

4 Alltagspragmatische Konzeptualisierungen

In ein neues Land einwandern zu müssen und sich in diesem Land zumindest mit einer Bleibeperspektive aufzuhalten, bedeutet, dass die eigenen oder bislang bekannte normative Vorstellungen und ebensolche Systeme (wie religiöse Normen, staatliches Recht, Gewohnheitsrecht und alltägliche Normativitäten) mit denen der Aufnahmegesellschaft konfrontiert werden. Infolge dieser Konfrontation können Menschen auf einige hergebrachte normative Vorstellungen oder Rechtsreferenzsysteme teilweise oder vollständig verzichten, Elemente der normativen Ordnungen der Aufnahmegesellschaft in die eigenen Normsysteme aufnehmen oder aber innerhalb des neuen Lebensumfelds völlig neue Normen entwickeln, die weder der Aufnahmegesellschaft noch der Herkunftsgesellschaft zugerechnet werden können. Ausgangspunkt der Betrachtung bilden die Reaktionen der muslimischen Geflüchteten in Deutschland auf die normativen Vorstellungen und Ordnungssysteme der Aufnahmegesellschaft. Daraus ergibt sich, dass nicht nur, aber insbesondere muslimische Geflüchtete diverse normative Vorstellungen im neuen Lebensfeld aushandeln und nach Lösungen und neuen Wegen für lebensweltliche Alltagsprobleme suchen müssen. Die Aushandlungsprozesse erfolgen, indem sie mit ihren Lebenswelten experimentieren, neue Dinge und Entscheidungen ausprobieren und normative Ordnungen ausbalancieren. Vor diesem Hintergrund befasst sich das vorliegende Kapitel mit grundlegenden ethnologischen und normativen Konzeptualisungsansätzen, die die Grundsäulen der vorliegenden Arbeit darstellen. Diese dienen dazu, das Verhältnis von Recht, Religion und Lebenswelten besser zu verstehen und zu kontextualisieren. Zunächst werden in Anlehnung an Martin Heidegger die Dimensionen menschlicher Existenz – Eigenwelt, Mitwelt und Umwelt – vorgestellt, die für das Verständnis der Lebenswelten muslimischer Geflüchteter, ihrer Vorstellungen und Entscheidungen relevant sind (Kap. 4.1.1). Anschließend werden einige rechtsethnologische Ansätze im Zusammenhang mit Rechtspluralismus eingeführt, die die rechtspluralistische Konstellation muslimischer Geflüchteter in Deutschland erklären (Kap. 4.1.2). Danach werden Einblicke in die religiösen Handlungsspielräume und Anwendungsmöglichkeiten islamischer Rechtsnormen im Rahmen der deutschen Rechtsordnung gegeben (Kap. 4.2.1), bevor in einem abschließenden Teil das in dieser Arbeit verwendete Konzept islamischer Normativität dargelegt wird (Kap. 4.2.2).

4.1 Ethnologische Konzeptualisierungsansätze

4.1.1 Lebens-, Um-, Mit- und Eigenwelten

Die Lebenswelten von Menschen sind in gewisser Weise nicht anders aufzufassen als die ethnografische Forschungspraxis.²⁸³ Beide beruhen auf Experimenten und können voneinander abhängig sein. In einem ethnografischen Experiment, sei es vermittels der bloßen Beobachtung oder der aktiven Teilnahme an den Lebenswelten, erfährt man, wie die Erforschten mit ihrer Mitwelt und Umwelt interagieren, welche Konfliktfelder dabei auftreten, welche Handlungsmöglichkeiten existieren und welche Entscheidungen unter welchen Bedingungen getroffen werden.²⁸⁴ Michael M. J. Fischer beschreibt dieses experimentelle Feld ethnografischen Forschens als »anthropology in the meantime«.²⁸⁵ Damit meint er eine methodologische Aufforderung, die darauf abzielt,

»to do the ethnography of how the pieces of the world interact, fit together or clash, generating complex unforeseen consequences, reinforcing cultural resonances, and causing social ruptures«.²⁸⁶

Diese methodologische Aufforderung ist insbesondere für die Erforschung der Lebenswelten muslimischer Geflüchteter, die sich in einem Minderheitenkontext mit von ihrem Herkunftsland verschiedenen Ordnungs- und Rechtssystemen konfrontiert sehen, von großer Relevanz. Im Kontext der vorliegenden Arbeit verstehe ich die Lebenswelten muslimischer Geflüchteter in Entsprechung zu Ingold und Jackson als ein Experimentierfeld, in dem zahlreiche Handlungsfelder und Entscheidungsmöglichkeiten im neuen Lebensumfeld geprüft und ausgehandelt werden, Abwägungsprozesse entstehen, Normativitäten interagieren, konfligieren oder zusammenkommen und neue Normativitäten produziert werden.²⁸⁷ Dieser Prozess hängt davon ab, welche Erfahrungen Menschen in ihrem Alltag gemacht haben und noch machen, was sie von anderen Menschen und von ihren Lebenfeldern lernen und welche Machtverhältnisse dabei ins Spiel kommen und die eigenen Entscheidungen und Überzeugungen drängen.

Jackson vertritt die Auffassung, dass die Lebenswelten von Menschen weder absolut individuell sind noch vollständig auf den Erfahrungen mit und in Beziehung zu anderen Menschen basieren.²⁸⁸ Die Lebenswelten schwanken, bewegen sich zwischen beiden und sind somit das Ergebnis ständiger Aushand-

²⁸³ Siehe Ingold, *Being Alive*, S. 15.

²⁸⁴ Jackson, *Lifeworlds*, S. 8ff.

²⁸⁵ Siehe Michael Fischer (2018), *Anthropology in the Meantime: Experimental Ethnography, Theory, and Method for the Twenty-first Century*, Durham/London: Duke University Press, S. 2 ff.

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ Siehe Ingold, *Being Alive*, S. 15; Jackson, *Life within Limits*, S. 79.

²⁸⁸ Michael Jackson (2015), »Afterword«, in: *Phenomenology in Anthropology: A Sense of Perspective*, hrsg. von Kalpana Ram und Christopher Houston, Bloomington/Indianapolis:

lungsprozesse und Interaktionen mit und in der sozialen Welt.²⁸⁹ Die Menschen lernen zwar von historisch verorteten oder sozial konstituierten Vorverständnissen von der Welt, aber ihre Erfahrung und ihr Handeln beruhen nicht ausschließlich auf solchen Vorverständnissen und vorgegebenen Strukturen.²⁹⁰ Es ist ein wechselseitiges Verhältnis zwischen dem, was man an eigenen Vorstellungen und Erfahrungen innehat und dem, was man sich im Austausch mit anderen Menschen und der sozialen Welt (*relational character*) aneignet.²⁹¹ Somit produziert man auch neue Verständnisse von der Welt, in der man lebt, und beeinflusst dadurch möglicherweise die Erfahrung von anderen Menschen. Dies hat Konsequenzen für die Produktion von alltäglichen Normativitäten, die auf individuellem Rechtsbewusstsein – im rechtsethnologischen Sinne – beruhen und schließlich innerhalb von Rechtsgemeinschaften geteilt werden. In diesem Sinne besitzt man Handlungsmacht (*agency*) und ist gleichzeitig von Situationen, Zuständen und Machtverhältnissen in der Welt zu einem gewissen Grad abhängig.²⁹² Maurice Merleau-Ponty beschreibt diesen Zustand wie folgt:

»To be born is both to be born of the world and to be born into the world. The world is already constituted, but also never completely constituted; in the first case we are acted upon, in the second we are open to an infinite number of possibilities.«²⁹³

Das Ringen von Nadia, einer Geflüchteten aus Syrien, einen Arbeitsplatz zu finden, wo sie Kopftuch tragen darf, erklärt diesen Aushandlungsprozess, in dem sie langsam gedrängt wird, eine bestimmte Entscheidung zu treffen. In meinem ersten Gespräch mit Nadia hatte sie kein Verständnis für muslimische geflüchtete Frauen aus Syrien, die ihr Kopftuch auf einmal in Deutschland able-

Indiana University Press, S. 293–303, hier S. 294. Siehe auch Jackson: *Between One and Another*.

²⁸⁹ Jackson, »Afterword«, S. 294. In ähnlicher Weise argumentiert John Dewey über das doppeldeutige Verständnis des Begriffs ›Erfahrung‹ (*experience*): »It includes what men do and suffer, what they strive for, love, believe and endure, and also how men act and are acted upon, the ways in which they do and suffer, desire and enjoy, see, believe, imagine – in short, processes of experiencing.« John Dewey (1958), *Experience and Nature*, New York: Dover, S. 8.

²⁹⁰ Jackson, »Afterword«, S. 294. Für eine kritische Auseinandersetzung mit dem engen Verständnis des Begriffs ›Erfahrung‹ (*experience*) siehe Robert Desjarlais (1997), *Shelter Blues: Sanity and Selfhood among the Homeless*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, S. 17ff.; Cheryl Mattingly (1998), *Healing Dramas and Clinical Plots: The Narrative Structure of Experience*, Cambridge/New York: Cambridge University Press; C. Jason Throop (2003), »Articulating Experience«, in: *Anthropological Theory* 3.2, S. 219–41; ders. (2009), »Intermediary Varieties of Experience«, in: *Ethnos* 74.4, S. 535–58.

²⁹¹ In dieser Hinsicht hat Erfahrung, *experience*, zwei Modalitäten, einerseits den unmittelbaren unreflektierten Moment (Erlebnis) und andererseits die Artikulation und die Reflexion des Erlebten (Erfahrung). Siehe hierzu Lems, *Being-Here*, S. 46ff.

²⁹² Hierzu siehe Hannah Arendt (1958), *The Human Condition*, Chicago/London: The University of Chicago Press, S. 181ff.; sowie Michael Jackson (2002), *The Politics of Storytelling: Violence, Transgression and Intersubjectivity*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press.

²⁹³ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, S. 527.

gen.²⁹⁴ Aus ihrer Sicht seien Frauen in Syrien nicht gezwungen, das Kopftuch zu tragen. Nadia selbst hatte wegen ihres Kopftuches Schwierigkeiten, in Sachsen eine geringfügige Beschäftigung bzw. einen Minijob neben ihrem Studium zu finden. Wenn sie ihre Bewerbung mit einem Passfoto (auf dem sie das Kopftuch trägt) abschickte, wurden ihr nur Absagen erteilt. Nachdem sie aber mehrere Bewerbungen ohne Passfoto abgeschickt hatte, bekam sie einige Einladungen zum Gespräch. Diese Bewerbungsgespräche hatten allerdings meist keinen Erfolg. Nach ihrem Masterstudium träumte Nadia von einer Vollzeitbeschäftigung und finanzieller Unabhängigkeit. Sie glaubt, dass ihre sichtbare religiöse Identität ihr Hindernisse in den Weg stellt. Nach jedem Bewerbungsgespräch war Nadia mehr enttäuscht. Viele Freundinnen empfahlen ihr, das Kopftuch abzulegen, um einfacher eine Anstellung zu finden. Fast alle ihre Freundinnen trugen das Kopftuch nicht mehr. Aufgrund der wiederholten Absagen bei der Arbeitssuche und den staunenden Blicken auf sie in fast jedem Bewerbungsgespräch überlegte Nadia also, das Kopftuch abzulegen. Ihre Eltern würden aber diese aufgedrängte Überlegung nicht akzeptieren.²⁹⁵ Nadia befand sich dabei in einem komplexen und dynamischen Spannungsverhältnis zwischen sich selbst und ihrem eigenen Willen (Eigenwelt), den Lebenswelten von anderen (Mitwelt) und dem Umfeld, in dem sie lebt und welches den gesellschaftlichen, kulturellen und rechtlichen Rahmen für ihre Entscheidungen und ihre Existenz festlegt (Umwelt).²⁹⁶ Ein solches Spannungsverhältnis eröffnet Menschen Möglichkeiten zum Experimentieren und Ausprobieren, diese können aber gleichzeitig von Druck und Einschränkungen abhängig sein.

Die Handlungsmacht von Nadia ist in der konkret erwähnten Lebenssituation beschränkt. Ihre Überlegung das Kopftuch abzulegen, trotz ihrer anfänglichen Kritik an einer solchen Handlung, ist durch gewisse Machtstrukturen und -dynamiken sowie einen soziokulturellen Kontext geprägt.²⁹⁷ Anders als bei

²⁹⁴ Die Gespräche mit Nadia fanden am 9.1.2020, am 2.9.2020 und am 16.9.2021 statt.

²⁹⁵ Nadia berichtete, dass ihre in Syrien lebenden Eltern nach ihrer Ankunft in Deutschland mitbekamen, dass immer mehr syrische geflüchtete Frauen in Deutschland das Kopftuch ablegten. Erschüttert kontaktierten sie Nadia telefonisch und erinnerten sie eindringlich daran, ihre religiösen Pflichten zu beachten. Sie betonten, dass sie nach Syrien zurückkehren solle, falls das Leben in Deutschland mit Kopftuch für sie schwierig werde. Diese Reaktion setzte Nadia zusätzlich unter Druck. Eine Entscheidung, das Kopftuch abzulegen, würde ihr aus diesem Grund schwerfallen. Dieser innere Konflikt kann mit dem islamischen Prinzip des Gehorsams gegenüber den Eltern in Verbindung gebracht werden. Demzufolge sind Kinder verpflichtet, ihren Eltern Gehorsam zu leisten, es sei denn, die Eltern fordern von ihnen eine Handlung, die Ungehorsam gegenüber Gott darstellt, siehe o. A. (1986), *al-Mawsū'a al-fiqhiya*, Bd. 28, Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa-š-Šu'ūn al-Islāmiyya, S. 325 ff., al-maktaba.org /book/11430/17979#p1 (letzter Zugriff am 24.3.2021).

²⁹⁶ Diese drei Dimensionen beruhen auf Martin Heideggers Typologie zur menschlichen Existenz; vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*; siehe auch Jackson, *Lifeworlds*, S. 5.

²⁹⁷ In einem islamisch geprägten Land würde das Tragen eines Kopftuches bei einer Anstellung in den meisten Fällen kein Problem darstellen.

den rationalistischen Ansätzen,²⁹⁸ bei denen Akteur:innen im Entscheidungsfindungsprozess zwischen dem eigenen Willen und den äußerer Umständen auswählen und dabei die beste Alternative zum eigenen Nutzen herausfinden, ist der Entscheidungsfindungsprozess von Nadia in Anlehnung an Jan Patrick Heiss als eine Handlungsform (*action*) zu verstehen.²⁹⁹ Bei dieser Handlung ist die Entscheidungsfindung nicht unproblematisch und mit vielen Einschränkungen verbunden. Dementsprechend befindet sich Nadia in einem Dilemma, weil sie zwischen Aspekten ihres Lebens wählen muss, die ihr grundsätzlich wichtig sind.³⁰⁰ Dies betrifft das weitere Tragen des Kopftuches, die formelle und materielle Beibehaltung ihrer Beziehung zur eigenen Religion, die Aufrechterhaltung ihrer guten Beziehung zu ihren Eltern und ihrem Mann, die Arbeit, die finanzielle Selbstständigkeit oder die gesellschaftliche Akzeptanz. Ihre Entscheidung entwickelt sich im Laufe der Zeit und ist von vielen Faktoren abhängig. Dabei durchläuft ihre Entscheidung mehrere Phasen, in deren Verlauf Nadia sich mit ihrer Mitwelt und Umwelt auseinandersetzt, bestimmte gesellschaftliche oder religiöse Normen aufrechterhält oder graduell unter Druck, Drang und Einfluss von diversen Machtdynamiken auf die Einhaltung der Normen verzichtet.³⁰¹

Diesen Prozess der Entscheidungsfindung bezeichnet Heiss als *maturing decision*, das ist der langsame und langfristige Prozess, in dem man allmählich zu einer Entscheidung kommt.³⁰² Dies betrifft die Situation von Nadia, die sich im ersten Gespräch sehr kritisch zu muslimischen geflüchteten Frauen, die ihr

²⁹⁸ Siehe hierzu Fredrik Barth (1967), »On the Study of Social Change«, in: *American Anthropologist* 69,6, S. 661–669; Jean Ensminger (2001), »Reputations, Trust, and the Principal Agent Problem«, in: *Trust in Society*, hrsg. von Karen S. Cook, New York: Russell Sage Foundation, S.185–201; ders. (1996), *Making a Market: The Institutional Transformation of an African Society*, Cambridge: Cambridge University Press; Joseph Henrich (2002), »Decision-making, Cultural Transmission and Adaptation in Economic Anthropology«, henrich.fas.harvard.edu/files/henrich/files/henrich_2002.pdf (letzter Zugriff am 24.3.2021); Günther Schlee (2010), *How Enemies Are Made: Towards a Theory of Ethnic and Religious Conflicts*, New York/Oxford: Berghahn Books.

