

**Nomok@non**

**WEB-JOURNAL**

**FÜR RECHT**

**UND RELIGION**

**FACHARTIKEL**

**SHARĪ'A-RECHT UND DER STATUS VON NICHT-MUSLIMEN**

**Geschichte und Gegenwart**

**VON ROCIO DAGA PORTILLO**

ISSN 2749-2826, DOI [10.5282/nomokanon/251](https://doi.org/10.5282/nomokanon/251)

veröffentlicht am 04.03.2024

# *Sharī‘a*-Recht und der Status von Nicht-Muslimen

## Geschichte und Gegenwart

ROCIO DAGA PORTILLO

**Abstract:** The Dhimma status, the status of non-Muslim living in Muslim territory, was not an invention of Islam, but had historical roots in the Byzantine and Persian empires. It was the solution to keep other people within the territory of Islam, in a context in which religion had taken over the role of “citizenship” as in Byzantine Empire had been the case before. Due to the historical character of the Dhimma Status, a new parameter can be considered to establish a better relationship between Muslims and Non-Muslims of Islamic territory.

Today the Dhimma status no longer exists, but written and unwritten laws of the Dhimma Status are still present, such as the prohibition to express the faith in public, a necessary permission from the country's president to build churches and the prohibition of a non-Muslim of holding high offices.

Due to the uniformity of the law system in the nation states, non-Muslims are now under Islamic law in cases where they traditionally should have not been, such as the case of the prohibition of adopting a child or the Islamic inheritance law that discriminates against women.

Even if Islamic law, Sharī‘a law, has not been applied in the majority of Islamic countries for a century, except in relation to personal matters, inheritance law and family law, since the 1980s, medieval regulations have often been taken up again by extremist groups and applied. The status of non-Muslims, abolished since the mid-19th century, is looming on the horizon as extremist groups - a minority - again advocate it.

Nonetheless, Islamic law, Sharī‘a law, is not just law, it is also ethics and instructions for right behaviour, ritual practice, and a way of relationship with God - through prayer and fasting. There are commonalities among the monotheistic religions and these should always be taken into account.

### 1 Die Sharī‘a und das Konzept von „Gesetz“ in der Vormoderne

„Gesetz“ in der Vormoderne, sowohl in der islamischen als auch in der nicht-islamischen Welt, unterscheidet sich erheblich von dem in der Moderne. Standardisiertes, kodifiziertes und uniformes Recht sowie positive Gesetze sind Produkte der Moderne. Die Rechtssysteme in der Vormoderne basierten zumeist auf Gewohnheitsrecht und Präzedenzfällen.

H. Berman stellt fest, dass das europäische Recht bis zum 12. Jahrhundert weitgehend auf Gewohnheit beruhte, verstanden als eine Tradition oder ein Brauch, der Gerechtigkeit, Vernunft und Gewissen impliziert. Das Rechtskorpus umfasste nicht nur den Willen des Gesetzgebers, sondern bezog auch die Tradition, die Vernunft und das Gewissen der Gemeinschaft mit ein.<sup>1</sup> Das Systematisieren der Rechtsnormen begann im 11. Jahrhundert in Europa und, sehr wahrscheinlich, im 10. Jahrhundert in der Islamischen Welt. Das kanonische Rechtssystem, geschaffen in den neu gegründeten Universitäten Europas im 11.-12. Jahrhundert, gilt als das erste moderne westliche Rechtssystem.<sup>2</sup> Das wichtigste Jahrhundert für die Entwicklung und

---

<sup>1</sup> Vgl. *Berman, Harold*, Law and Revolution, Cambridge 1983, 11.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 11-12.

Systematisierung des Rechtes in Europa war das 19. Jahrhundert, gekennzeichnet durch Napoleons „Code Civil“ und die allgemeine Systematisierung und Kodifizierung von Gesetzen, sowie die Schaffung von Verfassungen. Das Islamische Recht oder Sharī'a-Recht, basierte auf Präzedenzfällen, bevor es unter dem Einfluss der Kolonialmächte am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts zum Rechtspositivismus, zur Kodifizierung und Systematisierung überging.

Das Islamische Recht hat seinen Ursprung in Gewohnheitsrecht der pre-islamischen Völker in Saudi-Arabien, im Römisch-Byzantinischen Recht der Provinzen, und im Persischen Recht – dies wurde bisher wenig erforscht.<sup>3</sup> In der frühislamischen Zeit spielte das Recht keine zentrale Rolle, vielmehr bestimmte die Sunna<sup>4</sup> - nicht die „Sunna Muhammad“, sondern die „Tradition der Vorfahren“ - die gesellschaftlichen Normen.<sup>5</sup> Die Anfänge schriftlicher Rechtswerke wurden von Gelehrten auf das 9. Jahrhundert datiert.<sup>6</sup> W. C. Smith bestätigt, dass sich die Theologen, *Mutakallimūn*, nicht mit dem Konzept von Sharī'a befassten, auch wenn das Wort gelegentlich verwendet wurde.<sup>7</sup> Ab dem 9.-10. Jahrhundert wurde ein Korpus von Rechtskompendien – meistens in der Form von Rechtsprechung –, die als Klassisches Sharī'a-Recht bekannt ist, entwickelt. Parallel zu dem neuen entwickelten Juristenrecht, erkannte das Islamische Recht oder Sharī'a-Recht weiterhin das Gewohnheitsrecht der eroberten Völker an.

Aber das Sharī'a-Recht, *fiqh*, ist nicht gleichbedeutend mit dem Begriff „Sharī'a“. Ursprünglich wurde das Wort "Sharī'a" für die göttliche Offenbarung verwendet, die auch Vorschriften enthielt und damit eine Überlappung mit Sharī'a-Recht aufwies und oft als Synonym für Sunna benutzt wurde.<sup>8</sup> Das, was das Wort Sharī'a oder Sunna bedeutet, hat mehr Ähnlichkeit mit dem frühen jüdischen „Recht“ und der Offenbarung des Pentateuchs als mit modernen positivistischen Gesetzen. Das offenbarte „Gesetz“ und das „Gesetz“ von göttlichem Ursprung sind Konzepte, die den meisten antiken Zivilisationen gemeinsam sind.<sup>9</sup>

Ab dem 9.-10. Jahrhundert entwickelte sich das Korpus des mittelalterlichen Sharī'a-Rechts zu einem institutionalisierten Recht mit stärkerer Konnotation als göttliches Recht aufgrund politischer Legitimation während der Herrschaft der Abbasiden (8. Jh.), Ayyubiden (12. Jh.) und insbesondere der Mamluken (13. Jh.).

<sup>3</sup> Vgl. Patricia Crone, die sich auf das Sharī'a-Recht oder *fiqh* bezieht, definiert, dass es seinen Ursprung im Gewohnheitsrecht hat, in einem Milieu, das durch die Interaktion und den Einfluss des jüdischen und römischen Provinzrechts und des arabischen Gewohnheitsrechts gekennzeichnet ist (Crone, Patricia, Roman, Provincial and Islamic law, Cambridge 1987, 102–106).

<sup>4</sup> Sunna ist hier nicht die „Sunna Muhammad“, die zweite Quelle der Offenbarung, sondern ein allgemeiner Begriff für überlieferte Normen und tradierte Lebensweise, inklusive religiöse Normen. Vgl. Schacht, Joseph, An Introduction to Islamic law, Oxford 1964, 47–48.

<sup>5</sup> Vgl. Motzki, Harald, Die Anfänge der Islamischen Jurisprudenz, Stuttgart 1991, 23–24.

<sup>6</sup> Vgl. Gurke, Andreas, Das Kitāb al-Amwāl des Abū 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām, Princeton 2003, 20, 168.

Eines der frühesten Rechtswerke ist das *K. al-Amwāl* des Abū 'Ubaid, 828/215.

<sup>7</sup> Vgl. Smith, Wilfred C., The concept of Sharī'a among some Mutakallimūn, in: Makdisi, George (Hg.), Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb, Leiden 1965, 581–601, 585.

<sup>8</sup> Sunna ist zu verstehen wie das Konzept von Nomos: Die tradierten Normen in der Gesellschaft, lebendige gesellschaftliche Traditionen und Normen, die die göttliche Ordnung - nach Fassung dieser Gesellschaft - widerspiegeln.

Vgl. Juynboll, Gauthier, Art. Sunna, in: Encyclopedia of Islam IX, 878–881; Plessner, Martin, Art. Nāmūs, in: Encyclopedia of Islam VII, 953–55; Hooker, M.B., Art. Sharī'a, in: Encyclopedia of Islam IX, 331–338; Juynboll, Gauthier, Some new ideas on the development of Sunna as a technical term in Early Islam, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 10 (1987) 97–118, 106–107; Daga Portillo, Rocio, Sunna, Nāmūs, Sharī'a. A Christian-Muslim Debate in the First Centuries of Islam, in: Zeljko Paša (Hg.), Between the Cross and the Crescent, Rome 2018, 593–609.

<sup>9</sup> Vgl. Hagedorn, Anselm C., Sacred law, lawgivers and codification. Perspectives from the Hebrew Bible, Gortyn, and Selinus, in: Jaillard, Dominique / Nihan, Christophe (Hg.), Writing Laws in Antiquity, Wiesbaden 2017, 115–133.

Das Wort Sharī'a erscheint nur einmal im Koran (Q. 45,18) mit der Bedeutung „Heilsweg“, aber die Bedeutung der Sharī'a als „Recht“ tauchte erst langsam ab dem 10-11. Jahrhundert auf. Gemäß der Datenbank APD<sup>10</sup> sind das Wort „Sharī'a“ und standardisierte Rechtsformeln, die das Wort Sharī'a beinhalten, in Rechtsdokumenten regelmäßig und standardmäßig erst unter den Mamluken ab dem 13. Jahrhundert zu finden. Die Mamluken erreichten eine solche Professionalisierung und Institutionalisierung des Rechtssystems, dass es dem nahe kommt, was der Rechtspositivismus der Moderne erreicht hat.

Allerdings hatte Sharī'a-Recht, während der Mamlukischen Zeiten eine andere Bedeutung als jene, die ihm derzeit durch den politischen Islam zugesprochen wird.<sup>11</sup> In der Moderne wurde das Wort „Sharī'a“ zu einem politischen Slogan im anti-kolonialen Kampf des 20. Jahrhunderts. In diesem Kontext nahm die Sharī'a Einflüsse des westlichen Konzepts von positivem Recht und Gesetzen auf.

Die Befürworter der heutigen Anwendung der „Sharī'a“ betonen, dass dies kein kodifiziertes Korpus ist. Aber die Vorstellung der Anwendung der Sharī'a ähnelt jedoch der Anwendung des Gesetzes in einem Nationalstaat, so dass mittelalterliche Regeln als positives Recht und Gesetz systematisch und einheitlich vom Nationalstaat durchgesetzt werden sollten.

In seinem Werk „Sharī'a and National Law“,<sup>12</sup> identifiziert Otto vier Konzeptionen des Scharia-Konzepts: die Göttliche und Abstrakte Scharī'a, die Klassische Scharī'a, die Historische und Tradierte Scharī'a sowie die Moderne Scharī'a.

1. Die Göttliche und Abstrakte Sharī'a repräsentiert den göttlichen Plan für die Menschen und umfasst Anweisungen, Normen und "Gesetze" für die Organisation des menschlichen Lebens, der Gemeinschaft und des Individuums. Das Konzept ist ähnlich dem griechischen Nomos und basiert im sunnitischen Islam auf den Texten des Korans und der Sunna Muhammad – Worte und Taten des Propheten Muhammad – sowie auf dem, was Familie und Gesellschaft als gut erachten und an zukünftige Generationen weitergeben.

