāğ Aṭ-Ṭālibīn*, pp. 503 f.

101 Al-Haitamī, *Tuḥḫāt Al-Muḥṭāğ bi-Šarḥ Al-Minhāğ*, Al-Qāhira [s. d.], vol. 9, pp. 103 f.

102 Ibid., p. 104.

103 Ibid.

104 Ibid., pp. 103 f.

105 Al-Ḥiraqī, *Muḥtaṣar Al-Ḥiraqī ‘Alā Maḍhab Al-Imām Al-Ḥanbalī Aḥmad b. Ḥanbal*, Dimašq 1378 A. H., p. 192 and *Matn Al-Ḥiraqī ‘Alā Maḍhab Abī ‘Abd Allāh Aḥmad b. Ḥanbal Aš-Šaybānī, Ṭanṭā* [s. d.], p. 134.

106 Al-Āğurrī, *Ḍamm Al-Liwāt*, pp. 64–70.

107 Ibid., p. 70.

108 Ibid., p. 55.

109 As-Sāmarrī, *Al-Mustaw‘ib*, Makka 2003, vol. 2, p. 363.

for *qadf* should be applied in case of a false accusation, and four witnesses are necessary to apply the *ḥadd* punishment.¹¹⁰

The famous jurist Ibn Qudāma (d. 620/1223) claims in his *Al-Muġnī* that “the one who commits *liwāṭ* should be killed according to one opinion or he should be punished with the *ḥadd* for *zinā* according to another opinion”.¹¹¹ In the same book the author adds that “*liwāṭ* is the penetration of a human sexual organ into another sexual organ without right of ownership nor *šubha*. Therefore it is *zinā*, as for the penetration of the female sexual organ”.¹¹² According to him the one who claims that there is no *ḥadd*, like Abū Ḥanīfa, is contradicting both the *naṣṣ*¹¹³ and the *iġmāʿ*.¹¹⁴ Moreover, there is no difference if the sin is committed with a slave, as “a male is not the right place for penetration by another male”.¹¹⁵ The culprit should confess four times or four men should testify they had seen the illicit act.¹¹⁶ The one who falsely accuses a man of this sin should be subjected to the *ḥadd* for *qadf*, while for both *siḥāq* and false accusation of *siḥāq* only a *taʿzīr* punishment should be applied, as “for all the crimes for which the *ḥadd* cannot be applied, it also cannot be applied for the false accusation”.¹¹⁷ If a person accuses another one to be part of the people of Lot, there are three versions on Ibn Ḥanbal’s position: according to the first one, if he is referring to *liwāṭ* he should be punished with the *ḥadd*. According to the second opinion, there is no *ḥadd*. According to the third, it is necessary to verify whether he is referring to *liwāṭ*, in which case the *ḥadd* should be applied, or to the religion of the people of Lot, in which case no *ḥadd* should be applied. The jurist agrees with the first opinion.¹¹⁸

Ibn Al-Ġauzī (d. 597/1200), in his *Ḍamm Al-Hawā*, warns against committing the act of the people of Lot and mentioned the punishment that the culprit will be subjected to in the Afterlife.¹¹⁹ The jurist mentions some traditions on stoning¹²⁰ and some traditions referred to the Companions of the Prophet. Finally, he summarizes the position of other jurists of his *maḏhab* on the argument, without explicitly mentioning which of the two positions he accepts.¹²¹

Ibn Taimīya (d. 728/1328) says that both should be killed anyway, without the influence of the *iḥṣan*,¹²² while Ibn Qayyim Al-Ġawzīya (d. 751/1350) starts its chapter on the argument stating that: “as long as *liwāṭ* is one of the most shameful act, its

110 Ibid., p. 370.

111 Ibn Qudāma, *Al-Muġnī*, Ar-Riyāḍ 1999, vol. 12, p. 348.

112 Ibid., p. 370.

113 A clear revealed source.

114 Ibn Qudāma, *Al-Muġnī*, p. 350.

115 Ibid.

116 Ibid, pp. 354–356.

117 Ibid, pp. 390 f.

118 Ibid, p. 391.

119 The author also mentions several *ḥadīths*, like the one according to which who committed *liwāṭ* will be closed into a coffin of fire closed with nails of red-hot iron and God will not even look at him the day of the Last Judgment. Ibn Al-Ġauzī, *Ḍamm Al-Hawā*, Bairūt 1998, p. 215 f.

120 Ibid., pp. 210 f.

121 Ibid, pp. 213 f.

122 Ibn Taimīya, *Maġmūʿ Al-Fatāwā*, Al-Madīna 2004, vol. 20, p. 390 and vol. 24, p. 183.

punishment in this world and in the Afterlife is among the most serious punishments".¹²³ According to him, the punishment should be worse than the one for *zinā*, because God did not punish any other community like He did with the people of Lot. Other reasons that justify this position are the seriousness of the sin and the consensus between the Companions on the necessity to kill the one who commits it.¹²⁴ In his *Ad-Dā' wa-l-Dawā'*, the author suggests some therapies to recover from what he believes to be an illness. He is convinced that recovery is possible, as God did not create any illness without creating also a remedy.¹²⁵ As for *siḥāq*, there is no *ḥadd*.¹²⁶

To conclude, we can say that also in this case two positions are attributed to Ibn Ḥanbal and therefore his followers adopted both or one of the two: the application of the same *ḥadd* that is applied for *zinā* or stoning independently from the issue of the *iḥṣān*.

V Zāhirites

As for the *zāhiri*, in the *Kitāb Al-Muḥalla* Ibn Ḥazm (d. 456/1064) shows a very particular position. Indeed, according to him both the *siḥāq* and the *liwāṭ* are punished with a *ta'zīr* penalty.¹²⁷ Following this position, it is striking to note that he does not discuss these two "sins" in the chapter on *ḥudūd*, as jurists normally do, even when they do not require a *ḥadd* punishment to be applied, like in the case of ḥanafites. For him *liwāṭ* is a big sin, which could be compared to the eating of pork or a dead animal, to the drinking of wine or blood and to the sin of *zinā*,¹²⁸ but it does not require a *ḥadd* punishment, as there is nothing clear in the Qur'ān and the Sunna.

He summarizes the different positions of jurists on the argument: according to the first group both the culprits should be burnt; according to the second they should be thrown from a mountain and then stoned; for the third they should be stoned, whether they are *muḥṣan* or not; according to the fourth they should be killed together; according to the fifth the active partner should be stoned only if *muḥṣan*, if not he should be whipped, but the passive partner should be stoned; according to the sixth the *ḥadd* for *zinā* should be applied; for the seventh group there is a *ta'zīr* punishment.¹²⁹ Ibn Ḥazm also mentions the traditions which every group uses to support their opinion, and then rejects them,¹³⁰ especially those of the third group. According to him stoning them in analogy to what God has done with the people of Lot is wrong, because the people of Lot committed many sins:

123 Ibn Qayyim Al-Ġauziya, *Ġāmi' Al-Fiqh*, Al-Qāhira 2000, vol. 6, pp. 490, 501, and *Ad-Dā' wa-d-Dawā'* or *Al-Ġawāb Al-Kāfi*, Al-Qāhira 1996, p. 331.

124 Ibn Qayyim Al-Ġauziya, *Ġāmi'*, vol. 6, p. 501.

125 Ibn Qayyim Al-Ġauziya, *Ad-Dā' wa-d-Dawā'*, p. 348.

126 Ibn Qayyim Al-Ġauziya, *Ġāmi'*, vol. 6, p. 507; *Ad-Dā' wa-d-Dawā'*, p. 347.

127 A very good synthesis of his ideas on the argument can be found in Camilla Adang, *Ibn Ḥazm on homosexuality*.

128 Ibn Ḥazm, *Kitāb Al-Muḥallā*, Al-Qāhira 1347 A. H., vol. 11, p. 380.

129 *Ibid.*, p. 380. See also Adang, *Ibn Ḥazm on homosexuality*, pp. 14 f.

130 Ibn Ḥazm, *Kitāb Al-Muḥallā*, vol. 11, p. 380; Adang, *Ibn Ḥazm on homosexuality*, pp. 15 f.

they were punished for their sexual behavior, but also for their not believing in God. This is the reason why even the wife of Lot was punished, as she could not be accused of *liwāṭ*.¹³¹ Therefore “it is not possible to stone that who performs the act of the people of Lot if he is not an unbeliever”.¹³²

The application of a *ta'zīr* punishment is supported by the ban on killing a believer for other reasons than not believing in God, the *ḥadd* for *zinā* and the law of retaliation.¹³³ It is possible to kill a Muslim or a *ḍimmī* only with a clear text (*naṣṣ*) or if the culprit is condemned three times for drinking wine or highway robbery. The act of the people of Lot does not correspond to any of these cases and therefore the one who commit it cannot be killed. Nevertheless, as it is anyway forbidden, he should be punished, and that's why he maintains that a *ta'zīr* punishment should be applied.¹³⁴

Ibn Ḥazm is critical towards those who claim that not killing the one who commits this act should lead to a spread of the act, as this would also mean that not killing every single person that commit *zinā* or any unbeliever should lead to the spread of these sins.¹³⁵ A consequence of his position is that for him a false accusation is not subject to the *ḥadd* for *qadf*.

As for *siḥāq*, as long as there are no reference to this act in the Qur'ān and in the Sunna, with the exception of the *ḥadīṭ* that states that the *siḥāq* between women is *zinā*, this act should also be punished with a *ta'zīr* punishment.¹³⁶ After this the author speaks about masturbation, that he considers licit but reprehensible,¹³⁷ and then devotes a small paragraph to the issue of a woman that breaks another women's hymen. According to him in this case the *ṣadāq* cannot be applied, as it only applies in case of marriage.

Conclusions

In the Qur'ān there is no mention of *liwāṭ* and *siḥāq*, and the argument is quoted indirectly only in reference with the story of Lot, which jurists have seen as the basis to condemn homoerotic intercourse. As for the Sunna, all the legal *ḥadīṭs* on the subject are not authentic and already Muslim medieval scholars were aware of that. Though, they have been used as a justification to the punishment of homoerotic intercourses.

Jurists had different opinions on *liwāṭ*, while they were mostly convinced that *siḥāq* is subject to a discretionary punishment, as there is no penetration.¹³⁸ For what regards *liwāṭ*, ḥanafites and *zāhirites* believed that a *ta'zīr* punishment should be

131 Ibn Ḥazm, Kitāb Al-Muḥallā, vol. 11, p. 384; Adang, Ibn Ḥazm on homosexuality, p. 20.

132 Ibn Ḥazm, Kitāb Al-Muḥallā, vol. 11, p. 384; Adang, Ibn Ḥazm on homosexuality, p. 20.

133 Ibn Ḥazm, Kitāb Al-Muḥallā, vol. 11, p. 385.

134 Ibn Ḥazm, Kitāb Al-Muḥallā, vol. 11, p. 385; Adang, Ibn Ḥazm on homosexuality, p. 22.

135 Ibn Ḥazm, Kitāb Al-Muḥallā, vol. 11, pp. 385 f.

136 Ibid, p. 391.

137 Ibid, p. 392.

138 For the relevance of penetration on the criminalization of homosexual acts see Omar, From Semantics to Normative Law, pp. 236–242.

applied, while mālikites believed that the culprit should be killed independently from his *iḥṣān*. Ḥanbalites and Šafi‘ites had two opinions: according to one the culprit should be stoned independently from the *iḥṣān*, according to the other the same *ḥadd* as cases of *zinā* should be applied. Even though the legal discourse on the argument was quite detailed, due to the necessity to have four witnesses (or two, for those who do not require a *ḥadd* penalty) in very few cases have these norms been applied: in the sources there are very rare references to real cases of punishment of homoerotic intercourses. This is to be combined with a certain tolerance of these acts, which were seen much less dangerous than a sin of *zinā*, as they could not menace the legitimacy of offspring. Moreover, as long as these acts were secret, no one really cared for them. I do not want to suggest that the opinions of jurists were only a matter of theory, as some cases of real punishment are reported: for example, it is reported that Abū Bakr ordered to burn a man called Fuḡā’, who committed *liwāṭ*.¹³⁹ El-Rouayheb also mentions the case of two boys who were condemned for sodomy in 1807 and thrown from the minaret of the Damascus mosque.¹⁴⁰ Nevertheless, these are infrequent cases, and certainly there was a general social tolerance of the act. This probably justifies the necessity to have an articulate legal discourse, as the fabrication of *ḥadīṭ* also confirms: deterrence was surely the first reason for the both of them.

Dr. Serena Tolino currently holds a Swiss Science National Foundation post-doc position at the History Department, University of Zurich, where she works on the Masculinity of Ruling Eunuchs in the Fatimid Empire. Her research interests include gender history, history of sexuality, homosexuality in the Islamic world and in Islamic Law.

139 Al-Qurṭubī, *Al-Ġāmi‘ li-Aḥkām Al-Qur’ān*, vol. 9, p. 276 and Al-Āḡurrī, *Ḍamm Al-Liwāṭ* pp. 28 f.

140 El-Rouayheb, *Before homosexuality in the Arab-Islamic world*, p. 151.

Ein *Ṣulḥ*-Verfahren nach einem tödlichen Unfall in der Region Hebron – Wahlmöglichkeiten und Normen im Kontext von rechtlichem Pluralismus

Ulrike Qubaja

Einleitung

In weiten Teilen der palästinensischen Autonomiegebiete wird neben dem (quasi-) staatlichem Recht und dem israelischen Militärrecht mindestens zwei weiteren normativen Systemen allgemein eine hohe Geltung beigemessen, dem religiös begründeten *ṣarīʿa*-geprägten Recht und dem „clan“-basierten Gewohnheitsrecht (*ʿurf*). Diese normativen Systeme lassen sich nicht scharf gegeneinander abgrenzen. Vielmehr ist es in langen Zeiträumen der Koexistenz zu unterschiedlichen Formen der gegenseitigen Beeinflussung und Integration von Normenbeständen gekommen. Trotzdem lassen sich diese Systeme insofern unterscheiden, als sie in der Bevölkerung als unterschiedliche Einheiten wahrgenommen werden und sich viele in der Gesellschaft geltende Normen genau auf eines dieser Systeme zurückführen lassen.