²⁹⁹ Jan Patrick Heiss (2018), »A Hausa Man Makes a Decision: A Contribution to the Anthropological Perspective on Decision-making«, in: *Anthropological Forum* 28,3, S.236–254. Den Vorschlag von Heiss, Entscheidungsfindung als Handlungsform (*action*) zu verstehen, brachte er in Übereinstimmung mit den Ansätzen von Ernst Tugendhat und Alain Berthoz voran, siehe Alain Berthoz (2002), *La décision*, Paris: Odile Jacob; Ernst Tugendhat (2003), *Egozentrizität und Mystik: Eine anthropologische Studie*, München: Beck.

³⁰⁰ Heiss, »A Hausa Man Makes a Decision«, S.1–21, hier S.7ff.

³⁰¹ Vgl. ibid. In anderen Fällen kann dieser Druck dazu führen, dass religiöse Normen so verändert werden, dass sie nicht mehr als solche wahrgenommen werden. Beispielsweise können Gläubige ein Kopftuchsymbol wählen, das nicht als religiöses Symbol wahrgenommen wird, aber die religiöse Funktion erfüllt. Für Nadia war dies zunächst keine Option. Nach einigen Monaten entschied sie sich jedoch für das Tragen eines Turbans, der in der Aufnahmegesellschaft weniger als Kopftuch denn als Mode wahrgenommen wird.

³⁰² Ibid., S.17.

Kopftuch in Deutschland auf einmal ablegen, geäußert hat, nach einem Jahr jedoch das Gleiche überlegt.

Der Prozess der langsamens Entscheidungsfindung unterliegt hier gewissen Machtdynamiken, die nicht nur im neuen Lebensumfeld muslimischer Geflüchteter in Deutschland existieren, sondern auch in den Herkunftsgesellschaften. Solche Machtdynamiken konstituieren die Spielräume, die Handlungsmöglichkeiten und die Rahmenbedingungen, in denen sich meine Forschungsteilnehmenden befinden. Damit sind sie im Sinne von Martin Heideggers Konzeption der ›Geworfenheit‹ in einen deutschen Kontext ›geworfen‹ worden, welchen sie selbst nicht geschaffen haben und in dem bereits viele Entscheidungen für sie getroffen sind.³⁰³ Dies soll aber nicht bedeuten, dass sie nicht über Handlungsmacht verfügen, sondern lediglich, dass ihr Leben bereits in einem gewissen Kontext situiert ist und Vorbestimmungen unterliegt.³⁰⁴ Dabei hängen ihre Entscheidungen von der bereits bestehenden sozialen Welt ab, sind aber nicht ausschließlich durch diese zu erklären. Lems betont mit Blick auf Heideggers Konzeption der Geworfenheit den Aspekt der Situiertheit von Erfahrung in einem historischen, sozialen und räumlichen Kontext:

»Rather than viewing experience as closed up in itself, it embeds it in time and space, thereby emphasizing the acts of experimentation, trial and error that play into our daily engagements with our surroundings.«³⁰⁵

Dementsprechend wird der Blick in der vorliegenden Arbeit nicht lediglich auf Momente gerichtet, in denen Machtdynamiken die Entscheidungen von Menschen beeinflussen und einschränken, sondern auch auf solche, in denen muslimische Geflüchtete in der Interaktion mit ihrer sozialen Welt experimentieren, ausprobieren, ausbalancieren oder auch Fehler begehen und somit Strategien und Wege entwickeln, um mit Konfliktsituationen und Einschränkungen umzugehen.³⁰⁶ In dieser Hinsicht bietet die *existential anthropology* einen konstruktiven Ansatz für die vorliegende Arbeit, weil sie sich insbesondere der Frage widmet, wie Menschen mit dem Spannungsverhältnis zwischen den persönlichen Entscheidungen und den äußeren Umständen, die ihre Handlungsmöglichkeiten einschränken, umgehen.³⁰⁷

³⁰³ Siehe Heidegger, *Sein und Zeit*, S.135 ff. Siehe auch Lems, *Being-Here*, S.51ff.; C. George Boeree (1997), *Personality Theories: From Freud to Frankl*, webspace.ship.edu/cgboer/binswanger.html (letzter Zugriff am 27.3.2021).

³⁰⁴ Lems, *Being-Here*, S.51ff.

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ Siehe hierzu Åsa Boholm/Annette Henning/Amanda Krzyworzeka (2013), »Anthropology and Decision Making: An Introduction«, in: *Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology* 65, S.97–113, hier S.107f.; Amanda Krzyworzeka (2013), »Decision-making in Farming Households in Eastern Poland«, in: *Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology* 65, S.129–144.

³⁰⁷ Michael Jackson/Albert Piette (Hgg.) (2015), »Introduction: Anthropology and the Existential Turn«, in: *What is Existential Anthropology?*, New York/Oxford: Berghahn, S.1–29, hier S. 3; siehe auch Lems, *Being here*, S.52.

Zwei Vertreter dieses Ansatzes, Michael Jackson und Albert Piette, die aber unterschiedliche Zugänge zur *existential anthropology* haben,³⁰⁸ stehen der Überlegung kritisch gegenüber, die Lebenswelten von Menschen auf kulturelle oder sozial konstruierte Repräsentationen und Kategorien zu reduzieren, weil solche Entitäten den Blick auf die Lebenswirklichkeiten verstellen.³⁰⁹ Stattdessen plädieren sie im Rahmen der *existential anthropology* dafür, die menschliche Existenz in ihren vielfältigen und schwer greifbaren Handlungsweisen und Interaktionsmöglichkeiten zu erfassen.³¹⁰ Dabei geht es nicht darum, die Rolle von äußeren Umständen, Kategorien und Machtdynamiken in den Hintergrund zu rücken, sondern genauer zu untersuchen, wie der einzelne Mensch sie aushandelt und sein Leben damit weiterführt, in welchen Momenten er sich von ihnen abhängig macht und in welchen er vollkommen oder teilweise darauf verzichtet.

Diese Perspektive ist für die Erforschung der Lebenswelten muslimischer Geflüchteter hilfreich, weil demnach Menschen nicht in festen Zuständen und mit starren Identitäten leben, »but experimentally – *en passage* between different narratives and worldviews, as well as different modes of being«.³¹¹

Existential anthropology erlaubt hier, den Blick auf Menschen, die in bestimmten Situationen über Handlungsmacht verfügen (*acting in the world*) und in anderen Situationen zu einer Handlung gedrängt werden (*being acted upon by the world*), zu richten. Die vorliegende Arbeit nimmt solche Momente in den Blick, in denen sich muslimische Geflüchtete in einem ostdeutschen Kontext mit verschiedenen normativen Ordnungen und Rechtssystemen wie religiösen Normen, staatlichem Recht, Gewohnheitsrecht, sozialer Kontrolle und alltäglichen Normativitäten³¹² auseinandersetzen und in verschiedenen Situationen nach Bedarf von diesen Rechtsreferenzsystemen Gebrauch machen. Ein besonderes Augenmerk wird darauf gelegt, welche Strategien muslimische Geflüchtete unter welchen Bedingungen ausprobieren, um mit Einschränkungen und Druckfaktoren umzugehen, in welchen Situationen sie über Handlungsmacht

³⁰⁸ Für Albert Piette liegt der Schwerpunkt auf der detaillierten Betrachtung des einzelnen Individuums, seiner Existenz und Präsenz im Leben (*individuality*). Jackson hingegen beschäftigt sich mit den Lebenswelten der Menschen und ihren Erfahrungen in Beziehung zu ihrer Mitwelt und Umwelt (*relationality*). Die vorliegende Arbeit folgt Jacksons Zugang zu *existential anthropology*, da dieser zu einem besseren Verständnis der Lebenswelten muslimischer Geflüchteter und ihrer vielschichtigen Erfahrungen in ihrer Komplexität und Ambivalenz führt. Siehe Albert Piette (2012), *De l'Ontologie en anthropologie*, Paris: Berg International, S. 65–80; Michael Jackson (1998), *Minima ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*, Chicago: Chicago University Press, S. 1–8.

³⁰⁹ Jackson/Piette, »Introduction«, S. 3f.; siehe auch Wilhelm Dilthey (1989), *Introduction to the Human Sciences*, Selected Works, Bd. 1, hrsg. von Rudolf A. Makkreel und Frithof Rodi, Princeton, NJ: Princeton University Press.

³¹⁰ Jackson/Piette, »Introduction«, S. 19.

³¹¹ Ibid., S. 9.

³¹² Mit alltäglichen Normativitäten sind hier soziale und religiöse Normen, Erwartungen, Standards etc. gemeint.

verfügen oder solche generieren und in welchen sie zu einer Entscheidung gedrängt werden.

4.1.2 Rechtsethnologische Herangehensweise

Muslimische Geflüchtete, wie andere geflüchtete Gruppen, kommen nach Deutschland nicht mit inhaltsleeren rechtlichen Vorstellungen und tradierten juridischen Praktiken. Sie haben Vorverständnisse vom Recht und Erwartungen an das, was man als Recht versteht. Solche Vorverständnisse und Erwartungen sind durch diverse normative Ordnungen und Rechtsvorstellungen geprägt, die sich aus nationalstaatlichem Recht, religiös geprägtem Recht sowie gewohnheitsrechtlichen Elementen speisen. Auch diejenigen Geflüchteten, die vor Ungerechtigkeit und rechtlicher Unterdrückung flüchteten, kommen nicht in einen fremden Staat ohne gewisse Vorstellungen von normativer Ordnung.³¹³ Insofern können neben dem Recht oder innerhalb des Rahmens staatlichen Rechts unterschiedliche normative Ordnungen und Rechtssysteme zur Anwendung kommen oder neue normative Ordnungen im neuen Lebensumfeld in Deutschland entwickelt werden. Dieser Zustand eröffnet insbesondere in der Rechtsethnologie den Weg für zahlreiche Fragen im Zusammenhang mit der Normen- und Rechtspluralität. Von besonderem Interesse ist dabei die Frage, in welchem Verhältnis die unterschiedlichen Rechts- und Referenzsysteme zueinander stehen, in welchen Situationen es Spannungen gibt, in welchen für die eine oder andere Regelung entschieden wird, wann ein Kompromiss gesucht wird und nicht zuletzt unter welchen Bedingungen von einem bestimmten Rechtsreferenzsystem Gebrauch gemacht wird.³¹⁴

In der Rechtsethnologie befasst man sich seit langer Zeit aus dem Blickwinkel des ›Rechtspluralismus‹³¹⁵ mit der Frage, wie multiple Rechtsverhältnisse, Regelungskomplexe und normative Ordnungen in einem soziopolitischen

³¹³ Keebet von Benda-Beckmann/Bertram Turner (2020), »Anthropological Roots of Global Legal Pluralism«, in: *The Oxford Handbook of Global Legal Pluralism*, hrsg. von Paul Schiff Berman, Oxford: Oxford University Press, S. 67–141, hier S. 117.

³¹⁴ Bertram Turner (2004), »Rechtspluralismus in Deutschland: das Dilemma von ›öffentlicher Wahrnehmung‹ und rechtsethnologischer Analyse alltäglicher Rechtspraxis«, in: *Aus der Ferne in die Nähe: neue Wege der Ethnologie in die Öffentlichkeit*, hrsg. Ursula Bertels et al., Münster: Waxmann, S. 155–184, hier S. 159; siehe auch Franz von Benda-Beckmann (2000), »Rechtspluralismus: Wissenschaftliche und politische Herausforderungen«, in: *EthnoScripts 2.2*, Hamburg: Institut für Ethnologie der Universität Hamburg, S. 43–55, hier S. 50; Franz von Benda-Beckmann (1994), »Rechtspluralismus: analytische Begriffsbildung oder politisch-ideologisches Programm?«, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 119, S. 1–16, hier S. 7f.

³¹⁵ Zum Begriff ›Rechtspluralismus‹ siehe John Griffiths (1986), »What Is Legal Pluralism?«, in: *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 24, S. 1–55; Sally Engle Merry (1988), »Legal Pluralism«, in: *Law & Society Review* 22, S. 869–896; Franz Benda-Beckmann (2002), »Who's Afraid of Legal Pluralism?«, in: *Journal of Legal Pluralism* 47, S. 37–82; ders., »Rechtspluralismus: analytische Begriffsbildung«. Eine ausführliche und aufschluss-

Kontext koexistieren, interagieren und sich im Laufe der Zeit entwickeln.³¹⁶ Ausgangspunkt der Beschäftigung mit Normen- und Rechtspluralität war die Untersuchung von Rechtsverhältnissen in den kolonialen Staaten, in denen indigenes bzw. lokales Recht und das Recht des kolonialen Staates interagierten und sich gegenseitig beeinflussten.³¹⁷

Franz und Keebet von Benda-Beckmann weisen zu Recht darauf hin, dass der Rechtspluralismus in den sogenannten Ländern der Dritten Welt nicht erst mit der Kolonialherrschaft existierte.³¹⁸ Schon vor dem Auftreten der europäischen Kolonialstaaten gab es Formen von Rechtspluralismus, die sich meist aus religiösem und Gewohnheitsrecht zusammensetzten. Die Koexistenz unterschiedlicher Formen von normativer Pluralität – die sog. ›Vielheit von Recht‹ – stellte daher keine Besonderheit von Entwicklungsländern dar.³¹⁹ Anfang der 1970er Jahre haben Forschende im Zusammenhang mit Rechtspluralismus den Blick auf die entwickelten westlichen Industriestaaten gerichtet. Dabei geht es darum,

»die unterschiedlichen Konstellationen und Dynamiken des komplexen Nebeneinander, Miteinander oder Gegeneinander unterschiedlicher normativer Ordnungen und der sie reproduzierenden Akteure«

reiche Darstellung des Konzepts »Rechtspluralismus« findet sich bei Benda-Beckmann/Turner, »Anthropological Roots«.

³¹⁶ Benda-Beckmann, »Wissenschaftliche und politische Herausforderungen«; Griffiths, »What Is Legal Pluralism?«; Sally Falk Moore (1986), *Social Facts and Fabrications: Customary Law on Kilimanjaro, 1880–1980*, Cambridge: Cambridge University Press; Jacques Vanderlinde (1989), »Return to Legal Pluralism«, in: *Journal of Legal Pluralism* 28, S.149–157; ders. (1971), »Le pluralisme juridique: essai de synthèse«, in: *Le pluralisme juridique*, hrsg. von John Gillissen, Brussels: Université Libre de Bruxelles, S.19–56. Zu den ersten Publikationen, die sich mit Normen- und Rechtspluralismus befasst haben, siehe beispielsweise Eugen Ehrlich (1913), *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, Berlin: Duncker & Humblot; ders. (1912), *Das lebende Recht der Völker der Bukowina* [Originalveröffentlichung in: 1 *Recht und Wirtschaft*, S.273–279 sowie 322–324], abgedruckt in: *Recht und Leben. Gesammelte Schriften zur Rechtstatsachenforschung und zur Freirechtslehre von Prof. Dr. Eugen Ehrlich*, hrsg. von Manfred Rehbinder, Berlin: Duncker & Humblot, S.43–60; Bronislaw Malinowski (1926), *Crime and Custom in Savage Society*, London: Paul, Trench, Trubner & Co; Richard Thurnwald (1934), *Werden, Wandel und Gestaltung des Rechts: im Lichte der Völkerforschung. Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen* 5, Berlin: De Gruyter.

³¹⁷ Siehe Benda-Beckmann, »Rechtspluralismus: Wissenschaftliche und politische Herausforderungen«, S.44f.; Merry, »Legal Pluralism«, S.872ff.; Turner, »Rechtspluralismus in Deutschland«, S.157.