2. Die Klassische Sharī'a ist das Rechtskorpus, das mittelalterliche Rechtsgelehrte aus dem Koran, der Sunna, dem Konsens der Rechtsgelehrten und dem Brauch – einschließlich des Provinzrechts – abgeleitet haben. Diese klassische Scharī'a spiegelt wider, wie Religion, Gesellschaft und Politik vor etwa einem Jahrtausend konzipiert wurden. Heutzutage wird sie von einigen Gruppen zu politischen Zwecken in Anspruch genommen.

3. Die Historische und Tradierte Sharī'a bezieht sich auf das klassische Scharia-Korpus und das daraus weiter abgeleitete Recht durch die juristische Aktivität bis ins 19. Jahrhundert.

In der Tat nimmt das Sharī'a-Recht eine andere Bedeutung und Rolle unter den Osmanen an. Das Osmanische Reich prägte das Sharī'a-Recht durch die starke Hierarchie des Rechtssystems mit Zentrum in Konstantinopel, auch wenn in den arabischen Ländern eine gewisse Rechtsautonomie gewährt wurde.

---

<sup>10</sup> Vgl. *Institut für den Nahen und Mittleren Osten der LMU: Arabic Papyrology Database (APD)*, at: <https://www.apd.gwi.uni-muenchen.de/apd/project.jsp>. Das Projekt wird geleitet von Prof. Dr. Andreas Kaplony.

<sup>11</sup> Vgl. *Daga Portillo, Rocío, Abū Qurra (ca. 750-820) and his Concept of Sunna. A Debate on the Tradition of the Church in the Context of the Formation of Islamic law*, in: *ARAM* 32,1/2 (2020) 61-82, 62-64 und 66-67.

<sup>12</sup> Vgl. *Otto, Jan Michel, Sharī'a and National Law*, Cairo 2010, 25-26.

Es wurde auch geprägt durch die Erlassung von nicht-Sharī'atischen Gesetzen, qānūn genannt, parallel zum Sharī'a-Recht.<sup>13</sup> Es gab einen aktiven Eingriff der osmanischen Dynastie in die Struktur der Rechtsschule und ihrer Lehren. In diesem Sinne unterschied sich die Übernahme einer offiziellen Schule durch die Osmanen stark von der Unterstützung, die frühere muslimische Herrscher und Dynastien Juristen und Religionsgelehrten gewährten. Die Einführung einer offiziellen Rechtsschule durch die Osmanen ging einher mit der Entwicklung verschiedener institutioneller und administrativer Praktiken, wie etwa der Ernennung von Muftis und der Entwicklung einer kaiserlichen Gelehrtenhierarchie. Diese neuen Praktiken und Institutionen waren wiederum ein Produkt des osmanischen Dynastiegesetzes (qānūn) und wurden durch dieses legitimiert.<sup>14</sup>

Aufgrund der Transformation des Sharī'a-Rechts unter den Osmanen spricht man von „der zweiten Formierung“ des islamischen Rechts.

Auf der anderen Seite gab es während des 19. und frühen 20. Jahrhunderts den größten Umbruch im Rechtssystem, gekennzeichnet durch Kodifizierungen, Systematisierungen, Synthesen und Harmonisierungen der Normen der vier Rechtsschulen des klassischen islamischen Rechts mit westlichem Recht. Die Rechtskodifizierung bestand darin, geeignete Regelungen aus dem klassischen islamischen Recht zu finden und diese Regelungen nach dem Vorbild und der Sprache europäischer Rechtsordnungen, in der Regel der Französischen, zu strukturieren.<sup>15</sup>

Diese juristische Aktivität wurde stark von den Kolonialmächten beeinflusst. Es erfolgte eine „Positivierung“ des Rechtes, die zur Verdrängung von Gewohnheitsrecht und mündlicher Tradition des Rechtssystems führte.<sup>16</sup> Das Recht wurde insbesondere vom Code Napoleon inspiriert und dieser prägte die gesamte islamische Welt. Jedes Land bevorzugte jedoch ein bestimmtes westliches Rechtssystem, abhängig vom kolonialen Einfluss: Libyen das italienische, Marokko das französische, Indien das englische.

Mit der Abschaffung des Kalifats und bestimmter Bereiche des Sharī'a-Rechts im Jahr 1924 unter Atatürk entwickelten die nationalen Staaten ihre eigenen Modelle für modernes und kodifiziertes Recht, insbesondere in der Mitte des 20. Jahrhunderts nach Erlangung der Unabhängigkeit. Auch wenn der Trend die Harmonisierung von westlichem und islamischem Recht war, blieben Familien-, Personenstands- und Erbrecht weiterhin im klassischen islamischen Recht verankert. Die großen Reformen in diesem Bereich kamen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und besonders im 21. Jahrhundert.

Der Status der Nicht-Muslime, auch als Dhimma-Status bekannt, wurde Mitte des 19. Jahrhunderts im Osmanischen Reich unter dem Druck der europäischen Großmächte Frankreich und England abgeschafft. In dieser Hinsicht wurden bestimmte Bereiche des Sharī'a-Rechts, wie Handelsrecht, Strafrecht und das Recht der Nicht-Muslime unter kolonialer Herrschaft aufgehoben. Gleichzeitig wurden Rechtsbereiche, die die breite Bevölkerung betrafen, wie

---

<sup>13</sup> Schacht, Introduction (Anm. 4), 90-91.

<sup>14</sup> Vgl. Burak, Guy, The second Formation of Islamic Law, Cambridge 2015, 207.

<sup>15</sup> Vgl. Elgawhary, Tarek, Rewriting Islamic Law. The Opinions of the 'Ulamā' Towards Codification of Personal Status Law in Egypt (The Modern Muslim World 6), New Jersey 2019.

<sup>16</sup> Vgl. Rohe, Mathias, Das Islamische Recht, München 2009, 183.

Familienrecht, Personenstandsrecht und Erbrecht nach wie vor nach den Prinzipien des Sharī'a-Rechts beibehalten.<sup>17</sup>

4. Moderne Scharī'a. Im Jahr 1928, vier Jahre nach der Abschaffung des Kalifats und des Sharī'a-Rechts unter Atatürk, wurde die Muslimbruderschaft von Ḥasan al-Bannā' gegründet. Ein zentraler Punkt des Programms dieser politischen Bewegung, die sich gegen die Kolonialmächte richtete, war die Wiederanwendung der „Sharī'a.“

Die Begriffe Sharī'a und Islam wurden dabei mit neuen Konnotationen und Bedeutungen aufgeladen. In dem Fall bedeutete Sharī'a die Erhaltung der eigenen Identität und Tradition gegenüber dem Westen, so wie die Rettung der eigenen religiösen Tradition vor dem materialistischen Angriff des Westens und den Ideologien des 19. und 20. Jahrhunderts, wie Kommunismus und Faschismus. Mit der Ideologisierung der Sharī'a und des Islam als umfassendes System, in dem die Religion, dīn, ein Teil des „Islams“ ist (Hasan al-Banna'),<sup>18</sup> wird die Sharī'a als Slogan für politische Zwecke benutzt, dargestellt als ein Projekt zur Schaffung der Gerechtigkeit und göttlichen Ordnung in dieser Welt.

Dennoch hat die Ideologie der Muslimbruderschaft und später der Salafisten eine Re-Islamisierung der arabischen Länder hervorgebracht. Neue Generationen, die in einer individualisierten Welt aufwachsen, die von den sozialen Medien beherrscht wird, konzentrieren sich auf schriftliche Texte in der Suche nach Regeln, die ihre Identität als Muslime gewährleisten. Im schlechten Fall folgen sie den selbsternannten Muftis der Sozialen Medien. All das weist auf einen epistemologischen Umbruch in der islamischen Welt hin, insbesondere im Hinblick auf die Frage der religiösen Autorität.

## 2 Problem des Sharī'a-Rechts

Vom epistemologischen Bruch des modernen islamischen Rechts führt sicher kein Weg zurück. Der Weg, der ein Weg der gewünschten Modernisierung war, begann, als die mittelalterlichen Werke des islamischen Rechts als Quelle für die Kodifizierung des Rechts herangezogen wurden. Was früher eine fortlaufende Tradition der Rechtsfragen auf der Grundlage von Präzedenzfällen war, wurde durch eine Zusammenführung und Amalgamierung mit westlichem Recht zu einem abstrakten kodifizierten Rechtssystem eines Nationalstaats. Im Prozess der Amalgamierung und Kodifizierung wurden nichtkodifizierte Quellen und verschiedene Gelehrtenmeinungen in diesen Werken behandelt, als ob sie kodifizierte Gesetze wären. Das Konzept von positivem Gesetz prägt alle Vorstellungen von Gesetz im modernen Islam, auch die der Befürworter der Anwendung des „von Einflüssen reinen“ mittelalterlichen Sharī'a-Rechts.

Darüber hinaus werden die Quellen heute anders als im klassischen Sharī'a-Recht genutzt. Bis zum 14. Jahrhundert war es verboten, den Hadith oder Sunna Muhammad – die zweite Quelle der Offenbarung, die bis zu Muhammad zurückreicht – aus eigener Initiative in einem Buch zu

---

<sup>17</sup> Vgl. Ebd., 182-184.

<sup>18</sup> *Al-Banna, Hasan*, Risalat al-ta'alim, in: *Majmu'at al-rasa'il*, Cairo 1993, 372.

H. al-Banna' inspirierte sich in Faschismus: "As Senior Mussolini believed that it was within his right to revive the Roman Empire, which was founded upon greed and personal desires, similarly, it is our right to restore to the Islamic empire its glory that was based upon justice, equity and the spread of light and guidance among human beings" (at: [https://thequranblog.files.wordpress.com/2008/06/\\_9\\_-oh-youth.pdf](https://thequranblog.files.wordpress.com/2008/06/_9_-oh-youth.pdf)).

lernen. Man musste ihn persönlich von einem Lehrer gehört und gelernt zu haben. Das zeigt, dass das Studium des Hadith ein persönliches und kein formales Unterfangen war, da es als abhängig von der moralischen Qualität der beteiligten Personen verstanden wurde.<sup>19</sup> Heute hat die breite Öffentlichkeit über das Internet Zugang zu Hadith-Büchern – mit aller widersprüchlichen Information – und zu mittelalterlichen Rechtsbüchern, ohne dass sie diese verstehen oder in ihren historischen Kontext setzen könnten. Auf diese Weise werden bestimmte Zitate als mit göttlicher Autorität behaftete Rechtsvorschriften außerhalb des Kontexts verwendet. Somit ist der individuelle Zugang zur „virtuellen Umma“ oder „virtuellen Gemeinschaft der Muslime“ über das Internet, wo sich jeder als Autorität und Mufti ausgeben kann und Einfluss auf die junge Generation ausüben kann, eine Gefahr.

Darüber hinaus sollten die Rechtsgelehrten die Quellen des islamischen Rechts, fiqh, in ihrem historischen und rechtlichen Kontext untersuchen, und nicht nur an die Moderne „anpassen.“

Durch meine Forschung wurde mir klar, dass es notwendig ist, einige mittelalterliche Rechtskonzepte zu klären, die fälschlicherweise zur Legitimierung von Gewalt verwendet werden könnten. Zum Beispiel definierte Ibn Rushd<sup>20</sup> den Jihād in seiner Muqaddima als Pflicht eines Kollektivs, Fard Kifāya, das heißt der Streitkräfte. In mehrere klassischen Quellen wird deutlich, dass die Rechtsexperten den Jihād als Pflicht der Institution der Streitkräfte verstehen. Der Jihād ist nur in Notsituationen eine individuelle Pflicht, während er für die Streitkräfte normativ ist.