Im Fokus des vorliegenden Artikels steht das „clan“-basierte Gewohnheitsrecht¹ und insbesondere dessen zentrale Institution der Konfliktregulierung, das *ṣulḥ*²-Verfahren. Der Artikel ist ein Werkstattbericht aus meinem laufenden Promotionsprojekt mit dem Titel „Conflict Resolution in Palestinian Societies – Empirical Study on the Institution of *Ṣulḥ* in the Context of Legal Pluralism“. Das Projekt beschäftigt sich mit Fragen nach der Funktionsweise und Entwicklung von *ṣulḥ* im Kontext von rechtlichem Pluralismus in palästinensischen Gesellschaften. Ferner sucht es nach Erklärungen für Entwicklungen und Stagnation des Systems von *ṣulḥ*-Mechanismen mit Blick auf die Wünsche und Wertvorstellungen in der jeweiligen Bevölkerung, auf Handlungsoptionen und -wahrscheinlichkeiten der Betroffenen in konkreten Konfliktfällen sowie auf das institutionelle Gefüge, welches die aktuelle Situation des rechtlichen Pluralismus absichert und beeinflusst.

Im Folgenden soll ein aktuell untersuchter Fall eines *ṣulḥ*-Verfahrens, das sich im Zeitraum zwischen 2011 und 2013 in der Region Hebron³ zugetragen hat, rekonstru-

1 Im Folgenden wird dieses Recht auch einfach als Gewohnheitsrecht bezeichnet. Die Umschrift der arabischen Zitate in diesem Artikel orientiert sich an den Normen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG), wurde allerdings soweit modifiziert, dass die dialektale Aussprache aus der Transkription hervorgeht. Während die Vokale entsprechend ihrer Aussprache wiedergegeben wurden, wurden die Konsonanten an ihre Aussprache im Hocharabischen angepasst. Somit soll einerseits der tatsächliche Redefluss nachvollzogen werden können, andererseits sind so die transkribierten Begriffe im Wörterbuch zu finden.

2 Der Begriff *ṣulḥ* lässt sich übersetzen mit „Friede“ oder „Ausöhnung“. Er wird als Abkürzung verwendet für *aṣ-ṣulḥ al-ʿaṣāʾirī*, was die Schlichtung zwischen den Familien-„Clans“ mit Hilfe von anerkannten Schlichtern bezeichnet.

3 Das „clan“-basierte Gewohnheitsrecht ist in der Region Hebron besonders stark verwurzelt. In den im Osmanischen Reich und unter britischer Mandatsregierung kaum staatlich kontrollierten Hebronbergen fungierte es lange Zeit als einziges effektives Rechtssystem für die Bauern

iert und analysiert werden. Hierdurch sollen typische Funktionsweisen und Mechanismen des *ṣulḥ*-Systems und seine Interaktion mit anderen Institutionen dargestellt werden. Ferner sollen einzelne Elemente dieses Falls theoretisch eingeordnet und Besonderheiten des Fall-Typus „Unfall“ herausgearbeitet werden.⁴

Der gewählte konzeptionelle Ansatz geht von einer Situation rechtlichen Pluralismus aus, in welcher „clan“-basiertes Gewohnheitsrecht, islamisches Recht und staatliches Recht nebeneinander existieren und ineinander verwoben sind. Diese Rechtssysteme werden von Institutionen getragen, die miteinander in Konkurrenz stehen, aber insofern auch voneinander abhängen, als sie sich gegenseitig legitimieren. Die Akteure sind an gewisse Normen der verschiedenen Rechtssysteme gebunden. Sie haben allerdings erhebliche Freiräume zwischen den Rechtssystemen auszuwählen oder sie zu kombinieren (Forum Shopping) und sich auf jene Normen zu berufen, welche die Durchsetzung ihrer Interessen legitimieren. Durch die Beteiligung von Vertretern der verschiedenen Rechtssysteme an den Fällen und existierenden Beratungsmöglichkeiten verfügen die Beteiligten über recht umfassende Informationen über die verschiedenen Systeme.

Leitende Fragen für die Analyse sind:

- Wie gestaltet sich die Zusammenarbeit zwischen den Institutionen der verschiedenen normativen Systeme?
- Wie verbindlich sind die unterschiedlichen Normen, die im Rahmen des Konflikts und des *ṣulḥ*-Verfahrens zur Geltung kommen bzw. auf die sich Akteure beziehen?
- Wie nutzen die Akteure die verschiedenen normativen Systeme, um ihre finanziellen und gesellschaftlichen Interessen durchzusetzen?

Fallstudie

Für die hier dargestellte Fallstudie wurden qualitative Interviews mit sieben Personen durchgeführt, die unmittelbar in den Konflikt bzw. in dessen Schlichtung involviert waren. Hierbei handelt es sich um die Witwe des Unfallopfers, einen Onkel des Unfallopfers väterlicherseits, den zwanzigjährigen Sohn dieses Onkels, den Bruder des Fahrers des Unfallfahrzeugs, den wichtigsten zuständigen *ṣulḥ*-Schlichter aus dem Familien-„Clan“ des Fahrers, einen angesehenen *ṣulḥ*-Schlichter aus einem Familien-„Clan“ der Region Hebron, der bekannt für seine Rolle im *ṣulḥ*-System ist, und einen Vertreter der Landwirtschaftsbehörde. Es wurden Personen befragt, die durch ihre Funktion oder ihr Verwandtschaftsver-

und Beduinen. Siehe hierfür: Ifrah Zilbermann, *Palestinian Customary Law in the Jerusalem Area*, in: *Catholic University Law Review* 45, 1995/1996, S. 795 (797).

4 In der Literatur wird *ṣulḥ* vorwiegend im Kontext der Wiederherstellung verletzter Familienehre gefasst. Vgl. hierzu z. B.: Sharon Lang, *Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion*, in: *Journal of Palestine Studies* XXXI/3, 2002, S. 52 (54). Der Typus eines Unfalls unterscheidet sich insofern grundlegend von Fällen, deren Auslöser aggressive Handlungen sind, als hier keine Ehrverletzung vorliegt, aus der sich Handlungszwänge ergeben würden. Die Wahl eines *ṣulḥ*-Verfahrens lässt sich hier also nicht unmittelbar mit der Befürchtung von Racheakten oder der drohenden Eskalation des Konflikts begründen.

hältnis zu den Beteiligten möglichst stark in den *ṣulḥ*-Prozess involviert waren. Da die Gesellschaft in Hebron patrilinear strukturiert ist und ältere Männer ferner einen erheblichen Einfluss im Familiensystem haben, gehört der Onkel väterlicherseits nach Vater und Brüdern des Opfers, die nicht zu Interviews bereits waren, zu den nächsten Verwandten und war in die formellen Verhandlungen involviert. Die Perspektive seines Sohnes soll die Rolle der jüngeren Männer deutlich machen. Die Perspektive der Witwe des Opfers ist besonders interessant, da sie zwar nicht an den Verhandlungen teilgenommen hat, allerdings ihr Wohl und das ihrer Kinder in den Verhandlungen eine zentrale Rolle gespielt haben. Mit dem Bruder des Fahrers und dem *ṣulḥ*-Schlichter aus dessen Familien-, „Clan“ wurden die am stärksten involvierten Personen der anderen Konfliktpartei befragt. Letzterer war auch bei den Verhandlungen im kleinsten Kreise beteiligt. Der unabhängige *ṣulḥ*-Schlichter repräsentiert eine neutrale Position, während der Vertreter der Landwirtschaftsbehörde für deren Perspektive steht und ebenfalls an den internen Verhandlungen teilgenommen hat. Allerdings konnte kein Interview mit dem verantwortlichen Staatsanwalt durchgeführt werden und kann somit die Interaktion zwischen Staatsanwaltschaft und *ṣulḥ*-System nur lückenhaft beschrieben werden.

Als Grundlage für die Interviews wurden Fragenkataloge verwendet. Die Befragten wurden über das Interesse des Forschungsprojekts aufgeklärt und angehalten, frei zu erzählen und selbst auf Dinge hinzuweisen, die ihnen im Kontext der Arbeit relevant erschienen. Die Interviews, die jeweils zwischen 20 und 40 Minuten dauerten, wurden wenn möglich akustisch aufgenommen und teilweise transkribiert. Die Witwe des Opfers, der zweite *ṣulḥ*-Schlichter und der Vertreter der Landwirtschaftsbehörde lehnten eine akustische Aufnahme ab; in diesen Fällen hat die Befragende sich während des Interviews Notizen gemacht und anschließend ein Gedächtnisprotokoll auf Tonband gesprochen.

Gefragt wurde nach der allgemeinen Einstellung der Befragten zum *ṣulḥ*-System sowie ihrer Meinung zu seinen Vorteilen und Nachteilen gegenüber dem offiziellen Rechtssystem, nach dem Hergang des Unfalls und den direkten Reaktionen des unmittelbaren Umfelds. Ferner wurde nach dem Verlauf des Schlichtungsprozesses gefragt, nach der persönlichen Beteiligung an diesem, nach dessen Ergebnis und nach der persönlichen Meinung zu diesem. Bei einigen der Befragten wurde auch nach ihrer Einschätzung zu den bestehenden Machtstrukturen und nach den Möglichkeiten der Durchsetzung der jeweiligen Interessen gefragt.⁵

5 Um die Persönlichkeitsrechte der beteiligten Personen zu wahren, werden die Namen der Dörfer und Personen durch Buchstaben ersetzt, die es erschweren sollen, die Personen durch eine einfache Suche im Internet zu finden. Eine vollständige Anonymisierung, die eine Wiedererkennung der Personen im Kontext ihrer eigenen Dorfgemeinschaften verhindern würde, war nicht möglich, da der Fall in seinen Details, auf deren Darstellung sich nicht verzichten lässt, in den betroffenen Dörfern bekannt ist.

I Rekonstruktion des Unfalls und des anschließenden *ṣulḥ*-Verfahrens

Nach den Berichten der Befragten können wir davon ausgehen, dass im August 2011 der Fahrer B. Y. aus dem Dorf Bayt V. bei Hebron nach Beendigung seiner Arbeit für die Landwirtschaftsbehörde seine Mitarbeiter auf einem Traktor vom gemeinsamen Arbeitsplatz zum nächstgelegenen Dorf brachte. Der Traktor gehörte dem Landwirtschaftsministerium und war nicht für das Mitnehmen von Mitfahrern geeignet oder versichert. Der Fahrer war von der Landwirtschaftsbehörde angewiesen worden, seine Kollegen zum Dorf zu bringen.⁶ Auf dem Weg geriet das Fahrzeug außer Kontrolle. Einer der Arbeiter, A. Z., bekam Angst, sprang ab und stürzte. Möglicherweise wurde er zusätzlich von dem Anhänger des Fahrzeuges verletzt.⁷ Er starb noch am Unfallort an inneren Verletzungen. Der Fahrer konnte das Fahrzeug erst stoppen, indem er es gegen eine Wand fuhr. A. Z. hinterließ eine junge Ehefrau und zwei kleine Kinder.

Noch bevor A. Z. am selben Tag beerdigt wurde, sandte die Familie des Fahrers B. Y. den Bürgermeister des Dorfes des Opfers (Bayt V.) und einige weitere angesehene Personen aus Bayt V. zur Familie Z. ins Krankenhaus, die in ihrem Namen um eine *hudna* bitten sollte. Bei der handelt es sich um die Gewährung einer Ruhezeit von drei ein Drittel Tagen,⁸ in welcher die Familie des Opfers von jeglichen Feindseligkeiten gegenüber der Familie des Täters absieht. Die Mitglieder der Familie des Täters bzw. desjenigen, in dessen Verantwortungsbereich ein Unfall nach gewohnheitsrechtlichen Normen fällt,⁹ bitten nicht persönlich um eine *hudna*, sondern beauftragen hierfür angesehene unabhängige Personen oder solche aus dem Umfeld der Familie des Opfers. Wenn Rachehandlungen zu befürchten sind, mischen sich unabhängige Personen oft von sich aus ein, um eine *hudna* zu erwirken. Diese *hudna* ist im Zusammenhang zu sehen mit dem Konzept von *faurat ad-dam*,¹⁰ d. h. innerhalb eines Zeitraums von ebenfalls drei ein Drittel Tagen kommt es oft zu Ausschreitungen von Seiten der Familie des Op-

6 Der Bruder des Fahrers und der *ṣulḥ*-Schlichter der Familie Y. betonten mehrfach, dass es nicht zum Arbeitsvertrag des Fahrers gehörte, dass er einen Traktor fuhr und dass er dies auch nicht wollte. Hierzu wurde er von der Landwirtschaftsbehörde gedrängt, da er als einziger einen Führerschein besaß. Ebenfalls sei er gedrängt worden, seine Kollegen auf dem Traktor zu transportieren und A. Z. habe ihn selbst darum gebeten, ihn mitzunehmen.

7 Die Aussagen über den genauen Hergang des Unfalls gehen auseinander und bis jetzt konnte keiner der Anwesenden erklären, wie A. Z. sich seine tödlichen Verletzungen zuzog. Der Cousin und die Witwe hatten zumindest zu Anfang die Information, dass der Anhänger des Traktors A. Z. überrollt habe. Diese unklare Situation war kurz nach dem Unfall Anlass dafür, dass Leute bezweifelten, dass es sich um einen Unfall handelte und dass abweichende Gerüchte kursierten, welche beinahe zu Rachehandlungen geführt hätten.

8 Auch spätere Vereinbarungen von Zeiten ohne aggressive Handlungen können als *hudna* bezeichnet werden. Wird aber direkt nach einem Verbrechen oder Unfall um eine *hudna* gebeten, ist eine Ruhezeit ohne weitere Verhandlungen oder Bedingungen von drei ein Drittel Tagen gemeint.