³¹⁸ Franz von Benda-Beckmann/Keebet von Benda-Beckmann (2005), »Adat, Islam und Staat – Rechtspluralismus in Indonesien«, in: *Rechtspluralismus in der islamischen Welt: Gewohnheitsrecht zwischen Staat und Gesellschaft*, hrsg. von Michael Kemper, Berlin: De Gruyter, S.89–104, hier S. 90.

³¹⁹ Benda-Beckmann, »Rechtspluralismus: Wissenschaftliche und politische Herausforderungen«, S.45.

zu erfassen.³²⁰ Dieses rechtsethnologische Verständnis von Rechtspluralismus nimmt alle Formen normativer Ordnungen, Rechtssysteme, juridischer Praktiken und deren Interdependenzen in den Blick, ohne dabei eine dieser Formen, wie beispielsweise staatliches Recht, zu privilegieren.³²¹ Nach Auffassung von Bertram Turner ist dies einerseits mit der Erkenntnis verbunden, dass das staatliche Recht sich nicht in allen Lebenswirklichkeiten involvieren kann.³²² Andrerseits lassen die Migration und die zunehmende Mobilität von Menschen nicht darauf schließen, »dass kulturelle, rechtliche, ethnische und religiöse Differenz im nationalen Staat absorbiert werden würden«.³²³

Im Rahmen einer rechtspluralistischen Konstellation, sei sie an den Staat gekoppelt oder nicht, machen Individuen und Gruppen von unterschiedlichen normativen Ordnungen Gebrauch. Dabei können sie »in ihrem Handeln durch die Gesamtheit der in ihrem Kreise bekannten Rechte beeinflusst werden« und auf oft selektive Weise von diversen Rechtsreferenzsystemen Gebrauch machen.³²⁴ Diese Konstellation eröffne dem Individuum die Möglichkeit eines *forum shopping*, indem ihm nach Präferenz und Bedarf taktische Möglichkeiten zur Verfügung stünden und es aus verschiedenen Rechtsreferenzsystemen auswählen könne.³²⁵

Diese Referenzsysteme können »nebeneinander bestehen, sich miteinander arrangieren, konfigurieren, sie können verschmelzen oder akkumulieren«.³²⁶ Manche Komponenten dieser rechtspluralistischen Konstellation können für alle Mitglieder einer Gesellschaft von Relevanz sein, andere hingegen sind nur auf eine bestimmte soziale Gruppe anwendbar.³²⁷ Die Mitglieder einer Gesell-

³²⁰ Franz von Benda-Beckmann (2009), »Gefangen im Rechtspluralismus: zum Umgang mit Normkollisionen in rechtlich pluralen sozialen Räumen«, in: *Normative Pluralität ordnen: Rechtsbegriffe, Normenkollisionen und Rule of Law in Kontexten dies- und jenseits des Staates*, hrsg. von Matthias Kötter und Gunnar Folke Schuppert, Baden-Baden: Nomos, S. 169–190, hier S. 169.

³²¹ Dies wird ›starker Rechtspluralismus‹ genannt. Die parallel existierenden Formen des starken Rechtspluralismus hängen nicht davon ab, ob und wie die unterschiedlichen Rechtssysteme einander anerkennen. Benda-Beckmann, »Rechtspluralismus: wissenschaftliche und politische Herausforderungen«, S. 48; Peter Gailhofer (2016), *Rechtspluralismus und Rechtsgeitung*, Studien zur Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, Baden-Baden: Nomos, S. 74 f.

³²² Turner, »Rechtspluralismus in Deutschland«, S. 157.

³²³ Ibid.

³²⁴ Benda-Beckmann, »Rechtspluralismus: Analytische Begriffsbildung«, S. 7.

³²⁵ Keebet von Benda-Beckmann (1981), »Forum Shopping and Shopping Forums: Dispute Processing in a Minangkabau Village in West Sumatra«, in: *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 19, S. 117–59. Es ist an der Stelle darauf hinzuweisen, dass es in einer rechtspluralistischen Konstellation nicht immer der Fall ist, dass Individuen die freie Option des *forum shopping* haben. In manchen Situationen wird es Individuen aufgedrängt, davon in ihrem Lebensalltag Gebrauch zu machen.

³²⁶ Turner, »Rechtspluralismus in Deutschland«, S. 162.

³²⁷ Ibid. Die Koexistenz unterschiedlicher Normen kann sich auf alle Lebensbereiche beziehen oder nur auf bestimmte Teilbereiche des sozialen Lebens, wie z. B. familiäre Beziehungen. Siehe Benda-Beckmann, »Gefangen im Rechtspluralismus«, S. 172.

schaft bewegen sich dabei in Entsprechung zu Sally Falk Moore in semi-autonomen sozialen Feldern, die vom jeweiligen staatlichen Recht relativ abhängig sind.³²⁸ In diesen sozialen Feldern können eigene Regeln, Normen und Symbole entwickelt und befolgt werden, diese sind aber nicht gänzlich unabhängig von Normen und Regelungen, die ihren Geltungsbereich in einer größeren sozialen Matrix haben.³²⁹ Die Angehörigen dieser semi-autonomen sozialen Felder können in zahlreiche soziale Felder integriert werden, also Mitglieder verschiedener Rechtsgemeinschaften sein (*communities of law*).

Das Individuum kann an unterschiedliche interne Regelungen in unterschiedlichen sozialen Feldern gebunden sein.³³⁰ So können beispielsweise Geflüchtete in Deutschland gleichzeitig Mitglieder einer ethnischen, religiösen, nationalen oder transnationalen Gruppe sein und dementsprechend an unterschiedlichen Rechtsgemeinschaften teilhaben und Rechtsauffassungen im jeweiligen sozialen Feld teilen. Die Angelegenheiten des Einzelnen oder der Gruppe können gewissermaßen nach unterschiedlichen normativen Ordnungen und internen Regelungsvorgaben der jeweiligen sozialen Felder geregelt werden.³³¹

Die Anwendung verschiedener Verhaltensanforderungen würde so nicht zwangsläufig zu Konflikten und Normkollisionen führen.³³² Individuen können mehrere Verhaltensanforderungen gleichzeitig anwenden, ohne dabei gegen das geltende staatliche Recht verstoßen zu müssen. Beispielsweise können religiös motivierte Aspekte wie die Vereinbarung einer Brautgabe (*mahr*) in einen zivilrechtlichen Ehevertrag grundsätzlich aufgenommen und deren Rückabwicklung bei einer Scheidung durch deutsche Gerichte durchgesetzt werden.³³³ Konflikte über Normkollisionen können dann entstehen, wenn sich neben der oder gegen die staatliche Rechtsordnung auf religiöses oder Gewohnheitsrecht berufen wird, insbesondere im Strafrechtsbereich.³³⁴

Für die vorliegende Arbeit ist Moores Konzept der semi-autonomen sozialen Felder von Bedeutung, weil es das Zusammenspiel von staatlichem Recht und

³²⁸ Sally Falk Moore (1973), »Law and Social Change: The Semi-autonomous Field as an Appropriate Subject of Study«, in: *Law & Society Review* 7.4, S. 719–746; siehe auch Turner, »Rechtspluralismus in Deutschland«, S. 162.

³²⁹ Ibid., S. 720, siehe auch Marie-Claire Foblets/Hatem Elliesie et al. (2019), *Konfliktregulierung in Deutschlands pluraler Gesellschaft: »Paralleljustiz«? Konzeptioneller Rahmen eines Forschungsprojekts*, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers 199, Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, S. 1–25, hier S. 12.

³³⁰ Siehe Turner, »Rechtspluralismus in Deutschland«, S. 162.

³³¹ Benda-Beckmann, »Rechtspluralismus: Analytische Begriffsbildung«, S. 6.

³³² Benda-Beckmann, »Gefangen im Rechtspluralismus«, S. 173f.

³³³ Siehe Mathias Rohe/Mahmoud Jaraba (2015), *Paralleljustiz: Eine Studie im Auftrag des Landes Berlin, vertreten durch die Senatsverwaltung für Justiz und Verbraucherschutz*, Berlin: Senatsverwaltung für Justiz und Verbraucherschutz, S. 154 f. Für einen umfassenden Überblick siehe Nadjma Yassari (2014), *Die Brautgabe im Familienvermögensrecht: Innerislamischer Rechtsvergleich und Integration in das deutsche Recht*, Tübingen: Mohr Siebeck.

³³⁴ Benda-Beckmann, »Gefangen im Rechtspluralismus«, S. 173f. Von besonderem Interesse ist hier die Frage der Normenhierarchie, die innerhalb des staatlichen Rechts eine Rolle spielt.

anderen normativen Rechtsordnungen in den Blick nimmt. Hiernach kann man offenlegen, wie muslimische Geflüchtete in unterschiedlichen sozialen Feldern und Rechtsgemeinschaften mit diversen Normen und Rechtsvorstellungen umgehen, von welchen Teilordnungen sie in Deutschland Gebrauch machen und auf welche Legitimationsgrundlage sie ihren Lebensalltag stellen. Im Mittelpunkt steht dabei insbesondere die Bedeutung der unterschiedlichen Normensysteme für die Ausgestaltung und die Aufrechterhaltung des sozialen, wirtschaftlichen, religiösen und politischen Lebens.

4.2 Normative Konzeptualisierungsansätze

4.2.1 Verfassungsrechtliche Betrachtungsweise

Mit der Mobilität und der zunehmenden Migration von Menschen sind Europa und vor allem Deutschland pluraler geworden.³³⁵ Dies hat Auswirkungen auf die Rechtswirklichkeit, die mithin durch normative Pluralität geprägt ist. Die Pluralität der Rechtswirklichkeit besteht unabhängig davon, ob der deutsche Staat über die Anwendung unterschiedlicher normativer Ordnungen im Bilde ist und ob er sie im Rahmen der deutschen Rechtsordnung anerkennt.³³⁶ Dabei können in verschiedenen sozialen Feldern in Deutschland unterschiedliche nichtstaatliche Formen von *internal legal systems* entwickelt werden. Die Herbeiführung solcher Formen normativer Ordnungen kann sowohl in der Öffentlichkeit als auch in der Justiz Unbehagen hervorrufen, vor allem wenn ihre Legitimationsgrundlage auf religiösen Normen wie der Scharia³³⁷ beruht und sie möglicherweise dadurch das staatliche Gewaltmonopol umgehen.³³⁸

³³⁵ Vgl. Sally Falk Moore (2000), »Law in Unstable Settings: The Dilemma of Migration«, in: *Coping with Insecurity*, hrsg. von Keebet von Benda-Beckmann und Franz von Benda-Beckmann, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, S. 141–152, hier S. 142.

³³⁶ Turner, »Rechtspluralismus in Deutschland«, S. 169.

³³⁷ Rohe macht die Beobachtung, dass den von Juden in verschiedenen europäischen Ländern etablierten Beth-Din-Gerichten (hebräisch: בֵּית דִּין), welche nach jüdischem Recht in verschiedenen Angelegenheiten entscheiden, im Vergleich zu Formen nichtstaatlicher muslimischer Gerichtsbarkeiten keine solche Aufmerksamkeit durch die Öffentlichkeit oder seitens der akademischen Forschung zuteilwurden. Vgl. Mathias Rohe (2014), »Family and the Law in Europe: Bringing Together Secular Legal Oders and Religious Norms and Needs, in: *Family, Religion and Law: Cultural Encounters in Europe*, hrsg. von Marie-Claire Foblets, Prakash Shah und Mathias Rohe, London: Routledge, S. 49–78, hier S. 49.

³³⁸ Siehe Abdelghafar Salim (2020), »Jahrestagung *Migration und ‚Heimatrecht‘: Herausforderungen muslimisch geprägter Zuwanderung nach Deutschland*«, organisiert von der Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht (GAIR), 25.–26. Oktober 2019, Göttingen«, in: *Hikma* 11.1, S. 108–113; Fabian Wittreck (2016), »Religiöse Paralleljustiz im Rechtsstaat?«, in: *Ordnungen religiöser Pluralität: Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung*, hrsg. von Ulrich Willems, Astrid Reuter und Daniel Gerster, Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 439–494, hier S. 439 ff.

Exemplarisch ist hier vor allem die medial bekannte Debatte zu ›Paralleljustiz‹³³⁹ zu nennen, die oft mit einem außergerichtlichen, vermeintlich ›islamischen‹ Konfliktregulierungsmechanismus in Verbindung gebracht wird.³⁴⁰ Hierbei wird angenommen, dass solche Formen außergerichtlicher Konfliktregulierung eine Gefahr für den deutschen Rechtsstaat darstellen könnten.³⁴¹

Rechtsdogmatisch kann die staatliche Rechtsordnung den Anspruch auf einen uneingeschränkten Anwendungsvorrang in ihrem territorialen Geltungsbereich erheben.³⁴² Sie kann bestimmen, welches fremde Recht und welche Normen in welchem Umfang auf dem deutschen Staatsgebiet Anwendung finden. Dies trifft insbesondere auf die Anwendung religiöser Normen zu. Der religiöse Gestaltungsspielraum basiert auf dem seit der Reformation entwickelten und christlich geprägten Modell,³⁴³ welches ein bestimmtes Maß an Organisation und Institutionalisierung voraussetzt, über die muslimische Gemeinden in Deutschland weitestgehend nicht verfügen und denen solche kirchlich geprägten Strukturen unbekannt sind.³⁴⁴ Es kann daher nicht verwun-

³³⁹ Eine kritische und aussagekräftige Auseinandersetzung mit der Verwendung des Begriffs ›Paralleljustiz‹ in der Wissenschaft und in der Justiz findet sich bei Hatem Elliesie/Frank Michael Heller (2020), »Der ›Paralleljustiz‹ in Deutschland begegnen«, in: *Deutsche Richterzeitung* 3.20, S. 100–103.

³⁴⁰ Für einen guten Einblick über die Diskussion zu ›Paralleljustiz‹ siehe Hatem Elliesie (2018), »Parallele Rechtsstrukturen: gerichtliche und außergerichtliche Konfliktregulierung in einer sich wandelnden Gesellschaft«, in: *Rotary Magazin* II, S. 52–55; Foblets/Elliesie et al., *Konfliktregulierung*; Elliesie/Heller, »Der ›Paralleljustiz‹ in Deutschland begegnen«.

³⁴¹ Ein Beispiel dafür bietet die medial verbreitete Publikation von Joachim Wagner (2011), *Richter ohne Gesetz: Islamische Paralleljustiz gefährdet unseren Rechtsstaat*, Berlin: Econ. Es ist daher nicht zu verwundern, dass im Kontext der Integrationsdebatte Geflüchtete aus islamisch geprägten Ländern aufgefordert werden, sich zu der deutschen Rechtsordnung zu bekennen und den Vorrang der deutschen Gesetze vor der Scharia anzuerkennen. Siehe *Die Welt* (28.11.2015), *CDU will Vorrang der deutschen Gesetze vor Scharia*, www.welt.de/politik/deutschland/article149380959/CDU-will-Vorrang-der-deutschen-Gesetze-vor-Scharia.html (letzter Zugriff am 2.5.2021).

³⁴² Mathias Rohe (2014), »Scharia und deutsches Recht«, in: *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland: Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens*, hrsg. von Mathias Rohe et al., Freiburg: Herder, S. 538–601, hier S. 538 ff.

³⁴³ Auch wenn sich mit der Wiedervereinigung von Deutschland die religiöse Landschaft grundlegend umformte, hat sich an diesem Modell nichts geändert. Dazu siehe Hans Ulrich Anke (2000), *Die Neubestimmung des Staat-Kirche-Verhältnisses in den neuen Ländern durch Staatskirchenverträge: zu den Möglichkeiten und Grenzen des staatskirchenvertraglichen Gestaltungsinstruments*, Tübingen: Mohr; Martin W. Ramb (1998), *Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der deutschen Wiedervereinigung in der Krise? Der staatskirchenrechtliche Grundlagenstreit um den Religionsunterricht und das neue Schulfach. »Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde« (LER) im Bundesland Brandenburg*, Europäische Hochschulschriften 23, Theologie 626, Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang.