Jihād ist also keine Pflicht für jeden Muslim, Farḍ ‘Ayn, wie der Jihadismus behauptet. Jihād im Sinne des Jihadismus entspricht nicht dem mittelalterlichen Konzept, da im Mittelalter der Jihād die Pflicht einer Institution bedeutete, also ausschließlich die Pflicht der Armee. Nur im Notfallzustand war diese Pflicht eine individuelle Pflicht, was bedeutete, dass alle Männer in Land zum Krieg mussten.

Außerdem hatten im Mittelalter unterschiedliche Rechtsschulen unterschiedliche Meinungen und Ansichten zu Rechtsfragen. Im Mittelalter wurden die so genannten „Gesetze“ nicht immer zu 100 % angewendet, da die Bücher des mittelalterlichen Sharī'a-Rechts eher eine Art Sammlung verschiedener Meinungen waren als ein einheitliches Regelwerk. Oft wurden sie nach den konkreten Umständen der Personen angepasst. Außerdem gab es keine gesetzliche Einheitlichkeit im gesamten Territorium, Gewohnheitsrecht, ‘urf, ‘āda, bleibt in Kraft.<sup>21</sup> In Teilen des Landes erreichte das Gesetz möglicherweise nicht jeden Ort, zum Beispiel in der Wüste, im Gebirge oder in entlegenen ländlichen Gebieten. Die Strafen dienten eher der Abschreckung, als dass sie in jeder Gelegenheit angewandt worden wären; ganz zu schweigen davon, dass die Anwendung des Gesetzes immer auch abhängig vom Willen der Herrschaft war.

Daher stellt sich die Frage, wann behauptet wird, die „Sharī'a“ anwenden zu müssen: Welche Sharī'a? In jedem Fall ist eine kritische und kontextualisierte Herangehensweise an das klassische Sharī'a-Recht notwendig, um Missverständnisse und Missbrauch zu verhindern.

---

<sup>19</sup> Vgl. *Brown, Jonathan*, *The Canonization of Al-Bukhārī and Muslim*, Leiden 2007, 51.

<sup>20</sup> *Ibn Rushd*, *Kitāb al-Muqaddima*, Cairo, 258-259; *Daga Portillo, Rocio*, *Fiqh in its Historical Context. A Question of Blasphemy Law?*, in: *Hämeen-Anttila, Jaakko / Koskikallio, Petteri / Lindstedt, Ilkka* (Hg.), *Contacts and Interactions*, Leuven 2017, 119-132.

<sup>21</sup> *Rohe*, *Islamische Recht* (Anm. 16), 167.

### 3 Sharī'a in der Geschichte: Kodifizierung des Rechts

Die Entwicklung der Sharī'a kann in verschiedenen Phasen betrachtet werden:

1. Sammlungen der mündlichen Überlieferung von Hadithen oder der Sunna Muḥammads – Aussprüche und Handlungen des Propheten Muhammad – und der Prinzipien des Sharī'a-Rechts entstehen während des 8.- 9. Jahrhunderts. Dies erfolgte zunächst mündlich, dann schriftlich und schöpfte aus verschiedenen Traditionen, einschließlich römischer, jüdischer und christlicher Quellen.<sup>22</sup>
2. Zusammenstellung von Rechtsprechung basierend auf Präzedenzfällen, während des 9.-10. Jahrhunderts, zuerst mündlich überliefert und später schriftlich festgehalten. Die Rechtsschulen nehmen Gestalt an.<sup>23</sup>
3. Handbücher und Zusammenfassungen als Nachschlagwerke für Muftis und Richter ab dem 11. Jahrhundert: Diese sind die ersten Anzeichen einer „Kodifizierung“, da das Rechtssystem schriftliche Form annimmt und institutionalisiert wird.<sup>24</sup>
4. Abstraktion in den Rechtsbüchern: Die Rechtsgelehrten untersuchen die grundlegenden Rechtsprinzipien (qawā'id) und die Ziele der Sharī'a, maqāsid al-Šarī'a, ab dem 13. Jahrhundert. Das erste markierte eine Bewegung in Richtung Kodifizierung der grundlegenden Prinzipien. Der Weg der Zwecke der Sharī'a wurde von al-Gazālī (st.1111 CE) gebahnt und von al-Shāḥibī (d.1388 CE) in Granada zur höheren Entwicklung geführt. Auf diese Weise entstand eine Methode, um das Sharī'a- Recht zu reformieren, die bis zum heutigen Tag Bestand hat.<sup>25</sup>

Die Zwecke der Šarī'a, die unverletzbar Rechtsprinzipien sind, wurden als fünf, bei manchen Autoren sechs, grundlegende Prinzipien und Kategorien festgelegt: Schutz des Lebens, Nachkommenschaft, Eigentum, Intellekt, Religion, und bei einigen Autoren zusätzlich die Ehre.<sup>26</sup>

5. Im Osmanischen Reich (15.-19. Jh.) entsteht ein Rechtssystem, das sowohl qānūn – vom Sultan erlassen – als auch Sharī'a-Recht umfasste.<sup>27</sup> Die offizielle Schule des Osmanischen Reiches und der heutigen Türkei ist die Hanafitische Rechtsschule, die mehr Platz für die Ableitung des Gesetzes durch die Vernunft lässt. Die rechtliche Pluralität im Osmanischen Reich führte zu einer Ausbalancierung zentraler und lokaler Autoritäten. Das Osmanische Reich unterlag während seiner Existenz unterschiedlichen Gesetzen. Nicht-Muslime hatten ihre eigenen Gesetze, das Personenstandsrecht des osmanischen Reichs galt für jede der 15 religiösen Gruppen unterschiedlich.

Im 19. Jahrhundert gab es Bestrebungen, das Sharī'a-Recht unter dem Osmanischen Reich zu kodifizieren, insbesondere im Zivilrecht mit der Mağalla (1869-1876). Reformen im 19. Jahrhundert umfassten das Gulhane-Gesetz (1839)<sup>28</sup> zur Feststellung der Gleichheit der Nicht-

<sup>22</sup> Brown, Jonathan, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim*, Leiden 2008, 47–64; Jokisch, Benjamin, *Origins of and influences on Islamic law*, in: Emon, Anver / Rume, Ahmed (Hg.), *The Oxford Handbook of Islamic Law*, Oxford 2018, 396-398. Shabana, Ayman, *Custom in the Islamic Legal Tradition*, in: Emon, Anver / Rume, Ahmed (Hg.), *The Oxford Handbook of Islamic Law*, 231-246.

<sup>23</sup> El-Shamsy, Ahmed, *Al-Shāfi'i's Written Corpus. A Source-Critical Study*, in: *Journal of the American Oriental Society* 132,2 (2012) 199-220.

<sup>24</sup> Rohe, *Islamische Recht* (Anm. 16), 76-77.

<sup>25</sup> Attia, Gamal Eldin, *Towards realization of the Higher Intent of Islamic Law*, London 2007, 8-9.

<sup>26</sup> Ebd., 118-149.

<sup>27</sup> Gerber, Haim, *Law in the Ottoman Empire*, in: Emon, Anver / Rume, Ahmed (Hg.), *The Oxford Handbook of Islamic Law*, Oxford 2018, 478-484.

<sup>28</sup> Hallaq, Wael, *Sharī'a. Theory. Practice. Transformations*, Cambridge 2009, 400.



Muslimen vor dem Gesetz, die Abschaffung der Jizya-Steuer für Nicht-Muslimen (1855) und die Abschaffung des Strafrechts (1856).<sup>29</sup>

Im Jahr 1924 wurde mit dem Ende des Osmanischen Reiches das Sharī‘a-Recht sowie das Kalifat in der Türkei abgeschafft. Vier Jahre später wurde die Muslimbrüderschaft in Ägypten gegründet, mit dem Anspruch die „Sharī‘a“ anzuwenden.<sup>30</sup>

Dagegen folgte ein Kodifizierungsprozess in allen arabischen Ländern.<sup>31</sup> Die Mağalla (1869-1876) diente als Muster für die Schaffung von Gesetzen in vielen arabischen Ländern oder wurde als Bürgerliches Gesetzbuch in Kraft gesetzt. Noch immer wurde das Personenstand-Gesetz, das kein Teil der Mağalla war, nicht kodifiziert.

Als Versuch, das Personenstand-Gesetz zu kodifizieren, erweist sich das Werk von Qadrī Pasha, am Ende des 19. Jahrhunderts in Kairo herausgegeben. Die Mağalla sowie die Kodifizierung des Qadrī Pasha beziehen sich auf das Ḥanafitische Recht und die Ḥanafitische Rechtsschule, die Rechtsschule, die von den Osmanen befürwortet wurde. Aber der Kodifizierungsprozess stößt auf Widerstand wegen des Verdachts westlicher Bevormundung und Beeinflussung durch westliches Recht.<sup>32</sup> Das Familien- und das Personenstand-Gesetz blieben bis zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts weitgehend von Reformen verschont, mit signifikanteren Reformen im 21. Jahrhundert.<sup>33</sup>

In Bezug auf Nicht-Muslimen sind die Veränderungen im Gesetz nicht immer zugunsten dieser Gruppe. Die Tendenz zur „Uniformierung“ des Rechtssystems, ähnlich den westlichen Ländern, bedeutet, dass einheitliche Gesetze für alle Bürger eines Landes angewendet werden, und dies sind islamische Gesetze. Ein Beispiel hierfür ist Libyen, wo islamisch geprägte einheitliche Gesetze für alle Bürger, unabhängig von ihrer Religion, erlassen wurden. In Ägypten wird das islamische Erbrecht auch auf Nicht-Muslimen angewendet, was einen Nachteil für die Frau mit sich bringt.<sup>34</sup>

## 4 Beziehung des Islam zu den Nicht-Muslimen

Islamisch-theologisch und soziologisch betrachtet zeigt der Islam im Allgemeinen keine ausgeprägte Abneigung gegenüber Christen, Juden und Zoroastern, da diese als Angehörige des Buches betrachtet werden, also als Empfänger göttlicher Offenbarungen.

Im Koran wird die Offenbarung oder das „Gesetz“, das in der Zeit vor dem Islam kam – oft ist hier die Jüdische und Christliche Offenbarung gemeint – mehrfach erwähnt:

Sunna Allāh allatī ḥallat min qabli, wa lan tağid li-Sunna Allāh tabdīl:an (Koran 48,23): „Dies ist Sunna Allah – Offenbarung –, die seit vergangenen Zeiten weiter überliefert wird. Du wirst bei Gott nie eine Veränderung feststellen.“<sup>35</sup>

---

<sup>29</sup> Rohe, *Islamische Recht* (Anm. 16), 182-184.

<sup>30</sup> Vgl. Berger, Maurits / Sonneveldo, Nadia, *Shari‘a and National law in Egypt*, in: Otto, Jan Michiel (Hg.), *Shari‘a and National State*, Cairo 2010, 51-88, 55.

<sup>31</sup> Vgl. Ebd., 55, 57-59.

<sup>32</sup> Vgl. Rohe, *Islamische Recht* (Anm. 16), 182-183.

<sup>33</sup> Vgl. Berger / Sonneveldo, *Shari‘a and National law* (Anm. 30), 70-72.

<sup>34</sup> Vgl. Rohe, *Islamische Recht* (Anm. 16), 208.

<sup>35</sup> Für eine Online-Ausgabe des Korans siehe at: [quranful.com](http://quranful.com).

Diese Perspektive bildet die Grundlage für „die islamische Toleranz“, zumindest in den meisten Strömungen, mit Ausnahmen bei extremen Gruppen wie den Wahhabiten und Salafisten. Gemäß dieser Sichtweise wird anerkannt, dass die Bücher der Juden und Christen ursprüngliche göttliche Offenbarungen enthielten, jedoch im Laufe der Zeit verfälscht (taḥrīf) und ihre Worte in der Auslegung verzerrt wurden. Aber am Anfang des Islam wurden die Muslime als „die neuen Juden“ bezeichnet,<sup>36</sup> da viele Elemente des Judentums, wie auch des Christentums, in der neuen Religion erkennbar waren.

