

**Unverkäufliche Leseprobe**



**Mathias Rohe**  
**Das islamische Recht**  
Geschichte und Gegenwart

2022. 4., aktualisierte Auflage, 2022  
ISBN 978-3-406-79039-3

Weitere Informationen finden Sie hier:  
<https://www.chbeck.de/33813895>

Mathias Rohe

# Das islamische Recht

*Geschichte und Gegenwart*

C.H.Beck

1. Auflage. 2009  
2., durchgesehene Auflage. 2009  
3., aktualisierte und erweiterte Auflage. 2011

*Gedruckt mit Unterstützung der  
Gerda Henkel Stiftung, Düsseldorf*  
**GERDA HENKEL STIFTUNG**

4., aktualisierte Auflage. 2022  
© Verlag C.H.Beck oHG, München 2009  
[www.chbeck.de](http://www.chbeck.de)  
Umschlaggestaltung: roland angst + wunderamt  
Umschlagabbildung: Münze aus dem Sultanat Sansibar und Pemba,  
1 Paisa, 1304/1886; Privatsammlung  
Satz: Janß GmbH, Pfungstadt  
Druck und Bindung: Druckerei C.H.Beck, Nördlingen  
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier  
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)  
Printed in Germany  
ISBN 978 3 406 79039 3



klimateutral produziert  
[www.chbeck.de/nachhaltig](http://www.chbeck.de/nachhaltig)

Dem Andenken meiner Eltern  
Hans und Hildegard Rohe

## Inhaltsübersicht

Inhaltsverzeichnis . . . . .	VII
Vorwort . . . . .	XVI
Vorwort zur vierten Auflage und Dank . . . . .	XVIII

### *Einführung: Islam, «Scharia» und Recht*

I. Zu diesem Buch . . . . .	3
II. «Scharia» und Recht . . . . .	9

### *Erster Teil: Die Geschichte des islamischen Rechts*

I. Die Entstehung des islamischen Staates und seiner Rechts- ordnung . . . . .	21
II. Die Entwicklung einer islamrechtlichen Dogmatik – Die Lehre von den Rechtsquellen und den Methoden der Rechtsfindung ( <i>uṣūl al-fiqh</i> ) . . . . .	43
III. Urteile und Gutachten . . . . .	74
IV. Die Regelungsbereiche des klassischen islamischen Rechts im Überblick . . . . .	76

### *Zweiter Teil: Modernes islamisches Recht*

I. Weiterentwicklung und Umsturz seit dem 13./19. Jahrhundert	167
II. Methoden der Weiterentwicklung und Anwendungsbeispiele .	182
III. Kernbereiche modernen islamischen Rechts . . . . .	207

### *Dritter Teil: Wege des islamischen Rechts in der Diaspora*

I. Einführung . . . . .	279
II. Das Beispiel Indien: ein ehemals muslimisch beherrschtes Territorium . . . . .	281
III. Das Beispiel Kanada: ein klassisches Einwanderungsland . . .	319
IV. Das Beispiel Deutschland (mit Ausblick auf andere europäische Staaten) . . . . .	343

*Vierter Teil: Perspektiven des islamischen Rechts  
in einer globalisierten Welt*

I.	Zwischen Säkularisierung, Reislamisierung und Teilreform . . . . .	405
II.	Schluss: Auf der Suche nach neuen Zugängen . . . . .	412

*Anhang*

Der Aufbau des <i>kitāb al-mabsūṭ fi l-furūʿ</i> des hanafitischen Juristen		
	al-Sarāḥsī . . . . .	417
	Hinweise zu Umschrift und Aussprache . . . . .	431
	Abkürzungen . . . . .	433
	Anmerkungen . . . . .	436
	Literatur . . . . .	559
	Glossar . . . . .	604
	Personenregister . . . . .	615
	Sachregister . . . . .	622

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	XVI
Vorwort zur vierten Auflage und Dank . . . . .	XVIII

### *Einführung*

#### Islam, «Scharia» und Recht

I. Zu diesem Buch . . . . .	3
II. «Scharia» und Recht . . . . .	9

### *Erster Teil*

#### Die Geschichte des islamischen Rechts

I. Die Entstehung des islamischen Staates und seiner Rechtsordnung . . . . .	21
1. Anfänge. . . . .	21
2. Die Trennung zwischen Sunniten und Schiiten . . . . .	24
3. Die Herausbildung von Rechtsschulen und Rechtsinstitutionen . . . . .	27
4. Gerichte und Rechtsgelehrte im Staatsgefüge. . . . .	34
5. Die Beweisführung vor Gericht . . . . .	39
6. Weitere Verwaltungsinstanzen . . . . .	41
II. Die Entwicklung einer islamrechtlichen Dogmatik – Die Lehre von den Rechtsquellen und den Methoden der Rechtsfindung ( <i>uṣūl al-fiqh</i> ) . . . . .	43
1. Einführung . . . . .	43
2. Der Koran . . . . .	48
3. Die Sunna des Propheten . . . . .	52
4. Der Konsens der Rechtsgelehrten (Idschma) . . . . .	58
5. Der Analogieschluss und weitere Schlussverfahren ( <i>qiyās</i> ) . . . . .	62

6. Das «Für-besser-Halten» ( <i>istiḥsān</i> ). . . . .	64
7. Die Berücksichtigung allgemeinen Nutzens ( <i>istiṣlāḥ, al-maṣāliḥ al-mursala</i> ) . . . . .	66
8. Die Auffassungen der (einzelnen) Prophetengenossen ( <i>madḥab al-ṣaḥābī</i> ) . . . . .	67
9. Gewohnheitsrecht ( <i>ʿurf</i> ) und Brauch ( <i>ʿāda</i> ) . . . . .	68
10. Das «Versperren der Mittel» ( <i>sadd al-darāʾiʿ</i> ) . . . . .	71
11. «Fortbestand» ( <i>istiṣḥāb</i> ) und «Normen derer vor uns» ( <i>ṣarʿ man qablanā</i> ) . . . . .	72
III. Urteile und Gutachten . . . . .	74
IV. Die Regelungsbereiche des klassischen islamischen Rechts im Überblick . . . . .	76
1. Einführung; Theorie und Praxis . . . . .	76
2. Personenstands-, Ehe- und Familienrecht . . . . .	79
a) Einführung; Grundlagen . . . . .	79
b) Eherecht . . . . .	81
aa) Einführung. . . . .	81
bb) Die Voraussetzungen der Eheschließung . . . . .	82
cc) Die Form der Eheschließung; Beteiligte . . . . .	84
dd) Die Brautgabe ( <i>mahr, ṣadāq</i> ); Eheverträge . . . . .	85
ee) Die Folgen des Fehlens einzelner Wirksamkeitsvoraus- setzungen . . . . .	88
ff) Rechte und Pflichten der Ehegatten. . . . .	88
gg) Die Beendigung der Ehe . . . . .	91
hh) Kindschaftsrecht . . . . .	96
ii) Unterhaltsrecht. . . . .	97
3. Erbrecht . . . . .	99
a) Grundlagen . . . . .	99
b) Das Geschlechterverhältnis . . . . .	101
c) Unterschiede zwischen Sunniten und Schiiten. . . . .	102
d) Interreligiöse Fragen . . . . .	102
4. Vertrags- und Wirtschaftsrecht . . . . .	103
a) Grundlagen . . . . .	103
b) Grundzüge des Vertragsrechts; Gestaltungsfreiheit und ihre Grenzen . . . . .	106
c) Vertragstypen und Mechanik des Vertragsschlusses . . . . .	108
d) Zustandekommen und Bindungswirkung von Verträgen . . . . .	110
e) Inhaltskontrolle und Umgehungsgeschäfte ( <i>hiyal</i> ) . . . . .	112
aa) Das Verbot von (Wucher-)Zinsen ( <i>ribā</i> ) . . . . .	112
bb) Das Verbot von Spekulationsgeschäften ( <i>ḡarar</i> ) . . . . .	114

cc)	Das Verbot des Hortens ( <i>iḥtikār</i> ) . . . . .	114
dd)	Sonstige Verbote . . . . .	116
ee)	Rechtskniffe ( <i>hiyal</i> ) als Methode zur Deckung wirtschaftlicher Bedürfnisse . . . . .	116
5.	Gesellschaftsrecht . . . . .	118
6.	Eigentumsrecht . . . . .	119
7.	Strafrecht und Deliktsrecht. . . . .	122
a)	Einführung . . . . .	122
b)	Die koranischen Delikte ( <i>hudūd</i> ) . . . . .	122
aa)	Einführung. . . . .	122
bb)	Gewaltsamer Straßenraub . . . . .	124
cc)	Unzucht . . . . .	125
dd)	Falsche Bezichtigung der Unzucht. . . . .	126
ee)	Alkoholkonsum . . . . .	126
ff)	Das Beispiel Diebstahl . . . . .	127
gg)	Apostasie . . . . .	134
hh)	Die Rechtspraxis . . . . .	135
c)	Das nicht-koranische Straf- und Ordnungswidrigkeitenrecht ( <i>taʿzīr</i> ) . . . . .	137
d)	Das Talionsrecht ( <i>qiṣāṣ</i> ) . . . . .	138
8.	Staats- und Verwaltungsrecht. . . . .	140
a)	Einführung . . . . .	140
b)	Grundfragen des Staatsrechts . . . . .	141
c)	Verwaltungsrecht . . . . .	147
9.	Fremden- und Völkerrecht . . . . .	147
a)	Einführung . . . . .	147
b)	Rahmenbedingungen und Rechtsquellen . . . . .	148
c)	Rechtsbeziehungen zu nicht von Muslimen beherrschten Gebieten und Rechtsverhältnisse der dort befindlichen Muslime . . . . .	149
d)	Rechtsverhältnisse nicht-muslimischer Personen und Gemein- schaften auf muslimisch beherrschtem Territorium . . . . .	153
aa)	Personen mit Daueraufenthalt . . . . .	153
bb)	Personen mit vorübergehendem Aufenthalt . . . . .	156
e)	Muslime in nicht-muslimischen Herrschaftsgebieten . . . . .	159
10.	Abgabenrecht und fromme Stiftungen ( <i>auqāf</i> ) . . . . .	163

*Zweiter Teil*  
Modernes islamisches Recht

I.	Weiterentwicklung und Umsturz seit dem	
	13./19. Jahrhundert . . . . .	167
	1. Einführung . . . . .	167
	2. Rahmenbedingungen, Motive und Wege von Reformen . . . .	171
II.	Methoden der Weiterentwicklung und	
	Anwendungsbeispiele . . . . .	182
	1. Formalisierung von Recht und Rechtsanwendung nach	
	staatlichen Vorgaben . . . . .	182
	a) Kodifikation . . . . .	182
	b) Schaffung von Institutionen/Gerichtsorganisation . . . . .	185
	c) Weiterbildung materiellen Rechts durch Form- und	
	Verfahrensvorschriften . . . . .	186
	2. Inhaltliche Definitionen und Festlegungen im Rahmen der	
	Verwaltungskompetenz ( <i>siyāsa</i> ) . . . . .	188
	3. Schweigen des Gesetzgebers im Rahmen der Kodifikation und	
	Schweigen des Rechtsanwenders . . . . .	188
	4. Reform auf der Grundlage neuer oder wiedererschlossener	
	Quellenfindungs- und Interpretationsmethoden . . . . .	189
	a) Auswahl ( <i>tahaiyur</i> ) und Verschmelzung ( <i>talfiq</i> ) von Lehr-	
	meinungen . . . . .	189
	b) Weiterbildung materiellen Rechts durch neues juristisches	
	Raisonnement ( <i>fath bāb al-iğtihād</i> ) . . . . .	191
	c) Neuinterpretation des Rechts unter Berücksichtigung seiner	
	Genese ( <i>asbāb al-nuzūl</i> und historisch-kritische Auslegung)	
	und Ratio ( <i>maṣlaḥa</i> ) . . . . .	196
	5. Weiterentwicklung «von unten» und gegenläufige Tendenzen .	203
	6. «Revolutionäre» Veränderungen . . . . .	204
III.	Kernbereiche modernen islamischen Rechts . . . . .	207
	1. Personenstands-, Familien- und Erbrecht . . . . .	207
	a) Einführung . . . . .	207
	b) Personalrechtssystem . . . . .	209
	c) Heiratsmindestalter . . . . .	211
	d) Informelle Ehen und Verlöbnis . . . . .	212
	e) Freiwilligkeit der Eheschließung . . . . .	213
	f) Formvorschriften und ihre Bedeutung . . . . .	214
	g) Präzisierung ehelicher Rechte und Pflichten . . . . .	215

h) Polygamie . . . . .	216
i) Exemplarisch: Reform der Ehescheidung . . . . .	217
aa) Einseitiges Scheidungsrecht des Ehemannes . . . . .	217
bb) Gesetzliche Scheidungsrechte der Ehefrau . . . . .	219
j) Eheverträge . . . . .	228
k) Vermögens- und Personensorgerecht . . . . .	228
l) Unterhaltsrecht . . . . .	230
m) Abstammung . . . . .	231
n) Erbrecht . . . . .	232
2. Vertrags- und Wirtschaftsrecht; Deliktsrecht . . . . .	235
a) Einführung . . . . .	235
b) Spezifisch islamrechtliche Fragen des Vertrags- und Wirtschaftsrechts . . . . .	237
c) Religiöse Aspekte des Wirtschaftens . . . . .	242
3. Staats- und Verwaltungsrecht. . . . .	244
a) Einführung . . . . .	244
b) Staatsorganisation und Rechtsstaatlichkeit . . . . .	245
c) Frauen in Staats- und Verwaltungsmätern . . . . .	257
d) Die Stellung religiöser Minderheiten . . . . .	258
e) Internationale Rechtsbeziehungen . . . . .	261
4. Strafrecht . . . . .	265
a) Grundlegendes. . . . .	265
b) Exemplarisch: Die Haltung zur Apostasie . . . . .	270
c) «Ehrschutzdelikte» . . . . .	274

### *Dritter Teil*

#### Wege des islamischen Rechts in der Diaspora

I. Einführung . . . . .	279
II. Das Beispiel Indien: ein ehemals muslimisch beherrschtes Territorium . . . . .	281
1. Einführung . . . . .	281
2. Rechtliche Rahmenbedingungen . . . . .	285
a) Einführung . . . . .	285
b) Bereiche der Anwendung islamischer Normen . . . . .	288
c) Inhalte indisch-muslimischer Rechts- und Reformdebatten . . . . .	291
aa) Einführung. . . . .	291
bb) Eherecht . . . . .	293
cc) Unterhaltsrecht . . . . .	299
dd) Erbrecht . . . . .	302
ee) Recht der frommen Stiftungen . . . . .	303
ff) Wirtschaftsrecht . . . . .	304

gg) Schlichtungsinstanzen und Scharia-Gerichte . . . . .	304
hh) Optionales vereinheitlichtes Recht . . . . .	308
3. Ergebnis . . . . .	309
III. Das Beispiel Kanada: ein klassisches Einwanderungsland . . . . .	319
1. Einführung . . . . .	319
2. Der rechtliche Rahmen für die Anwendung islam- rechtlicher Normen in Kanada . . . . .	320
a) Einführung . . . . .	320
b) Internationale Privatrechtsfälle . . . . .	321
c) Dispositives Sachrecht . . . . .	321
d) Schiedswesen . . . . .	324
aa) Einführung . . . . .	324
bb) Allgemeine Diskussion über Vorzüge und Nachteile außergerichtlicher religiöser Streitschlichtung . . . . .	327
cc) Spezifische rechtlich-inhaltliche Fragestellungen . . . . .	330
IV. Das Beispiel Deutschland (mit Ausblick auf andere europäische Staaten) . . . . .	343
1. Einführung . . . . .	343
2. Anwendung islam-religiöser Normen in Deutschland und Europa . . . . .	345
a) Öffentliches Recht . . . . .	345
b) Strafrecht . . . . .	347
c) Bürgerliches Recht . . . . .	349
3. Anwendung islamrechtlicher Normen . . . . .	354
a) Internationales Privatrecht . . . . .	355
aa) Einführung . . . . .	355
bb) Maßstäbe für die Begrenzung islamrechtlicher Vor- schriften durch den <i>ordre public</i> : Das Beispiel der Ehe- scheidung . . . . .	356
cc) Heiratsmindestalter und Ehevormundschaft . . . . .	360
dd) «Handshuhehe» . . . . .	361
ee) Vorschriften/Vereinbarungen über die Brautgabe . . . . .	362
ff) Interreligiöse Ehehindernisse . . . . .	364
gg) Ehe auf Zeit . . . . .	365
hh) Polygamie . . . . .	366
ii) Unterhalt . . . . .	367
jj) Vormundschaft/Sorgerecht . . . . .	368
kk) Adoption Minderjähriger . . . . .	368
ll) Erbrecht . . . . .	369
mm) Schlussbetrachtung . . . . .	370

b) Dispositives Sachrecht im Bereich des Zivil- und Wirtschaftsrechts . . . . .	373
c) Internationaler Wirtschaftsverkehr . . . . .	379
d) Inkorporation islamrechtlicher Normen in die staatliche Rechtsordnung . . . . .	381
e) Informelle/außergerichtliche Anwendung. . . . .	387
4. Grundhaltungen von Muslimen zur geltenden Rechtsordnung	390

### *Vierter Teil*

## Perspektiven des islamischen Rechts in einer globalisierten Welt

I. Zwischen Säkularisierung, Reislamisierung und Teilreform. . . . .	405
II. Schluss: Auf der Suche nach neuen Zugängen . . . . .	412

### *Anhang*

Der Aufbau des <i>kitāb al-mabsūṭ fī l-furūʿ</i> des hanafitischen Juristen al-Sarāḥsī (gest. 483/1090) . . . . .	417
Hinweise zu Umschrift und Aussprache . . . . .	431
Abkürzungen . . . . .	433
Anmerkungen. . . . .	436
Literatur. . . . .	559
Glossar . . . . .	604
Personenregister . . . . .	615
Sachregister . . . . .	622

## Vorwort

Dieses Buch richtet sich an Muslime ebenso wie an Angehörige anderer Religionen und Weltanschauungen, an Juristen, Islamwissenschaftler und Vertreter anderer Fächer wie auch an interessierte Laien.

Islamisches Recht, oft mit dem Begriff der «Scharia» gleichgesetzt, wird in der öffentlichen Debatte westlicher Länder weithin als Gegenpol zum Recht säkularer Rechtsstaaten und ihren Menschenrechtskonzepten verstanden. Unter Muslimen sind die Auffassungen gespalten. Nicht wenige interessieren sich schlicht nicht für die Materie, solange sie nicht durch konkrete Lebenssituationen unmittelbar betroffen sind. Andere betrachten das islamische Recht als Teil ihres Glaubens und stehen ihm – wenn auch nicht all seinen Interpretationen und Ausprägungen – grundsätzlich positiv gegenüber. Wieder andere lehnen es als überholtes Konstrukt mittelalterlicher Gelehrter ab.