9 Bei tödlichen Unfällen wird grundsätzlich in erster Linie der Fahrer des Fahrzeuges als verantwortlich betrachtet.

10 Dies lässt sich übersetzen mit „Aufwallen des Blutes“. Für eine Beschreibung dieses Konzepts und anderer zentraler Konzepte des „clan“-basierten Gewohnheitsrechts siehe: Birzeit University, Institute of Law, Al-Qadā' Gair An-Nizāmī Siyādat Al-Qanūn Wa-Ḥall An-Nizā'āt Fī Filastīn, in: Silsilat Al-Qānūn Wa-l-Muḡtama', 2006, S. 210–219.

fers gegen Eigentum der Familie des Täters oder der für schuldig befundenen Person.¹¹ In der Regel werden Häuser oder Autos verbrannt. Es wird nach Normen des „clan“-basierten Gewohnheitsrechts davon ausgegangen, dass die Familie des Opfers in dieser Zeit aufgrund ihres emotionalen Zustandes unüberlegt handelt. Entstandener Schaden an Eigentum wird in der Regel später nicht aufgerechnet. Bei der *hudna* geht es darum, die Familie des Täters vor solchen Ausschreitungen zu schützen, noch bevor es möglich ist, über Bedingungen einer längeren Ruhezeit oder auch einer Schlichtung zu verhandeln. Brechen Mitglieder des Familien-„Clans“ die gegebene Zusage zu einer *hudna*, macht der Familien-„Clan“ sich nach den Normen des Gewohnheitsrechts schuldig und alle Aggressionen gegen die andere Familie fallen bei späteren Verhandlungen gegen sie ins Gewicht. Tatsächlich haben ältere Leute der Familie Z. die jüngeren Männer aufgehalten, die sich auf den Weg nach Bayt U. machen wollten, um dort Probleme zu machen. Dies ist allerdings wohl nicht erst auf Grundlage der *hudna* passiert, sondern schon bevor diese gewährt wurde. M. K., der befragte Cousin väterlicherseits des Opfers, gab hierzu an:

Wir wollten etwas Falsches machen. Am Anfang herrschte *faurat ad-dam* [...] die Älteren haben sich eingemischt und die jungen Männer sind verstummt.¹²

Hier haben die jungen Männer der Rollenerwartung entsprochen, die Stärke der Familie und die Bereitschaft, ihre Forderungen auch mit Gewalt durchzusetzen, zu demonstrieren, sich aber andererseits den Entscheidungen der älteren Männer zu fügen. Nach Gewährung der *hudna* wollten die Familien des Dorfes Bayt U. eine Gruppe von Männern,¹³ die nicht dem Familien-„Clan“ des Fahrers an angehörten, zur Trauerfeier von Familie Z. schicken,¹⁴ um zu kondolieren. Dies lehnten die nahen Angehörigen des Verstorbenen jedoch ab und ließen die Delegation zurückschicken,¹⁵ was im Falle eines Unfalls unüblich ist.

-
- 11 Im Fall schwerer Verbrechen wie Mord kann es im Rahmen dieses Konzepts auch zu Rachehandlungen an Personen kommen. Aus diesem Grund bemühen sich die Beteiligten oder Außenstehende in der Regel sofort um eine *hudna*, selbst wenn sie nicht von der Schuld des Angehörigen überzeugt sind.
- 12 „Awwalhā kunnā na ‘mil iši’ ġalat. Awwal iši’ faurat ad-dam kānat [...] dahḥalū al-kbār wa-l-sġār sakatū.“
- 13 Grundsätzlich übernehmen nur Männer offizielle Funktionen in *ṣulḥ*-Verfahren. Frauen werden als Zeuginnen befragt und als nahe Angehörige manchmal informell nach ihrer Meinung gefragt. Im Rahmen der Verhandlungen spielen sie aber keine Rolle und nach Angaben der Befragten kommt es auch nicht vor, dass eine Einigung aufgeschoben wird, um betroffene Frauen nach ihrer Meinung zu fragen. Während es in anderen Bereichen des „clan“-basierten Gewohnheitsrechts deutliche Veränderungen gibt, scheint in diesem Aspekt keine Entwicklung stattzufinden. Einige der befragten Frauen haben den Umstand, dass sie von diesem System ausgeschlossen sind, kritisiert. Nach den bisher rezipierten Zeitungsartikeln ist es aber kein Aspekt, der öffentlich diskutiert wird.
- 14 Die nächsten Angehörigen besuchen die Trauerfeier in der Regel nicht, da dies als emotionale Belastung für die Familie des Opfers gesehen wird.
- 15 Dieses Ereignis wurde von allen Befragten beschrieben. Es scheint insofern wichtig zu sein, als die Seite des Fahrers betonte, dass sie sich zu jedem Zeitpunkt bemüht habe, ihren Respekt zu bekunden. Die Familie des Opfers erkannte dies an, wies aber auf ihre persönliche Situation der Trauer hin.

Nach Ablauf der drei ein Drittel Tage der *hudna* schickte die Familie Y. eine Delegation von über 300 gesellschaftlich angesehenen Männern aus der ganzen Region zur Familie Z., um zu erklären, dass die Familie die Verantwortung für den Unfall übernehme und um nach den Forderungen der Familie des Opfers zu fragen. Diese Delegation wird als *ġāha* bezeichnet. Sie besteht ausschließlich aus Männern. Ihre Angehörigen dürfen nicht zu den Konfliktparteien gehören, zumindest nicht zu den nahen Angehörigen des Täters. In der Regel stammen sie aus unbeteiligten Familien und zum großen Teil auch aus anderen Dörfern. Zur *ġāha* gehören meist Schlichter, die auf *ṣulḥ* spezialisiert sind,¹⁶ Älteste der Familien-, „Clans“,¹⁷ Vertreter aus Politik und Wirtschaft, religiöse Gelehrte und Personen, die aus sonstigen Gründen Ansehen in der Gesellschaft genießen. Die Anstrengung, viele angesehene Leute zu versammeln, ist zudem eine Geste des Respekts gegenüber der Familie des Opfers, da sie die Schwere und Tragik des Falles widerspiegeln soll. Die Zusammensetzung der *ġāha* verleiht ihr ferner Gewicht in den Verhandlungen und Kompetenzen, wie die genaue Kenntnis von Bräuchen, Religion und den verschiedenen Rechtssystemen. Die *ġāha* verhandelt im Namen der Familie des Täters oder des Schuldigen mit der Familie des Opfers. In der Regel hat sie einen erheblichen Handlungsspielraum in der Gestaltung einer Lösung. Der *ġāha* steht eine Person vor, die *labbās at-taub*¹⁸ genannt wird. Diese vertritt formal die Familie des Beschuldigten und bürgt dafür, dass sie die Forderungen der Opferfamilie erfüllt. Im untersuchten Fall war der *labbās at-taub* der Bürgermeister eines unbeteiligten Nachbardorfs, das traditionell eine enge Beziehung zu Bayt V. hat. Während die Familie des Fahrers offiziell die Verantwortung für die Konsequenzen des Unfalls übernahm, beteiligte sich auch die Landwirtschaftsbehörde von Beginn an an den Verhandlungen. Sie übernahm aber nicht in dem Sinne eine offizielle Rolle, als dass sie sich zu einer Mitschuld bekannte und selbst um eine *‘atwa* (s. u.) bat, sondern sie war in der *ġāha* vertreten und bemühte sich, von dieser Position aus, den Forderungen der Familie Z. entgegenzukommen.¹⁹ *‘Atwa*-Verhandlungen wie auch die späteren offiziellen Elemente des *ṣulḥ*-Prozesses wurden polizeilich abgesichert.

16 Während diese Schlichter in der Vergangenheit bestimmten Familien angehörten und das Amt der Schlichters geerbt hatten, werden heutzutage häufig auch Männer auf der Basis selbst erworbenen Ansehens zu Schlichtern. Häufig verfügen sie inzwischen auch über eine formelle Ausbildung in offiziellem Recht oder als Religionsgelehrte. Die Tatsache, dass Repräsentanten des „clan“-basierten Gewohnheitsrechts auch im offiziellen oder religiösen Recht ausgebildet sind, trägt zu einer gegenseitigen Integration der verschiedenen Rechtssysteme bei.

17 Jeder Familien-, „Clan“ hat einen (in der Regel gewählten) Familienältesten (*muḥtār*), der die Familie nach außen hin vertritt.

18 Dies bedeutet „Träger des Gewands“. Das Gewand der Familie des Täters zu tragen bedeutet, dessen Rolle zu übernehmen. Nach Meinung einiger der Befragten hat der *labbās at-taub* in der Vergangenheit tatsächlich das traditionelle Gewand einer Person der Familie des Täters angezogen, um so seine Rolle symbolisch zu unterstreichen. Nach Beschreibung einer Studie der Birzeit University hat diese Person die Aufgabe, im Namen der Familie des Beschuldigten zu verhandeln. Siehe hierfür: Birzeit University, Institute of Law, Al-Qaḍā’ Ġair An-Nizāmī, S. 218. Nach Angaben der Befragten muss er nicht aktiv an den Verhandlungen teilnehmen, sondern vertritt die Familie nur formal und bürgt für die Einhaltung des Vertrags.

19 Die Rolle als informeller Verhandlungspartner wurde vermutlich deshalb übernommen, weil erst im Verlauf der Gespräche klar wurde, dass die Behörde eine erhebliche Mitschuld trug. In

Die *ḡāha* handelte die Bedingungen einer *‘aṭwa* aus, die eine weitere Ruhezeit von sechs Monaten vorsah. Hierbei handelt es sich um einen mündlichen Vertrag, bei dem die Familie des Opfers gegen die Zahlung einer vereinbarten Geldsumme für einen festgelegten Zeitraum von normalerweise einem Jahr zusichert, dass niemand der eigenen Familie Aggressionen gegenüber der anderen Familie begeht. Diese Summe wird gegen die Entschädigungszahlung des endgültigen Schlichtungsvertrags aufgerechnet und oft zurückgezahlt, wenn es später nicht zu einer Entschädigungszahlung kommt.²⁰ Die *‘aṭwa* wird durch *kufalā* abgesichert. Das sind angesehene Personen, die für die Einhaltung des Vertrags bürgen. Wer den Vertrag bricht, begeht gegenüber seinen Bürgen ein Verbrechen, das als *taqtī‘ al-waḡh* (Zerschneiden des Gesichts) bezeichnet wird. Dies bedeutet, dass der Vertragsbrüchige den Bürgen sein Gesicht verlieren lässt, ihn also entehrt.²¹ Im Zeitraum der *‘aṭwa* soll der endgültige *ṣulḥ*-Vertrag ausgehandelt werden. Normalerweise gehört zur *‘aṭwa* ein Schuldeingeständnis der verantwortlichen Familie. Ist die Familie des Beschuldigten nicht von dessen Schuld überzeugt, befürchtet aber trotzdem Rachehandlungen, kann sie um eine *‘aṭwa taftīš* (*‘aṭwa* zur Aufklärung)²² ersuchen, um Zeit zu bekommen, die Unschuld des Beschuldigten zu beweisen bzw. den wahren Schuldigen zu finden.²³ Im hier beschriebenen Fall kann man die Erklärung der prinzipiellen Verantwortlichkeit nicht als umfassendes Schuldeingeständnis werten.²⁴ Vielmehr bemühte sich die Familie Y. nach Gewährung der *‘aṭwa* darum zu begründen, dass der Fahrer eigentlich nicht Schuld bzw. dass sein Anteil an der Schuld gering sei. Die *‘aṭwa* beinhaltete in unserem Fall die Zahlung von 5000 jordanischen Dinar, einer Summe, die bei Unfällen üblich ist.²⁵ Nach einem halben Jahr bemühten sich die Vertreter der Familie Y. darum, den Fall mit einem endgültigen Schlichtungsvertrag

anderen Fällen, über die Interviewpartner berichtet haben, haben Behörden durchaus offiziell die Rolle des verantwortlichen Familien-, „Clans“ übernommen.

- 20 Möglicherweise lässt sich dies damit begründen, dass die Zahlung dieser Geldsumme oft mit den entstandenen Kosten für Trauerfeier und Beerdigung legitimiert wird. Nach Angaben einiger Befragter wird es aber heutzutage als Frage der Ehre aufgefasst, diese Kosten für Familienmitglieder selbst zu tragen.
- 21 Nach der Literatur wird dies als schlimmere Tat aufgefasst als das ursprüngliche Verbrechen, selbst wenn es sich um einen Mord handelt. Traditionell verliert die wortbrüchige Familie damit ihre Rechte in Bezug auf die ursprüngliche Tat. Siehe hierfür: Birzeit University, Institute of Law, *Al-Qadā‘ Ġair An-Nizāmī*, S. 210. Nach meinen bisherigen Ergebnissen stimmt diese Hierarchie der Normen nicht mehr.
- 22 Ebd., S. 216.
- 23 Im Gewohnheitsrecht gibt es nicht das Konzept der prinzipiellen Unschuldsvermutung. Vielmehr bemüht sich die Familie des Beschuldigten in unklaren Fällen darum, die Unschuld zu beweisen.
- 24 Ich vermute, dass dies grundsätzlich für Unfälle gilt, da in der Regel nach dreieinhalb Tagen um eine *‘aṭwa* gebeten wird, die Schuldfrage hingegen erst später ermittelt werden kann.
- 25 Die Angaben der Befragten über die Abfolge von *hudna* und *‘aṭwa* weichen voneinander ab. Der Onkel des Opfers war der Meinung, es habe zunächst zwei weitere *hudnas* von je einem Monat gegeben, worauf dann eine *‘aṭwa* von einem Jahr gefolgt sei. Hier stütze ich mich auf die Angaben des befragten *ṣulḥ*-Schlichters und des Vertreters der Landwirtschaftsbehörde, die beide bei den internen Verhandlungen anwesend waren.

abzuschließen. Dies wurde von den Brüdern des Opfers allerdings abgelehnt, stattdessen wurde die *‘atwa* um ein weiteres halbes Jahr verlängert.²⁶