Soziologisch betrachtet respektieren die meisten Muslime die Anhänger der Buchreligionen und pflegen gute Nachbarschaftsbeziehungen. Sie dürfen Christinnen und Jüdinnen heiraten aber dürfen keine Heidin heiraten.

Dennoch kann in bestimmten sunnitischen Strömungen eine Ablehnung gegenüber „heidnischen“ Religionen ohne Offenbarungsbuch bestehen, wie im Fall der Yeziden. Ebenso existiert eine feindliche Haltung gegenüber Religionen, die nach der Zeit des Propheten Muhammad entstanden sind, wie es bei den Bahā'ī der Fall ist.<sup>37</sup>

Nach Islamischem Recht darf ein bestimmtes Gebiet innerhalb des „Territoriums des Islam“, dār al-Islām, rechtlich und sogar politisch „autonom“ sein. Daher waren einige abgelegene Gebiete fast unabhängig von der Zentralmacht, insbesondere in den Bergen der heutigen irakisch-türkischen und russisch-türkischen Grenzgebiete sowie im Libanon war die Herrschaft der Kalifen und Sultane während langer Zeiträume oft eher theoretischer Natur. Die armenischen, assyrischen und chaldäischen Gemeinschaften sowie die Maroniten und Melkiten behielten in abgelegenen Regionen eine gewisse Unabhängigkeit oder eine breite Autonomie. Sie mussten lediglich Tribute an die Zentralmacht zahlen, so dass sie den offiziellen Dhimma-Status weiterhin erhielten.<sup>38</sup>

In der Moderne stützten sich die Kolonialmächte auf die Nicht-Muslimischen Gemeinschaften als Gegengewicht gegenüber der Muslimischen Mehrheit. Folglich spielten die Christen eine zentrale Rolle in der Modernisierung des Nahen Ostens und bei der Gestaltung der Nationalstaaten. Während der Nahda, auch als Renaissance des Islam bekannt, trugen Christen und Juden erheblich zur Entwicklung ihrer Länder bei. Ein Beispiel ist die Gründung der ersten modernen Hochschule im Orient durch die maronitische Gemeinschaft im Libanon im Jahr 1789. „Die anderen christlichen Gemeinschaften folgten bald dem maronitischen Beispiel. Dieser Aufbau des einheimischen Bildungswesens wurde unterstützt durch die Aktivitäten ausländischer Missionare und wurde Vehikel moderner Ideen aus Europa.“<sup>39</sup>

Diese Sonderstellung der Nicht-Muslime in arabischen Ländern ändert sich nach dem Zweiten Weltkrieg und den Unabhängigkeitsbewegungen, da die Nationalstaaten nach dem Vorbild des Westes die religiöse Einheit suchten. Seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts hat sich durch die Re-Islamisierung der Gesellschaften und den politischen Einfluss der Muslim Brüder und

---

**36** *Bellettato, Andrea*, Talking with Enemies, Writing to Friends. Timothy I and the Constitution of an Eastern Christian Response to Islam, in: Virtual Forum. Jews, Christians, and Muslims as Colleagues and Collaborators in the Abbasid Near East, 20 October-11 December 2020, at: <https://usaybia.net/forum>, 1-13, 7.

**37** *Kartal, Celalettin*, Yeziden in Deutschland. Einwanderungsgeschichte, Veränderungen und Integrationsprobleme, in: *Kritische Justiz* 40,3 (2007) 240- 257, 242.

**38** Vgl. *Hanf, Theodor*, Die Arabischen Staaten. Ethnische und Religiöse Minderheiten als Sonderproblem. Die Orientalischen Christen und die Arabische Nationalbewegung, in: *Kaiser, Karl / Steinbach, Udo* (Hg.), *Deutsch-arabische Beziehungen. Bestimmungsfaktoren und Probleme einer Neuorientierung*, Oldenburg 1981, 61.

**39** Ebd., 63.

anderen noch extremistischeren Gruppen die Lage noch verschlechtert. Juden verließen nach dem Palästina Krieg im Jahr 1948 die arabischen Länder und Christen sanken, teilweise auf Grund der Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt, langsam in die Unterschicht der Gesellschaft und leiden immer noch unter dem Verdacht, Alliierte des Westens zu sein.

## 5 *Dhimma*-Status: Ein umgeschriebenes Abkommen, Erbe des Byzantinischen und Persischen Reiches

Der *Dhimma*-Status war das Rechtsstatut für Nicht-Muslime, die unter islamischer Herrschaft lebten. Dieser Status basierte auf einem Abkommen, das von Nicht-Muslimen verlangte, die islamische Herrschaft anzuerkennen und die Kopfsteuer, *Jizya*, zu entrichten. Im Gegenzug bot das Abkommen Schutz für Leben, Eigentum und gewisse eingeschränkte religiöse Freiheiten oder kultische Praktiken.

Obwohl der *Dhimma*-Status im Laufe des 19. Jahrhunderts von den Osmanen und in allen arabischen Ländern abgeschafft wurde, blieben in Rechtssystem und Gesellschaft bestimmte geschriebene und ungeschriebene Gesetze noch präsent.

Der Status der Nicht-Muslime war allerdings von der Islamischen Herrschaft nicht von Anfang an festgelegt, sondern entwickelte sich erst im Laufe der Zeit<sup>40</sup> – auch weil am Anfang des Islams die Nicht-Muslime die Mehrheit der Bevölkerung bildeten und die Muslime die militärische Minderheit. Am Anfang wurde die Kopfsteuer, *Jizya*, von Muslimen und Nicht-Muslimen gezahlt und hatte ursprünglich keine Bedeutung von „Kompensation“ oder „Strafe“, wie es im Koran zu finden ist (Q. 9,29).<sup>41</sup>

Tatsächlich war das *Dhimma*-Abkommen eine weiterentwickelte Vereinbarung, bei der immer wieder Vorschriften hinzugefügt wurden. Die Anwendung der Vorschriften, einschließlich Kleidung und dem Bau von Kirchen, hing von der jeweiligen Herrschaft und politischen Lage ab.

Dennoch war der *Dhimma*-Status keine Erfindung des Islam, sondern hatte historische Wurzeln im byzantinischen und persischen Reich. Diese Praxis ging auf die griechisch-römische Welt zurück, wie R. Hoyland schreibt: „[I]n der griechisch-römischen Welt war es dem *metoikos/peregrinus* nicht erlaubt, öffentliche Ämter zu bekleiden, Land zu besitzen oder einen Bürger zu heiraten.“<sup>42</sup> Das byzantinische Reich wandelt dies um und unterscheidet zwischen Christen und Nichtchristen, wobei die Anhänger einer anerkannten Religion wie Juden Schutz genossen, während Angehörige „illegitimer“ Religionen wie Heiden diskriminiert wurden.

Im Byzantinischen Reich übernimmt die Religion die Rolle der „Staatsbürgerschaft“. Im römischen Recht machte Cicero den Unterschied zwischen „Staatsbürgerschaft“ durch Geburtsort (*locus*) und durch Gesetz (*lex, iuris*): *civitate Romanus habuit alteram loci patriam, alteram iuris*.<sup>43</sup> Entsprechend fügten die Byzantiner die Religion als Kategorie, um die

---

<sup>40</sup> Vgl. Hoyland, Robert, In God`s Path. The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire, Oxford 2017, 197.

<sup>41</sup> Vgl. Shemesh, Ben, Taxation in Islam, Bd. 3, Leiden 1969, 20-21.

<sup>42</sup> Hoyland, God`s Path (Anm. 40), 197.

<sup>43</sup> Siehe: M. Tullius Cicero, De Legibus. Hg. v. Konrad Ziegler / Woldemar Görler (= Heidelberger Texte. Lateinische Reihe 20), Freiburg <sup>3</sup>1979, II, 2, I.5. *Patriam* kann i.S.v. „Staatszugehörigkeit,“ „Zugehörigkeit zu einem Volk,“ „Staatsbürgerschaft,“ verstanden werden, die als moderne Begriffe dem antiken Konzept jedoch nur bedingt entsprechen.

„Staatsbürgerschaft“ zu definieren, hinzu. Die Juden wurden als Volk oder Nation kategorisiert und galten als „Bürger“ ihres eigenen „Heimatlandes“.<sup>44</sup>

Der Codex Justinianus definierte im 6. Jahrhundert rechtlich die verschiedenen Religionsgemeinschaften und in diesem Kontext hatten Juden einen spezifischen rechtlichen Status. Auf diese Weise besaßen Juden und einige christliche „Häretiker“ einen mittleren Rechtsstatus zwischen vollwertigen byzantinischen Bürgern und Außenseitern, wie Samaritern, Manichäern und Heiden.

Religion spielte die Rolle der „Staatsbürgerschaft“, eine Rolle, in der die Bereiche Immanenz und Transzendenz sich vermischten. Das gleiche Modell setzte sich in dem arabischen Reich durch. Die Nicht-Muslime besaßen dort einen mittleren Rechtsstatus.<sup>45</sup>

Auch wenn sich der Dhimma-Status in der klassischen Zeit des Sharī‘a-Rechts weiterentwickelte, gab es dennoch kein eigenes Kapitel in den Rechtshandbüchern, das die Rechte und Pflichten der Nicht-Muslime speziell behandelte. Stattdessen finden sich entsprechende Vorschriften in verschiedenen Kapiteln der Handbücher. Das Kapitel namens Kitāb al-Jihād ist eine Abhandlung über die Regulierung des Krieges, Beutegut, Kriegsgefangene sowie einige Rechte und Pflichten der Dhimmis innerhalb des Territoriums und der Nicht-Muslime außerhalb des Territoriums. Das Kapitel behandelt die Regeln des Krieges und die Abgrenzung von Schäden und kann als eine Art „internationales Recht“ betrachtet werden.<sup>46</sup>

Das ‘Umar-Abkommen,<sup>47</sup> ein Nachkriegsabkommen, das einem „Rechtskodex“ für Nicht-Muslime am nächsten kommt, wurde allmählich zu einem umfangreichen Korpus von Rechtsnormen, und umfasste verschiedene Bestimmungen unterschiedlichen Ursprungs.<sup>48</sup>

Aus dem byzantinischen Recht wurden einige der „Gesetze gegen die Juden“ übernommen:

Das Verbot, Zeugnis gegen Christen (in dem Fall Muslime) abzulegen und sie zu diffamieren; das Verbot, neue Synagogen, Kirchen oder Klöster zu bauen (im Fall des Islam); das Verbot der Renovierung der Synagogen, Kirchen und Klöster; das Verbot von Prozessionen an bestimmten christlichen Feiertagen; das Verbot, Glocken zu läuten und das Verbot, Christen (in dem Fall Muslime) zu konvertieren.<sup>49</sup> Diese Normen waren darauf ausgerichtet, den Islam als die Letzte der Religionen darzustellen. Dennoch wurden Kirchen weiterhin gebaut und renoviert, wenn die Herrschaft zustimmte.<sup>50</sup> Öffentliche Praktiken der Religion und öffentliche religiöse Symbole blieben jedoch stets verboten.

<sup>44</sup> Vgl. *Mathisen, Ralph W.*, The citizenship and legal status of Jews in Roman law during late antiquity, in: *Toland, John u.a.* (Hg.), *Jews in early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th. -11th.centuries*, Turnhout 2014, 35-54, 36.

<sup>45</sup> *Hoyland*, In God`s path (Anm. 40), 197.

<sup>46</sup> *Khadduri, Majid*, War and peace in the law of Islam, Baltimore 1955. Khadduri bezieht sich auf Hanafitisches Recht. Das Kapitel K.al-Jihād im Mālikitischen, Ḥabalitischen und Shāfi‘itischen Recht ist im Hanafitischem Recht als K.al-Sīra – kriegerische Heldentaten - benannt und so auch bei Khadduri.