In diesem Spannungsfeld ist es kein leichtes Unterfangen, aber umso notwendiger, in der gebotenen wissenschaftlichen Distanz Aussagen über das islamische Recht zu treffen. Zielsetzung dieses Buchs kann es nicht sein, zu erklären, wie das islamische Recht als Bestandteil religiöser Kultur sein soll, welches seine «zutreffenden» Inhalte sind. Als nicht-muslimischer Wissenschaftler kann und will sich der Autor keine Kompetenz zu solchen Aussagen anmaßen. Vielmehr geht es darum, in modellhafter Weise zu zeigen, wie sich das islamische Recht nach den Äußerungen muslimischer Gelehrter und Institutionen sowie nach greifbaren Quellen aus der Rechtspraxis herausgebildet und entwickelt hat und noch weiterentwickelt. Dass angesichts einer fast 1400-jährigen Geschichte in einem Raum von Westafrika bis Polynesien eine große Vielfalt von Meinungen und Anwendungsmodalitäten entstanden ist, kann nicht überraschen. Deshalb sind allzu bündige Aussagen darüber, was das islamische Recht eigentlich beinhaltet und ausmacht, mit erheblicher Skepsis zu sehen. Andererseits löst sich dessen komplexe Materie auch nicht in Beliebigkeit auf. Seine Struktur soll einen leichten Einstieg in einzelne Rechtsbereiche bieten und zugleich die Einbettung des islamischen Rechts in die Rechtsgeschichte der Welt auf der methodischen Grundlage systemneutraler Rechtsvergleichung dokumentieren, ohne dessen Eigenheiten zu verschleifen. Manchen, der nicht mit den systematischen Grundlagen des Rechts vertraut ist, mag die Auswahl

und Anordnung der einzelnen Themen irritieren. Das ist jedoch in Kauf zu nehmen: Dies ist nicht ein Buch über «Scharia» oder «fiqh» (dazu im Eingangskapitel), sondern über Recht und seine spezifischen Inhalte, Ausrichtungen und Funktionen. Die islamische Ritualpraxis wurde deshalb ausgeblendet – nicht, weil sie weniger wichtig wäre als Rechtsvorschriften, sondern weil sie nicht hierher gehört. Der Verfasser hat sich umso leichter zu dieser Eingrenzung entschlossen, als sie auch im System der islamischen Normenlehre angelegt ist.

Hauptanliegen dieses Buchs ist es, die wesentlichen inneren Zusammenhänge des islamischen Rechts – insbesondere seine Rechtsquellen und Anwendungsmethoden – transparent zu machen und die von ihm erfassten charakteristischen Rechtsbereiche in ihren Konturen und Entwicklungen aufzuzeigen. Im Unterschied zu manchen anderen Grundlagenwerken liegt ein Schwerpunkt dieses Buches auf den Entwicklungen der letzten 200 Jahre. Diese Entwicklungen sind weitgehend nicht als Bruch mit der Vergangenheit zu verstehen, sondern als Reaktionen auf weltweit veränderte Lebensbedingungen. Generalisierungen sind angesichts der Breite des Themas unvermeidlich. Sie werden dort vorgenommen, wo deutliche, zeitlich und räumlich weitreichende Übereinstimmungen in wesentlichen Fragen festzustellen sind, auch wenn vereinzelt bzw. zu anderen Zeiten Abweichendes erkennbar ist. Verschiedene für das islamische Recht der Geschichte und Gegenwart charakteristische Fragen werden exemplarisch vertieft. Ausführlich berücksichtigt werden nicht nur die Weltregionen mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit, sondern auch in exemplarischen Studien Staaten mit signifikanten muslimischen Minderheiten. Die Ausführungen beruhen unter anderem auf Arbeiten und Recherchen des Verfassers in verschiedenen arabischen Staaten, der Türkei, Afghanistan, Indien, in verschiedenen europäischen Staaten und in Kanada. Einzelstudien zu bestimmten Regionen oder Staaten für bestimmte Zeiten bleiben weiterhin unerlässlich.

Jahreszahlen werden häufig nach islamischer und christlicher Zeitrechnung angegeben. Die islamische Zeitrechnung beginnt im Jahr 622 n. Chr., gerechnet ab der Auswanderung (Hidschra) Muhammads von Mekka nach Medina. Das Jahr beinhaltet 12 Mondmonate, so dass sich innerhalb von 100 Jahren eine Verschiebung gegenüber der christlichen Zeitrechnung um drei Jahre ergibt. Anfang 2009 hat das Hidschra-Jahr 1430 begonnen.

Im Text wird zur besseren Lesbarkeit und zur Vermeidung ahistorischer Begriffsbildungen durchgehend das generische, also nicht geschlechtsspezifische Maskulinum verwendet.

## Vorwort zur vierten Auflage und Dank

Zehn Jahre nach Erscheinen der dritten Auflage dieses Buches kann der Verfasser diese wesentlich überarbeitete und erweiterte vierte Auflage vorlegen. Eine Fülle neuer Werke ist seither erschienen, deren Erkenntnisse hier eingearbeitet wurden. Weltweit nimmt die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem islamischen Recht zu, nicht zuletzt in jenen Regionen, in denen dies ohne Gängelung durch repressive Regimes und politische Machtansprüche möglich ist. In Deutschland hat die tiefgründige Forschung und Lehre in diesem Bereich durch die Einrichtung islamisch-theologischer Studien an mehreren Universitäten erheblichen Auftrieb erhalten. Exemplarisch hierfür seien zwei maßstabsbildende Publikationen von Serdar Kur-naz genannt, der in Berlin forscht und lehrt: das 2016 erschienene Werk «Methoden zur Normderivation im islamischen Recht» und der 2017 im Oxford Journal of Law and Religion erschienene Aufsatz zum Grundlagenthema «Who is the Lawgiver? The Hermeneutical Grounds of the Methods of Interpreting Qur'an and Sunna (*istinbāt al-aḥkām*)».

Weltweite Aufmerksamkeit haben die Gräueltaten des sogenannten «Islamischen Staats» und anderer Terrorgruppen in Syrien, im Irak und in Westafrika sowie der wiedererstarkten Taliban in Afghanistan auf sich gezogen. Brutale Menschenrechtsverstöße wurden und werden mit – teils sehr eigenwilligen – Auslegungen des islamischen Rechts begründet, die indes in erheblichem Umfang mit Lehren übereinstimmen, die im extrem intoleranten und aggressiven Wahhabismus saudi-arabischer Prägung wurzeln. Bemerkenswert ist, dass nicht nur Andersgläubige, sondern auch Muslime in großer Zahl zu Opfern dieser Ideologie geworden sind. Hinzu tritt ein ebenso rücksichts- wie niveauloser Copy-paste-Islam gewalttätiger Krimineller, die weltweit Terror verbreiten. Derartige Extreme liefern ebenso wie alte Vorurteile Nahrung für teils nicht minder gewalttätige Islam- und Muslimhasser – das größte Massaker auf europäischem Boden nach dem Zweiten Weltkrieg wurde an Muslimen begangen. In Deutschland hat die extremistische Muslimfeindlichkeit mit wesentlichen Teilen der AfD ein neues politisches Sammelbecken gefunden. Wer sich ein kenntnis- und gedanken-

armes Feindbild Islam oder Scharia zurechtgelegt hat, lässt sich offenbar ungern durch Fakten irritieren. Die öffentliche, auch mediale Debatte der letzten Jahre, zu der auch der Verfasser seinen Beitrag leisten durfte, hat gezeigt, dass man sich entscheiden muss: Will man den Islam und sein Normensystem entgegen allen historischen und gegenwärtigen Erfahrungen als unveränderliche, durchweg gegen säkular-rechtsstaatliche Ordnungen gerichtete Größe ansehen, so stört die Konfrontation mit der Vielfalt und Dynamik dieses Systems. Ebenso ahistorisch und wissenschaftlich verfehlt ist es, Rechtssysteme der Vergangenheit an den Maßstäben der Gegenwart zu messen. Wer ein Buch über das Römische Recht verfasst und dessen kulturelle Leistungen würdigt, muss sich nicht fortwährend von aus heutiger Sicht menschenrechtswidrigen Aspekten wie dem Sklavenrecht oder patriarchalischer Durchformung distanzieren – solche Distanz ist selbstverständlich. Nichts anderes gilt für die wissenschaftliche Aufarbeitung des in mancherlei Hinsicht vergleichbaren islamischen Rechts.

Umso wichtiger ist eine differenzierte, faktenorientierte Befassung mit dem komplexen Thema des islamischen Rechts. Der Verfasser ist begeistert von einer nachwachsenden Generation von Wissenschaftlern, die sich diesem Thema mit großem Engagement ohne oberflächliche Generalisierungen widmen. Sie leisten damit wesentliche weiterführende Beiträge für das Verständnis der Materie und ermöglichen so auch einen gegenwartsbezogenen Umgang mit ihr mit dem Ziel, für das jede Rechtsordnung stehen muss: Herstellung und Wahrung eines friedvollen Zusammenlebens in fairem Interessenausgleich.

## Dank

Dieses Buch hätte ohne eine Fülle anregender Gespräche mit Wissenschaftlern und Angehörigen muslimischer Bildungseinrichtungen und Organisationen nicht entstehen können. Ihnen allen sei hier herzlich für vielerlei Einsichten gedankt. Besonderer Dank gebührt der Volkswagenstiftung, die mit einem namhaften Betrag Recherchen in Großbritannien, Frankreich, Belgien und Österreich während eines Forschungssemesters finanziert hat, sowie der Fritz-Thyssen-Stiftung, die mit gleichermaßen namhaftem Betrag Forschungen in Indien und Kanada ermöglicht hat.

Mein besonderer Dank gilt Herrn Dr. Ulrich Nolte vom Verlag C.H. Beck, der die Entstehung dieses Buches in nunmehr vier Auflagen ebenso engagiert wie geduldig gefördert hat, sowie den Helferinnen und Helfern

im Lektorat, namentlich Gisela Muhn-Sorge, sowie Michael Janß von der Setzerei Janß in Pfungstadt. Sehr zu danken habe ich meiner Sekretärin Andrea Voigt, die die Textredaktion im erfolgreichen Kampf mit der Handschrift des Verfassers mit gewohnter Sorgfalt und Gleichmut übernommen hat. Der Gerda Henkel Stiftung gebührt Dank für die Förderung des ersten Erscheinens dieses Buches mit einem großzügigen Druckkostenzuschuss. Der Verfasser ist dankbar für die Verleihung des Preises «Geisteswissenschaften international» des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels, der Fritz-Thyssen-Stiftung, des Auswärtigen Amts und der VG Wort, der die Übersetzung des Buches ins Englische (*Islamic Law in Past and Present*, Leiden/Boston 2015) durch Frau Gwendolin Goldbloom ermöglicht hat, der er gleichermaßen zu Dank verpflichtet ist. Ebenso dankbar ist er für die finanzielle Unterstützung der Dr. German Schweiger-Stiftung, welche die Übersetzung ins Russische durch Vermittlung von Herrn Dr. Manuchehr Kudratov maßgeblich gefördert hat, dem ebenfalls großer Dank gebührt. Nicht zuletzt dankt der Verfasser herzlich der Zentralen Geistlichen Verwaltung der Muslime der Russischen Föderation und ihrem stellvertretenden Vorsitzenden Dr. Damir Mukhetdinov für die Souveränität, die Übersetzung ins Russische veranlasst zu haben.

Erlangen, im Januar 2022

## *Einführung*

Islam, «Scharia» und Recht

## I. Zu diesem Buch

Auch islamisches Recht ist Recht. Diese eigentlich selbstverständliche Aussage soll unterstreichen, dass es in Geschichte und Gegenwart über alle Kulturgrenzen hinweg vergleichbare Funktionen von Rechtsordnungen gibt, bei allen Unterschieden in Einzelheiten. Dies gilt unabhängig davon, ob eine einschlägige rechtstheoretische Debatte geführt wird oder nicht. Streben nach Gerechtigkeit ist Leitmotiv aller Rechtsordnungen. Sie verstehen sich zum einen als gesellschaftliches Leitbild. Die in ihnen enthaltenen Gerechtigkeitsvorstellungen sollen Maßstäbe setzen. Insoweit gibt es Unterschiede zwischen religiös ausgerichteten und säkularen Rechtsordnungen; erstere enthalten auch eine transzendente, jenseitsbezogene Dimension. Zudem können sich die Inhalte dessen, was für «gerecht» gehalten wird, in erheblichem Umfang nach Zeit, Ort und Kultur unterscheiden.

Zumindest ebenso bedeutsam ist aber die Funktion des Rechts als Mechanismus für die Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen, für Interessenausgleich (zum Beispiel im Vertragsrecht) und Schutz vor Übergriffen (zum Beispiel im Strafrecht und im zivilen Deliktsrecht; beides war lange Zeit kaum getrennt). Hier werden Aspekte wie die einheitliche Anwendung von Rechtsregeln auf alle von ihnen erfassten Situationen und allgemeiner die Durchsetzung einer Friedensordnung im zwischenmenschlichen Bereich wie auch in größeren politischen Einheiten bedeutsam. Solches kann nur gelingen, wenn die anzuwendenden Regeln einen gewissen Abstraktionsgrad haben, also über die Anwendbarkeit auf einen bestimmten Einzelfall hinausreichen. Das gilt unabhängig davon, ob eine Rechtsordnung eher auf mehr oder weniger intensiv kodifizierten Regeln basiert oder sich eher anhand von Präzedenzfällen fortentwickelt. Damit aber wird es erforderlich, den Umgang mit den Begriffen zu erlernen, aus denen die Regeln gebildet werden.<sup>1</sup> Gerade hierin liegt die typische juristische Arbeit. Ohne sie kann eine Rechtsordnung nicht verständlich werden.

Auch wer vom islamischen Recht kaum etwas weiß, hat nicht selten präzise Vorstellungen davon. Handabhacken, Auspeitschen oder Steinigen von Ehebrechern, Tötung Andersgläubiger und Benachteiligung von Frauen

sind einige der am weitesten verbreiteten Stereotype. Willkürliche «Kadijurisprudenz»<sup>2</sup> gilt als Markenzeichen. Das islamische Recht fügt sich so in das verbreitete Bild eines grausamen und rückständigen Orients. Entspricht aber dieses Bild der Realität, oder sagt es mehr über den Betrachter aus?

Die Beschäftigung mit dem islamischen Recht außerhalb der islamischen Welt wurde seit ihren Anfängen zur Domäne der Orient- bzw. Islamwissenschaften. Juristen, die auch einen sprachlichen Zugang zu den Primärquellen haben, sind erst in den letzten Jahrzehnten stärker hervorgetreten. So ist ein großer Teil der vorliegenden Literatur von einem sprach- und gesellschaftswissenschaftlichen Ansatz gekennzeichnet. Eduard Sachau, der ein lange Zeit maßgebliches Werk über schafitische Recht vorgelegt hat, betont im Vorwort, er glaube nicht, die Arbeit eines Juristen machen zu können. Er beschränke sich vielmehr auf die möglichst texttreue philologische Arbeit.<sup>3</sup>

Die moderne Rechtsentwicklung nimmt insgesamt gegenüber der frühen und klassischen Entwicklung noch einen vergleichsweise geringen Raum ein. Auch unter Wissenschaftlern ist deshalb eine historisierende Sicht verbreitet, die in wichtigen Aspekten kaum zu einer Strukturierung nach den Ordnungsaufgaben des Rechts<sup>4</sup> und ihrer jeweiligen Lösung gelangt. Problemlagen, welche sich eher aus der *Conditio humana* ergeben als aus räumlichen, zeitlichen oder kulturellen Besonderheiten (zum Beispiel das Zusammenleben in Familien, Aspekte des Minderjährigenschutzes, Zuordnung von Rechtspositionen und Vermögenswerten zu Personen und deren Schutz gegen Übergriffe, Bedürfnisse rechtlicher Bindung bei arbeitsteiligem Wirtschaften), werden nicht immer als solche gewürdigt.

Es gibt jedoch eine Fülle kulturkreisübergreifender Problemlagen, die durch spezifisch juristische Ansätze gelöst werden.<sup>5</sup> Als Beleg hierfür seien die Ausführungen des bedeutenden hanafitischen Juristen al-Sarāḥṣī<sup>6</sup> (gest. 483/1090) zu Tötungsdelikten genannt. Er stellt zunächst die hohe Schädlichkeit solcher Taten unter Bezugnahme auf Aussagen des Korans und Muhammads heraus. Dann unterstreicht er die Bedeutung der diesseitigen Bestrafung der Täter: Wenn der Druck (auf mögliche Täter) sich auf jenseitige Bestrafung beschränken würde, dann würde sich nur ein sehr geringer Teil von Menschen davon abhalten lassen. Zur wirksamen Abschreckung sei deshalb das Regime der diesseitigen Strafe (*‘uqūba*) und entsprechender Vergeltungsmechanismen (*qiṣāṣ*) eingeführt worden. Damit ist die rechtliche Ordnungsaufgabe – Sicherung des menschlichen Lebens durch wirksame Abschreckung – definiert.

Selbst in damit zusammenhängenden, unmittelbar religionsrelevanten Fragen wie der nach rechtlicher Gleich- oder Ungleichbehandlung der An-

gehörigen unterschiedlicher Religionen finden sich differenzierende Äußerungen. Al-Saraḥsī<sup>7</sup> setzt sich etwa mit den unterschiedlichen Auffassungen zu der Frage auseinander, ob für Muslime und geschützte Nicht-Muslime (*ḍimmīs*; vgl. unten IV.9.d) derselbe Betrag («Wergeld», arab. *diyya*; hierzu noch unten IV.7.c) für Tötung oder Verletzung zu entrichten ist. Diejenigen, die eine Ungleichbehandlung zu Lasten der Nicht-Muslime fordern (zum Beispiel Reduzierung des Betrags auf die Hälfte oder ein Drittel), stützen sich zentral auf koranische Aussagen, wonach es keine Gleichheit (*musāwāt*) zwischen Muslimen und Ungläubigen gibt (zum Beispiel Sure 59, 20), und weitere Überlieferungen. Al-Saraḥsī setzt solchen Aussagen andere Koranstellen und Überlieferungen entgegen, aber auch eine an Ordnungsaufgaben orientierte inhaltliche Begründung: Die für die Ungleichheit sprechenden Koranstellen betreffen jenseitige, nicht diesseitige Dinge. Der Inhalt des Schutzvertrags mit den *ḍimmīs* fordere deren Gleichbehandlung im Diesseits. Zudem seien *ḍimmīs* in gleicher Weise wie Muslime rechtlich fähig, Eigentum zu haben; dasselbe müsse für ihre körperliche Unversehrtheit (*nafs*) gelten. Ferner diene das Wergeld dem Zweck der Sicherheitswahrung (*iḥrāz*), und dieser sei auf das diesseitige Territorium (*dār*) ausgerichtet, nicht auf die Religion (*dīn*), und für Muslime wie Nicht-Muslime bestehe im Hinblick auf Leib und Eigentum dasselbe Sicherheitsbedürfnis.