³⁴⁴ Mathias Rohe (2018), *Der Islam in Deutschland: Eine Bestandsaufnahme*, München: C. H. Beck, S. 191ff.; ders. (2001), *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen: rechtliche Perspektiven*, Freiburg/Breisgau: Herder, S. 75 ff.; siehe auch Thomas Großbölting (2016), »Warum sich die deutsche Gesellschaft mit religiöser Vielfalt so schwer tut – eine (zeit-)historische Erkundung«, in: *Ordnungen religiöser Pluralität: Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung*, hrsg. von Ulrich Willem, Astrid Reuter und Daniel Gerster, Frankfurt a. M./New York:

dern, dass muslimischen Gemeinden in Deutschland, bis auf die Ahmadiyya Muslim Jamaat,³⁴⁵ die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts nicht gewährt wurde.³⁴⁶ Es ist an der Stelle darauf zu verweisen, dass die folgenden ausführlichen rechtlichen Ausführungen zum deutschen Religionsverfassungsrecht dazu dienen, das Spannungsverhältnis zwischen Recht und Religion sowie die Möglichkeiten der Anwendung von religiösen Normen im Rahmen der deutschen Rechtsordnung darzustellen. Dies ist insbesondere relevant, um religiöse Praktiken und Vorstellungen von muslimischen Geflüchteten besser verstehen und kontextualisieren zu können.

Das deutsche Religionsverfassungsrecht bietet grundsätzlich Möglichkeiten für religiösen und weltanschaulichen Pluralismus.³⁴⁷ Im Vergleich zur Laizität in Frankreich, die eine strikte Trennung zwischen Staat und Religion vorsieht, nimmt das deutsche Religionsverfassungsrecht eine positive Haltung gegenüber allen Religionen und Weltanschauungen ein.³⁴⁸ Dabei handelt es sich um ein Modell des religionsoffenen Säkularismus, das aus Art. 4 Abs. I, II und Art. 140 GG abzuleiten ist.³⁴⁹ Diese Haltung den Religionen gegenüber umfasst nicht nur die ungestörte freie Religionsausübung, sondern auch die Einräumung von Entfaltungsmöglichkeiten im öffentlichen Raum und die Kooperation mit den Religionsgemeinschaften. Demnach darf Religion, so Rohe, im öffentlichen Raum sichtbar sein,³⁵⁰ als Schulfach in bekenntnisorientierter Religionsunterricht unterrichtet werden und wichtiger Bestandteil akademischer Forschung und Lehre sein.³⁵¹ Diese Rechte müssten nach dem Neutralitätsgebot allen Religionen und Weltanschauungen in gleicher Weise gewährleistet werden.

Campus, S. 245–270, hier S. 258 ff.; Turner, »Rechtspluralismus in Deutschland«, S. 165. Die Organisationsregelungen der Religionsgemeinschaften sind in den korporierten Vorschriften der Weimarer Verfassung verankert, vgl. Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 V WRV.

³⁴⁵ Die Ahmadiyya Muslim Jamaat erhielt als erste islamische Religionsgemeinschaft den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts in den Bundesländern Hessen seit 2013 und Hamburg seit 2014. Darüber hinaus gibt es einzelne Verträge zwischen Bundesländern und muslimischen Gemeinden wie den Staatsvertrag zwischen Hamburg und einigen muslimischen Verbänden. Ausführlicher dazu siehe Laura Haddad (2023), »House Roles for Islam in Hamburg. The State Contract between the City of Hamburg and Three Islamic Communities«, in: *Redesigning Justice for Plural Societies: Case Studies of Minority Accommodation from around the Globe*, hrsg. von Marie-Claire Foblets, Katayoun Alidadi und Dominik Müller, London/New York: Routledge, S. 149–171.

³⁴⁶ Das Bundesverfassungsgericht bestimmt in einer Rechtsprechung vom 19.12.2000 die verfassungsrechtlichen Voraussetzungen für die Anerkennung einer Religionsgemeinschaft als Körperschaft des öffentlichen Rechts i. S. v. Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 V WRV. Dazu gehören »Dauerhaftigkeit, Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der Religionsgemeinschaften, Rechtstreue, Achtung der dem staatlichen Schutz anvertrauten Grundrechte Dritter, Freiheitlichkeit des Religions- und Staatskirchenrechts«. Siehe BVerfG 1500/97.

³⁴⁷ Rohe (2018), *Der Islam in Deutschland*, S. 188 ff.

³⁴⁸ Rohe, »Der Islam im demokratischen Rechtsstaat«, hier S. 10 ff.

³⁴⁹ Rohe, »Islam in den säkularen Rechtsstaaten Europas«, S. 170 ff.

³⁵⁰ Vgl. bspw. Bundesverfassungsgericht (BVerfG) (1972), S. 329; BVerfG (1995), S. 2478; BVerfG (2003), S. 2816.

³⁵¹ Rohe (2018), *Der Islam in Deutschland*, S. 188.

Der Staat fungiert ausschließlich als Kooperationspartner und muss den Religionsgemeinschaften gleichberechtigte Möglichkeiten der Religionsausübung anbieten. Er darf sich nicht in religiöse Angelegenheiten einmischen oder religiöse Fragen interpretieren und klären. So darf der Staat beispielsweise christliche Religionsrituale oder Speisevorschriften wie die zum koscheren Essen für Jüd:innen und halal-Regeln für Muslim:innen nicht bestimmen. Dies obliegt ausschließlich den Religionsgemeinschaften und/oder dem Einzelnen.³⁵² Der Staat kann lediglich prüfen, ob geltend gemachte Rechte von Gläubigen im Rahmen der Rechtsordnung liegen.³⁵³

Die positive und negative Religionsfreiheit gehört somit zu den elementaren Grund- und Menschenrechten, die einen höheren rechtlichen Rang als einfaches gesetzliche Normen haben und durch das Grundgesetz für den Einzelnen als auch für die Religionsgemeinschaft gewährleistet werden.³⁵⁴ Zwar steht es dem Einzelnen frei zu glauben (*forum internum*) und den Glauben zu artikulieren und ungestört zu praktizieren (*forum externum*), gemäß Art. 4 I, II GG aber unter der Voraussetzung, dass dieses Recht mit anderen Grundrechten nicht konfliktiert. Das heißt, dass das Recht auf die freie Religionsausübung nicht schrankenlos gewährt wird.³⁵⁵ Es wird eingeschränkt, wenn durch dessen Durchsetzung Rechte Dritter oder andere Grundprinzipien beeinträchtigt werden (sog. »verfassungsimmanente Schranken«).³⁵⁶ Im Falle der Normenkollision hat die staatliche Rechtsordnung das Letztentscheidungsrecht. Hierbei erfolgt im jeweiligen Fall eine Verhältnismäßigkeitsprüfung nach dem Prinzip der

³⁵² Siehe Rohe, »Der Islam im demokratischen Rechtsstaat«, S. 11. Dieses geschützte Grundrecht umfasst hier sowohl die Religionsfreiheit von Individuen (individuelle Religionsfreiheit) als auch von Organisationen (kollektive Religionsfreiheit).

³⁵³ Ibid., S.16.

³⁵⁴ Demgemäß darf der Einzelne seine Religion im öffentlichen Raum und in staatlichen Einrichtungen praktizieren. Dies hat das Bundesverfassungsgericht für das Gebet in der Schule außerhalb der Unterrichtszeit in einem Urteil festgehalten, vgl. Bundesverwaltungsgericht (BVerwG) in: *Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht* (NVwZ) (2012), S. 162. Siehe Rohe (2018), *Der Islam in Deutschland*, S.190 ff.

³⁵⁵ Siehe hierzu Stefan Muckel (1997), *Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung. Die verfassungsrechtlichen Garantien religiöser Freiheit unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*, Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 29, Berlin: Duncker & Humblot; ders. (2019), »Art. 4«, in: *Berliner Kommentar zum Grundgesetz*, hrsg. von Karl Heinrich Friauf und Wolfram Höfling, Berlin: Schmidt; Thomas Stemmler (2005), *Das »Neminem-laedere-Gebot«*, Europäische Hochschulschriften, 4195, Pieterlen/Bern: Peter Lang.

³⁵⁶ Hans-Georg Ebert (2016), »Islamisches Recht vs. deutsches Recht: Rechtliche Herausforderungen und Erwartungen«, in: *Muslims in Sachsen: Geschichte, Fakten, Lebenswelten*, hrsg. von Marie Hakenberg und Verena Klemm, Leipzig: Edition Hamouda. Die Religionsfreiheit umfasst auch die negative Religionsfreiheit, d.h., die Freiheit, nicht zu glauben oder keine bestimmte Weltanschauung zu haben. Im Grundgesetz sind sogar einige Aspekte der negativen Religionsfreiheit ausdrücklich erwähnt, vgl. Art. 7 Abs.2 GG; Art. 7 Abs.3 S.3 GG; Art.136 Abs.3 S.1 WRV i. V. m. Art.140 GG; Art.136 Abs. 4 WRV i. V. m. Art.140 GG; Art.141 WRV i. V. m. Art.140 GG.

praktischen Konkordanz, um kollidierende Grundrechte gegeneinander abzuwägen.³⁵⁷

Anders als die sogenannten ›Deutschengrundrechte‹ (wie Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit, Freizügigkeit und Berufsfreiheit), die das Grundgesetz allein den Deutschen vorbehält, ist die Religionsfreiheit ein Jedermann-grundrecht. Dementsprechend genießen Angehörige muslimischen Glaubens in Deutschland dieses Recht ungeachtet ihrer Abstammung. Dies ist davon unabhängig, ob in den muslimisch geprägten Herkunftsstaaten der Migrant:innen und Geflüchteten religiöse Minderheiten wie Christ:innen und Jüd:innen dieses Recht genießen. Das sogenannte ›Prinzip der Reziprozität‹ lässt sich nicht mit der deutschen Rechtsordnung in Einklang bringen. Der einzige verbindliche Maßstab für den Umfang und die Durchsetzbarkeit der Religionsfreiheit ist allein das Grundgesetz, welches Angehörigen aller Religionen in Deutschland die Freiheit auf Religionsausübung gleichermaßen gewährleistet, unabhängig von jeglichen politisch-rechtlichen Rahmenbedingungen ihrer Heimatländer.³⁵⁸ Dieses Grundrecht darf gemäß Art. 19 II GG in seinem Wesensgehalt nicht angetastet werden. Insofern können Muslim:innen in Deutschland von einigen Aspekten islamischen Rechts Gebrauch machen. Dabei ist es notwendig zu beachten, welches Verständnis vom islamischen Recht mit dem geltenden staatlichen Recht korrespondiert, ob es sich gegen geltende Gesetze oder im Rahmen der bestehenden Rechtsordnung positioniert.³⁵⁹ Die Beantwortung dieser Fragen entscheidet darüber, ob ein religiös motiviertes Verhalten in den Schutzbereich des Art. 4 I, II GG aufgenommen wird.³⁶⁰

³⁵⁷ Die praktische Konkordanz wird im Rahmen der Abwägung von Grundrechten herangezogen, insbesondere wenn ein Konflikt zwischen zwei Grundrechtsträgern besteht. Dabei werden gegensätzliche Interessen durch einen möglichst schonenden Ausgleich in Einklang gebracht, um eine Lösung zu finden, die beiden Grundrechten gerecht wird. So kann beispielsweise gemäß Art. 4 Abs. 1 und 2 GG das Ritualgebet in der Schule außerhalb der Unterrichtszeit verrichtet werden. Dieses Recht findet jedoch seine Grenze in der Wahrung des Schulfriedens. Vgl. BVerwG, Urteil vom 30.11.2011 – 6 C 20.10; siehe Rohe, »Der Islam im demokratischen Rechtsstaat«, S. 16 ff.

³⁵⁸ Heiner Bielefeldt (2003), *Muslime im säkularen Rechtsstaat: Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld: transcript, S. 86 f. Für die Frage über die Anwendung des völkerrechtlichen Gegenseitigkeitsprinzips auf Bereiche der Religionsfreiheit siehe Eibe H. Riedel (1993), »Religionsfreiheit und völkerrechtliche Reziprozität«, in: *Freiheit der Religion: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, hrsg. von Johannes Schwartländer, Mainz: Grünewald, S. 436–438.

³⁵⁹ Mathias Rohe (2011), *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, München: C. H. Beck, S. 341.

³⁶⁰ In der Feldforschung hat sich das Verständnis muslimischer Geflüchteter von Religionsfreiheit und ihrem Umfang als eingeschränkt und von Missverständnissen geprägt erwiesen. Auch im Lebensalltag von Geflüchteten in Deutschland sind zahlreiche Konflikte entstanden, die auf das eigene hergebrachte Verständnis von Religionsfreiheit hindeuten.

In Entsprechung zu Rohe ist im Hinblick auf die Scharia eine Unterscheidung zwischen religiösen Normen und rechtlichen Normen notwendig.³⁶¹ Esterre betreffen Bereiche wie Ritualgebet, Fasten, Bestattungswesen, Bekleidungs- und Speisevorschriften³⁶² und regeln das Verhältnis zwischen Menschen und Gott (*ibādāt*, gottesdienstliche Handlungen). Diese fallen in den Anwendungsbereich der Religionsfreiheit gemäß Art. 4 I, II GG. Die Ausübung der von Art. 4 I, II GG geschützten religiösen Normen unterliegt aber verfassungsrechtlichen Grenzen. Dies betrifft beispielsweise Bereiche wie das Schächten, welches durch die in Art. 20a GG verankerte Staatszielbestimmung ›Tierschutz‹ und durch TierSchG § 4 a, II 2 gewissen Einschränkungen unterliegt.³⁶³

Religiöse Normen können in unmittelbarer Wirkung gegenüber dem Staat innerhalb des öffentlichen Rechts oder mittelbar im privatrechtlichen Bereich (sog. ›mittelbare Drittirkung der Grundrechte‹) zur Anwendung gelangen.³⁶⁴ Im Strafrecht ist aber die Inanspruchnahme von religiösen Normen, die mit strafrechtlich geschützten Gütern kollidieren, lediglich in einem sehr engen Bereich anwendbar, ›wenn sie erhebliches Gewicht haben und ihre Auswirkungen geringfügig sind‹.³⁶⁵ Signifikantes Beispiel für zulässige mit Straftatbeständen

³⁶¹ Rohe, »Islam in den säkularen Rechtsstaaten Europas«, S.172. Diese Unterscheidung zwischen religiösen und rechtlichen Normen wird in den Verfassungen islamisch geprägter Staaten nicht vorgenommen. Man spricht stattdessen von Prinzipien und Grundprinzipien der Scharia, an denen sich die staatliche Rechtsordnung orientiert. Die von Rohe vorgenommene Unterscheidung ist jedoch nicht frei von wechselseitigen Überlagerungen, wie in den folgenden Ausführungen gezeigt wird.

³⁶² Eine ausführliche Darstellung einiger dieser Bereiche aus rechtlicher Sicht findet sich bei Stefan Muckel/Reiner Tillmanns (2008), »Die religionsverfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen für den Islam«, in: *Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates*, hrsg. von Stefan Muckel, Schriften zum öffentlichen Recht, Bd. 1096, Berlin: Duncker & Humblot, S. 234–272.

³⁶³ Zu den rechtlichen Rahmenbedingungen des Schächtens in Deutschland siehe insbesondere Elliesie/Armbruster, »Schächten als Bestandteil muslimischer Lebenswelten«; siehe auch Salim/Stenske, *Negotiating halal Consumption*, S.17f.

³⁶⁴ ›Mittelbare Drittirkung der Grundrechte‹ meint, dass Grundrechte nicht nur als Abwehrrechte gegenüber dem Staat gelten, sondern eine objektive Wertordnung begründen. Somit strahlen Grundrechte auf die gesamte Rechtsordnung aus. Anders als bei der unmittelbaren Wirkung handelt es sich bei der mittelbaren Wirkung von Grundrechten um zwei Grundrechtsträger, die einander gegenüberstehen. Im Konfliktfall sind Grundrechte mit anderen gegenläufigen Interessen abzuwagen, um praktische Konkordanz herzustellen. Dies ist insbesondere bei religiösen Belangen im Hinblick auf das Arbeitsverhältnis relevant, wenn beispielsweise ein muslimischer Arbeitnehmer, der in einer Getränkefirma tätig ist, sich weigert, Alkoholfaschen zu tragen. Dazu siehe Rohe, »Der Islam im demokratischen Rechtsstaat«, S.16 ff. Zu Konflikten bezüglich religiöser Belange in Arbeitsverhältnissen vgl. beispielsweise Bundesarbeitsgericht (BAG), Urteil vom 24.2.2011 –2 AZR 636/09, BAG, in: *Neue Juristische Wochenschrift (NJW)* (2003), S.1685, 1687 und BVerfG, in: *NJW* (2003), S.2815; Landesarbeitsgericht (LAG) Düsseldorf, in: *Juristen-Zeitung (JZ)* (1964), S.258; LAG Hamm in: *NJW* (2002), S.1970; LAG Hamm in: *Neue Zeitschrift für Arbeitsrecht (NZA)* (2002), S.1090, 1092.