Der Fahrer des Traktors war direkt nach dem Unfall verhaftet worden und saß anschließend in Untersuchungshaft. Der zuständige Staatsanwalt konnte nicht zu dem Fall befragt werden, insofern bleibt unklar, was genau die Grundlage für seine Verhaftung war. Der befragte Vertreter der Landwirtschaftsbehörde erklärte hierzu, dass der Fahrer keine Schuld am Unfall gehabt habe und dass er verhaftet und ein Schlichtungsverfahren eingeleitet worden sei, weil jemand bei dem Unfall gestorben sei und dies gesellschaftliche Probleme ausgelöst habe.²⁷ Nach der Einigung auf die erste *‘atwa* erklärte die Familie Z. vor dem Staatsanwalt, dass die Familien sich geeinigt hätten und auf eine Klage verzichteten. Daraufhin erklärte der Staatsanwalt, er würde den Angeklagten freilassen, aus Respekt vor der Familie des Opfers müsse er nur einen weiteren Tag im Gefängnis bleiben. Nach Angaben des *ṣulḥ*-Schlichters der Familie Y. folgte noch eine Verurteilung nach staatlichem Recht. Der Fahrer wurde zu einer Haftstrafe von drei Monaten verurteilt,²⁸ die er allerdings in eine Geldstrafe umwandeln konnte.²⁹ Die Einigung auf eine *‘atwa* oder einen *ṣulḥ*-Vertrag wird grundsätzlich bei der Polizei, vor der Staatsanwalt oder vor Gericht bezeugt bzw. vorgelegt. Ist es noch nicht zu einer Anklage gekommen, wird in der Folge oft auf eine Anklage verzichtet. Der Staatsanwalt hat dann die Möglichkeit, über eine Strafe von bis zu drei Monaten zu verfügen, von der sich der Verurteilte allerdings freikaufen kann. Alternativ kann er auch Widerspruch einlegen und auf ein Gerichtsverfahren bestehen. Wenn der Fall noch nicht der Staatsanwaltschaft übergeben wurde, kann es auch zu einer Freilassung durch die Polizei kommen, ohne dass überhaupt eine Akte über den Fall angelegt wird. Bei schwereren Verbrechen oder wenn es bereits zu einer Anklage gekommen ist, dient die Einigung auf eine *‘atwa* oft der Freilassung des Täters auf Kautions. Für die Verurteilung durch den Staatsanwalt oder ein Gericht kann sich die Einigung auf eine *‘atwa* bzw. ein *ṣulḥ*-Vertrag erheblich strafmildernd auswirken. Von den Gerichten werden zwei Artikel des bis heute gültigen jordanischen Strafrechts hierfür entsprechend ausgelegt, nach welchem Vergebung zur Strafmilderung beitragen kann.³⁰

Die Begrenzung der *‘atwa* auf ein halbes Jahr und das Hinauszögern einer endgültigen Schlichtung sind gerade bei Unfällen unüblich, da man hier in der Regel von

26 Im Fall absichtlicher Tötung ist die Erneuerung der *‘atwa* mit einer weiteren Zahlung verbunden, bei Unfällen ist dies nach Angaben der Befragten allerdings nicht der Fall.

27 Nach Ergebnissen bisheriger Interviews werden in solchen Fällen regelmäßig die möglichen Schuldigen verhaftet, im Falle schwerer Verbrechen oft sogar alle jüngeren männlichen nahen Angehörigen des Täters und auch des Opfers. Hierbei lässt sich von einer Schutzhaft sprechen oder von einer Haft mit dem Ziel Ausschreitungen zu vermeiden.

28 Der Staatsanwalt kann ein Strafmaß von bis zu drei Monaten festlegen, ohne dass es zu einer Gerichtsverhandlung kommt. Hiergegen kann der Verurteilte Einspruch erheben und auf eine Gerichtsverhandlung bestehen.

29 Über die Bestrafung nach staatlichem Recht wussten die Befragten der Familie Z. nicht Bescheid.

30 Siehe Penal Code no. 16 (1960) Artt. 52, 53 und 99: Birzeit University, Institute of Law, Al-Qadā’ Gair An-Nizāmī, S. 61.

Schicksal ausgeht und keine Entschädigungszahlung von der anderen Familie verlangt. Im vorliegenden Fall hat man nach Angaben der befragten Angehörigen von A. Z. den Konflikt als besonders ernst inszeniert, um die Landwirtschaftsbehörde unter Druck zu setzen, die Forderungen der Familie zu erfüllen. Die Familie des Opfers richtete ihre eigentlichen Forderungen nicht an die Familie des Traktorfahrers, sondern an die Landwirtschaftsbehörde. Sie wollte durchsetzen, dass der Witwe und den Kindern des Opfers nicht nur eine staatliche Rente gezahlt wird, sondern dass sein volles Gehalt an die Familie weitergezahlt wird, was völlig unüblich ist. Ferner verlangte sie, dass die Witwe des Opfers eine feste Anstellung von der Landwirtschaftsbehörde erhalten solle.

Die Entscheidungen über Forderungen an die Landwirtschaftsbehörde bzw. an die Familie des Fahrers wurden allein von den Brüdern des Opfers getroffen und im Kreise der nächsten älteren männlichen Verwandten beraten. Die Witwe des Opfers verhielt sich dagegen ihrer Rolle entsprechend passiv. Nach eigenen Angaben habe sie sich während der Trauerzeit weder für den Unfallhergang noch für die Konsequenzen für den Fahrer oder für mögliche Forderungen interessiert. Allerdings war sie der Meinung, egal wie der Unfall verlaufen sei, seien sowohl der Fahrer als auch die Landwirtschaftsbehörde verantwortlich und müssten die Konsequenzen tragen. Über die Forderungen und das geplante Vorgehen sei sie von ihren Schwagern informiert worden, wobei sie mit allem einverstanden und selbst auch nur an den Rechten ihrer Kinder und deren langfristiger Absicherung interessiert gewesen sei. Auch die Mutter des Opfers habe sich in keine der Verhandlungen eingemischt und Gespräche hierüber stets abgelehnt.

Während der *ḡāha* der Familie des Fahrers über 300 Personen angehörten, wurden die entscheidenden Verhandlungen kurz vor Ablauf der zweiten *‘aṭwa* im Regierungssitz in Hebron nur zwischen den Brüdern des Opfers, wenigen beteiligten *ṣulḥ*-Schlichtern und Vertretern der Regierung und der Landwirtschaftsbehörde geführt. Um sich auf eine abschließende Schlichtung einzulassen verlangte ein Bruder des Opfers, dass der Fahrer des Traktors komme, um mit der Hand auf den Qur’ān zu schwören, dass es sich nicht um absichtliche Tötung gehandelt habe.³¹ Anschließend gab es mehrere Treffen für Verhandlungen, in denen es Vertretern der beteiligten Familien gelang, erheblichen Druck auf die Landwirtschaftsbehörde auszuüben, die einerseits um ihr Ansehen fürchten musste und andererseits mit einer offiziellen Anklage zu rechnen hatte.³² Hierzu trug sicherlich die Sachlage bei, nach welcher die Landwirtschaftsbehörde den Fahrer beauftragt hatte, seine Kollegen auf einem hierfür nicht geeigneten Fahrzeug mitzunehmen, und die Härte des Falles, die sich daraus ergab, dass das Unfallopfer

31 Der Schwur gilt im „clan“-basierten Gewohnheitsrecht als ein Mittel der Beweisführung, allerdings eher in Fällen einer tatsächlich unklaren Situation. Vielleicht wollte der Bruder von A. Z. hier demonstrieren, dass er alle Mittel ausgeschöpft hat, um sicherzustellen, dass es keine Ehrenverletzung gab.

32 Diese Darstellung wurde nur vom Vertreter der Landwirtschaftsbehörde nicht bestätigt, der argumentierte, dass kein Druck ausgeübt worden sei und sich die Autonomiebehörde auf die Lösung eingelassen habe, weil es sich um einen Arbeitsunfall gehandelt habe und es Pflicht der Behörde sei, die Witwe und die Kinder zu versorgen.

eine Frau und kleine Kinder hinterließ, die nicht versorgt waren. Ferner handelte es sich bei den Brüdern von A. Z. um in der Gesellschaft angesehene Personen und mindestens einer der Brüder hatte eine einflussreiche Stelle innerhalb der Autonomiebehörde. Insgesamt wurden alle Forderungen der Familie Z. erfüllt. Die Ehefrau des Opfers wurde bereits nach Ablauf ihrer religiös vorgesehenen offiziellen Trauerzeit von 40 Tagen bei der Landwirtschaftsbehörde eingestellt und erhielt unmittelbar eine unbefristete Anstellung. Ferner erklärte sich die Landwirtschaftsbehörde bereit, das Gehalt von A. Z. an seine Frau und Kinder bis zu dem Zeitpunkt weiterzuzahlen, zu dem er sonst das Rentenalter erreicht hätte. Dann würde eine Rente gezahlt werden. Schließlich wurde der Witwe und den Kindern noch eine Entschädigung von 20.000 jordanischen Dinar³³ (also etwa 18.225 €) zugesprochen, welche aus dem Budget des Präsidialamts bezahlt wurde. Nach Angaben des befragten Vertreters der Landwirtschaftsbehörde holte zunächst der Bruder des Opfers diese Entschädigung ab. Hiergegen habe aber die Witwe des Opfers Beschwerde eingelegt, woraufhin der Bruder unter Androhung einer Verhaftung das Geld zurückbringen musste und dies der Witwe ausgehändigt wurde.³⁴

Außer dem Vertreter der Landwirtschaftsbehörde waren sich die Befragten einig, dass hier ein für die Familie Z. ungewöhnlich gutes Ergebnis erreicht wurde, welches nur durch erheblichen Druck auf die Autonomiebehörde möglich gewesen war. Dieses Ergebnis ist nach Aussagen aller Befragten weder von Beteiligten noch von Außenstehenden kritisiert oder als ungerecht empfunden worden.³⁵ Nach den Schilderungen der Angehörigen von A. Z. war es wichtig, stets deutlich zu machen, dass es der Familie Z. ausschließlich um die Absicherung der Kinder gehe und nicht um eine Entschädigung für den Tod ihres Familienangehörigen. Alle Parteien betonten die eigene Position der Stärke, aus der heraus sie handelten. Während die Witwe des Opfers den Einfluss ihrer Schwäger als ausschlaggebend sah, damit die Forderungen erreicht werden konnten, bezeichnete der Onkel des Opfers den Druck der Familie Y. als ausschlaggebend, betonte aber, dass diese selbst unter Druck handelten, da die Verantwortung sonst auf ihnen lastete. Dagegen betonte der *sulh*-Schlichter der Familie Y., dass der Fahrer ja nicht wirklich Schuld gewesen sei und verwies auf die besonders enge, fast familiäre Beziehung der Familie Y. zu dem Opfer. Die Familie habe A. Z. als eigenen Sohn aufgefasst und sich aus diesem Grund bemüht, die Zukunft seiner Kinder abzusichern. Der Vertreter der Landwirtschaftsbehörde wies dagegen die Darstellung, dass überhaupt Druck auf die Autonomiebehörde ausgeübt worden sei,

33 Nach Angaben des Vertreters der Landwirtschaftsbehörde handelte es sich um 15.000 Dinar.

34 Die Witwe des Opfers hat diese Entschädigungssumme im Interview nicht erwähnt und auch nicht über Unstimmigkeiten zwischen ihr und der Familie ihres Mannes gesprochen. Auch von den anderen Verwandten des Opfers wurde diese Entschädigungssumme verschwiegen. Mögliche Gründe hierfür sind, dass man über den mit ihr verbundenen familieninternen Konflikt nicht sprechen wollte und dass sich diese Entschädigungssumme kaum mit der Notsituation der Familien rechtfertigen ließ.

35 Der neutrale *sulh*-Schlichter hat allerdings das Vorgehen der Brüder, Druck auf die Familie Y. auszuüben, deutlich kritisiert. Er war der Meinung, sie hätten sich nur mit der Landwirtschaftsbehörde auseinandersetzen sollen, welche die eigentliche Verantwortung trage.

ab und sprach von einer Entscheidung, die auf Menschlichkeit beruhte, die jeder zu erwarten hätte, insbesondere im Falle eines Schicksalsschlages (*al-qadā' wa-l-qadar*).³⁶

Auf die Frage, wie man vorgegangen wäre, wenn die Landwirtschaftsbehörde sich nicht auf die Forderungen eingelassen hätte, antworteten der befragte Onkel, die Witwe von A. Z. und auch der unabhängige *ṣulḥ*-Schlichter, dass man auf jeden Fall vor einem ordentlichen Gericht gegen die Landwirtschaftsbehörde geklagt hätte und dass es nicht zur Forderung einer *diyya*³⁷ von der Familie Y. gekommen wäre. Hierzu sagte der Onkel von A. Z.:

Es war nicht in der Hand des Jungen [des Fahrers]. [...] Die Familie Y. ist nur ein Bild. Sie waren ein Druckmittel, um gemeinsam Druck auf das Ministerium auszuüben [...]³⁸

und die Witwe des Opfers meinte:

Sie [die Brüder von A. Z.] haben noch nicht einmal über die *diyya* nachgedacht. [Mitglieder der] Familie Z. werden keine *diyya* für Blut nehmen.³⁹

Nach der Vereinbarung über eine endgültige Schlichtung mit der Regierung wurde die abschließende Schlichtungszeremonie durchgeführt. Hierfür kamen die Mitglieder der *ḡāha* und einige Mitglieder der Familie Y. zum *dīwān*⁴⁰ der Familie Z. und führten eine formalisierte Verhandlung. In dieser wurde noch einmal der Verlust betont, den Familie Z. erlitten hatte. Ferner wurde mit Bezug auf Qur'ān und *Hadīṭ* die Güte von Schlichtung, Versöhnung und Vergebung betont. Anschließend erklärten die nahen Verwandten von A. Z. den Konflikt für beendet und zahlten die 5000 jordanischen Dinar zurück, welche sie im Rahmen der *'aṭwa* erhalten hatten. Diese Geste war insofern wichtig, als dass die Forderungen der Familie bezüglich der Absicherung der Kinder bereits durch die Autonomiebehörde erfüllt worden waren und es als nicht ehrenhaft gilt, sich darüber hinaus Kosten erstatten zu lassen, insbesondere nicht die Beerdigungskosten für ein Familienmitglied.

36 *Al-qadā' wa-l-qadar* lässt sich übersetzen mit „das Schicksal und die Bestimmung“ und bezeichnet das Prinzip von Prädestination nach muslimischen Vorstellungen.