Selbstverständlich ist Recht auch in einen sozialen Kontext eingebettet und wird von ihm in erheblichem Maße geprägt. Eine Beschränkung auf abstrakte Normentexte ohne Rücksicht auf vorrechtliche Voraussetzungen oder Begleitumstände würde deshalb ein verzerrtes Bild einer jeden Rechtsordnung abgeben. Andererseits prägt das Recht auch gesellschaftliches Leben durch seine Eigengesetzlichkeiten und Institutionen. Deshalb wäre es ebenso verfehlt, Recht vorwiegend als soziale Erscheinung zu begreifen und ohne Kenntnis seiner spezifischen Instrumente und Argumentationsstrukturen erfassen zu wollen.

Aber gibt es so etwas wie «islamisches Recht» überhaupt? Schon eine oberflächliche Erkundung führt zu der Erkenntnis, dass «das islamische Recht» im Sinne eines übergreifenden, einigermaßen klaren Gesetzeswerks mit kalkulierbaren Lösungen für Rechtsprobleme nirgends erkennbar wird. So wenig, wie «das europäische Recht» von der Antike bis zur Gegenwart einheitliche Lösungen anbieten kann, so wenig gilt dies für das islamische Recht. Man muss sich also von dem Gedanken verabschieden, hierüber ein lehrbuchartiges Werk zu verfassen, das alle Bereiche des Rechts ergebnissicher abhandeln könnte. Diejenigen einführenden Werke, welche einen solchen Anspruch erheben, stützen sich meist nur auf Aussagen einer be-

stimmten Rechtsschule (unter mehreren) zu einer bestimmten Zeit. Zudem beschäftigte sich die islamwissenschaftliche Literatur zum islamischen Recht über lange Zeit ganz überwiegend mit der klassischen Rechtsentwicklung und behandelte moderne Tendenzen sowie das angewandte Recht eher am Rande. Recht ist aber nicht zuletzt «law in action», jedenfalls aus Sicht der Betroffenen.

Die langwährende Fixierung großer Teile der Wissenschaft auf die frühe und klassische Zeit hat neben der inhaltlichen Verengung auch ein weit über den Rechtsbereich hinausreichendes Vorverständnis mitgeschaffen, das die frühe und klassische Entwicklung als «den Islam» schlechthin versteht, während moderne Entwicklungen als nicht mehr dem «eigentlichen» Islam entsprechend abgetan werden. Dies trifft zwar im Rechtsbereich für die unter kolonialer Herrschaft zwangsweise durchgesetzten «westlichen» Gesetze zu. Es ist aber keineswegs selbstverständlich für die innermuslimische, teils von europäischem Gedankengut inspirierte Reformdebatte, die sich seit dem 19. Jahrhundert in großer Breite entfaltet hat. Dass die Auseinandersetzung mit Geistesgut aus nicht vom Islam geprägten Kulturen nicht «unislamisch» sein muss, zeigt bereits die Entwicklung in Theologie und Recht der ersten Jahrhunderte; eine Stütze hierfür findet sich in der häufig zitierten Aussage Muhammads, wonach man Wissen suchen solle, auch wenn man es in China fände.<sup>8</sup> Zudem bestehen noch erhebliche Forschungslücken für den Zeitraum vom 16.–18. Jahrhundert. Auch in dieser Zeit sind, etwa im Osmanischen Reich, beachtliche Entwicklungen zu verzeichnen, die einem oberflächlichen «Niedergangsparadigma» entgegenstehen.<sup>8a</sup>

Sinnvoll lässt sich islamisches Recht nach alledem aber nur erfassen, wenn es als Materie in steter Entwicklung begriffen wird. Sein System erschließt sich weniger über inhaltliche Einzelregelungen als über seine Rechtsquellen- und Rechtsfindungslehre (*uṣūl al-fiqh*). Bei allen Differenzen auch in diesem Bereich finden sich hier einige grundlegende Gemeinsamkeiten, die weitgehend unumstritten sind. So verweisen auch die meisten Verfassungsordnungen des vom Islam geprägten Kulturraums in der einen oder anderen Form auf die Scharia als Ganzes (was immer das sein mag) oder doch auf ihre (tragenden) Prinzipien als maßgebliche Rechtsgrundlage.<sup>8b</sup> Ebenso erfasst die islamrechtliche Literatur fast durchweg nicht irgendein islamisches Länderrecht, sondern das islamische Recht schlechthin. Trotz aller Unterschiede finden sich in der Tat gemeinsame Grundprinzipien.<sup>9</sup> Sie vor allem sollen Gegenstand dieses Buches sein. Im Übrigen gilt die nicht nur für das islamische Recht typische Feststellung, wonach es zu jeder Frage auch innerhalb der (Rechts-)Schulen mindestens zwei unterschiedliche Ansichten gibt.

Die Vielgestaltigkeit ist besonders groß, stellt man die kulturraumüberspannende Wirkung des islamischen Rechts in Rechnung. Was für den Vorderen Orient gilt, muss nicht notwendig auf Malaysia, Indonesien, Kasachstan, Nigeria oder Bosnien übertragbar sein. Diese zunächst triviale Erkenntnis bestimmt auch die innerislamische Diskussion. Norani Othman, Mitglied der malaysischen «Sisters in Islam», weist auf die Notwendigkeit hin, zwischen dem Kulturerbe der muslimischen Gesellschaften des Mittleren Ostens und dem zu unterscheiden, was der Islam eigentlich ist.<sup>10</sup> Für den Juristen ergibt sich aus alledem die zusätzliche Schwierigkeit, geographisch-kulturelle Besonderheiten und Quisquilien vom hier zu erörternden Kernbereich des islamischen Rechts zu scheiden.

Das islamische Recht ist auch in seinem Kernbereich von sehr unterschiedlicher Regelungsdichte. Lücken oder gänzlich rudimentäre Regelungen, die mit übernommenen westlichen Rechtsnormen gefüllt oder ergänzt werden, bleiben hier weitgehend ausgeklammert. Hierfür müssten Ländermonographien verfasst werden, die eine Einführung in die jeweilige nationale Rechtsordnung ungeachtet ihrer systematischen Provenienz geben. All dies zeigt auch, was dieses Buch nicht leisten kann: Ein umfassendes Nachschlagewerk für die Beantwortung konkreter Rechtsfragen zu sein. Die rechtliche Lage in den einzelnen Staaten der islamischen Welt ist so vielgestaltig, dass die Auseinandersetzung mit dem dort jeweils geltenden Recht unerlässlich ist. Es muss bei dem Versuch bleiben, durch exemplarische Auswahl ein repräsentatives Bild zu vermitteln, das dann viel eher zum Holzschnitt als zur Radierung geraten wird. Eine umfassende Darstellung *des* materiellen islamischen Rechts wäre aber auch deshalb kaum zu bewerkstelligen, weil mangels Kodifizierung vieler Bereiche ein vergleichsweise hohes Maß an Unsicherheit schon über die geltenden Rechtsgrundlagen herrscht. Für das islamische Recht mag einem also noch mehr als für viele europäische Rechtsordnungen der Satz in den Sinn kommen, wonach man vor Gericht und auf hoher See in Gottes Hand sei – ein muslimischer Jurist wird sich an diesem Satz ohnehin nicht stoßen. Die rechtsphilosophische Idee, es gebe nur eine einzige richtige Entscheidung, wird bei der Rechtsanwendung generell auch bei bestwilligem und höchst kompetentem Vorgehen der Realität nicht gerecht. Richterliche Erfahrung lehrt,<sup>11</sup> dass es wegen mangelnder Erkenntnismöglichkeiten im Tatsachenbereich und wegen vorhandener Interpretationsspielräume bei vielen Normen eine gewisse Bandbreite «richtiger» im Sinne gut vertretbarer Entscheidungen gibt. Je geringer die Aufklärungsmöglichkeiten bei relevanten Tatsachen sind und je unklarer die normative Lage ist, desto mehr vergrößert sich diese Bandbreite.

Die Diversität des islamischen Rechts wird durch Berücksichtigung repräsentativer Originalwerke (Primärquellen) der verschiedenen Rechtsschulen gespiegelt. Jedoch können im Rahmen dieses Buches keine umfassenden Belege für alle angesprochenen Themen gegeben werden. Deshalb wird an vielen Stellen auch auf verlässliche Sekundärliteratur in europäischen Sprachen verwiesen, die sich mit den Primärquellen auseinandergesetzt hat. Dies soll den Leserinnen und Lesern, die nicht oder nicht hinreichend des Arabischen mächtig sind, den Zugang zur Materie erleichtern.

Insgesamt will dieses Buch dem islamischen Recht als lebendigem Recht Rechnung tragen. Die Rechtslage in der islamischen Welt lässt sich einerseits nur im Blick auf die klassische Entwicklung des islamischen Rechts verstehen. Andererseits weist sie so viele Besonderheiten und Neuentwicklungen auf, dass deren weitgehende Nichtbeachtung in manchen einführenden Darstellungen ein unzutreffendes, vielleicht sogar verzerrtes Bild der Lage zeichnet. Vergangenheit und Gegenwart sollen deshalb hier einen gleichwertigen Platz erhalten.

Dieses Buch gliedert sich in drei Hauptteile. Der erste Teil gibt einen Überblick über die wesentlichen Grundlagen und Regelungen des klassischen islamischen Rechts, wie es in den ersten Jahrhunderten der islamischen Geschichte geformt und bis ins 18. Jahrhundert tradiert und fortentwickelt<sup>11a</sup> wurde. Im zweiten Teil wird das «moderne» islamische Recht als Produkt der weitreichenden Reformbemühungen seit dem 19. Jahrhundert behandelt. Der dritte Teil befasst sich exemplarisch mit islamischer Normativität außerhalb islamischer Staaten. Diese Aufteilung ist notwendig sehr schematisch. An den Rändern gab es durchaus «individuelle» Entwicklungen. Sie werden in der Darstellung berücksichtigt, wenngleich in der hier gebotenen Kürze. Gerade in den hier weniger intensiv beleuchteten Randzonen ist noch viel Reizvolles und wissenschaftlich Weiterführendes zu vermuten: Dieses Buch steht also gewiss näher am Anfang als am Ende wissenschaftlicher Aufarbeitung des islamischen Rechts. Soweit einzelne Rechtsgebiete detaillierter zu behandeln sind, sollen vorwiegend die Ansichten der sunnitisch-hanafitischen Rechtsschule als exemplarische Grundlage herangezogen werden. Diese Rechtsschule wurde im Laufe der Geschichte der islamischen Welt am weitesten verbreitet;<sup>12</sup> sie hat die meiste Herrschaftserfahrung gesammelt bis hin zum Osmanischen Reich und zum Moghulreich und hat daher oft die detailliertesten und praxisnächsten Haltungen entwickelt. Zudem dürfte sie – bereits 1912 in Österreich-Ungarn offiziell anerkannt<sup>13</sup> – den engsten Bezug zum Islam im neuzeitlichen Europa aufweisen.

## II. «Scharia» und Recht

Sehr häufig wird in der Literatur und in der öffentlichen Diskussion der Begriff der «Scharia» mit «islamischem Recht» gleichgesetzt. Der Begriff «Scharia» ist jedoch vieldeutig. In einem untechnischen Sinne – auch in koranischer Terminologie (vgl. Sure 45, 18) – bedeutet er «der (von Gott) gebahnte Weg», «der Weg zur Tränke».<sup>1</sup> Als Fachbegriff taucht er in einem weiten und in einem engen Verständnis auf, wobei die Vermischung beider Verständnismöglichkeiten häufig anzutreffen ist und für Verwirrung sorgt.

Das weite Verständnis der Scharia umfasst die Gesamtheit aller religiösen und rechtlichen Normen, Mechanismen zur Normfindung und Interpretationsvorschriften des Islam, also etwa der Vorschriften über Gebete, Fasten, das Verbot bestimmter Speisen und Getränke wie Schweinefleisch und Alkoholisches und die Pilgerfahrt nach Mekka ebenso wie Vertrags-, Familien- und Erbrecht. Auch der korrespondierende Begriff der Regelung (*ḥukm*, Pl. *aḥkām*) meint rechtliche Regelung und religiöse Verpflichtung gleichermaßen.<sup>2</sup> In diesem Sinne wäre die Übersetzung von «Scharia» mit «islamisches Recht» stark verkürzt. Inhaltlich geradezu falsch wird sie, wenn hierbei ungeprüft der üblich gewordene Rechtsbegriff angelegt wird. Das «Recht» lebt maßgeblich von seiner weltlichen Befriedungsfunktion und greift hierfür nötigenfalls auch auf Mittel (staatlicher) Gewalt zurück.<sup>3</sup> Charakteristisch ist also die im Diesseits erzwingbare Durchsetzung. Dies betrifft die Beziehung von Menschen und anderen Rechtssubjekten untereinander und deren Verhältnis zu den Trägern der Rechtsordnung, heute vor allem dem Staat und seinen Untergliederungen.

Religiöse Vorschriften zeichnen sich hingegen dadurch aus, dass ihre Achtung im Diesseits nicht rechtsförmig, sondern allenfalls durch sozialen Druck erzwingbar ist und ihre Missachtung ansonsten in aller Regel nur jenseitige Folgen hat. Dies ist nur dann anders, wenn auch religiöse Vorschriften aufgrund einer Entscheidung der jeweiligen Machthaber mit diesseitigen Sanktionen durchgesetzt werden. Der maßgebliche Unterschied liegt also nicht in dem Anspruch auf Verbindlichkeit – sowohl religiöse wie auch rechtliche Vorschriften verstehen sich als verbindlich –, sondern ist vor allem im Sanktionssystem zu suchen.

Diese Unterscheidung nach der Art der Sanktionen findet sich aber auch in der Scharia. Sie weist neben den auch diesseitsbezogenen Bewertungen menschlichen Verhaltens als «geboten» (*wāğib*) bzw. «Pflicht» (*farđ*), «erlaubt» (*mubāh*) und «verboten» (*harām*) auch jenseitsorientierte Bewertungen wie «empfohlen» (*mandūb*, *mustaḥabb*) und «missbilligt» (*makrūh*) auf,<sup>4</sup> die oft keine diesseitigen Wirkungen entfalten.<sup>5</sup> Çefli Ademi spricht in diesem Zusammenhang zu Recht von einer «praktische(n) Säkularität» der praxisbezogenen Rechtsnormen.<sup>5a</sup> Gelegentlich findet sich für die Kategorie des Erwünschten/Lobenswerten auch die Bezeichnung «Sunna», türk. «sünnet».<sup>6</sup>

Von rechtlichem Interesse im engeren Sinne sind vor allem die Grenzbeziehungen zwischen *wāğib* und *mandūb/mustaḥabb* einerseits sowie zwischen *harām/bātil* und *makrūh* andererseits. Fehlt ein als *wāğib* qualifizierter Tatbestand, so tritt die daran geknüpfte Rechtsfolge – anders als beim Fehlen des nur Erwünschten – nicht ein. Ebenso führen als *harām* qualifizierte Verstöße in aller Regel zur Rechtsfolge der Unwirksamkeit; oft wird sogleich das dafür gebräuchliche Wort *bātil* gebraucht. Nur Missbilligtes zieht dagegen meist keine diesseitigen Sanktionen nach sich. Was manche als «geboten» einstufen, betrachten andere als nur «empfohlen».<sup>7</sup> Der vielbeachtete zeitgenössische Jurist Mohammed Hashim Kamali zeigt diese Grenzziehung deutlich auf: «Muslimische Juristen haben (also) die religiösen (*dīnī*) von den rechtlichen (*qaḍā'ī*) Verpflichtungen unterschieden und festgehalten, dass nur die letzteren gerichtlich durchsetzbar sind. Die meisten religiösen Aspekte des Lebens der Individuen in der Gesellschaft sind privat und nicht justiziabel.»<sup>7a</sup>

Zudem unterscheiden sich religiöse und rechtliche Vorschriften häufig im Anknüpfungspunkt ihres Geltungsanspruchs. Das Recht gilt heute weitgehend territorial, also unabhängig von der Eigenart der Person. Religion lässt sich hingegen nur personal verankern, also an die Glaubensüberzeugung und –praxis von Individuen. Auch eine «Staatsreligion» ändert hieran nichts, solange sie nicht auch Individuen bestimmte religiöse Verhaltensweisen vorschreibt. Eine solche Unterscheidung findet sich auch in der sunnitisch-hanafitischen Lehre, wo zwischen der religiösen Geltung der Norm (*diyānatan*) und deren rechtlicher Wirkung (*qaḍā'an*) unterschieden wird.<sup>8</sup>

Parallel hierzu unterscheidet sich die notwendig objektivierte und formalisierte Rechtsdurchsetzung im Diesseits von der jenseitsbezogenen Prüfung innerer Überzeugungen und Haltungen. Hiermit haben sich schon die großen Schulgründer befasst.<sup>9</sup> So ist etwa die Frage, ob eine Person Muslim ist und deshalb spezifisch für Muslime geltenden Rechtsnor-

men unterliegt, aus Sicht des Rechts nach äußeren Faktoren zu bestimmen, auch wenn diese Person innerlich tatsächlich dem Islam abgeschworen hat.<sup>10</sup> Der Meineidige, selbst in einer geringen Sache, wird nach einer Prophetenüberlieferung vom Paradies ausgeschlossen und im Höllenfeuer landen; die – diesseitige – Konsequenz des Meineids kann dann aber sehr wohl die «Beschneidung des Rechts eines Muslims» sein.<sup>11</sup> Vergleichbar soll der (weltliche) Richter nur zuständig für Angelegenheiten sein, für die Verbots- oder Gebotsnormen existieren, hingegen nicht für solche (religiösen) Dinge, die mit den jenseitsorientierten Kategorien des Empfohlenen oder des Missbilligten versehen sind.<sup>12</sup> Dies wirft ein Licht auf die strukturell unterschiedlichen Erkenntnismöglichkeiten. Das Verhältnis zwischen Mensch und Gott betrifft zentral das Forum internum; in vielen Fällen zählt nicht (nur) der äußere, sichtbare Akt, sondern die dahinterstehende Intention (*nīya*). Die rechtliche Beurteilung menschlicher Interaktion ist hingegen maßgeblich auf das Forum externum angewiesen: In die Herzen kann man nicht schauen. Damit ist für die Entscheidung rechtlicher Fragen ein eher formaler Weg vorgezeichnet; die getroffene Entscheidung kann keine vollständige materielle «Richtigkeitsgewähr» für sich beanspruchen.