<sup>47</sup> *Khoury, Adel T.*, Christen unterm Halbmond, Freiburg 1994, 85-91.

<sup>48</sup> Vgl. *Levy-Rubin, Milka*, Non-Muslims in the Early Islamic Empire. From Surrender to Coexistence, Cambridge 2011, 8-20, 120-130.

<sup>49</sup> *Hoyland*, God`s Path (Anm. 40), 198.

<sup>50</sup> Beleg davon sind die zahlreichen Kirchen, die bis heute in der Islamischen Welt erhalten wurden oder neu gebaut wurden. Noch heute wird die Erlaubnis, eine neue Kirche zu bauen, vom Staatspräsidenten erlassen. Es geht hier um eine Beziehung zwischen zwei „Nationen“. Die Grabeskirche wurde 1009 zerstört und 1042-48 wieder aufgebaut. Vgl. *Kühnel, Bianca*, Productive Destruction. the Holy Sepulchre after 1009, in: *Pratsch, Thomas* (Hg.), *Konflikt und Bewältigung. Die Zerstörung der Grabeskirche zu Jerusalem im Jahre 1009*, Berlin 2011, 35-55, 35 und 37.

Die Überlegenheit der Eroberer sollte auch durch physische Merkmale gezeigt werden, die aus dem Persischen Recht übernommen wurden. Nicht-Muslime mussten bestimmte Kleidung und Frisuren tragen, um sie von den Muslimen zu unterscheiden. Das Abkommen umfasste auch Vorschriften zur Wahrung des Respekts gegenüber Muslimen, das Verbot sie zu beleidigen und gegen sie zu kämpfen. Letzteres bedeutete einen Bruch des Abkommens. Das Verbot, Waffen zu tragen und Pferde zu reiten wurde im Zusammenhang mit dem Krieg ausgelassen, ebenso das Verbot zu spionieren und das Gebot, Muslime zu beherbergen und ihnen zu helfen.<sup>51</sup> Das Verbot, höhere Ämter zu bekleiden, und die Zahlung einer Kopfsteuer, Jizya, sind administrative Vorschriften, die nicht immer eingehalten wurden. Es gab in der Geschichte des Islam immer wieder jüdische und christliche Wesire oder Würdenträger, wie Badr al-Jamali (d.1094 CE), ein Armenischer Christ unter den Fātīmiden in Kairo oder die Juden Samuel b. Nagrela (993-1056 CE) und seinen Sohn Joseph b. Nagrela (1035-1066 CE) in Granada.

Die Einführung des Dhimma-Status hat Nicht-Muslime zu einer untergeordneten Klasse gemacht, einer „Nation“, die einer anderen „Nation“ untergeordnet ist. Trotz dieser Unterordnung waren sie gleichzeitig in das muslimische Rechtssystem integriert und genossen gewisse Schutzrechte. Historisch gesehen sind nur wenige Vertreibungen und Pogrome gegen Nicht-Muslime in der Geschichte des Islam bekannt, wobei der Fall Joseph Ibn Nagrella und der Pogrom von 1066 in Granada eine seltene Ausnahme darstellt.<sup>52</sup>

Nach klassischem Sharī'a-Recht beschränken sich die Gründe für den Bruch des Abkommens und daher die Tötung der Nicht-Muslime auf Folgende: Rebellion gegen die Islamische Herrschaft, Nichtbezahlung der Kopfsteuer, Jizya, Unzucht oder Heirat eines Nicht-Muslimen mit einer Muslimin, Beleidigung des Islam oder Beleidigung Muhammads.

Wie A. Emon sagt: Jeder Versuch, den Dhimma-Status gemäß einem der konkurrierenden Mythen als Zustand der Harmonie oder der Verfolgung zu formulieren, wäre eine analytische Verkürzung, um nicht zu sagen ein Anachronismus.<sup>53</sup>

Abschließend könnte man sagen, dass aufgrund des historischen Charakters des Rechtsstatus der Nicht-Muslime neue Beziehungsmuster zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen möglich wären. Allerdings verhindert die gegenwärtige politische Lage dies, da bestimmte Gruppen des politischen Islam den Dhimma-Status nutzen, um sich als islamkonform zu definieren. Außerdem werden die Christen noch heute oft von denselben Gruppen als Verbündete des Westens und daher als Feinde angesehen.

## 6 Modernes Islamisches Recht in Bezug auf Nicht-Muslime

Nachdem das Sharī'a-Recht heutzutage hauptsächlich nur für das Familien-, Erb- und Personenstandsgesetz angewendet wird, behandeln wir hier die Themen, die noch aktuell sind.

---

<sup>51</sup> Vgl. *Oulddali, Ahmed*, Les Conditions de La Résidence du Dīmī. Entre règles absolues et relatives, in: *Berend, Nora u.a.* (Hg.), *Religious Minorities in Christian, Jewish and Muslim law (5th - 15th centuries)*, Turnhout 2017, 131-142.

<sup>52</sup> *Cohen, Mark*, *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton 2021, 162-169, 165.

<sup>53</sup> *Emon, Anger M.*, *The Legal Regulation of Minorities in Pre-Modern Islamic Law*, in: *Berend, Nora u.a.* (Hg.), *Religious Minorities in Christian, Jewish and Muslim law (5th - 15th centuries)*, Turnhout 2017, 73.

## 6.1 Eherecht

Gemäß dem Sharī'a-Recht ist es Musliminnen untersagt, Nichtmuslime zu heiraten. Dennoch wurde oft versucht diese Regel zu umgehen, indem Ehepartner oft nicht nach ihrer Religionszugehörigkeit gefragt wurden.<sup>54</sup>

Tunesien hat sich jedoch besonders dafür eingesetzt, diese Regel abzuschaffen. Im Jahr 2017 wurde in Tunesien die Regelung eingeführt, dass die Kinder nicht nur die Staatsangehörigkeit vom Vater, sondern auch von der Mutter übernehmen könnten. Da die Staatsangehörigkeit mit der Religion austauschbar ist,<sup>55</sup> eröffnete das die Möglichkeit für muslimische Frauen, Nichtmuslime zu heiraten, und hob das Verbot der religiösen Mischehen auf.<sup>56</sup>

Ein Muslim darf gemäß der Sharī'a Frauen aus den „Leuten des Buches“ heiraten, wobei dies das Einvernehmen der Kinder der Eheleute in die Islamische Gemeinschaft voraussetzt, aber nicht die Konversion der Frau bedeutet. Seit den 80er Jahren, der Zeit der Re-Islamisierung, wurde auch die sanfte Konversion von nicht-muslimischen Frauen eher gefördert.

Dennoch spielt die Einflussnahme der Familie eine entscheidende Rolle bei gemischt-religiösen Ehen. Der strenge Zusammenhalt der Familie kann die Scheidung einer unerwünschten Ehe beeinflussen oder verursachen, ebenso wie die Zwangskonvertierung der nicht-muslimischen Frau durchsetzen.

Libanon zeigt eine Besonderheit. Die Nicht-Muslime sind in Libanon, einem Land mit konfessioneller Teilung der Staatsgewalten, den Muslimen nicht untergeordnet, wie es in Ägypten der Fall ist, weil Libanon nach der Unabhängigkeit eine christliche Mehrheit hatte und hauptsächlich ein christliches Land war.

Sozialer und institutioneller Konfessionalismus oder Sektierertum beeinträchtigen jedoch die Möglichkeit gemischter Ehen. Es gibt keine Zivilehe im Libanon und religiöse Eheschließungen sind nur innerhalb der jeweiligen religiösen Gemeinschaften möglich. Gemischt-religiöse Ehen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen sind nur auf Zypern möglich.<sup>57</sup>

Dennoch, wenn Eheleute ihren Vertrag beim libanesischen Staat registrieren lassen, müssen sie entscheiden, unter welchem Recht der Vertrag eingetragen wird. Da einige Kirchen gemischte Ehen nicht erlauben, wird die nicht-muslimische Partnerin unter sunnitischem oder schiitischem

---

<sup>54</sup> Vgl. *Rohe*, Islamische Recht (Anm. 16), 188.

<sup>55</sup> Die Mehrheit der Islamischen Länder gewährt die Staatsangehörigkeit nur über den Vater, die Mutter darf ihre Staatsangehörigkeit ihren Kindern nicht weitergeben, so wie es bei der Religionszugehörigkeit im Islam ist. Die Religion wird immer über den Vater weitergegeben. Das lässt nur vermuten, dass die Staatsangehörigkeit heute der mittelalterlichen Religionszugehörigkeit entspricht, die die Rolle der „Staatsangehörigkeit“ hatte. Trotzdem hat sich das seit 2020 in Ägypten geändert: Siehe at: <https://www.kas.de/de/veranstaltungen/detail/-/content/das-neue-staatsangehoerigkeitsgesetz-in-aegypten#:~:text=26%2F1975%20kann%20die%20ägyptische,die%20ägyptische%20Staatsangehörigkeit%20erhalten%20können;https://wiki.edu.vn/wiki18/2021/01/19/agyptisches-staatsangehoerigkeitsrecht-wikipedia/>.

Und vorher noch in Marokko: Siehe at: <https://www.bundestag.de/resource/blob/436708/e91a5293b6ddc0effa669bc5a8c3b617/WD-3-132-16-pdf-data.pdf>. Jordanien erhält noch die Problematik: Siehe at: [https://de.wikibrief.org/wiki/Jordanian\\_nationality\\_law](https://de.wikibrief.org/wiki/Jordanian_nationality_law).

<sup>56</sup> Siehe at: <https://www.magheb-post.de/tunesien-aendert-eherecht-verbot-von-religioesen-mischehen-aufgehoben/#:~:text=Tunesien%20ändert%20Eherecht%20-%20Verbot%20von%20religiösen%20Mischehen%20aufgehoben,-Menschenrechtsorganisationen%20begrüßen%20die&text=Änderung%20des%20Eherecht%20%2D%20Muslimische%20Frauen,baut%20seine%20Gesellschaft%20weiter%20um.>

<sup>57</sup> Vgl. *Clarke, Morgan*, Islam and Law in Lebanon. Sharī'a within and without the State, Oxford 2018, 127.

Recht die Eheangelegenheiten regeln müssen, einschließlich Scheidung und Sorgerecht für die Kinder, was bestimmte Nachteile hervorbringt.

