

*Sonderdruck aus:*

# Gewohnheit. Gebot. Gesetz

Normativität in Geschichte und Gegenwart:  
eine Einführung

herausgegeben von  
Nils Jansen und Peter Oestmann

Mohr Siebeck 2011

*Dieser Sonderdruck ist im Buchhandel nicht erhältlich.*

## Normative Ambiguitätstoleranz im Islam

*Thomas Bauer, Münster*

I. Die Rechtskompendien .....	155
II. Die Rechtsgutachten .....	161
III. Die Rechtsmethodologie .....	163
IV. Ein Rechtsfall .....	168
V. Ambiguitätstoleranz .....	176
VI. Fazit .....	180

### I. Die Rechtskompendien

Wenn man über das islamische Recht spricht, werden stets zwei Wesenszüge als besonders wichtig hervorgehoben. Zum einen wird betont, dass das islamische Recht ein *religiöses Recht*, ein „Sakralrecht“ sei und sich dadurch von allen anderen Rechten unterscheide. So heißt es in der lange Zeit maßgeblichen Einführung in das islamische Recht von *Joseph Schacht*: „Islamic law is a particularly instructive example of a ‚sacred law‘. It is a phenomenon so different from all other forms of law ... that its study is indispensable in order to appreciate adequately the range of possible legal phenomena“<sup>1</sup>. Häufig folgert man daraus weiter, dass das islamische

---

<sup>1</sup> *J. Schacht*, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford, 1964), 1–2.

Recht, weil es kein gesetztes, sondern ein von Gott vorgegebenes Recht ist, unveränderlich und reformresistent ist.

Der zweite, immer wieder betonte Aspekt des islamischen Rechts ist seine Totalität<sup>2</sup>. Das islamische Recht regelt, so heißt es, alle denkbaren Aspekte des Lebens. In grotesker Übertreibung behauptet ein Autor gar, dass die „Scharia ... das Leben der Muslime einheitlich prägte, und zwar nicht nur ihre Sitten und Bräuche, Gesten und Formeln, sondern eben je länger je mehr auch ihr Denken und Fühlen“<sup>3</sup>.

Die Charakterisierungen des islamischen Rechts als (1) religiöses und (2) alle Lebensbereiche regelndes Recht sind nicht prinzipiell falsch. Doch das islamische Recht ist (selbst wenn wir von geographischer und historischer Varianz hier weitgehend absehen) kein monolithischer Block, sondern weist mehrere theoretische Ebenen auf, die ihrerseits in komplexem Verhältnis zur Rechtspraxis stehen. Auf all diesen Ebenen gelten die beiden vermeintlichen Grundcharakteristika des islamischen Rechts nur mit Einschränkungen – Einschränkungen, die teilweise so stark sind, dass es zweifelhaft erscheint, ob man mit den Faktoren Sakralität und Totalität tatsächlich zentrale Wesenszüge des islamischen Rechts erfasst hat.

Beginnen wir mit der Ebene der „Zweige der Rechtswissenschaft“ (arabisch *furū‘ al-fiqh*), auf der das islamische Recht dem kontinentaleuropäischen Recht am ähnlichsten sieht. Diese Ebene wird charakterisiert durch die zahlreichen Rechtshandbücher, die es aus allen Jahrhunderten und Regionen der islamischen Welt gibt. Diese Kompendien vereinen in sich die von den Rechtsgelehrten der jeweiligen Region und

<sup>2</sup> So ebenfalls bereits *Schacht* (Fn. 1), 1: „The sacred Law of Islam is an all-embracing body of religious duties, the totality of Allah’s command that regulate the life of every Muslim in all its aspects“.

<sup>3</sup> J. C. Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam* (1991), 40.

Zeit als maßgeblich betrachteten Aussagen der Rechtswissenschaft (arabisch *fiqh*) zu zahlreichen als rechtsrelevant erachteten Themen. Als Illustration diene die „Belehrung über das Recht nach šāfi‘itischer Lehre“ von *Abū Ishāq aš-Širāzī* (1003–1083)<sup>4</sup>. Das Werk wurde 1060 verfasst und blieb über Jahrhunderte das verbreitetste *fiqh*-Kompendium der šāfi‘itischen Schule, wie die zahlreichen Kommentare zeigen, die das Buch bis ins 16. Jahrhundert hinein nach sich zog<sup>5</sup>.