Der zeitgenössische muslimische Jurist Abdullahi al-Naʿim, der in den USA lehrt, lehnt die Durchsetzung der Scharia-Regeln durch Gesetzgebung schlechthin ab mit der Begründung: «Als muslimischer Jurist, speziell als einer aus dem Sudan,<sup>13</sup> kann ich nicht gut die tragischen Kosten der nutzlosen Versuche ignorieren, die Scharia durch Gesetzgebung in irgendeiner islamischen Gesellschaft durchzusetzen.»<sup>14</sup> Präzisierend führt er aus: «Unter Scharia verstehe ich das religiöse Normensystem des Islam. Ich bevorzuge die Benutzung dieses Begriffs gegenüber dem des Islamischen Rechts eben deshalb, weil (...) die Scharia nicht gesetzlich verordnet werden und zugleich ein religiös sanktioniertes Normensystem bleiben kann»<sup>15</sup> sowie «Staatliche Durchsetzung ist die Negation der Gründe religiöser Bindungswirkung der Scharia»<sup>16</sup>. Mit dem Rückzug auf die «eigentlichen» religiösen Fragen wird der Herrschaftsanspruch über das Recht aufgegeben.<sup>17</sup> In einem späteren Werk<sup>18</sup> entwickelt al-Naʿim sodann einen ausführlicheren Ansatz, weswegen Islam und Staat getrennt und letzterer neutral sein müsse. Der Vortrag dieser Aussagen bei einer von den Universitäten Jos (Nigeria) und Bayreuth im Jahre 2004 in Jos abgehaltenen Konferenz hat allerdings zum Eklat unter den muslimischen Beteiligten geführt; rund 250 zum Teil hochrangige Vertreter verließen die Veranstaltung unter Protest.<sup>19</sup> In seinem jüngsten Werk «Islam and the Secular State» führt al-Naʿim<sup>20</sup>

diese Ideen weiter aus. In vorkolonialer Zeit habe nicht der vergleichsweise schwache Staat, sondern die Gelehrten Scharia-Normen umgesetzt. Angesichts heutiger starker, intern pluraler und international eingebundener Staaten sei eine Rückkehr zu dieser Praxis nicht möglich. Andererseits würde der Reichtum der Scharia, ihr Pluralismus, aufgegeben, wenn der Staat eine bestimmte Richtung/Auslegung verbindlich festsetze. Wann immer der Staat zur Durchsetzung der Scharia benutzt worden sei, habe dies zu höchst selektiven Normen geführt, losgelöst von ihren legitimen methodologischen Quellen. So sei die Scharia ein Symbol für Gruppenidentität und ein Spielfeld für Angriffe auf die politische Autorität geworden. Solche Vereinnahmung der Scharia durch den Staat führe neben ihrer Manipulierbarkeit dazu, dass die Verfechter ihrer zwangsweisen Durchsetzung durch staatliche Institutionen vor allem nach der Übernahme des Staates selbst strebten. Damit werde die Scharia zum Symbol einer despotischen, autoritären Herrschaft, während ihr kreatives und befreiendes Potential verkümmere.

Auch traditioneller argumentierende Gelehrte unterscheiden zwischen Scharia als dem von Gott und dem Propheten bereiteten Weg einerseits und dem *fiqh* als menschliches Konstrukt. Insoweit wird zumindest die unmittelbare göttliche Herkunft der gefundenen rechtlichen Normen bzw. ihrer Auslegung bestritten.<sup>21</sup> Ibn Ḥaldūn<sup>22</sup> (732–808/1332–1406) definiert den *fiqh* wie folgt: «Der *fiqh* ist die Kenntnis der Bestimmungen (*aḥkām*) Gottes des Erhabenen zur Einordnung der Handlungen derjenigen, die diesen Bestimmungen jeweils unterworfen sind (*al-mukallaḥīn*), als geboten, verboten, empfohlen, missbilligt und schlicht erlaubt, die aus dem Koran, der Sunna und dem, was der Gesetzgeber (Gott) als weitere Quellen und Instrumente (*adilla*) zu ihrer Erkenntnis bereitgestellt hat, entnommen werden, und wenn die Bestimmungen durch diese Quellen und Auslegungsinstrumente herausgefunden werden, so nennt man sie *fiqh*.» Im folgenden Text stellt Ibn Ḥaldūn fest, dass im Hinblick auf diese Erkenntnisvorgänge seit der Frühzeit des Islam Uneinigkeit herrschte. Diese Uneinigkeit bezeichnet er als geradezu unvermeidlich, sowohl aus Gründen sprachlicher Mehrdeutigkeit als auch wegen unterschiedlicher Überlieferungen und Methoden der Verifizierung von Normen. Die strukturelle Unsicherheit bringt notwendig menschliche – regelgeleitete – Erkenntnisprozesse in den Mittelpunkt der Materie.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, was das spezifisch Rechtliche am Islam ist. Bei der Beantwortung der Frage hat man es zunächst mit der im Abendland entwickelten Trennung zwischen Recht und Staat

einerseits und Religion andererseits zu tun.<sup>23</sup> Ob es im Islam eine solche Trennung gibt, ist nicht nur von wissenschaftlichem, sondern auch von politischem Interesse und deshalb heftig umstritten.<sup>24</sup> Dazu, ob der Islam wirklich wesensnotwendig in gleicher Weise «Religion und Staat» (*dīn wa daula*) ist, soll später ausführlicher Stellung genommen werden (Kap. IV.8). Jedenfalls wird auch in der islamischen Fachliteratur seit der Frühzeit zwischen Vorschriften, die das Verhältnis zwischen Mensch und Gott betreffen, und solchen, welche die Verhältnisse der Menschen untereinander regeln, unterschieden. Die einschlägigen Werke sind meist in zwei große Abschnitte unterteilt. Im ersten Teil werden im Wesentlichen Fragen des religiösen Ritus behandelt, insbesondere die «Fünf Säulen» des Islam, das Bekenntnis zum alleinigen Gott und seinem Propheten Muhammad (*šahāda*), die fünf täglichen rituellen Gebete (*ṣalāt*), das Almosengeben (*zakaāt*), das Fasten im Monat Ramadan (*ṣaum*) und die Pilgerfahrt nach Mekka im Monat *Dū l-ḥiǧǧa* (*ḥaǧǧ*). Diese werden als *ʿibādāt* bezeichnet, ein vielschichtiger Begriff, in dem der «Gottesdienst» mitschwingt. Im zweiten Teil geht es dann um Rechtsfragen wie Eheschließung und -auflösung, einzelne Straftatbestände, Vertrags-, Gesellschafts-, Delikts-, Erb- und Verfahrensrecht. Diese Materie wird *muʿāmalāt* genannt, Gegenstände des (zwischenmenschlichen) «Umgangs».<sup>25</sup> Ein moderner muslimischer Autor<sup>26</sup> greift hierfür auf die Trennung zwischen dem Diesseits als dem Bereich, in dem der Mensch entscheiden kann (*dār al-iḥtiyār*), und dem Jenseits, in dem ihm das ihm Bestimmte zukommt (*dār al-qarār*), zurück. Schon deshalb erscheint es gerechtfertigt, hier nur den Bereich der *muʿāmalāt* aufzuarbeiten und die *ʿibādāt* nur dort einzubeziehen, wo in der rechtlichen Argumentation Verbindungen hergestellt werden.

Parallel hierzu ist eine – erst allmählich entwickelte und nicht völlig strikte<sup>27</sup> – Unterscheidung auf personeller Ebene zwischen Religionsgelehrten/Theologen (*ʿulamāʾ/ahl al-kalām*) und Rechtsgelehrten (*fuqahāʾ*, Sing. *faqīh*, im Zusammenhang mit dem Abstraktum *fiqh*, «Rechtswissenschaft»<sup>28</sup>) zu beobachten. Obgleich sowohl religiöse als auch rechtliche Fragen im Islam mit einem Rückbezug auf Gottes Offenbarung und die Sendung Muhammads angegangen werden, zeigen sich auch im theoretischen Schrifttum deutliche Abgrenzungen. Einer der prominentesten sunnitischen «Theologen», Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī (wohl 260–324/873 od. 874–935 od. 936), unterscheidet sehr deutlich zwischen Aufgabenbereich und Arbeitsweise der Theologie einerseits und der Rechtswissenschaft andererseits (al-Ašʿarī benennt hierfür Ehescheidung und koranische Strafvorschriften als Beispiele): Letztere befaße sich mit der Beurteilung konkreter Einzelfra-

gen (*ḥawādiṭ al-furūʿ*), welche mit Hilfe der überlieferten Regeln der Scharia zu lösen seien, während die universellen Grundsatzfragen (*uṣūl*) von jedem verstandesbegabten Muslim mittels allgemein anerkannter Prinzipien anzugehen seien, die sich auf Vernunftüberlegungen, Empfindungen, Intuition etc. stützen. Beide Sphären dürften nicht vermischt werden.<sup>29</sup> Umgekehrt hat nach dem wohl bedeutendsten islamischen Rechtstheoretiker al-Šāfiʿī<sup>30</sup> wie auch nach Auffassung des bedeutenden hanafitischen Juristen al-Sarḥsī<sup>31</sup> die Meinung der Vertreter der Theologie, des *kalām*, keine Bedeutung für die Feststellung eines Konsenses der (Rechts-)Gelehrten.

Beispielhaft für die unterschiedlichen Erörterungen sei das im Koran (Sure 62, 9) festgelegte Verbot genannt, am Freitag zur Gebetszeit Kaufverträge abzuschließen. «Juristisch» interessierte Autoren befassen sich hierbei mit der Frage, ob Verstöße gegen dieses Verbot zur Unwirksamkeit des geschlossenen Vertrags führen (vgl. hierzu noch unten IV.4.a). Eher «theologisch» ausgerichtete Autoren widmen sich Auslegungsfragen, welche Sachverhalte genau von dem Verbot erfasst werden, ohne aber die diesseitigen Implikationen für solche Verträge anzusprechen.<sup>32</sup> Nach solchem Verständnis betrifft der größte Teil der Scharia und insbesondere der Koran als oberste Normenquelle das Recht nur in vergleichsweise geringem Umfang: Von den tausenden Koranversen haben nur wenige Dutzend rechtlichen Gehalt.<sup>33</sup> Die Grenzen sind allerdings gelegentlich fließend (hierzu noch unten IV.4.e).

Zudem sind innerhalb der islamischen Welt Tendenzen zu eindeutiger Trennung erkennbar. Eine besondere Spielart ist die insgesamt sehr strikte Trennung zwischen staatlicher Rechtsordnung und Religion in der Türkei.<sup>34</sup> Auch in Staaten, in denen die Säkularisierung nicht diskutiert wird und in denen ein verfassungsmäßiger Scharia-Vorbehalt für die Rechtsfindung verankert ist, finden sich Reihen von Entscheidungen oberster Gerichte, die mit den traditionellen Scharia-Regeln schwerlich in Übereinstimmung zu bringen sind.

Insgesamt lässt sich mit aller gebotenen Vorsicht eine überraschend weitgehende Trennung feststellen. Die hier erfolgte Beschränkung auf das «Recht» als Gesamtheit von Regelungen des gesellschaftlichen Lebens, die mit Hilfe formalisierter Ordnungs- und Sanktionsmechanismen durchgesetzt werden, gewinnt von daher auch Berechtigung aus der Entwicklung des Islam selbst. Freilich bleiben die Übergänge zum Transzendenten durchlässig: Auch das Recht wird in klassischer Zeit generell, in der Gegenwart noch verbreitet als Bestandteil des Islam schlechthin angesehen. So war und ist es noch weithin ausgeschlossen, dass Muslime unter die Gerichtsbar-

keit nicht-muslimischer Richter fallen. Selbst das Amt des Gerichtsschreibers soll nach der Aussage des bedeutenden hanafitischen Juristen al-Sarāḥī<sup>35</sup>, gestützt auf eine Überlieferung vom zweiten Kalifen ʿUmar, nur Muslimen vorbehalten sein. Zudem werden Rechtsvorschriften zum Beispiel über Eheschließung oder die Errichtung von Stiftungen von vielen bis heute auch in einer religiösen Dimension gesehen.<sup>36</sup>

Die kultischen Reinheitsvorschriften haben beispielsweise zur Folge, dass noch heute in Saudi-Arabien trotz Wassermangels kaum Abwasser geklärt und wiederverwendet wird. Ursache hierfür ist der Einspruch der ʿulamāʾ gegen die Zumischung geklärten Wassers zu frischem Trinkwasser.<sup>37</sup> Der staatlichen Gestaltungsfreiheit sind also engere Grenzen gesetzt als in einer säkularisierten Gesellschaft.

Zugespißt lässt sich sagen, dass das islamische Recht nicht schlechthin säkular *ist*, aber eine deutlich konturierte und begrenzbar säkulare Seite hat. Dies gilt es festzuhalten, weil in Einzelfällen fehlinformierte westliche Gerichte meinten, islamrechtlich geprägte Vorschriften anderer Staaten nicht anwenden zu dürfen, weil sie religiöser Natur seien.<sup>37a</sup>

Das enge Verständnis von «Scharia» erfasst ohnehin nur deren rechtliche Anteile. Oft werden darunter sogar nur die spezifisch ausgeprägten traditionellen Rechtsvorschriften aus den Bereichen des Familien- und Erbrechts, des koranischen Strafrechts und zum Teil des Stiftungsrechts gefasst. Insbesondere unter türkischen Muslimen ist dieses Verständnis verbreitet; die Rechtsreformen unter Atatürk richteten sich wesentlich gegen diese Vorschriften. Damit werden gerade die unter heutigen menschenrechtlichen Aspekten problematischen Rechtsbereiche erfasst (Aspekte der Geschlechterdiskriminierung, der Benachteiligung von Nicht-Muslimen und der Verhängung harter Körperstrafen).<sup>38</sup>

Für Nicht-Muslime, aber auch für nicht wenige Muslime ist die Scharia nicht erst seit dem 11. September 2001 undifferenziert zum Schreckensbegriff geworden. Die Ängste finden durchaus reale Anknüpfungspunkte. Das zeigen nicht nur massive Menschenrechtsverletzungen zum Beispiel in Saudi-Arabien oder im Iran, sondern auch ein im Juli 2004 im Daily Express erschienener Artikel über die Website einer Organisation namens «Supporters of Sharia» mit Verbindungen zu einem extremistischen Prediger in London.<sup>39</sup> Dort wurden Bilder von Kindern gezeigt, welche die Tötung eines Gefangenen durch Schwerthiebe nachspielen. Die Assoziation zu realen Ereignissen im Irak drängt sich auf. Vereinzelt kommt es allerdings auch zu Fälschungen: So hat Sergej Moleveld, Vorsitzender der niederländischen Liste Pim Fortuyn, laut Presseberichten gestanden, einen

vermeintlichen Drohbrief einer radikalen islamischen Gruppe gefälscht und an sich selbst und einen anderen Abgeordneten geschickt zu haben.<sup>40</sup> Genaues Hinsehen tut offenbar auch hier not.

Das breite Spektrum von Gebetsvorschriften – allenfalls im Arbeitsrecht nicht islamisch geprägter Rechtsordnungen können sich hier Probleme ergeben<sup>41</sup> – bis hin zu völlig unakzeptablen Körperstrafen wird oft nicht so wahrgenommen. Für nicht wenige Muslime ist die weit verstandene Scharia hingegen ein grundsätzlich positiv bewertetes religiöses Erbe. Sehr viele Muslime lehnen aber die eng verstandene Rechts-Scharia ab, insbesondere in ihren menschenrechtlich anstößigen Ausprägungen. Bei den Aleviten, einer in der Türkei nach Millionen und in Deutschland und Europa zumindest nach Hunderttausenden zählenden Bevölkerungsgruppe, gilt die Scharia einschließlich wesentlicher religiöser Anteile ohnehin als aufgehoben.<sup>42</sup>

Wie kommt es zu derart divergierenden Haltungen?

Die Scharia ist nicht etwa ein Gesetzbuch, sondern ein höchst komplexes System von Normen und Regeln dafür, wie Normen aufgefunden und interpretiert werden können. Die einschlägige, über fast 1400 Jahre hinweg formulierte Literatur ist so vielgestaltig wie die Geschichte und Kultur des Islam selbst. Islamisches Recht sunnitischer und schiitischer Richtung, aber auch der Umgang mit religiösen Normen beruht auf sekundärer Findung durch Auslegung und Schlussfolgerung, also auf menschlicher Denkkunst.<sup>43</sup> Dies wird nicht zuletzt daran deutlich, dass sich Gelehrte seit der Frühzeit nicht damit begnügen, Normen ihrem mehr oder weniger klaren Wortlaut nach anzuwenden, sondern die Frage nach Sinn und Zweck dieser Normen (arab. *illa*) stellen.

Abū Ishāq al-Šāṭibī als prominentester und vielzitatierter Vertreter dieser Richtung stellt im 14. Jahrhundert explizit die Frage nach den Zwecken (*maqāṣid*) der Scharia.<sup>44</sup> Er findet solche Zwecke im Schutz von fünf allgemeinen, unter allen Völkern anerkannten Gütern («Notwendigkeiten», *ḍarūrīyāt*): Religion, Leben, Nachwuchs, Eigentum und Verstand. Diese Zwecke seien absolut und könnten nicht abrogiert, sondern nur in Einzelaspekten eben um der Wahrung des Zweckes willen verändert umgesetzt werden.<sup>45</sup> Die schariagemäßen Handlungen seien kein Selbstzweck: Wenn die äußerlichen Umstände für eine Handlung gegeben seien, aber nicht dem (bezwirkten) Nutzen entsprächen, so sei ihre Ausführung verfehlt und normwidrig, weil sie nur um eines bestimmten Zweckes willen vorge-schrieben seien.<sup>46</sup> Wer behauptete, dass diese Zwecke nicht erfasst werden könnten – was er der religionsphilosophischen Richtung der sogenannten *bāṭinīya*<sup>47</sup> vorwirft –, zerstöre damit die Scharia.<sup>48</sup> Die Normen (arab. *adilla*,

«Zeichen») der Scharia könnten nicht dem Verstand widersprechen, weil ja die verstandesmäßige Erfassung Voraussetzung für ihre Verbindlichkeit (im Sinne konkreter Anwendbarkeit, arab. *taklīf*) sei.<sup>49</sup> Nur rituelle Verpflichtungen (arab. *ʿibādāt*) stünden über menschlich-verstandesmäßiger Durchdringung, während ihr alle anderen Normen zugänglich seien.<sup>50</sup>

Damit ist die von vielen Gelehrten formulierte Aussage, Gott allein könne «Gesetzgeber» sein,<sup>51</sup> letztlich ohne inhaltliche Aussagekraft. Schon seit den Anfangszeiten des Islam waren es Menschen, welche die Auslegung der nach ihrem Verständnis gottgegebenen Normen vorgenommen und die Ausführungsbestimmungen entwickelt haben. Auch im Islam ist keine einzige Vorschrift ohne solche Auslegung anwendbar – zumindest im Hinblick auf ihren zeitlichen, räumlichen und personalen Geltungsbereich. Auslegungen aber können sich wandeln wie die Menschen und ihre Lebensverhältnisse. Dies zeigt sich nicht zuletzt am Meinungspluralismus unter Muslimen selbst.