Es ist wichtig zu beachten, dass Mitglieder nicht anerkannter Religionen im Libanon nicht heiraten können, darunter Buddhisten, Hindus und Bahā'is. Dies wird zu einem aktuellen Problem durch die zunehmende Einwanderung billiger Arbeitskräfte in Libanon. Oft konvertieren Einwanderer zu der Religion ihres Partners, um eine Heiratsurkunde zu erhalten. Der Islam erlaubt aber keine Ehe mit „Heiden“, das heißt mit Frauen der nicht anerkannten Religionen.<sup>58</sup>

Der Einschluss von Klauseln und Bedingungen in den Eheverträgen ist eine alte Tradition im islamischen Recht und erlaubt. Vornehme Frauen haben oft Klauseln zur Monogamie oder zum Recht auf Scheidung im Falle von Polygamie hinzugefügt. Aber die Mehrheit der Frauen benutzt ihre Rechte nicht. Darum wurde in Ägypten in den 1970er Jahren das Gesetz von Jihān Sadat verabschiedet, das verlangt, dass ein Mann im Falle von Polygamie beide Frauen informieren muss und die erste Frau automatisch das Recht auf Scheidung hat, das sonst für die Frau sehr schwer zu erlangen ist.<sup>59</sup>

In Ägypten unterliegt die Ehe dem staatlichen Gesetz und nicht den Kirchengesetzen, wenn einer der Ehepartner jemanden einer anderen Konfession heiratet. Im Fall der Scheidung ist es dann leicht die Scheidung zu erlangen. Gemäß der Verfassung müssen christliche Paare sowohl beim Staat als auch bei der jeweiligen Kirche die Zustimmung zur Scheidung einholen. Das bedeutet, dass Paare zwar von den staatlichen Gerichten Ägyptens eine Scheidung erhalten können, sie jedoch nicht wieder heiraten können, es sei denn, ihre Kirche erteilt ebenfalls ihre Zustimmung.<sup>60</sup>

Wenn eine christliche Frau zum Islam konvertiert, wird sie nach staatlichem Recht von ihrem nicht-muslimischen Ehemann geschieden, es sei denn, er konvertiert ebenfalls zum Islam. Als Muslimin erhält sie das Sorgerecht für die Kinder.<sup>61</sup>

## 6.2 Sorgerecht für die Kinder

Die Sorgerechte für die Kinder haben zwei rechtliche Aspekte: Die leibliche Pflege (ḥadāna) und die Vormundschaft. Im klassischen Sharī'a-Recht bekommt eine nicht-muslimische Frau keine Sorgerechte, sondern nur die leibliche Pflege (ḥadāna) während der Stillzeit: Grundsätzlich gehören die Kinder dem Vater.<sup>62</sup>

In der Moderne gibt es einige Reformen. In Ägypten ist der Vater der Vormund der Kinder, während die Mutter das Sorgerecht oder die leibliche Pflege (ḥadāna) für männliche und weibliche Kinder nicht nur während der Stillzeit, sondern bis zum Alter von fünfzehn Jahren erhält. So steht es in Gesetz Nr. 4 von 2005 in Ägypten, das das Alter des Sorgerechts sowohl für Jungen als auch für Mädchen auf fünfzehn Jahre erhöhte und es ihnen gestattete, nach diesem

---

<sup>58</sup> Koran, 60,10.

<sup>59</sup> Vgl. *Berger / Sonneveldo*, *Sharī'a and National law* (Anm. 30), 51-88, 63.

<sup>60</sup> Siehe at: <https://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=ist+die+scheidung+von+Christen+unterschiedlicher+Konfessionen+nach+staatlichem+Recht+in+Egypt+erlaubt%C3%9F&ie=UTF-8&oe=UTF-8#ip=1>

<sup>61</sup> *Qaradawi, Yusuf*, *Ist der Ehevertrag einer Frau, die den Islam ohne ihren Mann annimmt, im Islam gültig?*, at: [https://www.monajo.de/wp-content/uploads/2014/10/Der-Ehevertrag-einer-Frau-die-den-Islam-ohne-ihren-Mann-annimmt\\_Qaradawi-.pdf](https://www.monajo.de/wp-content/uploads/2014/10/Der-Ehevertrag-einer-Frau-die-den-Islam-ohne-ihren-Mann-annimmt_Qaradawi-.pdf)

<sup>62</sup> Siehe at: <https://islamfatwa.de/soziale-angelegenheiten/83-familie-und-kinder/84-kinder-neugeborene/1900-sorgerecht-bei-scheidung-der-eltern>.

Alter einen sorgeberechtigten Elternteil zu wählen. Das Recht zur Wahl auf Seiten der Kinder hat seine Ursprünge im internationalen Recht und ist auch in der Tradition der Shafī'itischen und Ḥanbalitischen Rechtsschulen zu finden.<sup>63</sup> Wenn sich die Kinder für die Mutter entscheiden, ist der Vater nicht mehr verpflichtet, für den Unterhalt der Kinder zu zahlen.

In Syrien steht die leibliche Pflege (ḥadāna) laut Gesetz der Mutter zu, bis ein Junge das neunte und ein Mädchen das elfte Lebensjahr erreicht.<sup>64</sup> In vielen islamischen Ländern, die ihre Gesetze reformiert haben, bleibt der Sohn normalerweise bis zum Alter von fünfzehn Jahren bei der Mutter, die Tochter bis zur Ehe. Im Iran bleibt das Mädchen bei der Mutter und der Junge bei dem Vater. Der Vater behält jedoch die Vormundschaft und trifft alle wichtigen Entscheidungen allein, wie die Wahl der Schule, des Ehepartners oder des Wohnorts der Kinder.

In Tunesien kann der Richter nach Auflösung der Ehe das Pflegerecht, ḥadāna, einem Elternteil zusprechen (Art. 67 n.F.), im Ausnahmefall aber auch einer dritten Partei, wie der Großmutter. Die zeitliche Begrenzung des Pflegerechts, so wie sie im klassischem Sharī'a-Recht bestanden hatte, wurde aber ganz abgeschafft, sodass der Vater kein Recht auf den Jungen vom siebten und das Mädchen vom neunten Lebensjahr hat. Stattdessen wird nach Gerichtlichem Urteil entschieden.<sup>65</sup>

In der Praxis bleiben die Kinder meistens bei der Mutter, was jedoch nicht selbstverständlich ist, wenn die Mutter eine Nicht-Muslimin ist.

### 6.3 Adoptionsverbot im Islam

Die Problematik des Adoptionsverbots, insbesondere im Kontext der Anwendung des Islamischen Rechts für Christen, zeigt sich deutlich in einem Fall aus dem Jahr 2018 in Ägypten. Ein koptischer Christ fand in einer koptisch-orthodoxen Kirche in Kairo ein verlassenes Neugeborenes und entschied sich mit seiner Frau, das Kind zu adoptieren. Der adoptierte Junge, Shenouda genannt, wurde getauft. Nach fünf Jahren informierte eine Nichte der Familie die Behörden und das Kind wurde in ein Waisenhaus gebracht, mit einem anderen Namen versehen und als Muslim registriert, gemäß den Vorschriften des Islamischen Rechts für Waisenkinder von unbekanntem Eltern.

Dieses Ereignis löste eine Gegenreaktion von Rechtsanwälten aus und führte zur Überprüfung der Adoptionsgesetze. Der Fall rief Reaktionen und Aufschreie in den sozialen Medien hervor, auch von muslimischer Seite. Schließlich intervenierte der Großmufti von al-Azhar, und das Kind wurde zur Familie zurückgeführt.<sup>66</sup>

Dieses Beispiel verdeutlicht, dass das Sharī'a-Recht eine untergeordnete Rolle spielen kann, wenn Vernunft und Mitgefühl in der Gesellschaft überwiegen. Es zeigt, dass eine Änderung des Adoptionsverbots von der breiten Öffentlichkeit gewünscht und gefordert wird, insbesondere von Nicht-Muslimen, deren Rechte anders wären, wenn es nicht zu einer Standardisierung des Sharī'a-Rechts gekommen wäre. Es verdeutlicht auch, dass die Dynamik der Gesellschaft und die

---

<sup>63</sup> Vgl. *Fekry Ibrahim, Ahmed*, Child Custody in Islamic Law. Theory and Practice in Egypt since the Sixteenth Century, Cambridge 2018, 237.

<sup>64</sup> Vgl. *Sabuni, Abdul-Ghafur / Wiedensohler, Günther*, Die Eheschließung und Ihre Wirkungen im Syrisch-Islamischen Recht, in: Die Welt des Islams 20 (1980) 146-161, 159.

<sup>65</sup> Vgl. Ebd., 159-160.

<sup>66</sup> Vgl. at: <https://egyptianstreets.com/2023/03/19/egyptian-court-gives-final-ruling-on-baby-shenouda-case/>.



menschliche Empathie eine wichtige Rolle bei der Revision und Anpassung von Rechtsnormen spielen können, selbst wenn sie religiösen Ursprungs sind.

#### 6.4 Erbrecht

Das Erbe ist ein schwieriges Thema, weil es im Koran festgelegt wurde und als unveränderbar betrachtet wird. Auch in modernen Nationalstaaten wird dieses Erbrecht auf Nicht-Muslime angewendet. Nach islamischem Recht erben Frauen die Hälfte von dem, was Männer erben. Eine Tochter erbt die Hälfte des Nachlasses eines Elternteils, wenn sie ein Einzelkind ist; bei mehreren Töchtern erben sie zwei Drittel des Nachlasses. Ein Beispiel aus Ägypten zeigt, dass männliche Cousins – wenn keine Söhne da sind – mehr erben können, als die Töchter einer Familie, wenn beide Eltern gestorben sind.

In Einzelfällen gewinnen christliche Frauen vor Gericht, wenn sie auf das christliche Erbrecht verweisen, das die Gleichberechtigung von Mann und Frau vorsieht. Die Anwendung hängt jedoch oft vom Richter ab.<sup>67</sup>

Zwischen Angehörigen verschiedener Religionen gibt es nach Islamischem Recht kein Erbe.<sup>68</sup> Christliche oder jüdische Witwen erben möglicherweise gesetzlich gar nichts von ihren muslimischen Ehemännern; es besteht nur die Möglichkeit, dass ihnen der Mann noch zu Lebzeiten bis zu einem Drittel des Erbes schenkt. Ein Mann erbt auch nichts von einem muslimischen Vater, der zum Christentum konvertiert. Im Iran dagegen dürfen Muslime von Nicht-Muslimen erben, aber nicht umgekehrt.<sup>69</sup>

#### 6.5 Strafrecht: Schadensersatz bei Mord oder Unfall (*diyya*)

In Ländern wie dem Iran und Saudi-Arabien wird das Strafrecht des klassischen Sharī'a-Rechtes immer noch angewendet. Andere Länder haben islamisches Strafrecht neu eingeführt, um als „Islam konform“ zu gelten, oft aufgrund des Drucks des politischen Islam, wie in Pakistan, Sudan und Nigeria.

Im Hinblick auf die Entschädigungszahlungen im Fall von Mord oder tödlichen Verletzungen gelten für Nicht-Muslime (Dhimmis) und für Muslime nicht dieselben Regelungen. Das Gesetz besagt, dass bei einem nicht-muslimischen Opfer die Hälfte des Geldes gezahlt werden muss, wie bei einem muslimischen Opfer. Für eine nicht-muslimische Frau wird die Hälfte im Vergleich zu einem nicht-muslimischen Mann gezahlt.

Dennoch gibt es Fälle, wie einen Unfall in Dubai im Jahr 1994, bei dem das Gericht volle Entschädigungszahlungen für ein bei einem Unfall getötetes Mädchen anordnete.<sup>70</sup>

Im klassischen islamischen Recht wird Sharī'a-Recht nicht auf Nicht-Muslime angewendet. In der modernen Zeit beansprucht jedoch der politische Islam die Anwendung des Strafrechts und Sharī'a Recht als Ganzes auch für Nicht-Muslime. Daher ist es beispielsweise in der Öffentlichkeit verboten, Wein zu trinken. Während des Ramadan dürfen Nicht-Muslime ihre Restaurants nicht öffnen oder auf der Straße essen, obwohl das Fasten nur Muslime betrifft. In Ländern wie

---

<sup>67</sup> Rohe, Islamische Recht (Anm. 16), 208-209.

<sup>68</sup> Hallaq, Sharī'a (Anm. 28), 292.

<sup>69</sup> Vgl. ebd., 208.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., 188.

Ägypten unter der Muslimbruderschaft und im Iran wurde christlichen Frauen das Tragen des Kopftuchs auferlegt.

## 6.6 Religionsfreiheit oder Gewissensfreiheit

Die Frage der Religionsfreiheit oder Gewissensfreiheit in einer pluralen Gesellschaft wird durch die Vorstellung des Islam erschwert, dass die Religion biologisch über den Vater weitergegeben wird und keine Möglichkeit besteht, aus der Religion auszutreten. In gemischt-religiösen Ehen, beispielsweise zwischen einer Christin und einem Muslim, müssen die Kinder nach muslimischem Verständnis den muslimischen Glauben annehmen, ohne die Freiheit, ihre Religion frei zu wählen.