37 Bei der *diyya* handelt es sich eine Entschädigungszahlung an die Familie des Opfers. Aus meinen Interviews lässt sich noch nicht schließen, wie stark sich bei den Verhandlungen über eine *diyya* auf religiöse Normen bezogen wird. Einerseits gilt die Höhe der *diyya*, wie sie in den religiösen Traditionen vermittelt wird, als Richtwert und beträgt im Fall absichtlicher Tötung oft etwa den Gegenwert von 4850 g Gold, andererseits ist die Höhe der *diyya* ein Produkt von Verhandlungen. Traditionen des Gewohnheitsrechts, die von solchen der *ṣarī'a*-rechtlichen Traditionen abweichen, sind z. B. die Vervierfachung der *diyya*, wenn eine Frau in ihrem Haus, oder wenn ein Gast getötet wird und der (erwartete) Verzicht auf eine *diyya* im Fall eines Unfalls.

38 *Mā kāniṣ bi-'īd al-walad* [...] Al-Y. *ṣūra* bas. Humme *kānū wasīlat aḍ-ḍaḡṭ ma'nā 'alā al-wuzāra*.

39 *Ḥattā humme ad-diya mā kānūṣ mfakkrīn fihā* [...] *dār* K. *miṣ raḡ yōḥdū ad-diya – badal dam*.

40 Der *dīwān* ist ein Gebäude, das sich im Gemeinschaftsbesitz des Familien-“clans” befindet. Er wird für formelle Anlässe wie Beerdigungsfeiern, Schlichtungsverfahren und Hochzeiten genutzt.

II Analyse

Nachdem der Fall im vorigen Abschnitt rekonstruiert und einzelne Elemente in die Konzepte des *ṣulḥ*-Systems und die üblichen Strukturen der Zusammenarbeit zwischen den Institutionen eingeordnet wurden, soll der Fall im Folgenden im Hinblick auf die leitenden Fragen genauer analysiert werden.

1 Theoretischer Bezugsrahmen

Als Grundlage, die spezifischen Aspekte von *ṣulḥ* im Kontext parallel existierender Rechtssysteme und ihrer Institutionen zu betrachten, eignen sich verschiedene rechtspluralistische Ansätze. In Abgrenzung zu dem in den Rechtswissenschaften lange vorherrschenden Konzept von Recht als einheitlichem System, das vom Staat ausgeht und frei von inneren Widersprüchen ist, teilen rechtspluralistische Ansätze die Sichtweise, dass in Gesellschaften und einzelnen gesellschaftlichen Feldern nebeneinander Normen gültig sind, welche unterschiedlichen normativen Systemen mit unterschiedlichen Legitimationsgrundlagen angehören. Aus diesem Verständnis heraus wurden Konzepte entwickelt, um Situationen rechtlichen Pluralismus in ihrer Art und Qualität zu unterscheiden oder die Interaktionsweisen der verschiedenen Rechtssysteme zu kategorisieren. So unterscheidet John Griffiths in seinem Aufsatz „What is Legal Pluralism?“⁴¹ zwischen der Situation, dass eine übergeordnete Autorität wie ein Staat anordnet, dass verschiedene bodies of law⁴² auf verschiedene Teile der Bevölkerung angewendet werden und jener, in der im selben sozialen Feld Normen verschiedene bodies of law mit unterschiedlichen Legitimationsquellen gültig sind. Gordon Woodman entwickelt Typen der Interaktion rechtlicher Systeme wie jene der Konkurrenz und der gegenseitigen Integration von Recht.⁴³ In meiner Arbeit beziehe ich mich auf das Konzept von Ido Shahar. Dieser kritisiert Griffiths' Konzept von starkem versus schwachem rechtlichem Pluralismus, welches auf einer Auffassung des Staates als einer monolithischen Entität beruht, die sich klar und objektiv von der Gesellschaft abgrenzen lässt. Hiergegen vertritt Shahar eine Auffassung von Staatlichkeit, welche die interne Diversität eines Staates, innerstaatliche Widersprüche und eine unscharfe Grenze zwischen Staat und Gesellschaft anerkennt. Nach seinem Konzept ist rechtlicher Pluralismus unabhängig davon, ob es sich um innerstaatlichen Rechtspluralismus handelt oder ob er sowohl staatliche als auch nichtstaatliche Akteure involviert dann stark, wenn Akteure tatsächlich zwischen verschiedenen Rechtssystemen wählen können. Dieses Konzept lenkt den Fokus auf Interessen und Handlungsmöglichkeiten der Akteure sowie auf das zu Grunde liegende institutionelle Gefüge, in dem die In-

41 John Griffiths, What is Legal Pluralism?, in: Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 24, 1986, S. 1.

42 Griffiths vermeidet den Begriff „legal systems“, da seiner Meinung nach Recht gerade nicht nur als komplexes System existiert.

43 Gordon R. Woodman, The idea of legal pluralism, in: Baudouin Dupret / Maurits Berger / Laila al-Zwaini (Hg.), Legal Pluralism in the Arab World, The Hague/London / Boston 1999, S. 3 (14).

stitutionen der verschiedenen Rechtssysteme miteinander konkurrieren, sich aber auch gegenseitig legitimieren und absichern.⁴⁴

Im vorliegenden Fall liegt nach diesem Konzept eine Situation des starken rechtlichen Pluralismus vor. Es lässt sich zwar argumentieren, dass die Akteure nicht die Wahl hatten, komplett auf ein *ṣulḥ*-Verfahren zu verzichten,⁴⁵ sie hätten aber die Möglichkeit gehabt, den eigentlichen Konflikt um die Versorgung der Hinterbliebenen in einem zivilrechtlichen Verfahren zu verhandeln oder auch in einem reinen *ṣulḥ*-Verfahren zwischen den Familien. Neben der prinzipiellen Möglichkeit, zwischen den Systemen zu wählen, war es den Akteuren während der Verhandlungen möglich, sich im Detail auf Normen der unterschiedlichen Rechtssysteme zu berufen und hiermit ihre Forderungen oder Handlungsweise zu legitimieren.

2 Kooperation zwischen staatlichen Institutionen und denen des *ṣulḥ*-Systems

Im Hinblick auf die Frage nach der Zusammenarbeit zwischen den Institutionen der verschiedenen Rechtssysteme soll hier die Beziehung zwischen Staatsanwaltschaft und *ṣulḥ*-System einerseits und zwischen Exekutive und *ṣulḥ*-System andererseits betrachtet werden. In beiden Hinsichten gab es bereits bestehende Strukturen der Kooperation bzw. der Berücksichtigung der jeweils fremden Normen. So wurde der Fahrer unabhängig vom Verdacht gegen ihn verhaftet, wie es bei tödlichen Unfällen üblich ist, um unmittelbaren Racheakten oder einer Eskalation des Konfliktes vorzubeugen, für welche das Gewohnheitsrecht Handlungsraum gewährt. Auch die polizeiliche Absicherung der einzelnen Schritte des *ṣulḥ*-Verfahrens und die Teilnahme von Vertretern der Autonomiebehörde und anderen staatlichen Institutionen an der *ḡāha* sind Aspekte der üblichen Kooperation. Ebenso ist die Berücksichtigung der *‘aṭwa* durch den Staatsanwalt bzw. durch das Gericht nicht in den Gesetzestexten, wohl aber in der Rechtspraxis fest verankert und führt zur Annahme mildernder Umstände und in der Regel zur Freilassung des Beschuldigten. So haben in diesem Fall die Befragten der Familie Z. fest damit gerechnet, vom Staatsanwalt die Freilassung des Fahrers zu erwirken.⁴⁶

Im vorliegenden Fall ging die Kooperation zwischen Autonomiebehörde und *ṣulḥ*-System noch über das übliche Maß hinaus, da die Landwirtschaftsbehörde als Arbeitgeber und am Unfall mutmaßlich mitschuldige Partei unter besonderem Druck stand, mit dem *ṣulḥ*-System zu kooperieren. Obwohl sie sich nicht selbst zur Verantwortung für den Unfall bekannte, erfüllte die Autonomiebehörde durch ihre Anwesenheit bei jeder Stufe des Verfahrens, durch ihre Bemühungen um eine Lösung und ihre Bereitschaft zu einer Kompensation die gewohnheits-

44 Ido Shahar, State, Society and the Relations Between Them: Implications for the Study of Legal Pluralism, in: Theoretical Inquiries in Law 9/2, June 2008, S. 417–441.

45 Bei tödlichen Unfällen, bei denen Mitglieder von mehr als einer Familie beteiligt sind, kommt es nach Angaben der Befragten grundsätzlich zu *ṣulḥ*-Verfahren.

46 Der befragte Onkel gab an: “ruḥnā nṭalla ‘h”; d. h.: „Wir gingen, um ihn herauszuholen.“

rechtliche Norm, dass sich die verantwortliche Partei um die Konsequenzen des Unfalls und um Wiedergutmachung kümmert. Für den Verlauf des *ṣulḥ*-Verfahrens konnte nicht festgestellt werden, dass sich die Landwirtschaftsbehörde überhaupt auf staatliches Recht bezog, also zum Beispiel die Schuldfrage untersuchte und sich auf ihre Richtlinien zu Entschädigungen bei Arbeitsunfällen berief. Zwar wissen wir nicht, ob dies in den informellen Verhandlungen eine Rolle gespielt hat, in dem durchgeführten Interview bezog sich der Vertreter der Landwirtschaftsbehörde mit dem Verweis auf *al-qadā' wa-l-qadar* auf religiöses Recht und wich der Frage nach einem Bezug auf staatliches Recht und allgemeine Regeln bei Arbeitsunfällen aus. Die Autonomiebehörde hat hier also relativ unabhängig vom staatlichen Recht mit dem Ziel gehandelt, einem Ansehensverlust in der Gesellschaft vorzubeugen. Hier wird die starke Abhängigkeit der Exekutive vom System der Familien-„Clans“ deutlich.⁴⁷

Der Staatsanwalt hat die Mechanismen des *ṣulḥ*-Systems insofern berücksichtigt, als er in Reaktion auf die Erklärung der *'aṭwa* auf eine Anklageerhebung verzichtete und eine beinahe sofortige Freilassung des Täters ermöglichte. Auch der Verweis auf die Gefühle der Familie des Opfers, mit welchem der Staatsanwalt seine Entscheidung begründete, den Beschuldigten noch einen Tag im Gefängnis zu behalten, bezieht sich auf gewohnheitsrechtliche Prinzipien, nach denen zumindest symbolisch dem erlittenen Verlust Rechnung getragen wird. Dass der Fahrer doch noch verurteilt wurde, auch wenn er nur eine geringe Strafe erhielt, lässt sich als unabhängige Entscheidung des Gerichts beurteilen. Hierfür spricht auch, dass die Befragten der Familie Z. nichts von dieser Verurteilung wussten.

Im Rahmen des *ṣulḥ*-Verfahrens bezogen sich die Akteure auf unterschiedliche Normen, die eher zum religiösen oder eher zum staatlichen Recht gehören als zum Gewohnheitsrecht. Dies ist in *ṣulḥ*-Verfahren üblich und es lässt sich schwer beurteilen, ob eine Norm gewohnheitsrechtlich ist oder nicht, da sich das Gewohnheitsrecht kontinuierlich wandelt und Normenbestände aus den anderen Systemen übernimmt. Aus der Sicht mehrerer der Befragten handelt es sich bei der Pflicht zur Kompensation um eine gewohnheitsrechtliche Norm, während die Abwägung der tatsächlichen Schuldfrage eher eine Norm staatlichen Rechtes ist. Tatsächlich wird aber heutzutage in der Regel die Schuldfrage erörtert und spielt eine Rolle in der Entscheidung über die *diyya*.⁴⁸ Hier integriert das Gewohnheitsrecht Normen staatlichen Rechtes bzw. das allgemeine Verständnis von Gerechtigkeit, wie es sich in der Gesellschaft entwickelt hat. Auch im vorliegenden Fall hat die Schuldfrage für die Beurteilung des Falles eine zentrale Rolle gespielt. So haben mehrere Befragten mit Verweis auf die weitgehende Unschuld des Täters begründet, dass die Zahlung einer *diyya* keine wirkliche Option gewesen sei.

47 Vgl. hierzu: Birzeit University, Institute of Law, *Al-Qadā' Ġair An-Nizāmī*, S. 109 ff.

48 Nach Angaben eines *ṣulḥ*-Schlichters in einem Interview ist es üblich geworden, bei Unfällen keine *diyya* zu zahlen und sich auf das Schicksal zu berufen. Nachdem in letzter Zeit in Hebron viele Verkehrsunfälle mit gestohlenen Autos und Fahrern ohne Führerschein passiert sind, haben sich die *ṣulḥ*-Schlichter aber darauf geeinigt, in solchen Fällen von fahrlässigem Handeln auf einer *diyya* zu bestehen, damit die Schuldigen die Konsequenzen spüren.

Auch die Tatsache, dass die Beziehungen zwischen den Familien nicht eingefroren wurden, wurde vom Onkel des Opfers damit begründet, dass man nichts gegeneinander habe und der Fahrer nicht schuld sei.

3 Verbindlichkeit und Aushandelbarkeit verschiedener Normen

In Bezug auf die Frage nach der Verbindlichkeit unterschiedlicher Normen lässt sich feststellen, dass sich die Normen, welche die Reaktion der Familie festlegen, in deren Verantwortungsbereich sich ein tödlicher Unfall ereignet hat,⁴⁹ als sehr verbindlich herausgestellt haben. So hatte die Familie des Fahrers unabhängig von ihrer Meinung in Bezug auf die Schuldfrage keine andere Wahl, als um eine *hudna* zu bitten, eine *ġāha* zu schicken, sich zu ihrer Verantwortung zu bekennen und die Verhandlungen über ein *ṣulḥ*-Verfahren in Gang zu setzen. Ein anderes Verhalten hätte als Respektlosigkeit gegenüber der Familie des Opfers gegolten und als solche einen ernsthaften Konflikt auslösen können.⁵⁰ Die Norm, dass die Familie, in deren Verantwortungsbereich ein tödlicher Unfall fällt, die Bereitschaft zeigt, tatsächlich eine Entschädigung zu zahlen, scheint dagegen gegenüber staatlichen und religiösen Normen untergeordnet und verhandelbar. So haben mehrere Befragte das prinzipielle Recht betont, eine *diya* zu verlangen, haben aber mit Bezug auf das Schicksal, die Unschuld oder geringe Mitschuld des Fahrers und allgemein ehrenhaftes Verhalten deutlich gemacht, dass dies als unangemessen gegolten hätte. Die Mitglieder der Familie Y. haben vor allem durch die Thematisierung der Schuldfrage deutlich gemacht, dass sie eigentlich nicht dazu bereit waren, eine Entschädigung zu zahlen. Mit ihrem Einsatz für die Interessen der Familie Z. gegenüber der palästinensischen Autonomiebehörde hat die Familie Y. der Norm entsprochen, sich bis zum Erreichen einer abschließenden Lösung um den Fall zu bemühen, während sie inhaltlich mögliche Forderungen von sich wies.