Die große Mehrheit neuzeitlicher muslimischer Autoren unterscheidet zwischen ewiggültigen Grundlagen der Scharia und Einzelregelungen, die zeit- und ortsbezogen sind und deshalb auch dem Wandel der Zeiten und Lebensverhältnisse unterliegen.<sup>52</sup> Ansätze hierfür finden sich bereits in der klassischen Literatur seit über tausend Jahren. Häufig werden nur solche Gebote, die auch nach westlichem Verständnis der Religion zuzurechnen sind, als ewiggültig betrachtet (z. B. Gebets- und Speisevorschriften), während Rechtsvorschriften zu einem erheblichen Teil oder gar insgesamt als zeitgebunden eingestuft werden.<sup>53</sup> Die Scharia ist aber auch in ihren konfliktträchtigen rechtlichen Anteilen vielgestaltig und dynamisch handhabbar. Der rechtstechnische Schlüssel hierzu ist das eigenständige Raisonement (*Idschtihad*; dazu unten II.1) bei der Quellenauslegung. Auf rechtstheoretischer Ebene wird Dynamik vor allem dann ermöglicht, wenn Normen nach ihrem Sinn und Zweck bzw. nach ihren übergeordneten Intentionen (*maqāṣid*) interpretiert werden können und der allgemeine Nutzen (*maṣlaḥa*) eigenständiges Gewicht bei der Interpretation erhält.<sup>54</sup>

Auch «liberale» Haltungen – entgegen dem unter den Rechtsgelehrten noch weithin herrschenden traditionalistischen Mainstream – lassen sich also mit Hilfe des Instrumentariums der Scharia untermauern. Deshalb kommt es maßgeblich auf die Interpreten selbst und ihre Herangehensweise an die Interpretation an. Die Bandbreite an Interpretationen ist zwar nicht beliebig, aber doch außerordentlich groß. So beschreibt der jordanische Prinz al-Ḥasan ibn Ṭalāl die Scharia schlicht als einen Prozess, der nie zum Ende komme.<sup>55</sup>

Hier nicht weiter behandelt werden Haltungen der Aleviten, die ihr Zentrum in der heutigen Türkei haben, aber auch in vielen Staaten der EU leben. Sie haben eine eigenständige Theologie entwickelt,<sup>55a</sup> welche die Gebote der Scharia als für sie aufgehoben betrachtet. Gebote der Scharia sind für sie nur äußerliche Zeichen des Glaubens, welche nicht mehr benötigt werden, wenn der Mensch den Glauben (durch Zugehörigkeit zur alevitischen Gemeinschaft) verinnerlicht hat.<sup>56</sup>

Angesichts langwährender Unterdrückung durch die sunnitische Mehrheitsrichtung ist eine öffentlich wahrnehmbare Diskussion über die Grundlagen des Alevitentums erst in jüngster Zeit entstanden. Mit religiös orientierten Rechtsfragen, die den Gegenstand dieses Buches bilden, befasst sich die alevitische Tradition indes bis in unsere Tage nicht. Ausnahme sind innergemeinschaftliche Sanktionen, die aber allenfalls zum Ausschluss aus der Gemeinde führen können<sup>57</sup> und damit keine Besonderheit gegenüber anderen religiösen Binnenvorschriften aufweisen. Dasselbe gilt für die im Iran des 19. Jahrhunderts entstandene synkretistische Religion der Bahāʿī. Die Aḥmadiya schließlich, die sich Ende des 19. Jahrhunderts auf dem Gebiet des heutigen Pakistan entwickelt hat, folgt weitgehend dem islamischen Recht, hat allerdings eine ablehnende Haltung zu den traditionellen Lehren der Apostasie (vgl. unten IV.7.b)gg) oder des Dschihad (vgl. unten IV.9.c) entwickelt und wird in diesem Zusammenhang behandelt.

*Erster Teil*

Die Geschichte  
des islamischen Rechts

# I. Die Entstehung des islamischen Staates und seiner Rechtsordnung

## 1. Anfänge

Im Jahr 622 n. Chr. wanderte Muhammad mit einer Schar Getreuer aus Mekka in die Oase Yathrib aus, die später kurz «Medina», die Stadt (des Propheten), genannt wurde. Mit dieser Auswanderung (arab. *hiğra*, Hidschra) ließ man wenig später die islamische Zeitrechnung beginnen. Angehörige der dort lebenden, unter sich zerstrittenen Stämme der Aus und Ĥazrağ, frisch zum Islam bekehrt, übertrugen ihm die Schlichtung ihrer Streitigkeiten und die Leitung der neu entstehenden Gemeinde.<sup>1</sup> Damit stellten sich auch konkrete rechtliche Ordnungsaufgaben, was sich in zunehmenden koranischen Offenbarungen entsprechenden Gehalts niederschlug.<sup>2</sup> Mit der raschen Expansion des islamischen Reichs schon zu Lebzeiten Muhammads und besonders nach seinem Tod im Jahre 632 nahmen solche Aufgaben dramatisch zu. Innerhalb weniger Jahrzehnte wurde ein Reich von der iberischen Halbinsel bis zum Indus geschaffen, in dem die Mehrheit der Bevölkerung nicht muslimischen Bekenntnisses und zu großen Teilen auch nicht arabischen Ursprungs war. Das Verhältnis zu diesen Untertanen war zu klären, etwa im Hinblick auf ihre Besteuerung und ihre Rechtsverhältnisse zu den Muslimen bzw. untereinander. Auch die Staatsfinanzen mussten geregelt werden, insbesondere die Organisation der Heeresbesoldung und die Verteilung der zunächst üppig anfallenden Kriegsbeute. Schließlich war eine allgemeine Rechts- und Friedensordnung zu errichten. Dies wird in vielerlei Rechtsquellen (hierzu unten II) bewältigt und in der berühmten «Abschiedspredigt» (*huṭbat al-wadāʿ*) Muhammads angedeutet. Dort heißt es eingangs: «Euer Blut und euer Vermögen dürft ihr nicht untereinander verletzen, auf dass ihr eurem Herrn begegnen werdet»<sup>3</sup>. Das islamische Recht hatte hierbei die Ablösung von einer auf Blutsverwandtschaft und Sippenverband basierenden beduinischen Ordnung und die Weiterentwicklung vorislamischer städtischer Rechtsformen zu bewältigen.<sup>4</sup>

Über die früheste Entwicklung des islamischen Rechts nach dem Tode Muhammads wissen wir wegen der dünnen Quellenlage sehr wenig Ver-

lässliches.<sup>5</sup> In der älteren Forschung ging man davon aus, dass bis gegen Ende der Umayyadendynastie eine eher pragmatische Einzelfalllösung als eine systematische Rechtsdurchdringung und -anwendung vorherrschte. Schacht ging so weit, zu behaupten, dass es in der Frühzeit ein islamisches Recht («Muhammadan law») überhaupt nicht gab.<sup>6</sup> Jüngere Forschungen<sup>7</sup> haben diese Sicht deutlich relativiert und belegt, dass beachtliche eigenständige Entwicklungen bereits ins frühere 7. Jahrhundert fallen. Immerhin scheint festzustehen, dass das traditionelle islamische Recht erst allmählich bis ins 4./10. Jahrhundert hinein<sup>8</sup> entwickelt wurde.<sup>9</sup> Eine zahlenmäßig sehr kleine Bevölkerungsgruppe ohne größere Kenntnisse von der Verwaltung eines großen Reiches hatte nach der schnellen Ausdehnung des islamischen Herrschaftsbereiches über riesige ehemals byzantinische und sassanidische Gebiete eben diese Aufgabe zu bewältigen. Dies konnte nur mit Hilfe der zunächst überwiegend nicht-muslimischen Verwaltung erfolgen.<sup>10</sup> Andererseits zeigt schon die frühislamische Geschichte nach dem Tode Muhammads, dass die neue muslimische Gemeinde keineswegs gewillt war, in den vorgefundenen Kulturen schlichtweg «aufzugehen». Bemerkenswert ist zum Beispiel der Umstand, dass man nicht etwa die eroberten Hauptstädte mit ihren Funktionen übernahm, sondern vielfach Militärlager (*amṣār*) wie Kūfa im Irak oder Fustāt in Ägypten als neue Herrschaftszentren mit muslimischer Bevölkerung anlegte.

Die formative Phase der staatlichen Entwicklung wurde also von den bestehenden und vielfach über lange Zeit beibehaltenen Rechts- und Verwaltungsstrukturen mitbestimmt, wobei eine scharfe Trennung zwischen Übernahme und Neuschöpfung aufgrund der weithin unsicheren Quellenlage nicht möglich ist.<sup>11</sup> Dies macht es praktisch unmöglich, zwischen dem «eigentlichen» islamischen Recht und «fremden» Elementen zu unterscheiden. Vielleicht ist dieser Gegensatz aber auch von vornherein unzutreffend, wenn das islamische Recht auf einen unveränderlichen Wesenskern zurückgeführt wird, der sich in seinen einzelnen Ausprägungen den unterschiedlichen Bedürfnissen der Menschen nach Zeit und Ort anpasst. Aus solcher Sicht wäre die Übernahme vorhandener Elemente nicht «unislamisch», sondern im Gegenteil ein Teil des Konzepts, das alles akzeptiert, was seinem Wesenskern nicht entgegensteht.<sup>12</sup>

Tatsächlich dürfte die Erfolgsgeschichte des Islam zum Teil dadurch zu erklären sein, dass bestehende (Rechts-)Gewohnheiten in den neu gewonnenen Territorien in erheblichem Umfang beibehalten und als rechtskonform (Gewohnheitsrecht, Sitte, *ʿurf wa ʿāda*) anerkannt wurden.<sup>13</sup> Wo das islamische Recht keine Regelung bereitstellte, konnte die jeweils vorhan-

dene in Kraft bleiben. Eine rechtstheoretische Grundlage hierfür wurde schließlich auch in der Normenquelle *šarʿ man qablanā* (vorislamisches Recht, «Recht derer vor uns») gefunden. Da sich der Islam als Korrektur unzulässiger Abweichungen in den «Vorgängerreligionen» Judentum und Christentum, also auch als deren Nachfolger versteht, war es offenbar naheliegend, all das beizubehalten, was nicht von der «korrigierenden» prophetischen Sendung Muhammads betroffen war. Ferner mochte die Rechtsregel des *istišhāb*, nach der das Bestehende mangels erkennbarer Änderung der Verhältnisse weitergilt, zur Legitimation dienen.

Als exemplarisch für die Verhältnisse der Frühzeit gilt der vielfach rezipierte Dialog zwischen Muhammad und dem als Richter<sup>14</sup> in den Jemen entsandten Muʿāḍ ibn Ğabal (hierzu noch unten II.1). Offenbar ging man zunächst nicht vom Bestehen eines detaillierten, geschlossenen Normensystems aus, sondern erkannte ausfüllungsbedürftige Lücken. Mit Muhammads Tod galt allerdings das Offenbarungsgeschehen als abgeschlossen, so dass hieraus keine Ergänzung zu erwarten war.<sup>15</sup> Bestehende Lücken mussten danach durch Überlegungen «gesunden Menschenverstandes» gefüllt werden. In solchem Sinne wird man den Fachbegriff des *raʾy* («Ansicht, Meinung») verstehen können, der in diesem Zusammenhang verwendet wird.<sup>16</sup> Allerdings entspann sich schon vergleichsweise früh ein Streit darüber, welches Ausmaß dieser *raʾy* annehmen durfte. Insbesondere in den Zentren des Irak bildete sich eine Gegenbewegung der sogenannten *ahl al-ḥadīth*, die der Prophetenüberlieferung möglichst breiten Raum einräumen wollte und dadurch die eigenständige Normenfindung und -anwendung zurückzudrängen suchte.<sup>17</sup> Zumindest was die Entwicklung der Rechtstheorie angeht, konnte sich diese Richtung auch weitestgehend durchsetzen.

Bei vielen muslimischen Gelehrten in Vergangenheit und Gegenwart sind entgegen den vorausgegangenen Ausführungen vergleichsweise geschlossene Vorstellungen von der Frühzeit erkennbar, vor allem im Hinblick auf die Grundlagenfragen der Rechtsquellenlehre. Man unterscheidet meist nicht mehr zwischen der Formationsperiode und dem im 9./10. Jahrhundert oder später erreichten Stand. Dies wird eindrucksvoll dadurch belegt, dass in der neuzeitlichen Literatur fast ausschließlich die seit dem späteren 8. Jahrhundert entstandenen großen *fiqh*-Werke als Referenz benannt werden. Auch ist eine deutliche Tendenz erkennbar, vorhandene Praktiken möglichst auf die Entstehungszeit des Islam zurückzuführen, um damit größtmögliche Legitimation zu erreichen.<sup>18</sup>

Aus islam- und rechtswissenschaftlicher Sicht ist es gewiss reizvoll, nach Möglichkeit zu erforschen, wie es «tatsächlich war». Aus muslimischer Bin-

nensicht hat diese Betrachtung der Frühzeit indes einen Eigenwert erlangt: Bezugspunkt vieler Erörterungen ist nicht die vielfach schwer oder überhaupt nicht mehr rekonstruierbare Realität, sondern das idealisierte, bündige Bild von ihr. Zumindest aus gegenwärtigem Blickwinkel wird dieses Bild einer als homogen verstandenen Tradition zur «Primärquelle». Sie muss deshalb auch maßgeblicher Gegenstand der Erörterung werden, wenn es um das Selbstverständnis und das Systemdenken des islamischen Rechts geht. Allerdings sollte stets in Erinnerung bleiben, dass die Annahme der frühzeitigen Entwicklung eines geschlossenen Systems, wie es seit dem 9. Jahrhundert erkennbar wird, ohne hinreichenden Beleg bleibt.

So bietet sich denn auch für muslimische Gelehrte der Gegenwart reichlich Gelegenheit, die eine oder andere erstarrte Sicht durch historische Forschung zu revidieren oder in ihrer Bedeutung zu relativieren. Auch dies ist kein Bruch mit der islamischen Tradition: Insbesondere im Hinblick auf rechtliche Einzelfragen wird auch in den späteren klassischen Werken zum Teil die Handlungs- und Meinungsvielfalt seit der Frühzeit referiert, bis hin zu unterschiedlich überlieferten Ansichten ein und desselben Gelehrten. Als Beispiel mögen die kurzen Ausführungen des hanbalitischen Juristen Ibn Qudāma (gest. 620/1223) zu der Frage dienen, ob der Ehevertrag nur unter Hinzuziehung zweier (geeigneter) Zeugen wirksam wird: «Die Ehe kann nur mit zwei Zeugen geschlossen werden, so ist es nach der meistüberlieferten Ansicht von Aḥmad<sup>19</sup> bekannt. Und dies wird auch von ʿUmar<sup>20</sup> und von ʿAlī<sup>21</sup> berichtet, und es ist die Aussage von Ibn ʿAbbās,<sup>22</sup> Saʿīd ibn Musaiyab,<sup>23</sup> Ġābir ibn Zaid,<sup>24</sup> al-Ḥasan,<sup>25</sup> al-Naḥaʿī,<sup>26</sup> Qatāda,<sup>27</sup> al-Ṭaurī,<sup>28</sup> al-Auzāʿī<sup>29</sup>, al-Šāfiʿī<sup>30</sup> und der ahl al-raʿy.<sup>31</sup> Und von Aḥmad wird auch überliefert, dass sie ohne Zeugen gültig geschlossen sei, und so haben es auch Ibn ʿUmar<sup>32</sup>, al-Ḥasan ibn ʿAlī<sup>33</sup>, Ibn al-Zubair<sup>34</sup> sowie Sālim und Ḥamza, die zwei Söhne des Ibn ʿUmar, getan, und dafür haben sich auch ʿAbd Allāh ibn Idrīs<sup>35</sup>, ʿAbd al-Raḥmān ibn Maḥdī,<sup>36</sup> Yazīd ibn Hārūn,<sup>37</sup> al-ʿAnbarī<sup>38</sup>, Abū Ṭaur<sup>39</sup> und Ibn al-Munḍir<sup>40</sup> ausgesprochen, und es ist auch die Ansicht von al-Zuhrī<sup>41</sup> und Mālik<sup>42</sup>, wenn sie (die Eheschließenden) sie bekanntgeben.»<sup>42a</sup>

## 2. Die Trennung zwischen Sunniten und Schiiten

Der Islam leidet seit seiner Entstehungszeit unter einer traumatisch verlaufenen Trennung (*fitna*, Prüfung) zwischen zwei Hauptrichtungen, die sich immer wieder feindselig gegenüberstanden und -stehen.<sup>43</sup> Ursache waren

unterschiedliche Auffassungen über die Frage, wer nach dem Tode Muhammads im Jahre 632 als dessen Stellvertreter/Nachfolger (arab. *ḥalīfa*, Kalif) die Leitung der Gemeinde übernehmen sollte und wer in welcher Weise darüber zu bestimmen habe. Eine wichtige Rolle spielten sicherlich ganz weltliche Verteilungskonflikte. Stammesloyalitäten oder die Zugehörigkeit zur Gruppe der früh nach Medina Ausgewanderten, der medinensischen «Helfer» oder der spätbekehrten Mekkaner prallten aufeinander. Damit verwoben waren also auch religiöse Argumente.<sup>44a</sup> Es bildete sich eine «Partei» (arab. *šīʿa*, Schia) zur Unterstützung des ʿAlī ibn Abī Ṭālib, Vetter und Schwiegersohn Muhammads. Diese Partei stützte sich auf eine Überlieferung, nach der Muhammad selbst nicht lange vor seinem Tode ʿAlī zum Nachfolger bestimmt habe.<sup>44</sup> Nur ein enger Angehöriger der Prophetenfamilie war nach dieser Auffassung zur Übernahme des Kalifats geeignet.