³⁶⁵ Rohe, »Scharia und deutsches Recht«, S. 554.

kollidierende Rechtsnormen stellt die männliche Beschneidung im Judentum und im Islam dar.³⁶⁶

Islamrechtliche Normen sind hingegen von der Religionsfreiheit nicht gedeckt, wenn sie gegen das staatliche Gewaltmonopol, insbesondere im Strafrecht, verstoßen oder im Rahmen einer verfassungsrechtsdogmatischen Abwägung hinter der Religionsfreiheit zurücktreten. Ungeachtet dessen besteht für Angehörige muslimischen Glaubens mit Auslandsbezug zu einem islamisch geprägten Land in Deutschland die Möglichkeit, von bestimmten islamrechtlich geprägten Normen Gebrauch zu machen. In Betracht kommen das sog. ›dispositive Sachrecht‹ und das Internationale Privatrecht (IPR), auch ›Kollisionsrecht‹ genannt.³⁶⁷ Muslim:innen in Deutschland können im Rahmen des dispositiven Sachrechts bestimmte islamrechtliche Normen anwenden. Dieser Rechtsbereich betrifft die freie und selbstständige Gestaltung privater Rechtsverhältnisse. Die Gestaltungsfreiheit privater Rechtsbeziehungen entspricht dem Grundsatz der Privatautonomie des Zivilrechts. Demnach werden Muslim:innen in Deutschland weite Gestaltungsspielräume eröffnet, Rechtsbeziehungen nach ihrem eigenen Willen und unabhängig vom Staat zu gestalten, deren Wirkung aber rechtsverbindlich anzuerkennen sind.³⁶⁸ Diese Gestaltungsfreiheit ist vor allem im Vertrags-, Ehe-, Familien- und Erbrecht relevant.³⁶⁹ Dementsprechend können Muslim:innen beispielsweise islamrechtlich geprägt-

³⁶⁶ Die religiöse Beschneidung von Knaben im Judentum und im Islam wird als wichtige religiöse Vorschrift erachtet. In Deutschland war die Beschneidung von Knaben aus religiösen Gründen zulässig, wenn eine fachgerechte Ausführung und die Einwilligung der Sorgeberechtigten vorlagen. Das Urteil des Landesgerichts Köln vom Mai 2012 (Landgericht (LG) Köln in: *NJW* (2012), S. 2128), das einen solchen Eingriff für rechtswidrig erklärte, hat eine heftige öffentliche Debatte ausgelöst. Als Folge wurde im Bürgerlichen Gesetzbuch eine Neuregelung (§ 1631 d BGB) geschaffen, die einen rechtlichen Maßstab für die Diskussion um die Rechtmäßigkeit der Beschneidung von Knaben setzte. Hiernach umfasst die Personensorge auch das Recht, in eine medizinisch nicht erforderliche Beschneidung des nicht einsichts- und urteilsfähigen männlichen Kindes einzuwilligen, wenn diese nach den Regeln der ärztlichen Kunst durchgeführt werden soll. Dies gilt nicht, wenn durch die Beschneidung auch unter Berücksichtigung ihres Zwecks das Kindeswohl gefährdet wird, § 1631 d I BGB. Siehe hierzu Heiner Bielefeld (2012), *Marginalisierung der Religionsfreiheit?: Zum diskursiven Umfeld des Kölner »Beschneidungsurteils«*, www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2015/07/UN_20Special_20Rapporteur_20on_20Circumcision_20discussion_1_.pdf (letzter Zugriff am 6.5.2021); Pia Rüttgers (2013), *Die deutsche Debatte über religiös motivierte Beschneidung unter (menschen-)rechtlichen, sozialethetischen und diskursanalytischen Gesichtspunkten*, Nürnberger Menschenrechtszentrum, www.menschenrechte.org/wp-content/uploads/2014/02/Artikel-von-Pia-R%C3%BCttgers.pdf (letzter Zugriff am 6.5.2021); Rohe (2018), *Der Islam in Deutschland*, S. 205 ff.

³⁶⁷ Die vorliegenden Ausführungen zum dispositiven Sachrecht und dem IPR sind für die Verortung und Kontextualisierung der Feldforschungsdaten notwendig.

³⁶⁸ Vgl. Mathias Rohe (2018), »Zum Wandel islamrechtlicher Normen im Kontext des säkularen Rechtsstaats«, in: *Islamisches Recht in Wissenschaft und Praxis. Festschrift zu Ehren von Hans-Georg Ebert*, hrsg. von Hatem Elliesie, Beate Anam und Thoralf Hanstein, Berlin: Peter Lang, S. 269–296, hier S. 276.

³⁶⁹ Rohe (2011), *Das islamische Recht*, S. 368.

te Vertragsbestandteile in einem zivilrechtlichen Ehevertrag wie die Zahlung einer Brautgabe (*mahr*) an die Ehefrau bei einer Scheidung vereinbaren.³⁷⁰ Auch wenn die Privatautonomie dem Einzelnen breite Gestaltungsspielräume ermöglicht, ist ihre Anwendung nicht grenzenlos. Der Gesetzgeber setzt der Gestaltungsfreiheit des Einzelnen insbesondere dann Schranken, wenn das ausgeübte Rechtsgeschäft beispielsweise gegen ein gesetzliches Verbot (§ 134 BGB) oder gegen die guten Sitten verstößt (§ 138 BGB).³⁷¹

Des Weiteren gibt es Fälle, in denen islamrechtliche Normen informell Anwendung finden, deren Rechtswirkungen allerdings der Mitwirkung eines deutschen Hoheitsträgers bedürfen. Dies trifft insbesondere auf religiöse Ehen und Scheidungen zu, die in Deutschland oft durch Imame oder Geistliche geschlossen werden.³⁷² Eine derartige religiöse ›Voraustrauung‹ ist nach deutschem Recht zulässig. Mit dem seit 2009 in Kraft getretenen Personenstandsgegeset wurde das Verbot rein religiöser Voraustrauung aufgehoben.³⁷³ Mit der Schließung religiöser Ehen treten allerdings keine Rechtswirkungen ein.

Die Praxis religiöser bzw. informeller Eheschließung ist in Deutschland unter Angehörigen muslimischen Glaubens neben oder ohne standesamtliche Eheschließung verbreitet. Mit der Ankunft einer großen Anzahl muslimischer Geflüchteter ab dem Jahr 2014 hat die rein religiöse Eheschließung an Relevanz gewonnen. Hintergrund für die Schließung einer religiösen Ehe ist, dass die standesamtliche Eheschließung für viele sehr kompliziert erscheint und mit viel Aufwand verbunden ist.³⁷⁴ Eine religiöse Ehe in einem Moscheeverein wird in der Regel ohne größeren Aufwand geschlossen.³⁷⁵ Hierzu bedarf es u. a. zwei korrespondierender Willenserklärungen. Es handelt sich also um einen privatrechtlichen Vertrag. Zudem ist für einige eine Ehe nur dann als islamisch und

³⁷⁰ Siehe hierzu die Rechtsprechung des BGH zur Rechtsnatur und Formbedürftigkeit eines Brautgabevertrags *NJW* (2020), S.2027, sowie *Neue Zeitschrift für Familienrecht (NZ-Fam)* (2021), S. 22.

³⁷¹ Ausführlicher dazu siehe Rohe (2011), *Das islamische Recht*, S. 368 ff.

³⁷² Die Schließung von religiösen Ehen kann in Deutschland nur anerkannt werden, wenn diese nach dem geltenden Recht des Heimatstaates stattfand, dabei die Formerfordernisse des Heimatstaates gewahrt wurden (Art.111 Var. 2 EGBGB) und die sonstigen materiellen Voraussetzungen (wie das Heiratsmindestalter) erfüllt sind (Art.131 EGBGB). Siehe Deutscher Bundestag (2016), *Zur Anerkennung von religiös geschlossenen Ehen und Ehen mit minderjährigen Ehepartnern in der Bundesrepublik Deutschland*, Sachstand, WD 7-3000 -019/16.

³⁷³ Siehe *NJW* (2008), S.2745.

³⁷⁴ Muslim:innen, die darauf bestehen, eine standesamtliche Ehe zu schließen, bevorzugen dies in europäischen Nachbarländern wie Dänemark oder Italien zu tun, da der Aufwand in Deutschland vergleichsweise höher ist.

³⁷⁵ Eine solche Eheschließung kann auch in einigen Moscheevereinen spontan ohne Terminvereinbarung erfolgen. Während meines Gesprächs mit einem Imam in einer Moschee im Osten von Deutschland kam ein Paar ohne jegliche Terminvereinbarung mit dem Willen, eine islamische Ehe zu schließen. Nachdem der Imam festgestellt hatte, dass sie ihre Ausweise und zwei Zeugen dabeihatten, wurde die Ehe sofort geschlossen. Ausführlicher dazu siehe Abschnitt 5.2.2.2.

somit zulässig einzustufen, wenn sie durch eine religiöse Autorität geschlossen wird, auch wenn man eine standesamtliche Eheschließung vorgenommen hat. Anders als private Rechtsgeschäfte bedürfen private Eheschließungen oder Ehescheidungen in Deutschland allerdings für ihre rechtsverbindliche Wirksamkeit der staatlichen Mitwirkung. Dies dient vor allem der Rechtsklarheit und Publizität sowie der Überprüfung der formellen und materiellen Voraussetzungen der Eheschließung.³⁷⁶ Daher können Vertragsbestandteile dieser privaten Eheschließungen und Ehescheidungen durch deutsche Gerichte nicht durchgesetzt werden. Die Tatsache, dass religiöse Ehen grundsätzlich keine rechtsverbindliche Wirkung aufweisen (vgl. Art.13 IV 1 EGBGB, § 1310 I 1 BGB), führt in der Praxis zu zahlreichen Konflikten.³⁷⁷ Diese sind damit verbunden, dass viele nicht wissen, dass religiöse Ehen in der Moschee vor deutschen Gerichten keine rechtliche Relevanz haben,³⁷⁸ es sei denn ein Ausnahmetatbestand gemäß Art.13 III 2 EGBGB greift.³⁷⁹

Eine weitere Möglichkeit der informellen Anwendung islamrechtlich inspirierter Normen stellt der Bereich der Konfliktregulierung dar. Hierbei handelt es sich um außergerichtliche Mechanismen zur Lösung von Konflikten unter Rechtssubjekten. Das deutsche Recht bietet zahlreiche Möglichkeiten, um Konflikte außerhalb staatlicher Institutionen zu regulieren.³⁸⁰ Dies wird einerseits mit der Privatautonomie, die weitgehend dem Einzelnen ein Selbstgestaltungsrecht privater Rechtsverhältnisse verleiht, begründet.³⁸¹ Dieses Selbstgestaltungsrecht steht nicht im Widerspruch zu dem in Art. 92 GG verankerten

³⁷⁶ Heinz-Peter Mansel (2008), »Die kulturelle Identität im Internationalen Privatrecht«, in: *Pluralistische Gesellschaften und Internationales Recht: Referate und Thesen*, hrsg. von Georg Nolte et al., Heidelberg: Müller, S.137–211, hier S.179.

³⁷⁷ Konflikte entstehen insbesondere dann, wenn die rechtliche Einordnung solcher religiösen Ehen für die Neuankömmlingen nicht eindeutig ist. Bei einer Scheidung können vertragliche Vereinbarungen wie die Rückzahlung einer Brautgabe nicht durchgesetzt werden. Religiöse Autoritäten und Moscheevereine, die solche informellen Ehen geschlossen haben, können die einzelnen vertraglichen Bestandteile nicht geltend machen, es sei denn, sie können dies durch ihre charismatische Autorität in der muslimischen Gemeinde und durch Schlichtungsverfahren durchsetzen. Eine grundlegende Problematik informeller religiöser Ehen in Deutschland liegt darin, dass Frauen generell dadurch benachteiligt werden. Es gibt Fälle, in denen das Ehepaar getrennt lebt und der Ehemann die Trennung (*talāq*) verweigert. Einen Selbstloskauf der Ehefrau aus der Ehe durch Rückerstattung der Brautgabe (*jul'*) in Abwesenheit des Ehemannes lehnen viele muslimische Autoritäten ab. Dies führt dazu, dass Frauen zwar getrennt leben, aber sich von der Ehe nicht befreien und somit nicht erneut heiraten können.

³⁷⁸ Rohe (2018), *Der Islam in Deutschland*, S.248.

³⁷⁹ Siehe Deutscher Bundestag, *Zur Anerkennung von religiös geschlossenen Ehen*, S.7.

³⁸⁰ Foblets/Elliesie et al., *Konfliktregulierung*, S.13; siehe auch Peter Collin (2016), »Vom Richter zum Schlichter – juristische Entscheidungssysteme im Umbruch: Außergerichtliche Konfliktlösung im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert«, in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 36.1, S.112–138; Loni Niederländer (1995), »Schieds- und Schlichtungsstellen in der ehemaligen DDR«, in: *Streitschlichtung – Rechtsvergleichende Beiträge zur außergerichtlichen Streitbeilegung*, hrsg. von Walther Gottwald und Dieter Stremmel, Köln: Bundesanzeiger, S. 95–110.

³⁸¹ Foblets/Elliesie et al., *Konfliktregulierung*, S.13.

Rechtssprechungsmonopol, denn »eine vorläufige Jurisdiktion nichtstaatlicher Rechtsprechungsorgane und Spruchkörper privater Gruppen [ist] zulässig«.³⁸²

Andererseits können diese Formen von der deutschen Rechtsordnung sogar positiv angesehen werden, wenn sie dazu beitragen, eine schnelle und tragfähige Lösung für den jeweiligen Konflikt zu finden.³⁸³ Rohe weist auf wichtige Voraussetzungen hin, die erfüllt werden müssen, um solche alternativen Konfliktregulierungsmechanismen im Rahmen des deutschen Rechts anwendbar zu machen.³⁸⁴ Ihm zufolge müsste die Teilnahme an solchen Verfahren freiwillig erfolgen und die Regelungen des zwingenden Rechts berücksichtigt werden.³⁸⁵ Außergerichtliche Konfliktregulierungsmechanismen unter Muslim:innen in Deutschland beruhen nicht ausschließlich auf islamrechtlichen Normen, sondern es lassen sich dabei vielfältige kulturell geprägte und gewohnheitsrechtliche Elemente finden. Diese Mechanismen sind vor allem in den Bereichen des Straf-, Familien- und Erbrechts zu finden.³⁸⁶ Die Anwendung solcher Formen außergerichtlicher Konfliktregulierung hat mit der Ankunft einer großen Anzahl muslimischer Geflüchteter an Relevanz gewonnen.

Auch im Rahmen des IPR können Muslim:innen in Deutschland von islamrechtlichen Normen Gebrauch machen. Das IPR findet Anwendung, wenn es dabei – wie bereits erwähnt – um Sachverhalte mit Auslandsberührungen geht.³⁸⁷ Es wird vornehmlich angewendet, um die Rechtsverhältnisse zwischen Privatpersonen, die einen Auslandsbezug haben, zu gestalten und zu sichern und somit ihre individuellen Interessen zu berücksichtigen.³⁸⁸ Insofern berücksichtigt das IPR den Vertrauenschutz bezüglich der Lebensplanung von Personen, die ihr Leben nach bestimmten rechtlichen Vorschriften ihrer Heimatländer ausgerichtet haben. Dies betrifft insbesondere das Familien- und das Erbrecht.³⁸⁹ Dabei besteht für Muslim:innen in Deutschland die Möglichkeit, zwischen

³⁸² Kathrin Bauwens (2016), *Religiöse Paralleljustiz: Zulässigkeit und Grenzen informeller Streit- schlichtung und Streitentscheidung unter Muslimen in Deutschland*, Berlin: Duncker & Humblot, S.121.