Die Norm, dass sich Frauen aus dem *ṣulḥ*-Verfahren heraushalten, wurde hier ebenfalls eher formal eingehalten. So hat die Witwe des Opfers mehrfach betont, dass sie nach dem Tod ihres Mannes mit anderen Dingen beschäftigt gewesen sei und sich nicht in die Verhandlungen eingemischt habe oder sich nicht für diese interessiert hätte. Allerdings kann auch davon ausgegangen werden, dass sie nicht in der Lage gewesen wäre, durch ihre Einmischung ein besseres Ergebnis zu erzie-

49 Nach gewohnheitsrechtlichen Normen ist dieser Verantwortungsbereich nicht direkt an eine Schuld gekoppelt, sondern kann z. B. auch darin bestehen, dass ein Gast im Haus eines Gastgebers einen Unfall erlitten hat oder unerwartet verstorben ist. Während von der verantwortlichen Familie auf jeden Fall erwartet wird, dass sie sich zu ihrer Verantwortung bekennt und die Familie des Opfers nach deren Forderungen fragt, ist es nach Angaben mehrerer *ṣulḥ*-Schlichter üblich geworden, dass die Familie des Opfers mit Verweis auf das Prinzip des Schicksals nichts verlangt.

50 Eine mögliche Reaktion darauf, dass die verantwortliche Familie nicht um eine *‘atwa* bittet, ist die *bidwa*. In diesem Fall schickt die Familie des Opfers eine Delegation zur Familie des Täters, um diese anzuklagen. Siehe hierfür: Birzeit University, Institute of Law, Al-Qaḍā’ Ġair An-Nizāmī, S. 210. Nach Ergebnissen einiger Interviews fordert in diesem Fall die Familie des Opfers eine Entschädigung, selbst wenn der Unfall nur in den Verantwortungsbereich der anderen Familie gefallen und kein schuldhaftes Verhalten festzustellen ist.

len. In dem Moment, in dem ihre Schwager sie allerdings zu übervorteilen drohten, konnte sie durch ihre Beschwerde das staatliche Recht für sich nutzbar machen und ihre Interessen durchsetzen.

Die Normen, welche die Rollenverteilung im *ṣulḥ*-Verfahren regeln, wurden nur unmittelbar nach dem Unfall und anlässlich der späteren Zeremonien eingehalten. Im Kontext dieser Zeremonien haben die älteren nahen männlichen Verwandten, die „Clan“-Ältesten und die Bürgen die beiden Familien repräsentiert und offiziell verhandelt. Der Verhandlungsort, die Zusammensetzung der Delegation, die Möglichkeit, zu der Versammlung zu reden und die Teilnahme von Mitgliedern der Familie Y. wurden von diesen Normen bestimmt. In diesem Kontext wurde der Konfliktzustand zwischen den Familien betont, indem die Teilnahme von Mitgliedern der Familie des Fahrers abgelehnt bzw. bei der letzten Zeremonie stark eingeschränkt wurde. Außerhalb dieser Zeremonien wurden die „Clan“-Ältesten und Bürgen nicht in die Verhandlungen einbezogen. Auch betonten mehrere der Befragten, dass die Beziehungen zwischen den Familien-„Clans“ nicht bis zur abschließenden Schlichtung eingefroren worden seien, wie es bei ernsthaften Konflikten gewohnheitsrechtliche Norm geschehen wäre. Vielmehr habe man sich weiterhin freundlich begrüßt, miteinander gesprochen.

Im Einzelnen wurden also Normen, welche die Verhandlungen und die Beziehung zwischen den Familien betreffen, nur auf einer formellen Ebene eingehalten. Dagegen entfaltete das *ṣulḥ*-Verfahren als solches eine normative Wirkung: Es mobilisierte eine große Anzahl angesehener Personen, die an den formellen Verhandlungen teilnahmen und somit öffentlich die Existenz des Konflikts und den Schlichtungsbedarf bekräftigten. Dies erzeugte die gesellschaftliche Erwartung an die Autonomiebehörde, zur Schlichtung des Konflikts beizutragen.

4 Möglichkeiten der Akteure im rechtlichen Pluralismus, ihre Interessen zu verfolgen

Im Hinblick auf die Frage, wie Akteure die verschiedenen normativen Systeme nutzen, um ihre finanziellen und gesellschaftlichen Interessen durchzusetzen, lässt sich sagen, dass mit der Versorgung der Hinterbliebenen finanzielle Interessen im Mittelpunkt des *ṣulḥ*-Verfahrens standen. So haben die Angehörigen der Familie Z. bereits in den Verhandlungen um die erste *‘aṭwa* klargestellt, dass sie der Familie des Fahrers nichts vorwürfen, dass aber die Kinder versorgt werden müssten.⁵¹ Daneben gab es auf allen Seiten das Interesse, die eigene Position als legitim darzustellen und Stärke zu zeigen.

Während die Forderung nach einer *hudna* und deren Gewährung nach gewohnheitsrechtlichen Normen zwingend war, lässt sich die Entsendung einer Delegation aus Bayt U. zur Trauerfeier und deren Zurückweisung durch die Brüder von A. Z. als ersten Schritt des Aushandlungsprozesses über die Deutung des Falles und die Konsequenzen interpretieren. Beide Gesten beziehen sich auf gewohn-

51 Nach palästinensischem Recht wie auch nach gewohnheitsrechtlichen Normen wären sonst die Brüder des Opfers für die Versorgung der Kinder und der Ehefrau verantwortlich.

heitsrechtliche Normen. In einem schweren Konfliktfall, z. B. in Folge einer Ehrverletzung, würden sich die Angehörigen des Dorfes des Täters von der Beerdigung und grundsätzlich von der Familie des Opfers fernhalten, da sie im weiten Sinne als Mitglieder der Konfliktpartei gesehen würden. Mit der Sendung einer Delegation machten die Familien von Bayt U. einen Schritt zur Schlichtung des Konflikts, wie er üblich ist, wenn es sich um einen Unfall handelt, welcher in den Verantwortungsbereich der eigenen Familie fällt.⁵² Mit der Zurückweisung der Delegation signalisierten die Brüder von A. Z., dass sie von einem ernsthaften Konflikt ausgingen und nicht bereit waren, mit der Schlichtung auf einer niedrigen Ebene zu beginnen.

Die öffentlichen Verhandlungen um die erste *‘atwa* dienten als Forum, in dem die Familien ihre Bereitschaft zur Schlichtung versichern konnten und gleichzeitig ihre Position und ihre Forderungen erklären. Die Legitimation der eigenen Position konnte dabei durch Bezug auf Normen der unterschiedlichen Systeme erfolgen. Nach Angaben der Befragten argumentieren beide Parteien mit der Schuldfrage. So argumentierten Vertreter der *ḡāha*, dass der Fahrer des Traktors nicht Schuld gehabt habe, da er von der Behörde beauftragt worden sei, die Arbeiter auf dem Traktor mitzunehmen. Auch sei es nicht sein Wunsch gewesen, den Traktor zu fahren. Er sei vielmehr dazu genötigt worden. Schuld habe in erster Linie die Landwirtschaftsbehörde, welcher der Traktor gehörte und auf deren Anweisung die Arbeiter gehandelt hatten. Die Familie Z. argumentierte dagegen im Sinne der Mitschuld des Fahrers, der die Aufgabe angenommen habe und wider besseren Wissens Leute auf einem Fahrzeug mitgenommen habe, welches hierfür nicht zugelassen sei. Hier wurde also das Forum der *‘atwa* genutzt, um die eher staatliche Norm der Schuldabwägung der traditionellen gewohnheitsrechtlichen Norm des Verantwortungsbereiches entgegenzusetzen. Auch die Argumentation der Familie Z. mit dem Recht der Kinder,⁵³ versorgt zu werden, lässt sich prinzipiell auf staatliches Recht zurückführen, wonach bei Arbeitsunfällen die Kinder des Verstorbenen eine Rente bis zur Beendigung ihres achtzehnten Lebensjahrs erhalten, während die Ehefrau lebenslang eine Rente erhält. Nach gewohnheitsrechtlichen Normen kommt dagegen die verantwortliche Familie regelmäßig für Krankenhauskosten auf und leistet unter Umständen eine einmalige Entschädigungszahlung, während die Versorgung der Kinder Aufgabe der Verwandten bleibt. Die weitreichende Forderung der Fortzahlung des Gehaltes von A. Z. lässt sich allerdings nicht mit den Normen eines der Rechtssysteme begründen. Vielmehr scheint der Bezug auf die Rechte der Kinder und die Notsituation der Hinterbliebenen an ein allgemeines Verständnis der Situation und Gerechtigkeitsempfinden der Öffentlichkeit, welche durch das *ṣulḥ*-Verfahren hergestellt wird, zu appellieren.

52 Diese Verantwortung besteht unabhängig von der Schuldfrage, also auch, wenn etwa jemand als Gast im Haus eines anderen einen Herzinfarkt erleidet. Während nach gewohnheitsrechtlichen Regeln hier eine *diya* verlangt werden kann, wird von den Angehörigen tatsächlich erwartet, dass sie sich auf das Schicksal beziehen und diese ausschlagen.

53 Der befragte Onkel gab an: “kunnā bidnā ḥaqq ’l-awāld kāmīl”, d. h.: „Wir wollten das Recht der Kinder vollständig“.

Das staatliche Rechtssystem konnten die Familien als Druckmittel in der Durchsetzung ihrer Interessen in den Verhandlungen nutzen. So war während der Verhandlungen um die *'atwa* allen bewusst, dass die Familie Z. dann zum Gericht gehen und die Freilassung des Fahrers erwirken würde, wenn man sich geeinigt hätte. Ebenfalls drohten beide Familien der Landwirtschaftsbehörde mit einem Gerichtsverfahren, wenn diese die Forderungen der Familie Z. nicht erfüllte.

Die erneuten Verhandlungen nach einem Jahr am Sitz des Gouverneurs wurden insofern aus dem Rahmen des *sulh*-Verfahrens ausgelagert, als außer dem *sulh*-Schlichter der Familie Y. keine Vertreter des *sulh*-Systems anwesend waren und die Verhandlungsgegner nun nicht mehr die beiden Familien waren, sondern auf der einen Seite die Landwirtschaftsbehörde, unterstützt durch den Gouverneur von Hebron und auf der anderen Seite die Brüder des Opfers mit Unterstützung des befragten *sulh*-Schlichters der Familie Y. In diesen Verhandlungen argumentierten die Familien Y. und Z., dass die Landwirtschaftsbehörde die Hauptschuld am Unfall trage, insofern müsse sie die hinterbliebene Familie entsprechend langfristig versorgen und entschädigen. Beide Familien drohten ferner in erster Linie mit der Öffentlichkeit: Die Brüder von A. Z. erklärten, den Konflikt mit der Familie Y. erst dann zu beenden, wenn ihre Forderungen erfüllt würden. Ein Hinauszögern einer abschließenden Lösung hätte regelmäßige erneute Verhandlungen über die Verlängerung einer *'atwa* bedeutet, in denen immer wieder die Schuld der Landwirtschaftsbehörde öffentlich thematisiert worden wäre. Der *sulh*-Schlichter der Familie Y. gab an, dass die Familie genug Beweise für die Schuld der Behörde hätte und dass sie „andere Wege gegangen wäre“, wenn man sich nicht geeinigt hätte. Mit dieser Aussage ist vermutlich gemeint, dass die Familie Y. mit Beweisen, die für die Unschuld des Fahrers sprachen, an die Öffentlichkeit gegangen wäre. Das wäre insofern für die Familie Y. zwingend, als sie legitimieren müsste, dass sie keine Entschädigung bezahlte. Auch die von beiden Familien thematisierte Option eines Gerichtsprozesses gegen die Behörde hätte insofern vor allem eine negative Öffentlichkeit gegen die Autonomiebehörde zur Folge gehabt, als die Forderungen der Familie Z. über das hinausgingen, was bei einem erfolgreichen Prozess als Entschädigung zu erwarten gewesen wäre. Die Landwirtschaftsbehörde bestritt dagegen ihre (Mit-)Schuld an dem Unfall und argumentierte, dass weder sie noch der Fahrer Schuld an dem Unfall gewesen seien. Dabei bezog sie sich mit dem Prinzip von *al-qaḍā' wa-l-qadar* auf eine religiöse Norm. Als Legitimationsbasis für ihre Zugeständnisse verwies die Autonomiebehörde nicht auf konkretes Recht, sondern auf ihre Verpflichtung gegenüber allgemein menschlichen Prinzipien sowie die Notsituation der hinterbliebenen Kleinfamilie, für deren Versorgung die Rente des Opfers nicht ausgereicht hätte.

Der Bruder des Opfers nutzte gewohnheitsrechtliche Normen, als er die Entschädigungssumme abholte. Hiernach obliegt den Brüdern des Opfers die finanzielle Verantwortung für dessen Frau und Kinder. Die Ehefrau des Opfers dagegen bezog sich auf das offizielle palästinensische Recht, nach welchem ihr und ihren

Kindern die Entschädigungssumme zugesprochen wurde und ihr deren Verwaltung zustand.