In islamischen Ländern aber, wird die Apostasie – der Abfall vom Islam – mit Gefängnis oder Exil bestraft und in Ländern, in denen das Scharia-Recht gilt, kann die Strafe sogar die Todesstrafe umfassen. Das Erbe eines Apostaten geht an den Staat, da er die Familie nicht beerben darf.<sup>71</sup>

Atheismus wird nicht akzeptiert, die Konversion zu bestimmten Religionen wie dem Schi'ismus, Christentum, Judentum, Bahā'i oder Zeugen Jehovas ist streng verboten. In vielen Ländern ist es obligatorisch, eine anerkannte Religion in den Ausweispapieren zu haben. Die Auswahlmöglichkeiten sind hier auf Islam, Christentum und Judentum beschränkt. Außerdem darf man, einmal zum Islam konvertiert, nie wieder zur ursprünglichen Religion zurückkehren.

Es wird oft behauptet, dass der Islam Religionsfreiheit gewährt, weil er die großen monotheistischen Religionen anerkennt. Jedoch ist die Zugehörigkeit zu einer nicht anerkannten Religion verboten. In der heutigen Zeit umfasst Religionsfreiheit nicht nur die Möglichkeit, einer monotheistischen Religion anzugehören, sondern auch die Möglichkeit eines Religionswechsels und sogar der Entscheidung für Atheismus oder andere nicht anerkannte Religionen.

Auf Apostasie steht in der Mehrheit der islamischen Länder nicht mehr die Todesstrafe. Die Abschaffung der Todesstrafe wird oft damit gerechtfertigt, dass die Strafe im Jenseits erfolgen wird. Dennoch wird Apostasie heute oft noch mit Exil oder Gefängnis bestraft.<sup>72</sup>

Die Strafe für Apostasie sollte als historisch betrachtet werden, da in der klassischen islamischen Zeit der Abfall vom Glauben als Hochverrat galt, weil die Religion die Rolle der Staatsbürgerschaft übernommen hatte. In der Regel waren „Abtrünnige“ Anführer von dissidenten Gruppen, die gegen die Regierung agierten. Nach derselben Logik wurden Frauen im islamischen Recht nicht mit dem Tod bestraft, da sie keine Bedrohung für die Herrschaft darstellten. Stattdessen wurden sie zur Reue gezwungen und ins Gefängnis gebracht, bis sie bereuten. Eine ähnliche Parallele findet sich im byzantinischen Reich, wo die Konversion vom Christentum zum Judentum nicht nur verboten war, sondern auch als Verbrechen des Hochverrats galt und mit der Todesstrafe geahndet wurde.

Heutzutage wird das Thema Apostasie von gemäßigten Rechtsgelehrten aus einem anderen Blickwinkel betrachtet. Da die Todesstrafe für Apostasie nicht im Koran, sondern in den Hadithen erwähnt wird,<sup>73</sup> argumentieren sie, dass Apostasie nicht zwangsläufig mit der Todesstrafe

---

<sup>71</sup> Ebd., 292. Obwohl Hanafiten das Erbe für die Familie erlauben.

<sup>72</sup> Vgl. *Baderin, Mashood A.*, *International Human Rights and Islamic Law*, Oxford 2005, 123-125.

<sup>73</sup> *Heffening, William*, Art. Murtadd, in: *The Encyclopaedia of Islam VII*, Leiden 2007, 635; *Khoury, Adel Theodore*, Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg?, Gütersloh 2007, 80: „Für den Abfall vom Glauben sieht der Koran über die jenseitige Strafe Gottes hinaus

bestraft werden muss. Zudem wird betont, dass, wenn die Apostasie individuell (Apostasie simplicitas) ist und geheim gehalten wird, keine Strafe angewendet wird. Die Todesstrafe oder Exil können hingegen verhängt werden, wenn die Apostasie als eine Gefahr für die Gesellschaft betrachtet wird (Apostasie non-Simplicitas).<sup>74</sup>

Der innere Wandel und die persönliche Überzeugung sollen nach dieser Sichtweise nicht bestraft werden. Aber al-Qaradawi rechtfertigt stattdessen eine Bestrafung wegen der potenziellen Gefahr der Untergrabung der ideologischen Grundlagen des Staates. Er betont, dass es im Islam keinen Zwang in der Religion gibt (Koran 2,256). Dennoch argumentiert er, dass jede Glaubensgemeinschaft sich schützen muss, um ihr Überleben zu sichern und nicht zu zerfallen. Apostasie wird als Hochverrat und Bedrohung für die Gemeinschaft betrachtet, die durch den Wechsel der Loyalität entsteht. Auch derjenige, der die Scharia, den Islam, den Koran oder Muhammad kritisiert, gilt als Aufruhr Stifter und Verräter. Er muss mit der Todesstrafe bestraft werden.<sup>75</sup>

Die Todesstrafe wird nicht immer als notwendig erachtet, sondern nur dann, wenn der Apostat die Gemeinschaft spaltet. Trotzdem kann der Konvertit in einigen islamischen Ländern nach dem Gesetz enterbt und zwangsgeschieden werden, ebenso können ihm seine Kinder entzogen werden.<sup>76</sup>

R. Ghannouchi, der Führer der Nahda in Tunesien und Mitglied der Muslimbruderschaft, vertritt die Ansicht, dass jede Handlung, die gegen den Islam gerichtet ist, als Angriff auf das öffentliche System betrachtet wird. Der Glaube wird dabei als das Wesen dieses Systems angesehen, ähnlich wie die Demokratie das Wesen liberaler Systeme ist.<sup>77</sup>

In ihrem Verständnis umfasst die Religion des Islam ein ganzheitliches politisches und wirtschaftliches System, sodass der Islam nicht nur als Religion, sondern als umfassendes gesellschaftliches System betrachtet wird.

## 6.7 Beleidigung des Islam, Beleidigung Muhammads

Wir stehen heute vor dem Problem, die Rechtskategorien des klassischen islamischen Rechts in moderne Rechtskonzepte zu „übersetzen“.

Das Verbrechen der Beleidigung des Propheten Muhammad, sabb, wurde historisch als eine Beleidigung des Herrschers betrachtet, ein Verbrechen des Hochverrats und der Verletzung der öffentlichen Ordnung. Oft stand hinter solchen Vergehen eine rebellische Gruppe, die die öffentliche Ordnung bedrohte. Daher sollte bei der Auseinandersetzung mit diesem Thema der gesellschaftspolitische Kontext berücksichtigt werden, da das islamische Recht (fiqh) stark in seinem historischen Kontext verwurzelt ist. Deswegen müssen die Unterschiede in verschiedenen Rechtskonzeptionen betrachtet werden.

---

keine ausdrückliche diesseitige Strafe vor“. *Griffel, Frank*: Apostasie und Toleranz Im Islam. Die Entwicklung zu Al-Gazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen, Leiden 2000, 51–66, 50.

<sup>74</sup> Vgl. *Baderin*, International Human Rights (Anm. 72), 123–125.

<sup>75</sup> *Schirrmacher, Christine*: „Es ist kein Zwang in der Religion“ (Sure 2,256). Konversion und Glaubensfreiheit im Islam, at: <https://christineschirrmacher.info/2012/02/es-ist-kein-zwang-in-der-religion-sure-2256-konversion-und-glaubensfreiheit-im-islam/>

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> Vgl. *Klevesath, Lino*, Religious Freedom in Current Political Islam. The Writings of Rachid al-Ghannouchi and Abu al-'Ala Madi, in: *Cavuldak, Ahmet u.a.* (Hg.), Demokratie und Islam. Theoretische und empirische Studien, Wiesbaden 2014, 45–64, 56.

Im klassischen islamischen Recht wurde nicht hinreichend genau definiert, was ein öffentliches Vergehen oder eine öffentliche Institution ist. Leser mittelalterlicher Rechtsquellen könnten heute eine Straftat als das Vergehen von Einzelpersonen oder als private Angelegenheit interpretieren, obwohl es sich auf eine Gruppe bezieht.

Sanhūrī argumentierte, dass es zwar ein muslimisches öffentliches Recht gibt, aber die muslimischen Juristen keine klare Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Recht getroffen haben: „Es gibt offensichtlich ein muslimisches öffentliches Recht, aber die muslimischen Juristen machen nicht die klare Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Recht.“<sup>78</sup>

Gemeinschaften oder Institutionen sind Träger von Rechten und Pflichten. Daher ist die Unterscheidung zwischen den Pflichten von Einzelpersonen und den Pflichten einer Institution nicht klar sichtbar.<sup>79</sup>

Das klassische islamische Recht unterscheidet zwischen *farḍ al-‘ayn*, individuellen Pflichten, und *farḍ al-kifāya*, Pflichten, die von einer Gruppe in der Gesellschaft oder von Institutionen erfüllt werden müssen. Diese rechtliche begriffliche Differenzierung kann heute missverstanden werden, insbesondere wenn sie auf Institutionen wie die *ḥisba*, eine Art Religionspolizei, und den Begriff *Jihād*, die Institution der Streitkräfte, angewendet wird, und als Pflicht und Aufgabe jedes einzelnen Muslims verstanden wird.<sup>80</sup>

Historisch gesehen war die Beleidigung des Propheten Muhammad ein Verbrechen des Hochverrats und eine Verletzung der öffentlichen Ordnung, kein rein religiöses Verbrechen, und wurde entsprechend bestraft.

Die Frage der Apostasie, *Ridda*, wurde im klassischen islamischen Recht bis zum 14. Jahrhundert nicht so detailliert behandelt. Ibn Taymiyya, ein bedeutender islamischer Gelehrter des 14. Jahrhunderts, spielte eine Rolle bei der genaueren Ausarbeitung dieser Frage. Bis zum 12. Jahrhundert finden sich in Werken wie *al-Shifā‘* von al-Qādī ‘Iyād nur wenige Informationen über das Thema der Apostasie. Die Hinzufügung von zwei Kapiteln zu diesem Thema in *al-Shifā‘* wurde möglicherweise aus polemischen Gründen vorgenommen, um sich gegen Gruppen wie die Almohaden zu positionieren, die Shi‘itische Tendenzen hatten und deswegen ‘Alī möglicherweise mehr als Muhammad verehrten. Es war ein Versuch, die Shi‘iten zu neutralisieren.<sup>81</sup>

Im 14. Jahrhundert schrieb Ibn Taymiyya ein Buch<sup>82</sup> zum Thema der Beleidigung Muhammads – leider ein Bestseller in der Moderne geworden.<sup>83</sup> Der historische Kontext, in dem das Buch geschrieben wurde, war die Eroberung der pro-Shi‘a Mongolen im Sunni Territorium, die Bedrohung der schiitischen Sekten, die an die Unfehlbarkeit von ‘Alī glaubten und sich mit den

---

<sup>78</sup> Vgl. Hill, *Enid*, Sanhuri and Islamic Law, Cairo 1987, 28.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 28

<sup>80</sup> Daga Portillo, *Fiqh* (Anm. 20), 119-120.

<sup>81</sup> Vgl. Fierro Bello, *Maria Isabel*, El tratado sobre el profeta del Cadi Iyad y el contexto almohade, in: Khoury, Raif Georges u.a. (Hg.), *Legendaria Medievalia*, Córdoba 2012, 19-34, 26.

<sup>82</sup> Der Titel lautet: „Al-Ṣārim al-Maslūl ‘alā man ṣatama al-Rasūl“ („Das gezogene Schwert gegen diejenigen, die den Gesandten beleidigen“). Vgl. Ibn Taymiyya, *Al-Ṣārim al-Maslūl ‘alā man ṣatama al-Rasūl*, Cairo 1294, at: <https://www.emaanlibrary.com/wp-content/uploads/2018/12/AlSarim.pdf>.