³⁸³ Rohe (2018), *Der Islam in Deutschland*, S. 247f.

³⁸⁴ Ibid., S. 248.

³⁸⁵ Ibid.

³⁸⁶ Für einen sehr guten Einblick in die Anwendung außergerichtlicher Konfliktregulierungsverfahren in den relevanten Rechtsbereichen siehe Foblets/Elliesie et al., *Konfliktregulierung*.

³⁸⁷ Abbo Junker definiert das IPR als »die Gesamtheit der Vorschriften, die durch Verweisung auf die inländische oder auf eine ausländische Privatrechtsordnung bestimmen, welchen Staates Privatrecht anzuwenden ist.« Abbo Junker (2021), *Internationales Privatrecht*, München: C. H. Beck, S. 4. Für einen Überblick über das IPR mit Blick auf die Anwendung islamrechtlicher Normen siehe Rohe (2011), *Das islamische Recht*, S. 351ff.; ders. (2018), *Der Islam in Deutschland*, S. 244ff.

³⁸⁸ Rohe (2011), *Das islamische Recht*, S. 351. Das IPR bietet keine Lösung für Rechtsfälle, sondern bestimmt das anzuwendende Recht bei Fällen mit Auslandsbezug. Siehe Junker, *Internationales Privatrecht*, S.1ff.

³⁸⁹ Dies hängt damit zusammen, dass die vom islamischen Recht geprägten Kodifikationen in den islamisch geprägten Ländern im Wesentlichen nur das Familien- und Erbrecht betreffen. In anderen Rechtsgebieten finden sich keine oder kaum Regelungen aus dem klassischen is-

dem Recht des Aufenthaltsstaates und dem des Herkunftslandes zu wählen. Demnach können sich jene Muslim:innen in Deutschland, die beispielsweise in Syrien oder Irak eine Ehe staatlich abgeschlossen haben, durch deutsche Gerichte nach dem geltenden Recht in ihren Heimatländern scheiden lassen, auch wenn sich dies ausschließlich auf islamrechtliche Normen beruft.³⁹⁰

Die Anwendung von islamrechtlichen Normen im Rahmen des IPR kann allerdings durch die Vorbehaltsklausel in Art. 6 EGBGB bzw. Art. 21 Rom I-VO (*ordre public*) abgewehrt werden, wenn ihre Anwendung im Ergebnis mit wesentlichen Grundsätzen des Anerkennungsstaates offensichtlich unvereinbar ist.³⁹¹ Zu denken wäre hier insbesondere an den Gleichheitsgrundsatz, welcher aus Art. 3 GG zu entnehmen ist.³⁹² So kann die Vorbehaltsklausel des *ordre public* dann beispielsweise in Fällen greifen, bei denen zum Zeitpunkt der Eheschließung in Bezug auf den Ehemann bereits eine Ehe besteht³⁹³ oder wenn das in Deutschland vorausgesetzte Heiratsmindestalter noch nicht erreicht worden ist.³⁹⁴ Grundsätzlich werden die Auswirkungen einer Norm zunächst geprüft, bevor sie am *ordre public* scheitert. Eine ausländische Norm kann beispielsweise nach dem abstrakten Inhalt *a priori* gegen den Gleichheitsgrundsatz Art. 3 Grundgesetz verstößen, aber sich dann im Ergebnis nicht mehr als nachteilig erweisen, so dass die Problematik mangelnder Gleichberechtigung nicht auftritt.³⁹⁵ In diesem Fall wird die ausländische Norm vorgezogen. Eine Argumentation mit dem *ordre public* wäre hier unangemessen.

lamischen Recht. Vgl. Mathias Rohe (2022), *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, München: C. H. Beck, S.182ff.

³⁹⁰ Oberlandesgericht (OLG) Hamm, Urteil vom 17.01.2013 – II-4 UF 172/12; OLG Hamm, Urteil vom 22.04.2016 – 3 UF 262/15; LG Limburg, Urteil vom 12.03.2012 – 2 O 384/10. Für weitere Beispiele aus der Rechtspraxis siehe Rohe, *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen*, S.105 ff.

³⁹¹ Hier gilt zu beachten, dass es bei der Überprüfung ausländischer Normen nicht darum geht, ob der abstrakte Inhalt gegen die Grundprinzipien der deutschen Rechtsordnung verstößt, sondern welche Auswirkungen die Anwendung einer ausländischen Norm im Einzelfall hat. Rohe, »Islam in den säkularen Rechtsstaaten Europas«, S.182; siehe auch Mansel, »Die kulturelle Identität«, S.137–211.

³⁹² Siehe Münchener Kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch (MüKoBGB)/Ulrich Spellenberg (2020), *Einführungsgesetz zum Bürgerlichen Gesetzbuch* (EGBGB), München: C. H. Beck, Art. 11 Rn. 22, 23.

³⁹³ Ausführlicher zu dieser Thematik siehe Rohe (2011), *Das islamische Recht*, S.361f.

³⁹⁴ Wenn im Falle der Witwenrente zwei Frauen mit einem Mann verheiratet waren, so wird die Witwenrente nach dem Grundsatz der Gleichbehandlung auf beide Frauen anteilig aufgeteilt, gemäß § 34 Abs. 2 Sozialgesetzbuch (SGB) I. Siehe auch Ebert, »Islamisches Recht vs. deutsches Recht«, S.34.

³⁹⁵ Vgl. Zeitschrift für das gesamte Familienrecht (FamRZ) (2007), S.615; Bundesgerichtshof (BGH), in: *Neue Juristische Wochenzzeitung – Rechtsprechungsreport* (NJW-RR) (2007), S.145, 148 f.

4.2.2 Religiöse Betrachtungsweise

4.2.2.1 Scharia als islamische Normativität

Religionen sind grundsätzlich mit eigenen normativen Konzepten ausgestattet. Diese normativen Konzepte können Gläubige mit einem hohen Maß an Ordnung, Orientierung und Identifikation versehen. Sie können aber auch zur Disposition stehen, um Gläubigen eine Legitimierung für ihr Handeln zur Verfügung zu stellen oder eine Grundlage für die Lösung von Konflikten zu schaffen. Dabei haben normative Ansprüche von Religionen die Funktion, dass sie Gläubigen ermöglichen, zwischen erwünschten und unerwünschten Handlungen zu unterscheiden und ihnen dementsprechend Orientierungsmöglichkeiten bereitzustellen.³⁹⁶ In Anlehnung an Karla Pollmann verstehe ich unter religiöser Normativität

»the claim to form an absolute standard, a ›rule‹ (*norma*) with overall validity. It does not refer in a descriptive way to reality as it is, but in a prescriptive way to reality as it ought to be. [I]t comprises statements with a prescriptive aim of how to act correctly, in the form of precepts, prohibitions, and duties. Such norms are not absolute, but depend on cultural and historical contexts; thus they change during history, although the norms themselves claim absolute, ›transcendent‹ validity.«³⁹⁷

Dieses Verständnis von religiöser Normativität korrespondiert mit dem im Rahmen der vorliegenden Arbeit verwendeten Begriff der ›islamischen Normativität‹, zumal letztere Gläubigen normative Ordnungen für die gesamte Lebensführung zur Verfügung stellt und festschreibt, wie sie sich demgemäß zu verhalten haben. Dieses normative Verständnis wird in der muslimischen Tradition ›Scharia‹ genannt. Der Begriff ›Scharia‹³⁹⁸ wurde ausdrücklich nur einmal im Koran in Sure 45:18, allerdings nicht im rechtlichen oder juridischen

³⁹⁶ Vgl. Jens Schlieter (2012), »Religion, Religionswissenschaft und Normativität«, in: *Religionswissenschaft*, hrsg. von Michael Stausberg, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 227–240, hier S. 229.

³⁹⁷ Karla Pollmann (2009), »Normativity, Ideology, and Reception in Pagan and Christian Antiquity: Some Observations«, in: *Religion and Normativity: The Discursive Fight over Religious Texts in Antiquity*, hrsg. von Anders-Christian Jacobsen, Aarhus: Aarhus University Press, S. 53–61, hier S. 53.

³⁹⁸ Für eine ausführliche und kritische Auseinandersetzung mit den verbreiteten Verständnissen des Begriffs ›Scharia‹ siehe insbesondere Reik Kirchhof (2019), *Grundlegung einer Soziologie der Scharia: das islamische Recht im Lichte einer neuen Theorie der normativen Ordnung und des Rechts*, Wiesbaden: Springer, sowie Hatem Elliesie (2021), »Scharia: islamisch«, in: *Lexikon für Kirchen- und Religionsrecht* 4, hrsg. von Heribert Hallermann et al., Paderborn: Schöningh, S. 60–64.

Sinne, erwähnt³⁹⁹ und meint ›gebahnter Weg‹ oder ›Weg zur Wassertränke‹ (*mawrid aš-šāriba*).⁴⁰⁰

Scharia umfasst grundsätzlich die gesamte islamische Normenlehre, die Gott dem Menschen auferlegt. Sie stellt für Muslim:innen ein zentrales Fundament der religiös-normativen Orientierung dar. In diesem Sinne kann Scharia funktionalistisch als islamische Normativität verstanden werden, indem sie »für den Muslim, unabhängig von seinem Aufenthaltsort, eine immerwährende Richtschnur seines Handelns und Denkens«⁴⁰¹ darstellt und dessen Handeln nach normativen Verpflichtungskategorien (*al-aḥkām al-hamsa*) bewertet.⁴⁰²

Der islamischen Normativität kommt eine Sinnstiftungsfunktion zu. Im Wesentlichen zielt sie darauf ab, dem Menschen Nutzen zu bringen und Schaden abzuwehren.⁴⁰³ Muslimische Rechtsglehrte wie al-Izz ibn ‘Abd as-Salām (gest. 660/1262) gehen davon aus, dass die Scharia nur auf das Allgemeinwohl und das Interesse des Menschen gerichtet ist; das Motto lautet: »Die Scharia ist als Ganzes ein Nutzen [für Menschen] (*aš-šari‘a kulluhā maṣāliḥ*).«⁴⁰⁴ Dabei ha-

³⁹⁹ Siehe Koran 45:18: »وَمُّتْجَلِّنْكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعُهَا:« – Wir haben dir einen geraden Weg gewiesen. Folge ihm. Maher (2007), *Sinngemäß deutsche Übersetzung des heiligen Koran*, 45:18.

⁴⁰⁰ Abū ‘Abd Allāh Muhammād Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr al-Qurtubī (1964), *Tafsīr al-Qurtubī*, Bd. 16, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, hier S. 163; siehe auch Zāydān ‘Abd al-Karīm (2001), *al-Madḥal li-dirāsat aš-šari‘a al-islāmiyya*, Kairo: Dār ‘Umar Ibn al-Ḥattāb, al-maktaba.org/book/31702/6087 (letzter Zugriff am 1.7.2021), S. 38. Das Wort Scharia in diesem Vers wird von Rechtsglehrten und Korankommentatoren unterschiedlich interpretiert. Einige meinen, dass durch die ursprüngliche Bedeutung »der Weg zur Wassertränke« damit der Weg zu Gott und mithin die religiösen Vorschriften metaphorisch gemeint seien. Andere interpretieren den im Koran erwähnten Begriff der Scharia damit, dass er überhaupt nicht auf eine Gesetzgebung (*tašrīf*) oder Gesetz (*qānūn*) hinweise, denn dieser Vers sei in Mekka vor der islamischen Gesetzgebung (*at-tašrīf al-islāmi*) offenbart worden. Ein anderes Verständnis des Begriffs Scharia im Sinne staatlichen Rechts lässt sich insbesondere in westlichen akademischen Diskursen finden. Siehe Zidān, *al-Madḥal li-dirāsat aš-šari‘a*, S. 38 ff.; Muhammād Sa‘id al-‘Aṣmāwī (2003), *Uṣūl aš-šari‘a*, Kairo: Maktabat Madbūlī, S. 30 ff.; Yūsuf al-Qaraḍāwī (1993), *Madḥal li-dirāsat aš-šari‘a al-islāmiyya*, Beirut Mu’asasat ar-Risāla, S. 23 ff.; siehe auch Kirchhof, *Grundlegung einer Soziologie*, S. 24.

⁴⁰¹ Hans-Georg Ebert/Julia Heilen (2016), *Islamisches Recht: Ein Lehrbuch*, Leipzig: Edition Hamouda, S. 16.

⁴⁰² Vgl. Baber Johansen (1999), »The Muslim *fiqh* as a Sacred Law: Religion, Law and Ethics in a Normative System«, in: *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim fiqh*, Studies in Islamic Law and Society 7, Leiden: Brill, S. 1–76; siehe auch Hatem Elliesie (2016), *Scharia in genuin europäischen Settings: Konnex muslimischer Lebenspraxis zu islamischer Normativität*, Projektbeschreibung, www.eth.mpg.de/4722604/project1 (letzter Zugriff am 25.6.2021).

⁴⁰³ Abū Ishaq Ibrāhīm Ibn-Mūsā aš-Šātibī (1997), *al-Muwāfaqāt fī uṣūl aš-šari‘a*, Bd. 6, Kairo: Dār Ibn ‘Affān, hier S. 446, al-maktaba.org/book/11435/3117#p4 (letzter Zugriff am 25.6.2021).

⁴⁰⁴ Abū Muhammād ‘Izz Ibn ad-Dīn Ibn ‘Abd as-Salām (1991), *Qawā‘id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*, Bd. 1, Kairo: Maktabat al-Kullīyat al-Azharīya, S. 11, al-maktaba.org/book/8608/8 #p1 (letzter Zugriff am 1.7.2021). In ähnlicher Weise beschreibt Ibn Qaiyim al-Ğawzīya die Scharia wie folgt: »Ihre Basis und ihre Grundlagen sind begründet auf Weisheit und den Nutzen der Menschen im Diesseits und im Jenseits. Alles über alles ist die Gerechtigkeit,

ben Gelehrte aus bestimmten Quellen Normen hergeleitet, die dem Menschen dienlich sein sollen.⁴⁰⁵ Man geht davon aus, dass Gott mit seinen normativen Aussagen das Wohl der Menschen im Diesseits und im Jenseits anstrebt. Insofern dient die Scharia Muslim:innen als Grundlage ihrer moralisch-ethischen Orientierung, was als ›Lebensdienlichkeit‹ umschrieben wird.⁴⁰⁶ Von daher ist der Begriff ›Scharia‹ nicht mit dem Begriff ›Islamisches Recht‹⁴⁰⁷ gleichzusetzen.⁴⁰⁸ Ihre Normen gehen über den Geltungs- und Anwendungsbereich des positiven Rechts oder auch solcher religiösen Normen mit rechtlichem Charakter hinaus, indem sie solche moralischen Aspekte und zwischenmenschlichen Verhaltensweisen umfassen, die nicht Gegenstand einer modernen Rechtsordnung sein könnten. Dabei werden die Normen von Menschen abgeleitet, denn die Scharia ist kein schriftlich fixiertes Normensystem, sondern ein dem Menschen nicht unmittelbar zugängliches Normensystem. Im Gegensatz zu rein rechtlichen Normen hat die Missachtung von Scharia-Normen grundsätzlich nur jenseitige Folgen.⁴⁰⁹ Vor diesem Hintergrund machte bereits Joseph Schacht deutlich, dass die auf das alltägliche Rechtsleben bezogenen Vorschriften des Korans »durchaus ethisch gehalten, d. h. von dem Geiste des Tunsollens und Nichttundürfens bestimmt [sind], im Gegensatz zur Verknüpfung bestimmter Rechtsfolgen mit bestimmten Handlungen«.⁴¹⁰

Barmherzigkeit, Nutzen und Weisheit. Jeder Fall, der Gerechtigkeit durch Ungerechtigkeit, Barmherzigkeit durch ihr Gegenteil, Nutzen durch Verderbnis oder Weisheit durch Unfug ersetzt, zählt nicht zur Scharia«, im Original:

الشَّرِيعَةُ مُنْتَهَا وَأَسَاسُهَا عَلَى الْحُكْمِ وَمَصْنَالِحِ الْعَبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَهِيَ عَذْلٌ كُلُّهَا، وَرَحْمَةٌ كُلُّهَا، وَمَصْنَالِحٌ كُلُّهَا،
وَحُكْمَةٌ كُلُّهَا؛ فَكُلُّ مَسْأَلَةٍ حَرَجٌ عَنِ الْعَدْلِ إِلَى الْجُزُورِ، وَعَنِ الرَّحْمَةِ إِلَى ضِدِّهَا، وَعَنِ الْمَصْنَالِحِ إِلَى الْمُفْسَدَةِ، وَعَنِ الْحُكْمَةِ
إِلَى الْأَبْغَثِ؛ فَلَيْسَتْ مِنَ الشَّرِيعَةِ.