Die Mehrheitsfraktion hingegen hielt die Nachfolgefrage nach Muhammads Tod für ungelöst.<sup>45</sup> Sie benannte aus ihrem Kreis den alten Kampfgefährten Abū Bakr (reg. 632–634) als Kalifen und sah sich mit diesem Vorgehen in der Tradition (arab. *sunna*, «Gewohnheit») des Propheten; daher rührt die Bezeichnung «Sunniten». Auch die beiden folgenden Kalifen ʿUmar («Omar»; reg. 634–644) und ʿUṭmān («Osman»; reg. 644–656) wurden so ins Amt gesetzt und später jeweils ermordet. ʿAlī gelangte erst als vierter Kalif zur Herrschaft, bis er im Jahre 661 von einem charidschitischen<sup>46</sup> Attentäter ermordet wurde. Danach setzte die Mehrheitsrichtung der Sunniten Muʿāwīya aus der Sippe des ʿUṭmān, den Banū Umaiya, als Kalifen durch. Er verlegte den Regierungssitz nach Damaskus und begründete die bis Mitte des 8. Jahrhunderts, in Spanien noch bis Ende des 10. Jahrhunderts herrschende Dynastie der Umayyaden. Die Schiiten hingegen waren der Überzeugung, dass nur die Söhne ʿAlīs und deren Nachkommen als Leiter der Gemeinde und Herrscher (*imām*) in Betracht kämen.

Damit entstand grundlegende Uneinigkeit über die Frage, inwieweit genealogische Nähe zum Propheten und/oder charismatische Qualitäten für die Verleihung der Macht den Ausschlag geben sollten. Tatsächlich konnten sich die schiitischen Prätendenten machtpolitisch nicht durchsetzen. Bis heute zelebrieren Schiiten mit den ʿĀšūrāʾ-Riten das Martyrium al-Ḥusains, des zweiten Sohnes von ʿAlī, bei Kerbela im Jahre 60/680. Der Versuch des Kalifen al-Maʾmūn im frühen 3./9. Jahrhundert, den zwölfer-schiitischen Imam ʿAlī al-Riḍā zum Nachfolger zu machen,<sup>47</sup> scheiterte an dessen frühem Tod. Schon zuvor hatten sich innerhalb der Schia bedeutendere Aufspaltungen in Bezug auf die Legitimation einzelner Imame ergeben. So entstanden drei Hauptrichtungen: die sogenannte «Zwölfer-Schia» (arab.

*iṭnā-ʿaṣarīya*), die nach der von ihr anerkannten Zwölfzahl von Imamen aus der Nachkommenschaft ʿAlis bis zur «Entrückung»<sup>48</sup> des seither erwarteten 12. Imams im 9./10. Jahrhundert benannt ist und auch als «Imāmīya» oder «Ĝaʿfarīya»<sup>49</sup> bezeichnet wird; die «Fünfer-Schia» oder «Zaidīya»<sup>50</sup> (benannt nach dem umstrittenen fünften, nach dieser Auffassung letzten von ʿAlī abstammenden Imam Zaid) sowie die «Siebener-Schia» oder «Ismāʿīliya» (benannt nach dem umstrittenen siebten Imam Ismāʿīl).<sup>51</sup>

Über staatsrechtliche Fragen hinaus – wer ist der legitime Kalif? – hatte die konfessionelle Spaltung der Frühzeit erhebliche rechtliche wie auch psychologische Folgen. Wichtige Rechtsbereiche wie das Erbrecht entwickelten sich unterschiedlich, weil Schiiten manche der sunnitischen «Autoritäten» für die Rechtsquellenüberlieferung nicht anerkannten und deren Überlieferungen deshalb nicht rezipierten. Andererseits wurde auf sunnitischer Seite die Verlässlichkeit Abū Bakrs im Vergleich zu ʿAlī hervorgehoben.<sup>52</sup> Ein praktisches Beispiel für die unterschiedlichen Auffassungen ist die Frage, in welchem Umfang die Tochter des Erblassers im Verhältnis zu entfernteren Verwandten wie Onkel, Tante oder Cousin als einzigen vorhandenen Erben am Nachlass beteiligt ist. Nach sunnitischem Erbrecht würde die Tochter neben solchen Verwandten nur die Hälfte erben, während sie nach der schiitischen Doktrin der Erbklassen und deren vorrangiger «Auffüllung» den gesamten Nachlass erhielt. Wäre sie vorher verstorben und hätte eine Tochter hinterlassen, so wäre auch diese alleine berufen.<sup>53</sup>

Zudem waren die Schiiten in den meisten Teilen der islamischen Welt zumindest über lange Zeit hinweg nicht an der Ausübung politischer Macht und der Institutionenentwicklung beteiligt. In der sunnitischen Mehrheitsrichtung gewachsene Traditionen, die weitere Entwicklungen teilweise behinderten (vgl. unten II.1), übten auf die schiitische Diskussion deutlich geringeren Einfluss aus.

Die konfliktgeladene konfessionelle Trennung wurde als Katastrophe empfunden. Dieses Gefühl dürfte maßgeblich dazu beigetragen haben, dass in der Rechtsentwicklung die trennenden Elemente eher in den Hintergrund gedrängt wurden und notfalls auf der Basis von Formelkompromissen eine zumindest stillschweigende gegenseitige Anerkennung erfolgte. Bei einer religiös aufgeladenen Rechtsordnung, die ansonsten den permanenten Konflikt über die relevanten Streitfragen hätte fordern müssen, war dies wohl notwendig. Freilich fehlt es nicht an polemischen Schriften gegen die jeweils andere Konfession. Die immer wieder aufscheinende Abneigung zwischen Sunniten und Schiiten sei anhand zweier Quellen exemplarisch dargestellt: Der sunnitisch-islamische Mongolenherrscher Timur (gest.

1405) eroberte am 19. Oktober 1392 eine Burg bei Amul im Ostiran. Auf sein Geheiß wurde die gesamte Bevölkerung bis auf die von Muhammad abstammenden Sayyids mit der Begründung getötet, es handle sich um schiitische Ketzer. Den Sayyids hielt Timur vor, sie sollten den sunnitischen Gelehrten Respekt erweisen und sich nicht von dahergelaufenen Derwischen zur Missachtung der Scharia verleiten lassen.<sup>54</sup> In den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts wurde der als sunnitische Derwisch reisende Hermann Vámbéry im schiitischen Tabriz als «sunnitischer Hund» (*seg-e sunnī*) beschimpft.<sup>55</sup> Umgekehrt klagten seine sunnitischen Reisegefährten, als sie in Mazenderan ankamen, es sei doch bedauerlich, dass dieses Paradies in den Händen der ketzerischen Schiiten sei, wie überhaupt seltsamerweise die schönsten Gegenden der Welt in die Hände der Ungläubigen geraten seien.<sup>56</sup> Die heutigen gewalttätigen Auseinandersetzungen im Irak, in Pakistan, Afghanistan und andernorts stehen also in einer unrühmlichen Tradition.

### 3. Die Herausbildung von Rechtsschulen und Rechtsinstitutionen

Welche Leute konnten dem Recht zur Durchsetzung verhelfen, und an welchen Maßstäben konnten sie sich orientieren? Zunächst waren es Prophetengenossen (*ṣaḥāba*) und einzelne Gelehrte, die sich in erheblichem Umfang auf eigenes Raisonement stützen mussten, wo keine feststehenden Rechtsquellen zur Verfügung standen. Sie wurden weithin als *ahl al-raʾy* bezeichnet, als Leute, die nach eigener Ansicht urteilten. Es wird überliefert, dass bereits Muhammad selbst Richter (vgl. zum Richteramt unten 4.) in Teile des neu geschaffenen Reichs entsandte, so den Muʿāḍ ibn Ğabal in den Jemen.

Nicht bündig festgelegt war, unter welchen Voraussetzungen sich jemand zu den Rechtsgelehrten zählen bzw. entsprechende Ämter übernehmen durfte. Einigkeit bestand aber darin, dass ein gewisses Maß an spezieller Vorbildung unerlässlich war. Al-Šāfiʿī<sup>57</sup> verlangte für die hiermit zentral verbundene Befähigung zum *qiyās* (juristische Schlussverfahren, vgl. unten II. 5) Folgendes: Kenntnis der koranischen Normen, der Pflichtenlehre und Ethik des Korans, des Abrogierenden und Abrogierten in ihm, seiner speziellen und allgemeinen Regeln und seiner Rechtleitung, weiterhin die Fähigkeit zur Auslegung nach der Sunna des Propheten, in Ermangelung einer solchen nach dem Konsens der Muslime, in Ermangelung des Konsenses durch *qiyās*, Kenntnis der etablierten Sunna, der Aussagen der Altvorderen, des allgemeinen Konsens und der bestehenden Streitfragen sowie (hinrei-

chende) Arabischkenntnisse, ferner geistige Gesundheit, Unterscheidungsfähigkeit im Hinblick auf (vermeintlich) Ähnliches und keine übereilten Aussagen ohne hinreichende Begründung. Schließlich bedürfe es auch der Bereitschaft, abweichende Meinungen zu hören, um mögliche Nachlässigkeit zu vermeiden und größere Begründungssicherheit für das als richtig Erachtete zu gewinnen. Dabei müsse der Rechtsgelehrte äußerste Anstrengung und größtmögliche Neutralität walten lassen, um die Vorzüge dessen, wofür man sich entscheidet, gegenüber dem Verworfenen erkennen zu können. Über diese allgemeinen Fähigkeiten hinaus bedürfe es bei konkreten Sachfragen auch entsprechender fachlicher Kenntnisse.

Neben richterlicher Tätigkeit war der Rechtsgelehrte zur Erteilung von Rechtsauskünften aufgerufen. Dafür wird als Vorbild Muhammad selbst genannt.<sup>58</sup> Solche Rechtsgutachten (arab. *fatāwā* oder *fatāwī*, Sing. *fatwā*) gehen auf konkrete Anfragen zurück. Sie sind nicht rechtsverbindlich<sup>59</sup>, ihr Gewicht ist von der Autorität des Gutachters (*al-muftī*) abhängig.<sup>60</sup> Ihre praktische Bedeutung kann nicht hoch genug eingeschätzt werden (hierzu noch unten III.). In sehr viel späterer Zeit übernahmen manche Fatwa-Sammlungen die Funktion umfangreicher Lehrbücher für die praktische Tätigkeit der Gelehrten.<sup>61</sup>

Bis zum 4./10. Jahrhundert erfolgte im sunnitischen Islam zudem eine Institutionalisierung der Rechtslehre durch die Herausbildung von Schulen (arab. *madāhib*, Sing. *madhab*), konzentriert zunächst in Kerngebieten wie dem südlichen Irak (Kufa, Basra) und dem Hidschas (Medina, Mekka) sowie in Syrien.<sup>62</sup> Der Begriff des *madhab* wird dabei in der einschlägigen sunnitischen Literatur in einem doppelten Sinne gebraucht: Zum einen kann er die persönliche Auffassung eines «Schulgründers» bzw. -angehörigen bezeichnen, zum anderen aber im engeren technischen Sinne die Schulmeinung bzw. die Schule als solche. Bei den Schiiten wird er auch im Sinne von «Verlässlichkeit, Autorität» (zum Beispiel bei der Überlieferung der Ansichten der Imame) verwendet.<sup>63</sup>

Diese Entwicklung von Schulen beruhte keineswegs auf einem formalisierten Gründungsakt. Auch den später als Schulgründer bezeichneten Personen und Namensgebern dürfte ein dahingehendes Selbstverständnis gefehlt haben. So ist die Institutionalisierung der schafitischen Schule erst mit der Person des Abū l-ʿAbbās ibn Suraiğ (249/864–306/918 in Bagdad) verbunden.<sup>64</sup> Entsprechende Ausbildungsstätten (arab. *madrasa*, Pl. *madāris*) entstanden in der von den Seldschukenherrschern<sup>65</sup> eingeleiteten sunnitischen Renaissance von Bagdad ausgehend seit dem 5./11. Jahrhundert.<sup>66</sup>

Die bedeutendsten Rechtsschulen der Sunniten sind die sogenannten

«Vier Schulen» (*al-madāhib al-arbaʿa*), benannt nach ihren «Gründern» Abū Ḥanīfa<sup>67</sup> (hanafitische Schule, *ḥanafīya*), Mālik ibn Anas<sup>68</sup> (malikitische Schule, *mālikīya*), Māliks Schüler Muḥammad ibn Idrīs al-Šāfiʿī<sup>69</sup> (schafitische Schule, *šāfiʿīya*) und Aḥmad ibn Ḥanbal<sup>70</sup> (hanbalitische Schule, *ḥanābila*). Bedeutsam wurden daneben die mittlerweile verschwundenen Schulen des Auzāʿī<sup>71</sup> und der Zāhiriten<sup>72</sup> sowie die kurzlebige Schule des als Korankommentator und Historiker berühmt gewordenen al-Ṭabarī (gest. 310/923).<sup>73</sup> Der Gelehrte – nicht der Unkundige – musste sich einer Rechtsschule anschließen und nach späterer umstrittener<sup>74</sup> Sicht auch grundsätzlich an deren Aussagen in Einzelheiten halten.<sup>75</sup> Die Übernahme anderer Ansichten aus anderen Schulen schied dann aus.<sup>76</sup>

Insgesamt erkannten sich die sunnitischen Rechtsschulen gegenseitig an. Freilich entstand vor allem in der nachformativen Periode eine teilweise sehr polemische Literatur über die unterschiedlichen Schulauffassungen (*iḥtilāf al-madāhib*). Der hanafitische Richter al-Balāsāgūnī (gest. 506/1112) wird mit der Aussage zitiert, er würde gerne die Schafiten der (bei Nicht-Muslimen erhobenen) Kopfsteuer (*ǧīzya*) unterwerfen, wenn er nur die Macht dazu hätte.<sup>77</sup> Auch liegen Berichte über gewalttätige Auseinandersetzungen zwischen Anhängern der verschiedenen Schulen vor.<sup>78</sup>

Allerdings findet sich in zahlreichen wichtigen Fragen auch innerhalb der jeweiligen Schule eine beachtliche Meinungsvielfalt. Dies betrifft sowohl die Einbettung der Rechtsanwendung in den spezifischen sozialen Kontext als auch die Haltung zur Rechtsquellenlehre und deren Umsetzung.<sup>79</sup> Die Frage, ob neben dem Täter einer fahrlässigen (*ḥaṭaʿ*) oder bedingt vorsätzlichen (*šibh al-ʿamd*) Tötung oder Verletzung eines anderen auch dessen erweiterter Familienverband (*ʿāqila*) haften muss, wird zum Beispiel je nach regionalen Lebensverhältnissen unterschiedlich beantwortet. So argumentierten chorasaniische Juristen, dass diese erweiterte Haftung auf der Sozialstruktur der arabischen Stämme mit gegenseitiger Hilfe basiere, die so in Chorasan nicht bestehe.<sup>80</sup> Häufig wird auch darauf verwiesen, dass selbst der große Theoretiker und Schulgründer al-Šāfiʿī seine Ansichten zu bestimmten Fragen angesichts unterschiedlicher Lebensverhältnisse im Irak und später in Ägypten geändert habe.<sup>81</sup> Ein weiteres Beispiel für die Meinungsvielfalt innerhalb einer Richtung ist eines der Frühwerke der hanafitischen Schule aus der Feder des bedeutenden Juristen Abū Yūsuf mit dem Titel *Iḥtilāf Abī Ḥanīfa wa ibn Abī Lailā*,<sup>82</sup> in dem er unterschiedliche Ansichten seiner beiden im Titel genannten Lehrer ausbreitet und kommentiert. Angesichts solcher Binnenvielfalt verbietet sich auch eine allzu bündige Charakterisierung dieser Schulen als zum Beispiel traditionalistisch,

pragmatisch, liberal oder theorielastig, wie dies immer wieder versucht wurde.

Die Schulen entstanden und verbreiteten sich in bestimmten Regionen, freilich ohne strikte Trennung. Die hanafitische Schule dominierte früh im Irak, später auch in Transoxanien (Zentralasien) und den meisten muslimisch besiedelten Gebieten des heutigen Russland, im osmanischen Reich<sup>83</sup> und im indischen Moghulreich. Die malikitische Schule beherrscht nach Anfängen im Hidschas den Maghreb. Schafiiten finden sich schwerpunktmäßig in Ägypten, Syrien, Ostafrika und Südostasien. Die kleine hanbalitische Schule mit Zentrum in Bagdad wurde später für das Binnenland der Arabischen Halbinsel prägend. In den städtischen Zentren waren aber auch häufig jeweils andere als die dominierende Schule vertreten, einschließlich entsprechend orientierter Richter.<sup>84</sup>

Zeitversetzt hierzu entwickelten sich innerhalb der Schia drei maßgebliche Schulrichtungen: die heute dominierende Imāmīya oder Zwölfer-Schia, die Fünfer-Schia oder Zaidīya sowie die Siebener-Schia oder Ismaʿīliya. In der Tradition der Charidschiten, die sich in den Kernfragen der legitimen Herrschaft von Sunna und Schia abheben, steht die kleine Zahl der Ibāditen in Nordafrika und im Oman.<sup>84a</sup>

In der formativen Periode schiitischer Schulbildung erhielten viele imamitische Gelehrte ihre Ausbildung bei sunnitischen Lehrern.<sup>85</sup> Die zeitlich spätere Herausbildung verschiedener Schulrichtungen brachte es mit sich, dass die schiitische Doktrin auch als kritische Auseinandersetzung mit den Sunniten und ihrem Staats- und Rechtsverständnis anzusehen ist. Versuche, Sunna und Schia unter einem Dach gegenseitiger Anerkennung zu vereinen, gab es nur selten. Sunna und Schia standen und stehen sich oft ablehnend gegenüber. Zum Beispiel bleibt die unter Schiiten übliche Verfluchung der bei den Sunniten hochangesehenen ersten drei Kalifen Anlass für Spannungen.

Solche Abneigungen und Ablehnungshaltungen mussten sich störend auf ein Rechtssystem auswirken, das sich letztlich auf den einen Gott und die durch seinen Gesandten Muhammad entwickelte Praxis zurückführt. Ein nach eigenem Anspruch geschlossenes Rechtskonzept bedarf einer besonderen Erklärung, wenn sich Meinungsverschiedenheiten zwischen gleichermaßen zur Rechtsfindung Berufenen ergeben. Das islamische Recht hat eine solche Erklärung in dem vermutlich apokryphen Hadith «Meinungsverschiedenheiten in meiner Gemeinde sind eine Gnade» («*inna iḥtilāfa ummatī raḥma*»<sup>86</sup>) gefunden. Der westlich-säkular geprägte Jurist wird sich schnellen Spott über solche Erklärungen versagen, kennt doch auch er

den Spott über «zwei Juristen, drei Meinungen» und ist sich im Klaren darüber, dass auch er als Rechtsuchender nicht mehr schulden kann als das redliche Bemühen um den doch ungewissen Erfolg bei der Rechtsfindung.