<sup>83</sup> Al-Shamsy, *Ahmed*, *Rediscovering the Islamic Classics. How editors and Print culture transformed and Intellectual Tradition*, Princeton 2020, 182.

Mongolen alliierten, sowie der Krieg der Kreuzzüge. All das führte zu einer verstärkten Betonung der Verteidigung der Sunna und des Namen des Propheten Muhammad.

Die Shi‘a, die an die Unfehlbarkeit von ‘Alī glaubten und mehr Ehrfurcht gegenüber ‘Alī als gegenüber Muhammad zeigten, wurden als Bedrohung für die Sunniten betrachtet, weil sie eine politische Wirkung hatten. Die hohe Stelle des Alī und das Schimpfen gegen die ersten drei Kaliphen nach Muhammad – von der Sunna nur anerkannt – wurde als Vergehen gegen die Sunna und in der Jurisprudenz seit dem 10. Jahrhundert als Beleidigung Muhammads thematisiert und entwickelt.<sup>84</sup> Aber in der Zeit des Ibn Taymiyyas war das Problem die Allianz der Shi‘a mit den Mongolen gegen die Sunniten. Tatsächlich wurde die Verteidigung der Sunna eine dringende Aufgabe für Ibn Taymiyya, die er in dem Ruf zuspitzte, alle Ungläubigen – besonders die Shi‘iten – zu töten, weil sie Muhammad beleidigten.

Ibn Taymiyya entwickelte die Theorie, dass Muhammad zwei Dimensionen habe: eine menschliche und eine als Träger der Offenbarung bzw. Botschaft (Risālat).<sup>85</sup> Diese Theorie wurde verwendet, um die Schwere der Beleidigung des Propheten zu betonen. Nach dieser Auffassung wäre die Beleidigung nicht nur ein Angriff auf die Person des Propheten, sondern auch auf seine Rolle als Gesandter Gottes. Dies führte zu dem Schluss, dass die Beleidigung des Propheten als Gesandter ein schwerwiegendes Verbrechen darstellt, das mit der Todesstrafe geahndet werden sollte.<sup>86</sup>

Nun gibt es unterschiedliche Meinungen zu der Frage hinsichtlich der Nicht-Muslime unter den islamischen Gelehrten. Abu Ḥanifa beispielsweise argumentiert, dass Nicht-Muslime, die den Propheten beleidigen, nicht getötet werden müssen, da ihr Polytheismus (shirk) schlimmer ist als die Beleidigung.<sup>87</sup> Aber die allgemeine Meinung der Rechtsgelehrten besagt, dass jeder Nicht-Muslim, der Muhammad beleidigt, per Konsens (ijma‘)<sup>88</sup> getötet werden muss.<sup>89</sup> Dies basiert auf der Annahme, dass der Vertrag mit Nicht-Muslimen unter der Bedingung geschlossen wurde, den Islam zu respektieren und ihren Unglauben nicht zum Ausdruck zu bringen.

Nun fügte Ibn Taymiyya den Begriff qadhf, Verleumdung / Blasphemie, hinzu. Er erklärte, dass das Verbrechen als koranische Straftat bestraft werden sollte, was implizierte, dass Reue keine Umwandlung der Todesstrafe bewirkt. Er behauptete, der Rechtsgrund sei in dem Fall der Nicht-Muslime Kufr, Unglaube, und nicht der Bruch des Dhimma Paktes. Darüber hinaus behandelt er das Thema so, als ob es sich bei dem Verbrechen um ein Verbrechen handelte, das hauptsächlich von Nicht-Muslimen begangen wurde – was den Weg zum modernen Konzept des Blasphemie-Gesetzes ebnet.

Dennoch steht die Strafe wegen Beleidigung Muhammads im Zusammenhang mit Konfrontationen zwischen Sunniten und Schiiten, nicht zwischen Christen und Muslimen, und zwar in Zeiten von Konflikten und Kriegen.<sup>90</sup>

---

<sup>84</sup> *Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*, *Al-Nawādir wa-l-Ziyāda*, Beirut 1999, 525-531.

<sup>85</sup> Vgl. *Ibn Taymiyya*, *Al-Ṣārim al-Maslūl* (Anm. 82), 260-266.

<sup>86</sup> Vgl. ebd.

<sup>87</sup> Ebd., 23. *Daga Portillo*, *Fiqh* (Anm. 20), 131-132.

<sup>88</sup> Der Konsens ist nach der Analogie ein Rechtsinstrument, um das Islamische Recht aus Koran und Sunna abzuleiten. Vgl. *Hourani, George*, *The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam*, in: *Studia Islamica* 21 (1964) 13-60. *Schacht*, *Introduction* (Anm. 4), 63.

<sup>89</sup> *Ibn Taymiyya*, *Al-Ṣārim al-Maslūl* (Anm. 82), 18. *Daga Portillo*, *Fiqh* (Anm. 20), 131.

<sup>90</sup> Vgl. *Von Stosch, Klaus*, *Christliche Zugänge zur Blasphemie im Islam*, in: *Wüthrich, Matthias D. / Gockel, Matthias / Mohn, Jürgen* (Hg.), *Blasphemie. Anspruch und Widerstreit in Religionskonflikten*, Tübingen 2020, 255; *Daga Portillo*, *Fiqh* (Anm. 20), 119-125.

Im 19. Jahrhundert betonte Ibn Abiddin, dass die Beleidigung der Kalifen Abu Bakr und Umar – die die Shi'a nicht anerkennt – genauso schlimm sei, wie die Beleidigung des Propheten Muhammad selbst.<sup>91</sup>

Im historischen Kontext des klassischen islamischen Rechts wurden Fälle von Beleidigung des Propheten Muhammad oft mit Handlungen des öffentlichen Ungehorsams, bewaffneter Rebellion und Hochverrat in Verbindung gebracht. Diese wurden als Bedrohung für die öffentliche Ordnung und die Sicherheit der Gemeinschaft betrachtet. In solchen Fällen wurde die Todesstrafe als angemessene Strafe betrachtet, um die Gesellschaft vor möglichen Aufrührern zu schützen. Also entspricht das Verbrechen der Beleidigung Muhammads im klassischen Islamischen Recht nicht dem modernen islamischen „Blasphemie-Gesetz.“

Die klassischen Quellen sprechen nicht von einem verbalen Angriff einzelner Personen auf den Propheten. Die Beleidigung Muhammads fand in Zusammenhang mit bewaffneter Rebellion statt. Daher war die Todesstrafe in ihrem historischen Kontext eine verhältnismäßige Strafe.

Die Konfrontation der Muslime mit den Christen aufgrund der Beleidigung Muhammads ist ein Phänomen der Moderne – da es im Mittelalter eine Auseinandersetzung zwischen Sunna und Shi'a war – und die verlangte Strafe ist klar unangemessen.

## 7 Schlussfolgerung

Das islamische Recht, Scharia-Recht, wurde seit einem Jahrhundert in der Mehrheit der islamischen Länder nicht mehr angewendet, außer in persönlichen Angelegenheiten, wie Erbrecht und Familienrecht. Seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts werden im Zuge der Welle der Re-Islamisierung jedoch mittelalterliche Regelungen wieder aufgegriffen und, oft aus dem historischen Kontext gerissen, angewandt. In einigen Ländern wird das Scharia-Recht sogar wieder als Rechtssystem eingeführt, wie beispielsweise in Pakistan, dem Sudan und Nigeria.<sup>92</sup> Dies geschieht oft als Positionierung gegen den Westen, wobei Nicht-Muslime oft als Vertreter des Westens betrachtet werden und sich die Lage verschärft.<sup>93</sup>

Der Dhimma-Status, der Status der Nicht-Muslime und ihrer Bedingungen, der sich bis Mitte des 19. Jahrhunderts hielt, war keine Erfindung des Islam, sondern hatte historische Wurzeln im byzantinischen und persischen Reich. Es war die Lösung, um, in einem historischen Kontext, in dem die Religion die Rolle der „Staatsbürgerschaft“ übernommen hatte, andere Völker innerhalb des Territoriums des Islam zu halten.

Heute existiert der Dhimma-Status nicht mehr, aber geschriebene und ungeschriebene Gesetze sind noch vorhanden, wie das Verbot für Nicht-Muslime, hohe Ämter zu bekleiden, und die notwendige Erlaubnis des Präsidenten des Landes um Kirchen zu bauen.

---

<sup>91</sup> Siehe Internet page the Sunny way.

<sup>92</sup> Siehe at: <https://www.bpb.de/kurz-knapp/lexika/islam-lexikon/21676/scharia/>; [https://de.wikipedia.org/wiki/Scharia\\_in\\_Nigeria](https://de.wikipedia.org/wiki/Scharia_in_Nigeria). (Zugriff am: 20.12.2023).

<sup>93</sup> Diese Lage begann ab 1980 durch die Re-Islamisierung. Christen spielten eine große Rolle in den Nationalistischen Bewegungen Anfang des 20. Jahrhunderts. Sogar der Rektor von al-Azhar rief den Christen zu, Jihād zu führen gegen die Kolonialmächte. *Hallaq*, *Sharī'a* (Anm. 28), 341.

Durch die Vereinheitlichung des Rechtes in den Nationalstaaten unterliegen Nicht-Muslime islamischem Recht in Fällen, in denen dies traditionell nicht der Fall war, wie beispielsweise das Verbot der Adoption oder das islamische Erbrecht, das Frauen diskriminiert.

Islamisches Recht ist aber nicht nur Recht, sondern beinhaltet auch Ethik und Anweisungen zum rechten Verhalten, rituelle Praxis und einen Weg der Beziehung zu Gott – durch Gebet und Fasten. Folgendes sind wichtige Werte im Leben der Muslime:

- Die Ehe wird nach einem Hadith als die Erfüllung der Hälfte der Religion betrachtet<sup>94</sup> und die Nachkommenschaft wird als Fortsetzung der Schöpfung Gottes angesehen.
- Der Zusammenhalt der Großfamilie und die Pflichten gegenüber Familienmitgliedern werden eingefordert. Respekt für die Eltern und Liebe für die Verwandten und ältere Menschen sind im Koran vorgeschrieben (Koran 17,23).
- Die Verpflichtungen gegenüber dem Gast und dem Nachbarn, unabhängig von deren religiöser Zugehörigkeit ist sehr groß. Großzügigkeit und friedliches Miteinander wird gefordert (Koran 4,36).

Die Islamischen Gesellschaften sind von der utilitaristischen Weltanschauung des Westens entfernt geblieben. Deshalb sind sie keine Austausch-Gesellschaften, sondern Beziehungs-Gesellschaften. Die wirtschaftlichen Strukturen erlauben den Menschen noch Zeit für Familie und Beziehungen und für die Erfüllung der gegenseitigen Pflichten. Die Personen definieren sich nicht so viel durch ihre Arbeit, sondern durch die familiären und sozialen Bindungen. Dies sind Werte, die im Westen verloren gehen.

Den Kern des Islam bilden nicht das Recht und auch nicht die rituellen Vorschriften. Der Islam ist eine Religion, in der die zehn Gebote zu finden sind, ähnlich wie im Alten Testament. Aber wenn eine Tugend den Islam definiert, ist es die Gerechtigkeit und wenn eine Tugend die Muslime definiert, ist es die Geduld. Überdies sind die größten Tugenden der Muslime das Gottvertrauen und die Zuversicht.

In der Tat ist die Basis für eine gute Beziehung von Muslimen zu Nicht-Muslimen vorhanden.

---

<sup>94</sup> *Abu ja'far Muhammad ibn Ya'qub al-Kulayni*, Al-Kāfi, London 2015, B.5, 328.