Abū ‘Abdallāh Šams ad-Dīn Muhammād b. Abī Bakr Ibn Qaiyim al-Ǧawīya (1991), *Ilām al-muwaqqi‘in ‘an rabb l-‘ālamīn*, Bd. 3, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, S.11. [deutsche Übersetzung mit kleinen Modifikationen von Rüdiger Lohlker (2012), *Islamisches Recht*, Wien: facultas, S.101, entnommen].

⁴⁰⁵ Siehe al-‘Ašmāwī, *Uṣūl aš-ṣari‘a*, S.181.

⁴⁰⁶ Elliesie, *Scharia in genuin europäischen Settings*; Hatem Elliesie (2010), »Rule of Law in Islamic Modeled States«, in: *Understandings of the Rule of Law in Various Legal Orders of the World*, hrsg. von Matthias Koetter und Gunnar Folke Schuppert, Rule of Law Working Paper Series 13, Berlin.

⁴⁰⁷ Abdullahi An-Na‘īm zufolge kann das Wort ›Scharia‹ im Sinne eines staatlich positiven Rechts nicht verstanden werden, eher als ein religiös sanktioniertes normatives System. Abdullahi A. An-Na‘īm (1998), »Shari‘a and Positive Legislation: Is an Islamic State Possible or Viable?«, in: *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law Online* 5.1, S.29–41, hier S.29.

⁴⁰⁸ Siehe Lohlker, *Islamisches Recht*, S. 99 ff. Für eine ausführliche Darstellung der unterschiedlichen Positionen zum Begriff ›Scharia‹ siehe Kirchhof, *Grundlegung einer Soziologie*, S. 10 ff.

⁴⁰⁹ Zidān, *al-Madhal li-dirāsat aš-ṣari‘a*, S. 44 ff.

⁴¹⁰ Gotthelf Bergsträsser (1935 [2016]), *Grundzüge des islamischen Rechts*, hrsg. von Joseph Schacht, Berlin: Walter de Gruyter, S.227.

4.2.2.2 Das normative System der Scharia

Für die Herausbildung sozialer und normativer Ordnung gewinnt die Scharia für Muslim:innen an Bedeutung, weil sie auf einer göttlichen Offenbarung (*wahy*) beruht.⁴¹¹ Muslimische Rechtsgelehrte der Vormoderne gehen davon aus, dass Normen ihre normative Kraft bereits durch die Offenbarung erhalten. Demnach ist Normativität nicht notwendigerweise an die Praxis und die Verwirklichung von Normen in der sozialen Praxis gebunden. Dieser Auffassung wird in der vorliegenden Arbeit nicht gefolgt. Für die vorliegende Arbeit stellt sich Normativität erst in der und durch die soziale Praxis ein. Nach der Auffassung von Reik Kirchhof stellen die Offenbarungstexte als Sollensnormen losgelöst von der sozialen Praxis und den normativen Erwartungen von Menschen keine Normativität dar.⁴¹² Normativ werden sie erst durch ihre Realisierung in der beobachtbaren sozialen Praxis und durch die Prozessierung von normativen Erwartungen.⁴¹³ Ohne eine solche Prozessierung von normativen Erwartungen und ohne die soziale Interaktion wäre es unmöglich, göttliche Offenbarungstexte als normativ einzustufen.⁴¹⁴

Ein gutes Beispiel dafür ist der Vers 5:38, in dem die *hadd*-Strafe für den Diebstahl (*sariqa*) ausgesprochen wird. Dabei wird Hände-Abhacken als Strafe für den Diebstahl vorgeschrieben. Auch wenn diese Bestrafung als Sollensnorm durch den Offenbarungstext im Koran explizit erwähnt wird, ist deren Realisierung in der Praxis muslimisch geprägter Gesellschaften eher selten. Stattdessen neigt man dazu, alternative zivilgerichtliche Strafarten zu verhängen.

Für die Frage nach Normativität und der Normproduktion wird in dieser Arbeit der Koran als Offenbarungstext und Überlieferungen des Propheten Muhammad (*Sunna*)⁴¹⁵ herangezogen. Diese können nicht losgelöst von den Entstehungszusammenhängen bzw. dem historischen Kontext der Offenbarung, dem Gott-Mensch-Verhältnis sowie den angewandten Interpretationsmethoden des Korans betrachtet werden.⁴¹⁶ Von besonderem Interesse ist hier die Feststellung, dass der Koran über etwa 23 Jahre hinweg in Abschnitten offenbart

⁴¹¹ Siehe Kirchhof, *Grundlegung einer Soziologie*, S. 183 f.

⁴¹² Ibid., S. 135 ff.

⁴¹³ Ibid.

⁴¹⁴ Ibid., S. 250.

⁴¹⁵ »Sunna« bezeichnet die (Überlieferung der) Lebenspraxis des Propheten Muhammad. Sie umfasst all seine Handlungen und Aussagen. Sie dient als zweite, dem Koran nachrangige Quelle islamischer Gesetzgebung dazu, den Koran zu konkretisieren und dessen Vorschriften zu ergänzen. Ausführlicher dazu siehe Birgit Krawietz (2002), *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin: Dunker & Humblot, S. 115 ff.

⁴¹⁶ In seinem aufschlussreichen Beitrag zu Hermeneutik und Koraninterpretation widmet sich Assem Hefny insbesondere dieser Problematik. Siehe Assem Hefny (2010), »Hermeneutik, Koraninterpretation und Menschenrechte«, in: *Islam und Menschenrechte (Islam and Human Rights/الإسلام وحقوق الإنسان)*, hrsg. von Hatem Elliesie, Frankfurt a. M.: Peter Lang, S. 73–97.

worden ist und dabei auf die Bedürfnisse und Interessen der Menschen insbesondere zu Lebzeiten des Propheten Muhammad reagierte. So seien Verse herabgesandt worden, die direkte Antworten auf Fragen der muslimischen Gemeinde im 7. Jahrhundert und ihre Lebenswirklichkeiten liefern sollten.⁴¹⁷ Auf diese Weise entstand während der Offenbarungsphase ein dialektisches Verhältnis zwischen dem Offenbarungstext und den Bedürfnissen der muslimischen Gemeinde.⁴¹⁸ Dies bezieht sich nicht nur auf die Erstadressaten des Koran im 7. Jahrhundert auf der arabischen Halbinsel. Vielmehr bietet der Koran nach der Ansicht von Mouhanad Khorchide »ein Kommunikationsangebot und zugleich eine Beziehungszusage an alle Menschen«, was dynamische Deutungsprozesse des Offenbarungstexts bis heute und in die Zukunft möglich machen sollte.⁴¹⁹

Die Interpretation und das Verstehen des Offenbarungstexts haben sich zu Lebzeiten des Propheten nicht als problematisch erwiesen, denn diese wurden durch die Aussagen und Taten des Propheten konkretisiert. Dabei stellten die Taten und Aussagen des Propheten eine Rechtsquelle dar, indem er rechtliche Aspekte selbst oder durch die Offenbarung regelte.⁴²⁰ Die muslimische Urgemeinde orientierte sich demnach in jeglicher religiös-rechtlichen Hinsicht am Propheten. Es gab keinen Bedarf, sich mit Methoden und Quellen der Normenfindung auseinanderzusetzen. Dies änderte sich nach dem Tod des Propheten, als die Muslim:innen weitere Gebiete erobert haben und dabei neue Lebenssachverhalte entstanden sind, die zu Lebzeiten des Propheten unbekannt waren.⁴²¹ Es hat sich infolge dessen als erforderlich herausgestellt, die Koranverse und die den Koran konkretisierende Sunna des Propheten auszulegen und daraus herleitend Regelungen für das Alltagsleben zu entwickeln.⁴²²

⁴¹⁷ So ist beispielsweise der Vers 2:219 offenbart worden, als eine Gruppe von Prophetengefährten gesagt haben soll: »O Gesandter Allâhs! Erstatte uns ein Gutachten über das Berauschende; denn dieses nimmt den Verstand und raubt das Vermögen!« Siehe o. A.: *al-Mawsû'a al-fiqhiyyâ*, Bd. 5, S. 15.

⁴¹⁸ Siehe Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (1994), *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī*, Kairo: Ṣinā li-n-Naṣr, sowie ders. (2009), *Gottes Menschenwort: für ein humanistisches Verständnis des Koran*, Freiburg: Herder.

⁴¹⁹ Mouhanad Khorchide (2018), *Gottes Offenbarung in Menschenwort: Der Koran im Licht der Barmherzigkeit*, Freiburg: Herder, S. 84.

⁴²⁰ Serdar Kurnaz (2016), *Methoden zur Normderivation im islamischen Recht: Eine Rekonstruktion der Methoden zur Interpretation autoritativer textueller Quellen bei ausgewählten islamischen Rechtsschulen*, Berlin: EB-Verlag, S. 15.

⁴²¹ Siehe Omaia Elwan (2015), *Materialien für die mündliche Prüfung zur Vorlesung: Einführung in das islamische Recht* (Juli 2018) [Vorlesungsskript], www.ipr.uni-heidelberg.de/md/jura/ipl/personen/elwan/skript_-einfuhrung_in_das_islamische_recht_ss_2019.pdf (letzter Zugriff am 30.7.2021).

⁴²² Ibid. An dieser Stelle sei auf die Aussage des vierten Kalifen ‘Ali Ibn Abī Ṭâlib im Kontext des Konflikts mit Mu‘âwiya b. Abî Sufyân verwiesen. Dabei wurde er von seinen Gegnern herausgefordert, den Koran als Schiedsrichter zu nehmen. Daraufhin sagte er: »Der Koran spricht nicht aus sich selbst heraus. Die Menschen sind es, die ihn zum Sprechen bringen. Im Original:

وَهَذَا الْقُرآنِ إِنَّمَا هُوَ خَطٌّ مُسْتَوْرٌ بَيْنَ الدَّفَتِينِ، لَا يُنْطَقُ بِلِسَانٍ، وَلَا بَدْ لَهُ مِنْ تَرْجِمَانٍ، وَإِنَّمَا يُنْطَقُ عَنْهُ الرِّجَالُ.

Die explizite Bezugnahme auf Koran und Sunna erfolgte jedoch erst später. Zunächst bezog man sich auf lokale Traditionen oder verstand sie als Fortführung der Sunna im Sinne einer sunnabasierten Praxis.⁴²³ Als Folge sind bis heute zahlreiche und zuweilen widersprüchliche Verständnisse und Lesarten des Koran entstanden, welcher die wichtigste Grundlage der Scharia darstellt. Daraus kann in Entsprechung zu Naṣr Ḥāmid Abū Zaid geschlussfolgert werden, dass der Koran bezüglich seines Wortlautes einen heiligen Text darstellt. In Bezug auf sein Verstehen durch den Menschen ist er relativ und veränderlich.

In diesem Sinne ›vermenschlicht‹ sich der koranische Text.⁴²⁴ Hierbei spielen die Lebensbedingungen und die Erfahrungen der Rezipient:innen, ihr Wissen und die verwendeten Auslegungsmethoden eine entscheidende Rolle dabei, wie der Koran zu verstehen ist, was sich wiederum unmittelbar auf die auf den Koran gestützten religiösen Vorschriften der Scharia auswirkt. In dieser Hinsicht plädiert Assem Hefny dafür, den Koran durch hermeneutische Interpretationsmethoden (insbesondere die historisch-kritische Methode), die den historischen Rahmenbedingungen der Offenbarung (sog. *asbāb an-nuzūl*) auf den Grund gehen, auszulegen.⁴²⁵ Dies würde der Orts- und Zeitbezogenheit des koranischen Diskurses jenseits von literalistischer textgebundener Auslegung besondere Aufmerksamkeit schenken.⁴²⁶ Dadurch können ausdifferenzierte, dynamische und zeitgemäße Lesarten des Koran entwickelt werden, die dann den Bedürfnissen des Menschen in der Gegenwart immer gerecht werden können.⁴²⁷

Nach dem Koran und der Sunna des Propheten Muḥammad als Hauptquellen der islamischen Normativität haben muslimische Rechtsgelehrte im Rahmen der islamischen Rechtstheorie (*uṣūl al-fiqh*)⁴²⁸ Konsens (*iğmā*) und

Siehe ‘Alī Ibn Abī Tālib (2010), *Nahg̃ al-balāḡa*, kommentiert von Qays Bahg̃at Al-‘Attār, Bagdad: Mu’asasat ar-Rāfiḍ li-l-Matbū’āt, S. 241.

⁴²³ Siehe Kurnaz, *Methoden zur Normderivation*, S. 27 f.; Wael Hallaq (2005), *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 201.

⁴²⁴ Abū Zaid, *Naqd al-ḥiṭāb ad-dinī*, S. 126. Die deutsche Übersetzung mit kleinen Modifikationen stammt von Hefny, »Hermeneutik«, S. 78. Im Original:
وَالْقُرْآنُ نَصٌّ مَقْسُ مِنْ نَاحِيَةِ مَنْطَوْقَهُ، لَكِنَّهُ يَصِحُّ مَفْهُومًا، بِالنَّسْبِيِّ وَالْمُتَغَيِّرِ، أَيْ مِنْ جَهَةِ الْإِنْسَانِ، وَيَتَحَوَّلُ إِلَى نَصٍّ اِنسَانِيٌّ «يَتَائِسُنَّ».»

⁴²⁵ Hefny, »Hermeneutik«, S. 81 ff. Siehe auch Ömer Özsoy (2014), »Das Unbehagen der Koranexegese: Den Koran in anderen Zeiten zum Sprechen bringen«, in: *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien* 1, Berlin: EB-Verlag, S. 29–68, hier S. 61 ff.

⁴²⁶ Der koranische Diskurs war nicht getrennt von der kulturellen Wirklichkeit auf der arabischen Halbinsel. Die sozialen, politischen und religiösen Verhältnisse sowie die Erkenntnisprozesse im 7. Jahrhundert auf der arabischen Halbinsel haben den koranischen Diskurs geprägt. Siehe Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (2014), *Mafhūm an-naṣṣ: dirāsa fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Casablanca: al-Markaz at-Taqāfi al-‘Arabi, S. 33 ff.

⁴²⁷ Vgl. Özsoy, »Das Unbehagen der Koranexegese«, S. 63 f.

⁴²⁸ *Uṣūl al-fiqh* ist eine islamische Rechtsdisziplin, die sich mit den Quellen und methodischen Grundlagen der Ableitung von Normen und Regelungen befasst.