Im letzten Schritt des rechtlichen Aushandlungsprozesses, der abschließenden *ṣulḥ*-Zeremonie, wurde die vereinbarte Einigung in den Rahmen des *ṣulḥ*-Verfahrens zurückgeführt. Die Familie Z. vergab der Familie Y. offiziell und erklärte, dass sie ihnen gegenüber keine Forderungen mehr stelle. Neben der gewohnheitsrechtlichen spielte hier auch die religiöse Rahmung eine größere Rolle. Allgemein wurde nun von Schicksal gesprochen. Mit Verweis auf Qur'ān und *Sunna* wurde ferner die Familie Z. in ihrer Bereitschaft geehrt, zu vergeben. Die Schuldfrage wurde dagegen nicht mehr erwähnt und den Vertretern der Autonomiebehörde wurde nur allgemein für ihre Kooperationsbereitschaft gedankt. Durch diese religiös traditionelle Rahmung hatten alle Parteien die Möglichkeit, sich in ihrem Willen zur Schlichtung, ihrer Bereitschaft zu vergeben, ihrem Engagement für die Rechte der Hinterbliebenen und ihrer Übernahme von Verantwortung öffentlich positiv darzustellen.

Entgegen der Forderung der Familie Y. und dem üblichen Vorgehen verweigerte die Familie Z. dieser jedoch ein gemeinsames Essen zur Versöhnung und begrenzte ferner die Anzahl der Teilnehmer der Familie Y. an der Schlichtungszeremonie. Dies wurde von beiden Vertretern der Familie Y. erwähnt, die hierfür Verständnis äußerten. Während Familie Y. mit dieser Forderung ihre Anstrengung demonstrierte, sich um eine umfassende Versöhnung zu bemühen, lässt sich die Zurückweisung als Ablehnung einer vollständigen Normalisierung der Beziehungen auffassen.⁵⁴ Somit wurde zwar der Konflikt beendet, aber die freundschaftliche Beziehung nicht wieder hergestellt.

Zusammenfassung

Die Beschreibung und Analyse des vorliegenden Falles hat gezeigt, dass die Akteure in dieser Situation rechtlichen Pluralismus eine Vielzahl von Mechanismen und Normen unterschiedlicher Rechtssysteme nutzten, um ihre Interessen zu verfolgen und ihre Position zu legitimieren.

Die Voraussetzungen hierfür liegen im institutionellen Gefüge mit einer engen Kooperation zwischen den Gerichten und der Exekutive mit dem *ṣulḥ*-System, einer weitreichenden Berücksichtigung der jeweils fremden Normen und einer besonderen Abhängigkeit der Exekutiven vom Familiensystem. Weitere Voraussetzungen lagen vor allem in der Besonderheit des Konfliktfalls mit einem Unfall als Auslöser, der einerseits in seinen Folgen als besonders tragisch empfunden wurde und bei dem andererseits nur eine geringe (oder keine) Schuld bei dem Fahrer gesehen wurde, sowie dem Umstand, dass die beteiligten Personen über

54 Die Motivation für diese Zurückweisung kann hier nicht eindeutig geklärt werden. Der befragte Cousin des Opfers verwies auf die emotionale Ebene, auf der die nächsten Angehörigen den Fahrer als verantwortlich für den Tod von A. Z. betrachteten und ihm deswegen nicht begnügen wollten.

umfassende Kenntnisse über die verschiedenen Rechtssysteme und gesellschaftlichen Einfluss verfügten.

So gelang es der Familie Z. durch die Rahmung eines formellen *ṣulḥ*-Verfahrens, die Existenz eines ernsthaften Konflikts zwischen den beteiligten Familien-„Clans“ zu konstruieren und an die Gesellschaft und die Autonomiebehörde zu appellieren, sich um dessen Schlichtung zu bemühen. Das entstandene öffentliche Forum der *ṣulḥ*-Verhandlungen aber auch die Option der staatlichen Gerichte ermöglichte es den Parteien, mit Bezug auf die Schuldfrage erheblichen Druck auf die Autonomiebehörde auszuüben. Durch die Ausklammerung der entscheidenden Verhandlungen aus dem *ṣulḥ*-Prozess und deren Verlagerung in einen nichtöffentlichen Rahmen konnten die Familien Zugeständnisse aushandeln, die sich nicht mit staatlichen Regelungen oder Gewohnheitsrecht begründen ließen, sondern auf den bestehenden Machtstrukturen beruhten. Die Autonomiebehörde konnte dagegen einen Ansehensverlust in der Gesellschaft verhindern. Während es den Familien also möglich war, ihre weitreichenden Interessen gegenüber der Autonomiebehörde durchzusetzen, konnte das formelle *ṣulḥ*-Verfahren zwar dafür sorgen, dass alle Parteien gestärkt bzw. ohne Ansehensverlust aus dem Verfahren hervorgingen, eine umfassende Versöhnung im Sinne einer Wiederherstellung freundschaftlicher Beziehungen konnte dagegen nicht erreicht werden.

Ulrike Qubaja, seit 2012 Magister in Islamwissenschaft, arbeitet seit August 2013 an ihrem Dissertationsprojekt zum Thema „Conflict Resolution in Palestinian Societies – Empirical study on the Institution of *Ṣulḥ* in the context of legal pluralism“. Seit Oktober 2013 ist sie Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Graduiertenschule des Exzellenzclusters für Religion und Politik. Darüber hinaus ist sie Stipendiatin der Gerda Henkel Stiftung im Rahmen des Projektes „Legal Pluralism in Muslim Societies“, koordiniert und betreut von Prof. Dr. Norbert Oberauer.

VERANSTALTUNGSHINWEISE

(Aktuellste Hinweise sind immer unter www.gair.de abrufbar.)

Programm der Jahrestagung der Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht e.V. am 17. und 18. Oktober 2014 in Leipzig

Tagungsort: Orientalisches Institut der Universität Leipzig
Schillerstraße 6
D-04109 Leipzig

Freitag, 17.10.2014

- 13:45 Uhr Begrüßung
- 14:00 Uhr Zur Konversation zwischen islamischem und säkularem Recht – Vom Austausch von Monologen zum kritischen Dialog?
Professor Dr. Michael Bohlander, Durham (GB)
- 14:45 Uhr Produkthaftungs- und Verbraucherschutzrecht in Ägypten
RA Dr. Christian Schultze, Berlin
- 15:30 Uhr Kaffeepause (Raum M 204)
- 16:15 Uhr A comparative review of good faith principles in the *legal systems* of the Egyptian legal tradition and in European laws
RA Kai Kreutzberger, London (GB)
- 17:00 Uhr Niederlassungsformen im saudi-arabischen Investitions- und Gesellschaftsrecht unter besonderer Berücksichtigung der Problematik des Haftungsdurchgriffs
RA Jochen Hundt, Riyadh (Saudi-Arabien)
- 17:45 Uhr Ende der Vorträge am ersten Tag
- 19:00 Uhr Gemeinsames Abendessen

Samstag, 18.10.201

- 9:00 Uhr Die regulatorischen Rahmenbedingungen für islamische Banken in Bahrain
Souheil Thabti, M.A., Kuveyt Türk Projekt Büro
- 9:45 Uhr Arbitration in Qatar
RA Ulf-Gregor Schulz, Dubai (VAE)
- 10:30 Uhr Kaffeepause (Raum M 204)
- 10:45 Uhr Neuere Entwicklungen im Recht der Kapitalgesellschaften in Qatar
Dr. Osman Sacarcelik, Münster
- 11:30 Uhr Der Einfluss des Korans auf das moderne Wirtschaftsrecht in der arabischen Welt
RA Dr. Achim-R. Börner, Köln

12:15 Uhr Ende der Tagung

12:30 Uhr Mitgliederversammlung der GAIR

**Mitgliederversammlung der Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht
e. V. am Samstag, dem 18. Oktober 2014, 12:30 Uhr**

Tagungsort: Orientalisches Institut der Universität Leipzig
Schillerstraße 6
D-04109 Leipzig

Tagesordnung

1. Bericht des Vorsitzenden
2. Nachholende Bestätigung des Vorstandes, des Kuratoriums und der Kassensprüfer aus 2013
3. Bericht des Schatzmeisters für das Jahr 2013
4. Entlastung des Vorstandes 2013
5. GAIR-Mitteilungen und GAIR-Vereinsnachrichten (Bericht und Antrag auf Umbenennung)
6. GAIR-Homepage (Bericht des Arbeitskreises Internet)
7. Vorbereitung der Jahrestagung 2015
8. Verschiedenes

Second Annual Conference of Islamic Economics & Islamic Finance, Toronto University, Chestnut Conference Center (Canada), 30 October 2014

Among other topics, the conference deals with:

- Islamic economics in general
- Islamic finance in general
- Religious consumers' behavior
- Religious economics and ethics
- *Ṣukūk* and World Stock Markets
- Globalization and the impact of Muslims on the global economy
- The economy of Muslim countries
- Mortgages in Islamic finance
- *At-Takāful* (Islamic Insurance)
- Banks according to Islamic rules and regulations
- Islamic finance in Canada, USA, and the rest of the world
- Religions in general and their influence on economic thought
- The history of Islamic economics & Islamic finance

For further information see www.eco-ena.ca/islamicconference2.html.

The First Sharjah International Conference on Islamic Finance: Innovative Instruments, Issues of Implementation and Future Challenges, University of Sharjah (United Arab Emirates), 5–6 November 2014

The theme of this conference is Islamic Finance. Recent studies confirm the fact that Islamic finance is far more resilient at times of financial crisis than conventional finance. Islamic *Ṣukūk* in particular has witnessed a phenomenal growth in the last few years, following the decision of some governments to issue *Ṣukūk* to finance some of their governmental sectors which has led to the expansion of the Islamic *Ṣukūk* market. However, despite all these notable achievements, Islamic finance still represents only 1.3 % of the total international finance market.

Based on the above mentioned developments the Sharjah Islamic Center for Studies and Research in Islamic Finance has decided to organize its first Conference under the title “Islamic Finance: Innovative Instruments, Issues of Implementation and Future Challenges”.

For further information see www.sharjah.ac.ae/en/about/agc/conferences/ICIF/Pages/default.aspx

Seventh Al-Jami'ah Forum: "Religious Authority, Piety and Activism: Ulama in Contemporary Muslim Societies", Yogyakarta (Indonesia), 28–30 November 2014

By and large, *'ulamā'* play key roles in the development of Muslim societies, not only in religious life but also in economic, social, political and cultural ones. However, their roles are not measured merely by their direct involvement in various activities, but also by their absent in or even rejection to them. Both their activism and passivism have certain impact on Muslim societies. Moreover, their roles are different from one Muslim society to another. This is also true for *'ulamā'* living and serving in urban and rural areas. Even in one society, *'ulamā'*'s role has been very dynamic. The impact of media and globalization on their role has been also significant. The involvement of certain *'ulamā'* in some political or economic misconducts has also certain impact of people's perception of *'ulamā'* in general. It is important, therefore, to study the dynamic of *'ulamā'*'s roles in various Muslim societies, either in Indonesia or in other countries.

This seventh Al-Jami'ah Forum will bring together scholars and researches from various scientific and nationality backgrounds to share their research interests and findings pertaining to the role of *'ulamā'* in different Muslim societies. The forum (inter alia) deals with:

- *'Ulamā'*, State and Politics
- *'Ulamā'*, Islamic activism, and Counter-Radicalism
- *'Ulamā'* and *šarī'a* Economics
- *'Ulamā'*, Women, and Gender Issues
- *'Ulamā'* and Social-Humanitarian Activities
- *'Ulamā'*, Culture and New Media

For further information see journal.aljamiah.org/index.php/AJ/announcement/view/3.

International Conference on *Masjid, Zakat & Waqf* 2014, Kuala Lumpur (Malaysia), 1–2 December 2014

Masjid, Zakāt and Waqf are most important elements in the development of *insān*, social, state, and *umma* (nation). These three elements strongly related each other.

This conference gives opportunity to discuss, present, and share theoretical and practical knowledge among the participants. The conference also focuses on research and study that include all scientific fields as well as current issues and challenges. Topics will (inter alia) be:

- Strengthen and establish the position of *Masjid, Zakāt and Waqf* locally, nationally and globally;
- identifying issues related to *Masjid, Zakāt and Waqf* theoretical and practical;
- submitting and giving solution on the issues related to *Masjid, Zakāt and Waqf*;
- improving the management and administration of *Masjid, Zakāt and Waqf*;
- optimizing the role of *Masjid, Zakāt and Waqf* in *umma* development;
- providing individuals who are ready and able to face issues and challenges related to *Masjid, Zakāt and Waqf*.

For further information see www.kuis.edu.my/i-maf2014/#.U53N_ShAcwI.

Workshop: “Female Islamic Authority in Comparative Perspective: Exemplars, Institutions, Practices”, Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies, Leiden (Netherlands), 8–9 January 2015

This interdisciplinary workshop looks at forms of, and changes in, female Islamic authority in comparative perspective, with particular focus on modern Asia. The significant role of women in participating in, and shaping, the scholarly tradition through the centuries is still hardly reflected in either Western scholarly or public perceptions. Nearly all classic accounts of religious authority in Islam proceed from the assumption that this authority is male. The possibility that women might exercise various aspects of religious authority is usually not discussed. Yet, when we dissect religious authority into its various manifestations (leading prayer, preaching, providing religious counselling, issuing *fatwās*, transmitting *hadīth*, judging in court, shaping the Islamic scholarly tradition), nuances emerge that call the exclusively male character of religious authority in Islam into question.

In recent years, case studies of women exercising any of these roles have been published by scholars working in different fields, including history, sociology, anthropology, politics, and law. Publications have focused on such topics as female teachers, scholars, preachers and judges, women’s mosque and study groups, ritual leadership, the role of the state in shaping female religious authority, and Islamic feminism. What is missing is an attempt to comparatively analyse the interactive dynamics between women’s activities in institutions (mosques, courts, schools and universities, government offices and advisory bodies, etc.), and the various manifestations of female religious authority in society at large. Questions of special concern are (inter alia): How are the ideas and activities of female Islamic leaders embedded in local contexts? What different social, political, and legal issues do female Islamic leaders concern themselves with? How do different actors, including (male) religious leaders, agents of the state, and the majority of ‘ordinary’ or non-activist Muslims, respond to, and make use of, female leadership roles? What generalizable patterns can be discerned? And how do these patterns relate to national contexts and the importance of locality?

For further information see www.ias.nl/event/female-islamic-authority-comparative-perspective-exemplars-institutions-practices.

Workshop: “Islamic Family Law: How Change is Advocated”, Harvard Law School, Islamic Legal Studies Program, Boston Massachusetts, 12–13 February 2015

The workshop aims to bring together academics and legal practitioners who study and work in Muslim societies and in the Middle East/North Africa in particular. By naming and defining strategies of change, we hope to facilitate discussion and research in this area among academics and those engaged in reform projects.