Ein Rechtssystem mit religiösem Bezug wirft nicht zuletzt das Problem der Fehlentscheidung auf. Das islamische Recht hat hier einen pragmatischen Standpunkt gefunden, der sich wie so häufig auch religiös begründen lässt. Der kleine, fehlbare Mensch schuldet danach – auch in seiner Erscheinungsform als Jurist – nicht mehr als redliches Bemühen um das richtige Ergebnis: «*kullu muğtahid muşib*»<sup>87</sup>, «jeder sich Mühende handelt richtig» ist die tröstliche Handreichung, oder auch das Weistum, nach dem der fehlende Rechtsfindende einen Lohn erhält, der das Richtige treffende aber zwei Löhne.<sup>88</sup> Auf derselben Linie liegt die vom Kalifen ʿUmar überlieferte Aufforderung an den Rechtsgelehrten Abū Mūsā al-Ašʿarī, an einer als unrichtig erkannten Entscheidung nicht festzuhalten, sondern sie zu korrigieren.<sup>89</sup>

Insgesamt genießt der Rechtsgelehrte, insbesondere auch der Richter, zumindest in der Rechtsliteratur hohes Ansehen. Seine Tätigkeit zähle zu den edelsten religiösen Handlungen, denn die rechtmäßige richterliche Entscheidung bringe Gerechtigkeit hervor, und auf Gerechtigkeit ruhten Himmel und Erde.<sup>90</sup>

Die Herausbildung von Rechtsschulen steht in zeitlichem und inhaltlichem Zusammenhang mit einem Ringen um die legitime Herrschaft im Gemeinwesen: Wer sollte dem Propheten Muhammad in seiner Funktion als Leiter der Gemeinde folgen? Konnte es gar einen «Stellvertreter Gottes» auf Erden geben? Zur Zeit des umayyadischen Kalifats (661–750) scheint der Machtanspruch der Kalifen von den Rechtsgelehrten nicht nachhaltig bestritten worden zu sein, jedenfalls nicht in dem Sinne, dass sie selbst anstelle des Kalifen die Macht für sich beansprucht hätten. Im Gegenteil: Seit Ende des 1./7. Jahrhunderts wurden die umayyadischen Kalifen wohl nicht nur als Stellvertreter/Nachfolger des Gesandten Gottes (*ḥalīfat rasūl Allāh*), sondern als Stellvertreter Gottes (*ḥalīfat Allāh*) verstanden,<sup>91</sup> wobei die exakte Dimension dieses Begriffs durchaus unklar ist.<sup>92</sup> Die Rechtsgelehrten mussten sich aus solcher Sicht jedoch mit einer eher untergeordneten Stellung begnügen, wozu sie offenbar durchaus nicht bereit waren. In der späteren Literatur scheinen jedenfalls deutlich anti-umayyadische Tendenzen auf.<sup>93</sup> Die Legitimation der Dynastie scheint insgesamt aus verschiedenen, eher politischen, wirtschaftlichen und sozialen Gründen immer mehr in Zweifel geraten zu sein, was schließlich Mitte des 2./8. Jahrhunderts auch zu ihrem Sturz führte.

In der Frühzeit des nachfolgenden abbasidischen Kalifats (750–Mitte

des 9. Jahrhunderts) prallten dann Vertreter einer weitreichenden Machtzuweisung an den Kalifen auf solche, die den Rechtsgelehrten die letzte Entscheidung über die Legitimität kalifalen Handelns überlassen wollten. Der prominenteste Vertreter der ersten Ansicht dürfte Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> gewesen sein.<sup>94</sup> Er propagierte – erfolglos – die Schaffung einer starken Zentralmacht, die auch einen einheitlichen Gesetzeskodex erlassen sollte.<sup>95</sup> Allerdings sprach auch er sich gegen Kadavergehorsam gegenüber dem unrecht handelnden Herrscher in den Dingen aus, die Gott zur Pflicht gemacht oder die er unter Strafe gestellt hat.<sup>96</sup> Es folgten massive Auseinandersetzungen zum Zeitpunkt der größten kalifalen Machtentfaltung im frühen 3./9. Jahrhundert. Die einer rationalen Argumentation verpflichtete theologische Richtung der Mu<sup>c</sup>taziliten erfuhr starke Unterstützung durch den Kalifen al-Ma<sup>ʿ</sup>mūn und seine Nachfolger. Das extrem-monotheistische Dogma von der Erschaffenheit des Korans stieß jedoch auf erbitterten und am Ende erfolgreichen Widerstand vieler traditionell ausgerichteter Gelehrter, die deshalb teilweise massiv verfolgt wurden (Epoche der «Prüfung», *mihna*).

Am Ende aber konnten die Gelehrten die rechtstheoretische Auseinandersetzung über das Letztentscheidungsrecht für sich entscheiden.<sup>97</sup> Dies wird deutlich am Lebensweg des Aḥmad ibn Ḥanbal (gest. 241/855) vom Gefängnisinsassen zum anerkannten Begründer einer der vier fortbestehenden Rechtsschulen des sunnitischen Islam. Von einer Statthalterschaft für Gott ist nicht mehr die Rede: Bei dem bedeutenden schafiiitischen Staatsrechtstheoretiker und obersten Richter von Bagdad al-Māwardī<sup>98</sup> (384/994–450/1058) findet sich vielmehr die Aussage: «Das Imamatum ist gesetzt zur Nachfolge des Prophetentums im Schutz der Religion und der Verwaltung der weltlichen Angelegenheiten». Im 5./11. Jahrhundert forderte al-Ḡuwainī<sup>99</sup> gar, die Kalifen sollten die Rechtsgelehrten wie den Propheten behandeln, weil diese den Mantel des Prophetentums geerbt hätten.<sup>100</sup> Die Gelehrten (*ʿulamāʿ* und *fuqahāʿ*) wurden danach in der Literatur<sup>101</sup> als die *ūlī l-amr* bezeichnet, denen gemäß Sure 4, 59 neben Gott und seinem Gesandten (Muhammad) Gehorsam gebühre; manche nennen sie gemeinsam mit den weltlichen Herrschern (*umarāʿ*, Pl. von *amīr*).

Die Rechtsgelehrten erhielten und festigten ihre Bedeutung mit der Institutionalisierung von Rechtsschulen, schulgebundenen Ämtern wie Richterämtern und Ausbildungsstätten (*madāris*, Sing. *madrasa*). Dies gilt nicht nur für die sunnitischen Schulen, sondern auch – mit gewissen Besonderheiten und zeitlicher Verzögerung – für die gemäßigten Richtungen der Schia. Der zeitgenössische Autor Aziz Al-Azmeh<sup>102</sup> ist der Auffassung, dass

mit dem Einfluss der Rechtsgelehrten eine Sakralisierung des Weltlichen erfolgt sei. Andere sprechen von einer übertriebenen Verehrung der Schulgründer und entsprechender Unterwerfung unter die eigene Rechtsschule, als ob man Imam und Gesetzgeber (*šāriʿ*) austauschen könne.<sup>103</sup>

Solcher Einfluss war allerdings vielfältig gebrochen. In der Geschichte der islamischen Welt sind die Herrscher, denen die Ansichten von Rechtsgelehrten nicht viel bedeuten, Legion. Angesichts der Größe und kulturellen Vielfalt des riesigen Raumes ist dies nicht weiter überraschend. Auch in der Literatur sind entsprechende Gegensätze über die Jahrhunderte hinweg erkennbar: Neben den vergleichsweise wenigen staatsrechtlichen Werken der Rechtsgelehrten findet sich eine beachtliche Zahl von «Fürstenspiegeln» mit Ratschlägen für eine gute Herrschaft. Berühmt geworden ist zum Beispiel das sogenannte *Siyāsat-nāmeḥ* des seldschukischen Wesirs Niẓām al-Mulk. In solchen Werken fließen islamrechtliche Vorstellungen mit iranischen, königsorientierten Herrschaftstraditionen zusammen.<sup>104</sup>

Für die Rechtsgelehrten stellte sich deshalb die Frage, bis zu welchem Punkt auch ein «ungerechter» Herrscher Loyalität verdiente. Die sunnitischen Gelehrten haben vom 10. bis zum 14. Jahrhundert eine bemerkenswerte quietistische Entwicklung hinter sich gebracht, weg von einem «Ideal-Kalifat» hin zu einem weitestreichenden Arrangement mit den tatsächlichen Gegebenheiten. Triebfeder einer solchen Entwicklung war die häufig formulierte Überzeugung, wonach sechzig Jahre unter einem tyrannischen Herrscher besser seien als eine Nacht ohne Herrscher.<sup>105</sup> Schiiten, selten an der Macht und oft verfolgt, mussten ohnehin Strategien entwickeln, die als unrechtmäßig angesehene weltliche Herrschaft zu ertragen (vgl. unten 11.8.b).<sup>105a</sup> Zugleich gestand man der politischen Macht die Kompetenz zu, in Verwaltungsfragen (*siyāsa*) Entscheidungen zu treffen und festzulegen, welche von verschiedenen Auslegungen verbindlich sein sollte. Gemeint ist hiermit die Ausübung weltlicher Macht, wie sie in der komplementären Beschreibung der Funktionen des Imam bei al-Māwardī<sup>106</sup> zum Ausdruck kommt: Der Herrscher ist aufgerufen und hat die Macht, im Rahmen der von der Scharia gesetzten Grenzen (*siyāsa šarʿīya*) politische und administrative Entscheidungen zu treffen.<sup>107</sup> So kommt die zeitgenössische muslimische Wissenschaftlerin Asifa Quraishi zu dem Schluss, dass wenn der Staat durch *siyāsa*-Maßnahmen für das Allgemeinwohl handelt, dies als Teil der Scharia anzusehen sei (solange dadurch nicht Muslime zur Sünde gezwungen werden).<sup>107a</sup>

Dies zeigt, dass pragmatische Lösungen in der Geschichte des islamischen Rechts an der Tagesordnung waren. Hinzu kommt noch, dass wohl in

vielen Fällen rechtliche Konflikte außerhalb von Gerichten oder jedenfalls im Wege gütlicher Einigung gelöst wurden. Eine ausschließliche Fixierung auf materielle Rechtssätze würde deshalb wesentliche Teile des Rechts ausblenden. Die meisten Menschen interessieren sich nicht für Rechtstexte oder Erwägungen zur Rechtsfindung, sondern für die Ergebnisse der Durchsetzung von Rechten – möglichst zu ihren Gunsten. In theoretischen Schriften wie auch in solchen über die tatsächliche Rechtspraxis findet sich eine Vielzahl von Regelungen und Hinweisen, die ein gerichtliches Ausfechten rechtlicher Streitigkeiten nach Möglichkeit zu vermeiden suchen. Obligatorische Schlichtungsversuche oder auch schlichter sozialer Druck können sehr wirksame Mittel sein, Rechtsfrieden herbeizuführen<sup>108</sup>, auch wenn das möglicherweise geschriebene Recht im Streitfall zu anderen – vielleicht weniger friedensstiftenden – Ergebnissen käme. Der Orientalist Hermann Vámbéry zum Beispiel berichtet aus dem Zentralasien des späteren 19. Jahrhunderts von Kreditgeschäften unter Turkmenen mit eigenartigem Sicherungsmechanismus. Ein sicherungshalber ausgefertigter Wechsel verblieb nach seiner Beobachtung beim Schuldner (Sicherungsgeber). Der Gläubiger (Sicherungsnehmer) war damit zufrieden mit der Begründung, der Schuldner benötige das Schriftstück zur Erinnerung an seine Schuld.<sup>109</sup> Die Rechte konnten offenbar im sozialen Kontext problemlos durchgesetzt werden, so dass formale Rechtspositionen überflüssig waren.

Ohne die enge Einbindung vergleichsweise rigider Vorschriften in einen zum Kompromiss zwingenden sozialen Kontext könnte dann allerdings das von Christian Wichard beschriebene «furchterregende Gerippe starrer Normen»<sup>110</sup> übrigbleiben. Dies wird vor allem für die gegenwärtige Anwendung des Rechts bedeutsam werden.

#### 4. Gerichte und Rechtsgelehrte im Staatsgefüge

Ausgearbeitete Regelungen über die Justizorganisation existierten zur Zeit der muslimischen «Urgemeinde» in Medina nicht. Insgesamt standen staatsorganisatorische Fragen zu Lebzeiten Muhammads eher am Rande.<sup>111</sup> Beredter Beleg ist die (nach Mehrheitsmeinung) nicht geklärte Nachfolgefrage und das krisenhafte Geschehen unmittelbar nach dem Tode des Propheten. Historisch verifizierbare Informationen über die frühe Entwicklung finden sich nur sporadisch.<sup>112</sup> Vorstellungen eines vergleichsweise geschlossenen Systems tauchen erst in den großen Rechtswerken der klassischen Zeit ab

dem 3./9. Jahrhundert auf. Sie behandeln all diese Fragen meist in einem gesonderten Kapitel mit dem Titel *adab al-qāḍī* oder in speziellen Abschnitten zum Beispiel über Zeugenaussagen (*šahādāt*).<sup>113</sup>

Man wird annehmen dürfen, dass Rechtskonflikte unter Muslimen zunächst in alter Tradition auf dem Wege der Schlichtung (*tahkīm*)<sup>114</sup> und allmählich gerichtsförmig durch angesehene Männer gelöst wurden, die sich wohl an einschlägigen Regeln des Korans oder der Praxis des Propheten und seiner anerkannten weltlichen Nachfolger (Kalifen) orientierten, soweit sie ihnen vertraut waren,<sup>115</sup> und im Übrigen auf Vorhandenes bzw. ihr eigenes Gerechtigkeitsempfinden zurückgriffen.<sup>116</sup> Hier dürfte viel Improvisation geherrscht haben, waren manche der Richter doch angeblich Analphabeten. Zudem gab es keinerlei systematische Ausbildung in Rechtsfragen.

In der Richterbiographie des Muḥammad ibn Ḥalaf ibn Ḥaiyān Wakī<sup>c</sup> (gest. 306/918)<sup>117</sup> werden Entscheidungen früher Richter wiedergegeben, die inhaltlich jedenfalls vom später dokumentierten Rechtsstand nicht getragen werden. So berichtet er<sup>118</sup> von dem analphabetischen Richter ʿĀbis ibn Saʿīd aus Fustāt, der bei Befragung durch den neuen Provinzgouverneur im Jahre 65/684 laut eigener Aussage nicht mit dem koranischen Erbrecht (*al-farāʾid*) vertraut war. Dennoch behielt er sein Amt; der Gouverneur war zufrieden mit seiner Aussage, er richte nach seinen Kenntnissen und erfrage, was er nicht wisse. Ungefähr zur selben Zeit ist eine deutliche Zunahme der Beschäftigung mit Prophetenüberlieferungen erkennbar, die teilweise von Richtern selbst betrieben wurde.<sup>119</sup> Offenbar wünschte man ein besser gesichertes Fundament für das Rechtswesen eines sich entwickelnden Großreichs mit einer neuen herrschenden Religion. Wael Hallaq zieht hier eine Verbindung zum tribal-arabischen Konsensstreben, das eine Orientierung an Entscheidungen der Altvorderen hochschätzt.<sup>120</sup>

In umayyadischer Zeit (41–132/661–750) bildete sich das Richteramt sukzessive aus.<sup>121</sup> Der Richter (*al-qāḍī*, «Kadi», Pl. *quḍāt*) war als Einzelrichter<sup>122</sup> innerhalb seines Amtsbezirks (*wilāya*) zuständig und zunächst vom Provinzgouverneur (*al-wālī*) abhängig.<sup>123</sup> Zuständigkeitsbereiche konnten nach Berichten aus der Abbasidenzeit aber auch geteilt werden oder sich überschneiden.<sup>124</sup> Wohl unter dem Kalifen Muʿāwiya (41–61/661–680) erhielten die Richter auch die Jurisdiktion in Strafsachen. Ein Sulaim ibn ʿItr soll der erste Richter in der ägyptischen Verwaltungszentrale Fustāt gewesen sein, der diese Gerichtsbarkeit ausübte.<sup>125</sup> Später bildete sich der spezielle Aufgabenbereich des Militärrichters (*qāḍī al-ʿaskar*).<sup>126</sup> Uneinigkeit zwischen den Rechtsgelehrten bestand in der Frage, ob Frauen vom Rich-

teramt ausgeschlossen seien oder zumindest beschränkt richterliche Funktionen ausüben dürften.<sup>127</sup>

Der Kalif Sulaimān (96–99/715–17) soll der erste Herrscher gewesen sein, der unmittelbar einen Richter ernannte.<sup>128</sup> Vermutlich um dieselbe Zeit wurde auch das Amt des Gerichtsschreibers (*kātib*) etabliert; hinzu kam weiteres Hilfspersonal für Verwaltungsangelegenheiten.<sup>129</sup> Ferner wurden Gerichtszeugen eingesetzt,<sup>130</sup> eine Praxis, die sich in Teilen der islamischen Welt bis heute erhalten hat. Zur Überprüfung ihrer Qualifikation diente das Amt des *ṣāhib al-masā'il*.<sup>131</sup>

Es gab keine spezifischen Gerichtsgebäude. Wichtig war die Person des Richters, der seine Verhandlungen (*mağlis*) an jedem geeigneten Ort abhalten konnte.<sup>132</sup> Zunehmend bildeten sich dann vor allem in Zentren wie Mekka, Medina, Kufa und Basra, in geringerem Umfang zudem in Fustāt, Damaskus, im Jemen und in Khorasan Gruppen von Personen mit speziellen Kenntnissen in Recht und Religion, die sich aufgrund ihrer Glaubensüberzeugung mit solchen Fragen beschäftigten. Sie wurden auch von Richtern mit geringerer Kenntnis konsultiert.<sup>133</sup> Damit einher ging allmählich eine Textualisierung und Systematisierung des Rechts. Typisch ist allerdings das Fehlen von Gesetzeswerken. Die einschlägige Literatur, soweit sie rekonstruierbar ist, befasst sich zwar meist mit praktischen Einzelfragen, gibt aber neben Koranbelegen und zunehmend als rechtsverbindlich verstandenen Prophetentraditionen vorwiegend Gelehrtenmeinungen wieder. Zwar gab es Rechtssetzung durch Kalifen bzw. ihre Delegierten. Diese wurde aber nicht zusammengefasst und ist weitgehend verlorengegangen. Parallel hierzu stürzte die bis etwa 132/750 herrschende Umayyadendynastie in eine zunehmende Legitimationskrise, die neben ethnisch-machtpolitischen Aspekten auch eine Ursache in dem Vorwurf fand, die Herrscher hielten sich (mit Ausnahme des oft hervorgehobenen 'Umar II<sup>134</sup>, 99–102/717–720) nicht an die Regeln des Islam.