Analogieschluss (*qiyās*)⁴²⁹ als weitere sich auf Koran und Sunna beziehende Rechtsquellen benannt. Die starke Fokussierung auf textuelle Quellen (*nusūṣ*) insbesondere durch aš-Šāfiī (gest. 204/820) und dann gestärkt durch Ahmād ibn Ḥanbal (ges. 241/855) führte dazu, dass man neu entstandene Situationen nicht schariakonform beurteilen konnte.⁴³⁰ Aufgrund dessen haben muslimische Rechtsgelehrte bei der Auslegung von textuellen Quellen die Frage nach den *maqāṣid aš-ṣarī'a*⁴³¹ (Ziele der Scharia bzw. Philosophie der göttlichen Gesetzgebung) in den Blick genommen, um sie auf neue Lebenssachverhalte anwenden zu können, die nicht per Analogieschluss geklärt werden können.⁴³²

Die Relevanz der *maqāṣid*-Theorie ergibt sich daraus, dass sie einen starken Bezug zur Realität aufweist und das Allgemeinwohl bzw. Interesse des Menschen (*maṣlaḥa*) in den Mittelpunkt stellt. Die Frage der *maṣlaḥa* kann daher bei der Kenntnis schariatrechtlicher Bestimmungen entscheidend sein. Dies gewinnt insbesondere für Muslim:innen in einem Minderheitenkontext an Bedeutung, zumal sie mit neu auftretenden Lebenssachverhalten zu tun haben, die man nicht vollumfänglich durch Rückgriff auf textuelle Quellen regulieren kann. Rechtsgelehrte wie beispielsweise Yūsuf al-Qarāḍāwī, die sich mit solchen Minderheitenkontexten befassen, berufen sich auf *maṣlaḥa* und die *maqāṣid*-Theorie, um den veränderten Lebensbedingungen von Muslim:innen gerecht zu werden. Die Betonung der *maṣlaḥa* und der *maqāṣid*-Theorie hat in der Moderne vor allem deshalb zugenommen, weil die Mehrheit der muslimischen Autor:innen darin die Möglichkeit sieht, eine realitätsnahe Interpretation zu betreiben und Handlungen normativ einzuordnen.⁴³³

⁴²⁹ Der *qiyās* ist allerdings unter den Rechtsgelehrten nicht unproblematisch. Eine ausführliche Diskussion dazu bietet Muḥammad Abū Zahra (2006), *Uṣūl al-fiqh*, Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī.

⁴³⁰ Serdar Kurnaz (2014), »Der Diskurs über *maqāṣid aš-ṣarī'a*: Eine begriffshistorische Untersuchung«, in: *Maqāṣid aš-ṣarī'a: Die Maximen des islamischen Rechts*, hrsg. von Jameleddine Ben Abdeljelil und Serdar Kurnaz, S. 85f.

⁴³¹ Für arabischsprachige Quellen, die sich mit *maqāṣid aš-ṣarī'a* befasst haben, siehe Muhammād at-Tāhir Ibn ‘Āṣūr (2004), *Maqāṣid aš-ṣarī'a al-islāmiyya*, ed. von Muhammād al-Ḥabīb Ibn al-Ḥawāġa, Qatar: Wizārat al-Awqāf wa-Šū'ūn al-Islāmiyya; Naġm ad-Dīn Abū r-Rabī' Sulaymān Ibn 'Abd al-Qawī at-Tūfi (1993), *Risāla fī ri'āyat al-maṣlaḥa*, Kairo: ad-Dār al-Miṣriyya al-Lubnāniyya; Abū Zahra, *Uṣūl al-fiqh*, 262ff. Für deutschsprachige Quellen, die einen guten Einblick in die Frage der *maqāṣid aš-ṣarī'a* und der *maṣlaḥa* bieten, siehe Krawietz, *Hierarchie der Rechtsquellen*, S. 223ff.; Kurnaz, Der »Diskurs über *maqāṣid*«; Ahmed Abdelemam A. Ali (2017), »Zum Stand der *maqāṣid aš-ṣarī'a* in den rechtsmethodologischen Überlegungen vor aš-Šāṭibī (gest. 1388)«, in: *Zeitschrift für Recht & Islam* 8, S. 123–134.

⁴³² Ibid.

⁴³³ Siehe Felicitas Opwis (2017), »New Trends in Islamic Legal Theory: *Maqāṣid al-Sharī'a* as a New Source of Law?«, in: *Die Welt des Islam* 57.1, S. 7–32.

4.2.2.3 Die schariarechtlichen Bestimmungen

Das normative System Scharia umfasst die schariatrechtlichen Bestimmungen (*al-ahkām aš-šarī'a*), die grundsätzlich vom Koran abzuleiten sind oder in der *Sunna* des Propheten Muḥammad konkretisiert wurden. Klassischerweise werden die Normen der Scharia in drei grundlegende Kategorien eingeteilt:⁴³⁴ Erstere befasst sich mit den Glaubensgrundlagen (*al-ahkām al-muta'alliqā bi-l-aqīda*). Diese beziehen sich beispielsweise auf Fragen zum Glauben oder zum Jenseits. Zweitere umfasst ethisch-moralische Vorschriften (*al-ahkām al-ahlāqiyya*) wie z. B. Treue (*amāna*), Einhaltung von Versprechen (*al-wafā' bi-l-uḥūd*) oder Verantwortung für die Schöpfung (*halifa*, vgl. Sure 6:165 sowie 35:39). Letztere befasst sich mit sogenannten praktischen Vorschriften (*al-ahkām al-'amaliyya*).⁴³⁵ Bei den praktischen Vorschriften werden prinzipiell drei Dimensionen unterschieden: gottesdienstliche Handlungen (*'ibādāt*), zwischenmenschliche Handlungen (*mu'amalāt*) sowie staats- und verfassungsrechtliche Bestimmungen (*al-ahkām as-sultāniyya aw ad-dustūriyya*). Die letzten beiden regeln das Verhältnis zwischen Menschen bzw. zwischen den Menschen und einer weltlichen Obrigkeit, respektive dem Staat (*forum externum*), während die erste das Verhältnis zwischen Mensch und Gott (*forum internum*) betrifft.⁴³⁶ Des Weiteren wird zwischen diesseits- und jenseitsbezogenen Handlungen differenziert. Sowohl diesseits- als auch jenseitsbezogene Handlungen haben mehr oder minder verbindlichen Charakter. Beide unterscheiden sich jedoch »in der Zielrichtung der Verbindlichkeit und der irdischen Durchsetzung von Normen«.⁴³⁷

Die sogenannten praktischen Vorschriften (insbesondere *'ibādāt* und *mu'amalāt*) werden im Rahmen des islamischen Rechts (*fiqh*) abgeleitet.⁴³⁸ Der *fiqh* bezeichnet ein von muslimischen Rechtsgelehrten seit dem Tod des Propheten Muḥammad entwickeltes menschliches Konstrukt (in Form von Rechtswerken), welches darauf abzielt, die praktischen Normen der Scharia

⁴³⁴ Zidān, *al-Madḥal li-dirāsat aš-šarī'a*, S. 58 ff.

⁴³⁵ Ibid.

⁴³⁶ Siehe Elwan, *Materialien*, S. 5; Elliesie, *Binnenpluralität des islamischen Rechts*, S. 10 ff.; Matthias Rohe (2013), *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, München: C. H. Beck, S. 13; Joseph Schacht (1935), »Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts«, in: *Der Islam*, 22, S. 207–238, hier S. 231f.

⁴³⁷ Rohe (2022), *Das islamische Recht*, S. 10.

⁴³⁸ Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die im deutschen Sprachgebrauch gängige Bezeichnung ›islamisches Recht‹ und auch im arabischen Sprachgebrauch *al-fiqh al-islāmī* auf moderne Entwicklungen zurückzuführen ist. Für die muslimischen Rechtsgelehrten existierte das islamische Recht nicht als einheitliches und kodifiziertes Recht. Das islamische Recht entwickelte sich innerhalb der Rechtsschulen sehr unterschiedlich. Zwar wurden in den Medresen Werke gelehrt und innerhalb der Medresen als Kanon durchgesetzt, aber die Pluralität von Rechtsschulen wurde dadurch nicht aufgehoben. Siehe Serdar Kurnaz (2023), *Entstehung und Entwicklung des islamischen Rechts: Rechtswissenschaften, Akteure und Institutionen*, Handbuch zum islamischen Recht, Bd. 1, Berlin: EB-Verlag, S. 65 f.

auf der Basis von Koran und Sunna zu konkretisieren.⁴³⁹ Handlungen werden demgemäß nach fünf normativ abgestuften Verpflichtungskategorien (*al-ahkām al-hamsa*⁴⁴⁰ bzw. *aqsām al-ḥukm at-taklīfī*) bewertet:⁴⁴¹

- obligatorisch (*wāḍib*) bzw. verpflichtend (*fard*),⁴⁴²
- empfehlenswert (*mandūb*, *mustahabb*),
- indifferent, neutral (*mubāh*) bzw. erlaubt (*halāl*, *gā’iz*),
- verpönt, missbilligt (*makrūh*) sowie
- verboten (*harām*).

Diese normativen Verpflichtungskategorien sind dadurch gekennzeichnet, dass sie in der Regel im Diesseits nicht rechtsfähig sind. Nur die obligatorischen und die verbotenen Handlungen sind zwingend vorgeschrieben und weisen einen rechtlichen Charakter auf. Im Falle der Unterlassung obligatorischer Handlungen (*wāḍib*) oder des Vollzugs verbotener Handlungen (*harām*) werden Gläubige grundsätzlich im Jenseits sanktioniert. Das Unterlassen verbotener Handlungen und die Erfüllung obligatorischer Handlungen ziehen hingegen eine Belohnung nach sich. Das normative System der Scharia beschränkt sich aber nicht auf die Kasuistik ›obligatorisch‹ (*wāḍib*) und ›verboten‹ (*harām*) bzw. auf die in der Praxis meist verwendete Kasuistik ›erlaubt‹ (*halāl*) und ›verboten‹ (*harām*).⁴⁴³ Vielmehr gibt es weitere Zwischenkategorien, die eine Grauzone

⁴³⁹ Auch in diesem Sinne ist *fiqh* nicht mit dem Begriff des Rechts im europäischen Sinne gleichzusetzen. *Fiqh* enthält eine Vielzahl von Regelungen ethisch-moralischen oder gottesdienstlichen Charakters, die nicht Gegenstand einer modernen Rechtsordnung sein könnten. Siehe Lohlker, *Islamisches Recht*, S.15.

⁴⁴⁰ Einige Rechtsschulen haben diese Kategorien ergänzt und/oder aus den einzelnen Kategorien weitere Unterkategorien abgeleitet. Es würde hier den Rahmen dieser Arbeit sprengen, auf die einzelnen Kategorien und die weiteren Klassifizierungen einzugehen. Verwiesen sei an dieser Stelle auf die Publikationen von Wahba az-Zuhaylī (2006), *al-Waġiz fi uṣūl al-fiqh*, Bd.1, Damaskus: Dār al-Ḥayr; sowie von Kurnaz, *Methoden zur Normderivation*.

⁴⁴¹ Siehe aus den original arabischsprachigen Quellen insbesondere Fahr ad-Dīn Muhammad Ibn ‘Umar ar-Rāzī (1997), *al-Maḥṣūl fi ‘ilm uṣūl al-fiqh*, Bd. 1, Beirut: Mu’assasat ar-Risāla, S. 93 ff.; Muhammad Al-Hudarī (1969), *Uṣūl al-fiqh*, Kairo: al-Maktaba at-Tuqāriyya al-Kubrā, S. 33 ff.; az-Zuhaylī, *al-Waġiz*, Bd. 1, S. 286 ff. Aus den englisch- und deutschsprachigen Quellen siehe Wael B. Hallaq (1997), *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 40 ff.; Ebert/Heilen, *Islamisches Recht*, S. 22; Lohlker, *Islamisches Recht*, S. 102 ff.; Rohe (2022), *Das islamische Recht*, S. 10.

⁴⁴² Die Ḥanafiten unterscheiden zwischen ›obligatorisch‹ (*wāḍib*) und ›verpflichtend‹ (*fard*) mit Blick auf den Grad der Evidenz der betreffenden Verpflichtung. *Fard* wäre demnach durch verpflichtende Argumente (*dalil qāṭi*) nachzuweisen, während *wāḍib* bloß auf Wahrscheinlichkeitsargumenten (*dalil ẓanni*) beruht. Siehe az-Zuhaylī, *al-Waġiz*, Bd. 1, S. 300 ff.

⁴⁴³ Eine solche kasuistische Herangehensweise lässt sich nicht nur bei einfachen Menschen finden, sondern auch bei einigen gegenwärtigen Rechtsgelehrten. Ein gutes Beispiel ist das von Yūsuf al-Qaraḍāwī veröffentlichte Buch mit dem Titel *al-Halāl wa-l-harām fi l-Islām* (Erlaubtes und Verbotenes im Islam), in dem er rechtlich relevante Handlungen als erlaubt oder verboten rubriziert. Yūsuf al-Qaraḍāwī (2012), *al-Halāl wa-l-harām fi l-Islām*, Kairo: Maktabat Wahba. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Frage der Kasuistik im sunnitisch-islamischen Recht lässt sich finden bei Thomas Eich (2010), »Von Wurzeln, Ästen und Bäumen – Kasuistik im sunnitisch-islamischen Recht«, in: *Islamverherrlichung: Wenn*

zwischen obligatorischen und verbotenen Handlungen bilden. Diese umfassen Handlungen, die als ›empfehlenswert‹ (*mandūb*) oder ›verpönt‹ (*makrūh*) zu qualifizieren sind. Der Vollzug empfehlenswerter und das Unterlassen verpönter Handlungen hat im Jenseits eine Belohnung zur Folge. Deren Unterlassung oder Vollzug ist aber nicht zwingend vorgeschrieben. Eine Bewertung von Handlungen nach diesen beiden Kategorien zieht daher keine Sanktion irgendwelcher Art nach sich (*lā ya’lam ‘alā tarkihā*, für ihre Unterlassung wird man nicht sanktioniert [für empfohlene Handlungen], *wa-lā ya’lam ‘alā filihā*, für ihren Vollzug wird man nicht sanktioniert [für verpönte Handlungen]).⁴⁴⁴ Diese beiden Kategorien sind eher flexibel und lassen dem Einzelnen weitgehende Entscheidungsfreiheit über das Vollziehen oder das Unterlassen von Handlungen.⁴⁴⁵ Von besonderem Interesse im Rahmen dieser Arbeit sind solche letztgenannten Bewertungen mit ethisch-moralischem Charakter, die sich durch eine gewisse Flexibilität auszeichnen und Gläubigen freie Entscheidungsmöglichkeiten bereitstellen. Diese sind insbesondere für Muslim:innen in einem Minderheitenkontext von großer Relevanz, zumal sie ihre Religion unter neuen Herausforderungen und möglichen Einschränkungen leben und eventuell dabei alltagspragmatische Anpassungsmechanismen jenseits der hergebrachten Riten und Regularien entwickeln müssen.

Vor diesem Hintergrund liegt der Fokus der vorliegenden Arbeit auf gottesdienstlichen Handlungen (*ibādāt*) und zwischenmenschlichen Handlungen (*mu’amalāt*). Aus dem Kanon der rechtlichen Verpflichtungskategorien der Scharia sollen dabei die ethisch-moralisch gehaltenen Regelungen von besonderem Interesse sein, solche Handlungen also, deren Sanktionsmechanismen im Jenseits verortet werden. Grund dafür ist die Annahme, dass in diesem Kontext ein höherer Flexibilitätsgrad für lebensweltliche Alltagspragmatiken von Gläubigen bestehen dürfte, dessen Innovationspotential im Verhältnis zur islamischen Normativität zu Tage gefördert werden soll. Methodisch ist hierfür in erster Linie der Frage nachzugehen, inwieweit Handlungsweisen durch die Religion definiert, legitimiert und als schariakonform betrachtet werden. Dabei wird der Schwerpunkt nicht darauf gelegt, *ob* die untersuchten muslimischen Geflüchteten religiöse und ethisch-moralische Vorschriften befolgen, sondern *wie* sie mit diesen Vorschriften in ihrer alltagspragmatischen Lebenswirklichkeit in Deutschland umgehen, *ob* und *wie* sie sich auf andere nichtreligiöse Rechts-

die Kritik zum Tabu wird, hrsg. von Thorsten Gerald Schneiders, Wiesbaden: Springer VS, S. 95–106.

⁴⁴⁴ Siehe az-Zuhaylī, *al-Waġīz*, Bd. 1, S. 335, S. 369 ff.

⁴⁴⁵ Auch wenn einige Rechtsgelehrte den Wahlbereich zwischen obligatorischen und verbotenen Handlungen für weitreichend und damit als Zeichen für die Erleichterung der Scharia betrachten, scheint aber in der Praxis eine Fixierung auf die Kasuistik ›erlaubt‹ und ›verboten‹ geläufig zu sein. Vgl. ’Abbās Šūmān (2017), »at-Tābit wa-l-mutāqayyir fī ḥ-ṣarī'a al-islāmīya«, in: *Youm7*, bit.ly/3gaqlDv (letzter Zugriff am 17.8.2021).

referenzsysteme berufen und welche Argumentations- und Legitimationsmuster sie in diesem Aushandlungsprozess verwenden.