Information:

dl.dropboxusercontent.com/u/44738381/Call%20for%20papers%2C%20Islamic%20Family%20Law%20-%20How%20Change%20is%20Advocated.pdf.

Innovation Arabia 8, Dubai (United Arab Emirates), 16–18 February 2015

Innovation Arabia 8 is a scientific event where thought leaders, academics, and the professional community searching to exchange ideas, discuss trends, solutions and challenges in the development of sustainable economies and societies in the Arab World through innovation.

The main objectives of the conference are:

- To discuss theoretical and applied research related to innovation in quality, e-learning, Islamic Banking and Finance and Health and Environment.
- To analyse current issues and challenges facing the Arab World and the role of innovation in creating sustainable development.
- To provide a forum for exchange of research ideas and practices and the creation of new ideas to assess the current state of knowledge and development of the discipline in theory and practice.
- To provide an environment for free discussion of new concepts, research developments, and applications in innovation in quality, e-learning, Islamic Banking and Finance and Health and Environment.

For further information see www.innovationarabia.ae.

Panel: “The Concept of Justice and Iranian Foreign Policy” within ISA’s 56th Annual Convention “Global IR and Regional Worlds: A New Agenda for International Studies”, New Orleans (United States), 18–21 February 2015

This panel aims to elucidate the concept of justice in Iranian foreign policy and therefore welcomes empirical and theoretical papers.

International Relations (IR) is gaining popularity around the world. Yet its dominant theories, methods and narratives fail to correspond to the new global distribution of its subjects. Distinctions between the “West” and the “Rest” may be blurring in material terms but these are yet to fully register in the way IR is studied, published, discoursed, and located in terms of centers of learning.

With IR scholars around the world seeking to find their own voice and reexamining their own traditions, our challenge now is to chart a course towards a truly inclusive discipline, recognizing its multiple and diverse foundations – a Global IR. The world of IR is now confronted with new issues, actors, and voices that call for significant re-thinking and broadening of its theories, methods, and empirical horizons. This is not merely the function of a “power shift,” or the rise of new powers. It also reflects the importance of global issues, like human rights violations, the subjugation of women and minorities, racism, financial meltdowns, forced migration, terrorism, disease, and climate change. Global IR is also demanded by the growing role of transnational actors (good or bad), such as international and regional institutions, social movements, or terrorist networks and cross-border criminal gangs.

The Global IR project gives a central place to the study of regions and regionalisms, and integrates disciplinary and area studies. While the world is not being fragmented into regions, it is also not moving inexorably towards a seamless globality. Global IR calls for the acknowledgement of regional diversity and local agency. Our idea of “what makes regions” is being altered. Regions are no longer viewed as fixed geographic or cultural entities, but as dynamic, purposeful, and socially constructed spaces. Regionalism today is less territorially-based or state-centric and encompasses an ever widening range of actors and issues. The traditional divide between regionalism and universalism is blurring.

The challenge of building a Global IR does not mean a one-size-fits-all approach; rather, it compels us to recognize the diversity that exists in our world, seek common ground, and resolve conflicts. Global IR transcends the “West versus the Rest” divide and recognizes the voices, experiences, and agency of the Global South. This new, pluralistic universalism underpins the possibility of a Global IR.

Against this backdrop, the theme of the 2015 Annual Convention explores the following questions:

- When is IR Global? What are the new, current and possible directions and innovations in IR theories, methods and issue areas as IR aspires to become a truly global discipline?
- Given the hitherto marginality of the non-Western voices and traditions in its mainstream theories and approaches of IR, what are the ways and sources of knowledge – e.g. world history, classical traditions, cultural practices, foreign policy approaches, writings of scholars, etc. – that can help to make the discipline more inclusive?
- What is the relationship between regionalism and universalism, between the local and the global? What are the variations among regions and their institutions, and how do they figure in global governance?
- How can we build greater synergy between IR and area studies, so that we can be true to the name of our association as the International Studies Association?
- How does the rise of new powers – e.g., China, India, Brazil, and others – affect the study of IR? Is hegemony a thing of the past or reappearing in new forms?
- How do the key transnational challenges of our time, such as environmental degradation, climate change, pandemics, transnational crime, gender violence, refugees and migration, and responses to them, affect regional worlds, North-South relations, and global order?
- How do ideas and norms travel? Are local actors and developing countries passive recipients or active agents of norm creation and diffusion?
- Do civilizations clash or learn from each other?

For further information see www.isanet.org/Conferences/NewOrleans2015.aspx.

International Conference on Arabic and Islamic Studies (ICASIC), Kuala Lumpur (Malaysia), 9–10 March 2015

The conference focuses on research related to the study of Arabic and Islamic Civilization. It covers all scientific disciplines and issues related to it. The conference brings together scholars, academicians and professionals who are involved directly or indirectly with the discipline of Arabic linguistics and study of Islamic knowledge from all over the world to present their research results.

The objectives of this conference are to establish the Arabic and Islamic knowledge in the eyes of the global community. The conference will also discuss on issues related to the field of Arabic linguistics and Islamic knowledge in theoretical and practical perspective.

Sub-themes of the conference are (inter alia):

- Arabic Sociolinguistics
- Arabic Psycholinguistics
- Arabic Education
- Arabic Language Skills
- Teaching Arabic Language Skills
- Semantic Knowledge
- Translation
- Islamic Education
- Syariah Islamiyyah
- Dakwah Islamiyyah
- The Islamic Faith
- Islamic Economics
- Integration of knowledge
- *Ḥadīṭ Nabawī* and *‘Ulūm Al-Ḥadīṭ*
- *Al-Qur’ān* and *Tafsīr*
- Islamic Civilization

For further information see worldconferences.net/icasic2015.

Islamic Banking and Finance Conference, Oxford (Great Britain), 29 April 2015

The conference pursues the theme of culmination of theories that are meant to develop the qualitative and quantitative expansion of the Islamic finance as well as the realities faced by this sector in the financial markets.

Topics of the conference will (inter alia) be:

- Principles of Islamic Law & the Banking & Finance
- Maxims of Islamic Law & the Banking & Finance
- The Problems of Developing Theories
- The Issues between Legal Theoreticians and the Financial Institutions
- Evaluation of the Developed Theories and their Critique
- The Challenges Faced by the Islamic Financial Institutions through a Lack of Synchronisation between the Shariah Compliance Committees and the Financial Administration
- Points of Success and Failure of Significant

Geographical zones of Islamic Banking and Finance will be:

- East Asia
- Middle East
- Turkey
- Europe and the US
- North Africa
- The Services of the Islamic Banks between

Concerning the development of theories and realities of experience the following more general topics are of interest:

- Sectors of Islamic Economy
- Islamic Theories of Economy
- Various Commercial Sectors and Islam
- Islamic Banking Theories
- Islamic Banking in Action; Case Studies
- Critical Analysis of Components of Islamic Banking
- Islamic Financial Market Theories & Structures
- Islamic Financial Markets; Case Studies
- Critical Analysis of Components of Islamic Financial Markets
- Analysis of the Growth of Islamic Banking and Finance around the World
- Comparative Study of Islamic Financial Systems vs. Non Islamic Financial Systems
- The Future of Islamic Financial systems
- State vs. Private Sector & Their Shares in Setting up and Sustaining the Systems
- Arbitration Patterns

Deadline for abstracts is 30 November 2014. For further information see oiibf.org.uk.

AUFRUF ZUM EINREICHEN VON BEITRÄGEN FÜR DIE GAIR-MITTEILUNGEN 2015

Die Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht e.V. (GAIR) ist ein seit 1997 bestehender gemeinnütziger Verein, der sich die Förderung des gegenseitigen Verständnisses im Hinblick auf die Rechtssysteme und die Rechtspraxis in den europäischen sowie in den arabischen und sonstigen islamischen Staaten zur Aufgabe gemacht hat. Die Fachzeitschrift GAIR-Mitteilungen trägt diesem Anliegen Rechnung. In jährlich erscheinenden Ausgaben werden die einschlägigen rechtlichen Entwicklungen, die ihren Ausdruck in theoretisch besprochenem und praktisch umgesetztem säkularem und islamischem Recht finden, aus unterschiedlichen Perspektiven und im zeitlichen Verlauf thematisiert. Dabei gilt es, auch das Zusammenspiel von säkularem und islamischem Recht in unterschiedlichen Kontexten zu berücksichtigen. Betrachtung und Auseinandersetzung erfahren dabei nicht nur die allgemeinen Grundsätze und Grundzüge der jeweiligen Rechtsordnungen, sondern auch deren angestrebte sowie tatsächliche Entwicklung. Darüber hinaus werden die Schlüsselphänomene untersucht, die den wissenschaftlichen Diskurs, die Rechtssetzung und die Rechtspraxis in den betreffenden Staaten beeinflussen oder sogar prägen. Der Blick soll dabei jedoch nicht auf Themen von besonderem oder allgemeinem regionalen Interesse beschränkt bleiben, sondern auch die Einflüsse globaler Entwicklungen und Tendenzen im Hinblick auf die beschriebenen Rechtsbereiche bzw. die rechtlichen Beziehungen zwischen den Staaten nicht vernachlässigen.

In diesem Rahmen laden wir bereits anerkannte sowie Nachwuchs-Wissenschaftler und (Nachwuchs-)Praktiker dazu ein, durch das Einreichen veröffentlichungswürdiger Manuskripte zum gegenseitigen Verständnis und zum Austausch beizutragen! Mit dem Ziel, das der Gesellschaft zugrunde liegende Bestreben umfassend und breit gefächert umzusetzen, heißen wir sowohl disziplinäre als auch interdisziplinäre Beiträge willkommen, die sich mit den angesprochenen Aspekten befassen. Wir begrüßen hierfür unveröffentlichte und nicht an anderer Stelle zur Veröffentlichung eingereichte eigene Aufsätze, Berichte, Kommentare, Rezensionen sowie darüber hinaus Urteile.

Beiträge können auf Deutsch oder Englisch eingereicht werden. Bitte senden Sie Ihren Beitrag

bis zum 31.01.2015
an mitteilungen@gair.de

und fügen Sie diesem auch eine Kurzbeschreibung (keinen ausführlichen Lebenslauf) zu Ihrer Person bei. Beim Verfassen Ihres Beitrags bitten wir Sie, die folgenden Richtlinien zu berücksichtigen:

- Schriftgröße: 12 pt
- Font: Times New Roman, Times Umschrift Unicode, Times Beyrut Roman, Arial Unicode MS
- Länge: maximal 15 Seiten
- Quellenverweis: Fußnoten, kein separates Literaturverzeichnis

Jeder Beitrag wird in einem *Double-Peer-Review*-Verfahren von zwei unabhängigen anonymen Fachkolleg(inn)en begutachtet. Nach Eingang der Gutachten erfolgt die Rückmeldung an die Autor(inn)en bezüglich der Annahme, Ablehnung oder Notwendigkeit einer Überarbeitung des Beitrags. Den diesen Prozess begleitenden Herausgeber(inne)n obliegt die letzte Entscheidung zur Veröffentlichung. Alle Autor(inn)en erhalten den redaktionell bearbeiteten Text vor Drucklegung zum Korrekturlesen noch einmal zugesandt.

Für Rückfragen stehen Ihnen jederzeit die Redaktionsleitung Sina Nikolajew (sina.nikolajew@gmail.com oder mitteilungen@gair.de) sowie die Herausgeber Beate Backe (backe@eth.mpg.de), Hatem Elliesie (hatem.elliesie@zedat.fu-berlin.de) und Prof. Dr. Dr. Peter Scholz (peter.scholz@fu-berlin.de) zur Verfügung.

IMPRESSUM

Herausgeber der GAIR-Mitteilungen

Hatem Elliesie (Berlin) / Peter Scholz (Berlin) / Beate Backe (Leipzig) durch die
Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht e. V. (GAIR)

جمعية دراسات الشريعة الإسلامية وقوانين البلاد العربية

c/o Prof. Dr. Hans-Georg Ebert

Tel.: +49 341 97-37200

Orientalisches Institut Leipzig

Fax: +49 341 97-37219

Universität Leipzig

E-Mail: info@gair.de / hgebert@rz.uni-leipzig.de

Schillerstraße 6

Website: www.gair.de

04109 Leipzig

Redaktionssekretariat der GAIR-Mitteilungen

Sina Nikolajew

Hasselwerderstraße 37

12439 Berlin

E-Mail: sina.nikolajew@gmail.com

Redaktionsmitglieder

Beate Backe

Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung

Advokatenweg 36

06114 Halle/Saale

E-Mail: mitteilungen@gair.de / backe@eth.mpg.de

Kai Kreuzberger

Flat 3

1 Burgess Hill

London NW2 2BY

E-Mail: kkxbg@web.de

Fachgutachter der GAIR-Mitteilungen 2014

Dr. Achim-Rüdiger Börner

Prof. Dr. Hans-Georg Ebert

Dr. Assem Hefny

Prof. Dr. Birgit Krawietz

Dr. Ibrahim Salama

Prof. Dr. Irene Schneider

Erscheinungsweise

Die GAIR-Mitteilungen erscheinen jährlich in elektronischer Form.

Inhaltliche Verantwortung

Jeder Autor ist für den Inhalt seines Beitrags selbst verantwortlich. Meinungsäußerungen sind solche der Autoren und spiegeln im Zweifel nicht die Ansicht der GAIR, der Redaktion oder der Herausgeber wider.

Manuskripteinreichung

Beiträge können jederzeit den Herausgebern unter mitteilungen@gair.de zugesendet werden. Manuskripteinsendungen gelten grundsätzlich als Veröffentlichungsvorschlag zu den Bedingungen der Herausgeber. Die Annahme zur Veröffentlichung erfolgt schriftlich oder in Textform. Nicht sinnentstellende redaktionelle Bearbeitung bleibt vorbehalten.

Transkription

Die Transkription innerhalb der GAIR-Mitteilungen orientiert sich grundsätzlich am Standard der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Zitiervorschlag

Autor: „Titel des Beitrags“, in: GAIR-Mitteilungen 20XX, S. X.