Die folgende Abbasidendynastie (ab 132/749–750) bemühte sich denn auch um größere Legitimation. Dadurch erhielt der von den Rechtsgelehrten zunehmend erhobene Anspruch auf Letztentscheidung Nahrung. Zugleich entstand eine Kluft zwischen der sich herausbildenden rechtstheoretischen Literatur und der Rechtspraxis, deren Art und Ausmaß bis heute stark umstritten ist. Die frühe Abbasidendynastie kannte jedenfalls noch einen zentralen Machtanspruch, der sich etwa in der Ernennung des prominenten hanafitischen Gelehrten Abū Yūsuf (gest. 182/798) aus Kufa durch den Kalifen Hārūn al-Rašīd zum «Oberrichter» (*qāḍī al-quḍāt*) manifestierte.<sup>135</sup> Auch die Einsetzung der Richter durch den Kalifen selbst anstelle

des Provinzgouverneurs wurde üblich. Provinzialrichter konnten ihrerseits Stellvertreter/Distriktrichter (*nawwāb*, Sing. *nāʿib*) mit meist beschränkter Kompetenz bestimmen.<sup>136</sup>

Im Verlauf des 2./8. Jahrhunderts ist eine zunehmende Professionalisierung der Richter nachzuweisen, die mit einer vergleichsweise hohen Besoldung einhergeht.<sup>137</sup> In der Literatur finden sich Befangenheitsvorschriften sowie explizite Hinweise auf das Verbot, Geschenke von Verfahrensbeteiligten anzunehmen.<sup>138</sup> Bei seinen Entscheidungen soll der Richter zum Beispiel nach Auffassung von al-Māwardī<sup>139</sup> nicht an Aussagen von Vertretern der Schule gebunden sein, der er selbst angehört: Bei seiner Tätigkeit handele es sich um eine Aufgabe, bei der eigenständige Entscheidungsfindung (*iğtihād*) geboten sei und deshalb die verpflichtende Übernahme von Lehrsätzen (*taqlīd*) innerhalb einer Schule nicht greife. Bemerkenswert ist der unter anderem für diese Ansicht angeführte Beleg des zweiten Kalifen ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb. Auf die Änderung einer Beurteilung angesprochen, habe dieser geäußert, im vergangenen Jahr so entschieden zu haben und nun eben anders. Allerdings war diese Ansicht durchaus umstritten.<sup>140</sup> Aus dem Andalusien des 5./11. Jahrhunderts sind Berichte überliefert, nach denen in Gerichtsverfahren das Rechtskonsilium (*šūrā*) prominenter malikitischer Gelehrter zur Entscheidungsfindung befragt wurde.<sup>141</sup>

Einen Instanzenzug kannte das klassische islamische Recht nicht. Urteile jeglicher «Autoritätsstufe» waren also abschließend. Allerdings gab es keine auch nur annähernd konturierten Festlegungen hinsichtlich der Rechtskraft. So werden Fälle aus dem Ägypten des späten 2. und 3./9. Jahrhunderts überliefert, in denen Richter Entscheidungen ihrer Vorgänger revidierten.<sup>142</sup>

Eine hier bedeutsame Facette des Spannungsverhältnisses zwischen Rechtsgelehrten/Richterschaft und kalifaler Verwaltung ist die institutionalisierte «Beschwerde gegen Unrecht» (*mazālim*<sup>143</sup>) beim Kalifen bzw. seinen Ministern (*wazīr*, Pl. *wuzarāʾ*, «Wesir») und den Provinzgouverneuren.<sup>144</sup> Sie gab es nach Hinweisen aus Richterbiographien und Quellen der Rechtsliteratur<sup>145</sup> vereinzelt schon in der Umayyadenzeit (genannt wird der Kalif ʿUmar Ibn ʿAbd al-ʿAzīz), vermehrt und stärker fixiert dann unter der Abbasidendynastie Mitte des 2./8. Jahrhunderts seit dem Kalifen al-Mahdī (reg. 158–169/775–785).

Diese Einrichtung ist als Appellationsinstanz zu verstehen, welche im Hinblick auf Entscheidungen der Exekutive angerufen werden kann, und stellt eine folgerichtige Fortschreibung der kalifalen Verwaltungskompetenz (*siyāsa*-Kompetenz; vgl. auch unten 2. Teil II.2) dar. Über Art und Umfang dieser Institution wissen wir insgesamt wenig; in den Werken der Rechtsge-

lehrten scheint sie sich keiner besonderen Beliebtheit erfreut zu haben. Sie wird allerdings zum Teil explizit als Bestandteil der staatsrechtlich legitimierten Verwaltungskompetenz (*siyāsa šarʿīya*) des Kalifen angesehen.<sup>146</sup> Jedenfalls handelte es sich nicht um eine ausgebaute Überprüfungsinstanz für Gerichtsurteile. Vielmehr scheint sie eher sporadisch in Erscheinung getreten zu sein.<sup>147</sup> Dokumentiert sind insbesondere Verwaltungsstreitigkeiten.<sup>147a</sup> Eine strikte Kompetenzaufteilung zwischen *mazālim* und den Scharia-Gerichten erfolgte indes nicht und änderte sich je nach machtpolitischer Konstellation. Immerhin ist das klassische Institut der *mazālim* für bestimmte Regionen der islamischen Welt Vorbild geblieben. Zusammen mit anderen Instanzen der Justizverwaltung bildet es einen Ansatz zur Weiterentwicklung des islamischen Rechts außerhalb der tendenziell eher starren Scharia-Gerichtsbarkeit. Irene Schneider kommt zu dem Schluss, dass man schon für die Zeit der Vormoderne eine Zweiteilung zwischen Scharia-Gerichtsbarkeit und weitreichend konkurrierender staatlicher Gerichtsbarkeit identifizieren kann.<sup>148</sup> Allerdings entwickelten sich die Verhältnisse sehr unterschiedlich: Während im osmanischen Reich die *mazālim*-Institutionen abgeschafft wurden, kam ihnen im mamlukischen Syrien und im Moghulreich eine bedeutende Rolle zu.<sup>148a</sup>

Überprüft wurden zum Beispiel Verwaltungsentscheidungen<sup>149</sup> in Steuerangelegenheiten oder staatliche Gehaltszahlungen, aber auch Beschwerden über unfähige oder korrupte Richter oder Maßnahmen der Stiftungsverwaltung. Zudem konnte eingegriffen werden, wenn Richterämter unbesetzt oder Richter nicht in der Lage waren, ihre Entscheidungen durchzusetzen.<sup>150</sup> Stoff hierfür scheint es gegeben zu haben: Der Bagdader Oberrichter und prominente hanafitische Jurist Abū Yūsuf klagte am Ende seiner Ausführungen zur Richterbesoldung über viele amtsvergessene Richter, die sich nicht um ihre Aufgaben kümmerten und nicht verhinderten, dass ihre Helfer das Vermögen der Waisen und der Nachlassberechtigten aufzehrten.<sup>151</sup>

Neben der richterlichen Streitbeilegung waren in den Materien, über welche die Beteiligten selbst verfügen konnten (also nicht im Bereich des Strafrechts<sup>152</sup>), sicherlich auch die informelle gütliche Beilegung durch Schiedsspruch (*taḥkīm*)<sup>153</sup> oder andere Schlichtungsmechanismen verbreitet.<sup>154</sup>

## 5. Die Beweisführung vor Gericht

Grundlage des Beweisrechts ist eine auf Muhammad zurückgeführte Aussage.<sup>155</sup> Danach obliegt der Beweis dem Kläger, der Abwehrendem (bestreitenden) Beklagten. Diese archaische Form des Beweises bereitet eine Vielzahl praktischer Probleme. Nur exemplarisch sei erwähnt, dass zwar die Gesellschafter von Kommandit- und anderen Gesellschaften einander im Grundsatz rechtlich verpflichten können, dass aber im Prozess keine Stellvertretung bei der Eidesleistung möglich ist. Unter Umständen muss also derjenige Gesellschafter einen Abwehrenden leisten, der bei Geschäftsabschluss überhaupt nicht zugegen war.<sup>156</sup>

Das islamische Recht stellt den Zeugenbeweis (*šahāda*) in den Mittelpunkt des Beweisrechts. Dokumenten kam gegenüber Zeugenaussagen, insbesondere der Bestätigung durch Gerichtszeugen, deutlich geringerer Wert zu. Der reine Urkundenbeweis war nach einer schon in der Frühzeit etablierten Doktrin (theoretisch) nicht anerkannt.<sup>157</sup> Diese Haltung wird vor dem Hintergrund nachvollziehbar, dass in der arabischen Gesellschaft des 7. Jahrhunderts eine Schriftkultur noch nicht verbreitet ausgeprägt war. Bei allen regionalen Unterschieden zählte vor allem die mündliche Überlieferung viel. Goethe<sup>158</sup> hat das in seinen Versen über den «reinen Osten» eingefangen: «Wie das Wort so wichtig dort war, weil es ein gesprochenes Wort war.» Diese Tradition hat sich im Ansatz bis heute erhalten. Es scheint, dass Angehörige einer Kultur mündlicher Tradition in hohem Maße in der Lage sind, sich Informationen und Erfahrungen einzuprägen und diese bei Bedarf abzurufen. Insofern ist der Boden für beweisrechtliche Verwertbarkeit bereitet.

Im Hinblick auf Urkunden bildete sich bis zum Ende des 2./8. Jahrhunderts die Überzeugung aus, dass nur solche Dokumente, die durch zwei Zeugen bestätigt werden konnten, gültig seien.<sup>159</sup> So ist jedenfalls der Zeugenbeweis über die Errichtung und den Inhalt von Urkunden zulässig.<sup>160</sup> Der Entwurf einer Schuldverschreibung aus dem Ägypten des 3./9. Jahrhunderts lautet in Übersetzung wie folgt: «(...) Doch wenn (...) sie Ansprüche erheben oder Verpflichtungen geltend machen (?) oder ihnen etwas genommen wird, so geht alles, was gefordert wird, aus allen Gründen und Ursachen, zu meinen Lasten und obliegt mir, worauf immer es sich belaufen möge. Und die Aussage hierüber ist die Aussage des Abū Ġaʿfar, Gott mache ihn hochgeehrt. Und al-Ḥasan ibn Ġidʿ hat es mit seinem Schriftzuge geschrieben im (Monat) Šaʿbān, und er rief Gott als Zeugen an, im Jahr

soundso, und er rief Gott als Zeugen gegen sich an, und Er genügt als Zeuge.»<sup>161</sup>

Dennoch waren Dokumente, für die allmählich das Arabische allgemein verwendet wurde, unverzichtbar<sup>162</sup>. Sie wurden ab dem späten 2./8. Jahrhundert im Archiv (*dīwān*) des Richters aufbewahrt. Zu diesen gesondert in einem Umschlag (*ḥarīṭa*) verwahrten<sup>163</sup> Dokumenten zählten unter anderem die Gerichtsprotokolle (*maḥāḍir*) und die darauf bezogenen Zeugnisse mit der gerichtlichen Entscheidung (*siḡillāt*, Sing. *siḡill*<sup>164</sup>), ferner Listen der verlässlichen Gerichtszeugen, Register von Stiftungsvermögen, -verwaltern und -beschäftigten, Vormündern und Vermögenstreuhändern, Vermächtnisregister, Vertragsdokumente und Gerichtskorrespondenz.<sup>164a</sup> Aus späterer Zeit sind auch Register über Gefangene, Bürgschaften sowie über Stellvertreter (*wukalāʾ*, Sing. *wakīl*) dokumentiert.<sup>165</sup>

So kommt auch dem Urkundsbeweis faktisch eine wesentliche Bedeutung zu. Immerhin bildete sich das islamische Recht in einer Umgebung byzantinischer bzw. sassanidischer Schriftbürokratie heraus, die in verschiedenen Punkten für die weitere Entwicklung prägend war.<sup>166</sup>

Der Zeugenbeweis ist vergleichsweise archaisch ausgestaltet. Uneinigkeit herrscht etwa darüber, mit wievielen Zeugen ein Zeugnis widerlegt werden kann oder muss.<sup>167</sup> Frauen sind nach verbreiteter Meinung im Bereich schwerer Delikte (*ḥudūd* und *qiṣāṣ*) überhaupt nicht<sup>168</sup>, in den übrigen Fällen jedenfalls nicht allein als Zeugen zugelassen. Die Begründung hierfür liest sich bei al-Saraḥsī<sup>169</sup> so: «Es fehlt ihnen (sc.: den Frauen) an Verstand und Religion, wie der Prophet (...) sie beschrieben hat (...), zudem werden sie von Irrgang und Vergesslichkeit beherrscht, sie lassen sich leicht täuschen und von Gefühlen leiten, und dies entwertet das Zeugnis (...)». Als normative Grundlage hierfür wird Koran Sure 2, 282 herangezogen. Dort findet sich in der Tat eine Regelung über den Beweis einer bestimmten vertraglichen Transaktion (Schuldanerkenntnis) durch zwei Männer oder durch einen Mann und zwei Frauen. Manche modernen Autoren weisen darauf hin, dass es sich hier um eine spezielle, zeitgebunden zu verstehende Regelung handele. Sie reflektiere die typischerweise geringe Erfahrung von Frauen hinsichtlich derartiger Transaktionen zur Offenbarungszeit, sei deshalb aus dem Zeitkontext heraus zu verstehen und nicht zu verallgemeinern und belege auch keinesfalls eine geringere Eignung von Frauen als Zeuginnen.<sup>170</sup>

Über andere Mechanismen der Rechtspflege lässt sich nur spekulieren, weil für weite Perioden schriftliche Quellen kaum zur Verfügung stehen. Immerhin kann man vermuten, dass in homogenen Gruppen und unifor-

men Lebensverhältnissen der soziale Druck gegen «abweichendes» Verhalten eine formale Rechtsdurchsetzung zu ersetzen vermag. Wer sich durch bestimmte Handlungen ohne reale Fluchtmöglichkeit zum Ausgestoßenen macht, wird davon nicht institutionell abgehalten werden müssen.

Zudem standen wirksame transzendente Sanktionsmechanismen zur Verfügung, deren islamische Provenienz allerdings in Zweifel gezogen werden mag. Der ungarische Orientalist Hermann Vámbéry, der im Gewand eines Derwischs in den Jahren 1863/64 unter anderem das Siedlungsgebiet der (muslimischen) Turkmenen bereiste, berichtet vom Diebstahl eines Pferdes des örtlichen Mullah.<sup>171</sup> Der – bekannte – Dieb, Angehöriger eines mächtigen Clans, verweigerte die Rückgabe. Daraufhin wurde der Täter vor seinen Ahnen angeklagt, indem man eine Lanze in den Grabhügel eines Verstorbenen ramnte und daran blutige Fetzen (bei Mord) oder einen gebrochenen Bogen hängte. Kaum sah der Dieb die dementsprechend auf dem Grab seines Großvaters applizierte Lanze, so führte er in der folgenden Nacht das Pferd zu seinem Eigentümer zurück. Wer über solche Durchsetzungsmechanismen verfügt, benötigt keinen Gerichtsvollzieher.

## 6. Weitere Verwaltungsinstanzen

Weitgehend im Dunkeln liegt die Entstehung weiterer wichtiger Verwaltungseinrichtungen wie derjenigen der *šurṭa* («Polizei»)<sup>172</sup> oder der *ḥisba* («Stadtverwaltung», «Marktaufsicht»). Einzelnen späteren Quellen zufolge<sup>173</sup> sollen bereits die ersten Kalifen entsprechende Verantwortliche (*ṣāḥib al-šurṭa*, zum Teil auch als *wālī al-aḥdāt* oder *ḥāfiẓ* bezeichnet) eingesetzt haben. Der *šurṭa* – in späterer Zeit zum Teil in Spezialressorts untergliedert – kamen vor allem Aufgaben des Verwaltungsvollzugs einschließlich der Aufklärung von Straftaten und der Strafvollstreckung<sup>174</sup> sowie die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung zu, teilweise aber auch zivilrechtliche Streitigkeiten etwa über Kaufverträge.<sup>175</sup>

Ungeklärt ist das Verhältnis zur richterlichen Kompetenz in Strafsachen. In manchen Rechtswerken wird (nur) die Gerichtsbarkeit über das koranische Strafrecht (*ḥudūd*) explizit den Gerichten zugewiesen (vgl. zu den widersprüchlichen Quellen noch unten IV.7.c).<sup>176</sup> Dabei wird zwischen dem Gerichtsverfahren einerseits und dem vorhergehenden Ermittlungsverfahren andererseits unterschieden. Letzteres soll nicht in den Zuständigkeitsbereich der Gerichte fallen.<sup>177</sup> Die Quellenlage ist allerdings sehr disparat.<sup>178</sup> Al-Kindī berichtet von Kompetenzkonflikten in *ḥadd*-Sachen (Alkohol-

genuss bzw. fälschliche Beschuldigung der Unzucht; hierzu unten IV.7.b) zwischen Richtern und Gouverneuren in der ersten Hälfte des 2./8. Jahrhunderts; in beiden Fällen seien die Richter zurückgetreten.<sup>179</sup>

Die anderen Fälle mit ihren fließenden Übergängen zu privatem Schadensausgleich konnten, soweit Klagen erhoben wurden, von Gerichten entschieden werden. Im Übrigen dürften sie im Zuständigkeitsbereich der Polizeiverwaltung verblieben sein; dafür spricht schon, dass die Gerichte nicht eigenständig Ermittlungen anstellen konnten.<sup>180</sup>

Eine insgesamt wenig konturierte Institution ist die der *ḥisba*.<sup>181</sup> Im weiteren Sinn wird darunter die allgemeine Pflicht von Muslimen zur Bewahrung des Guten und Abwehr des Schlechten verstanden. Im engeren Sinn werden die Möglichkeit einer Popularklage (Verfahrenseinleitung ohne individuelle Betroffenheit) einerseits sowie bestimmte Verwaltungstätigkeiten andererseits erfasst, die der *muḥtasib/wālī al-ḥisba* bzw. seine Helfer ausführen.<sup>182</sup> Die Tätigkeitsbereiche reichen von allgemeinen religions- und sittenpolizeilichen Aufgaben<sup>183</sup> bis zu konkreten Tätigkeiten wie Markt-, Gewerbe-, Straßen- und Bauaufsicht. Die Aufgaben und das Personal konnten mit denen der «Polizei» (*ṣurṭa*) zusammenfallen.

Außerhalb der Gerichte wirkte schon seit der Frühzeit der Notar (*muwattiq, ṣurūṭī*). Er verfasste insbesondere Vertragsdokumente – der Begriff der *ṣurūṭ* bezeichnet eben Vertragsklauseln – und wurde zur Rechtsberatung konsultiert.<sup>184</sup>

---

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: [www.chbeck.de](http://www.chbeck.de)