Abbildung 1 (siehe Seite 158) zeigt den Inhalt des Buches, wobei die Höhe jeder Zeile dem Umfang des Kapitels im Buche entspricht. Zunächst erkennt man eine Dreiteilung des Werks. Die ersten Kapitel regeln den Kultus, die darauffolgenden das soziale Zusammenleben. Mit strafrechtlichen und kurzen verfahrensrechtlichen Abschnitten schließt das Buch. Betrachtet man ein solches Kompendium analog zu unseren Gesetzbüchern, fällt vor allem auf, was alles *nicht* geregelt ist. In den Kapiteln über die rituellen Pflichten wird tatsächlich nur der Kultus geregelt, keineswegs die gesamte Religion. Das islamische Recht unterscheidet sich durch seine Regelung kultischer Angelegenheiten nicht vom römischen Recht und hat keineswegs die Sonderstellung, die ihm *Schacht* zuschreibt. Glaubensdogmen, individuelle Frömmigkeit (etwa das persönliche Gebet) oder gemeinschaftliches religiöses Leben jenseits der Grundpflichten des Islams (etwa sufisches Gottesgedenken) werden in den gängigen *furū‘*-Kompendien nicht erwähnt. Natürlich haben sich Rechtsgelehrte immer wieder auch hierzu geäußert. Im Allgemeinen wurden diese Themen jedoch anderen gesellschaftlichen Teilbereichen wie der spekulativen Theologie (*kalām*) oder der Sufik (*taṣawwuf*) zugeordnet.

<sup>4</sup> *Abū Ishāq aš-Širāzī*, *at-Tanbīh fī l-fiqh aš-šāfi‘ī*, hg. v. ‘Imādaddīn A. Ḥaydar (Beirut, 1983).

<sup>5</sup> *Ḥāğğī Ḥalīfa*, *Kašf az-zunūn I* (Beirut, 1994), 395–398.

<i>al-'ibādāt</i> rituelle Pflichten	1	rituelle Reinheit	<i>aṭ-ṭahāra</i>
	2	Gebet	<i>aṣ-ṣalāh</i>
	3	Bestattung	<i>al-ġināza</i>
	4	Almosensteuer	<i>az-zakāh</i>
	5	Fasten	<i>aṣ-ṣiyām</i>
	6	Pilgerfahrt	<i>al-ḥaġġ</i>
<i>al-mu'āmalāt</i> soziales Zusammenleben	7	Verkäufe	<i>al-buyū'</i>
	8	Erbteile	<i>al-farā'id</i>
	9	Ehe	<i>an-nikāh</i>
	10	Eide	<i>al-aymān</i>
	11	Unterhaltszahlungen	<i>an-naḥāqāt</i>
	12	Strafrecht	<i>al-ġināyāt</i>
	13	Rechtsprechung	<i>al-aqḍīya</i>
	14	Zeugenaussagen	<i>aš-šahādāt</i>

Abbildung 1

Ähnlich selektiv ist die Behandlung der Normen des sozialen Zusammenlebens. Neben dem Erbrecht sind es fast ausschließlich das Sachen- und das Familienrecht, dem sich dieser Teil der *fiqh*-Kompendien widmet. Besonders ausschnitthaft ist das Strafrecht. Unser Autor behandelt hier zunächst Tötungsdelikte, das Kriegs- und Beuterecht sowie die fünf Delikte, für die der Koran explizit eine bestimmte Strafe vorsieht (die sogenannten *ḥadd*-Strafen), nämlich illegitime Sexualpenetration, Verleumdung wegen einer solchen, Diebstahl, Wegelagerei und Weintrinken. Für alle anderen Straftaten hat *aš-Šīrāzī* genau vier Zeilen übrig: Ihre Bestrafung steht im Belieben des Herrschers. Ein Verwaltungsrecht fehlt völlig. Stattdessen endet dieser Abschnitt mit einem kurzen, wenig aussagekräftigen Abschnitt über die erwünschten Eigenschaften des Sultans. Dies zeigt, dass all jene Bereiche, die weitgehend eigenständig von den Herrschern, ihrem Militär und ihrer Bürokratie entschieden wurden und für die die bürgerliche Elite der Rechtsgelehrten kaum Zuständigkeit beanspruchen konnte, auch nur wenig Interesse bei Rechtsgelehrten fanden. Staats-, Verwaltungs- und Strafrecht gehören deshalb zu den am wenigsten entwickelten Bereichen des klassischen islamischen Rechts.

Doch nicht nur in den Bereichen, die sie regeln, weichen *furū'*-Kompendien von westlichen Gesetzessammlungen ab. Einen westlichen Leser würden zunächst wohl jene zahllosen Stellen befremden, in denen nicht eine bestimmte Regelung getroffen wird, sondern gewissermaßen mehrere zur Auswahl gestellt werden. So lesen wir schon auf der allerersten Seite, in der es um die Reinheit des Wassers geht, das für die rituelle Waschung verwendet wird, folgende Passage:

„Wenn das Wasser durch etwas, was sich nicht mit ihm vermischt, etwa Öl oder Holz, beeinträchtigt wird, ist es nach einer der beiden [in der Rechtsschule gängigen] Aussagen zulässig, es zur Waschung zu

verwenden. Wenn eine mit dem Auge nicht mehr sichtbare Unreinheit in eine Wassermenge hineinfällt, die kleiner ist als zwei Krüge, verunreinigt sie das Wasser nicht. Es wird aber auch gesagt: Sie verunreinigt es ... Wenn die Unreinheit mit dem Auge sichtbar ist, es sich aber um einen toten, seelenlosen Gegenstand handelt, wird das Wasser nicht unrein. So gemäß einer von zwei Aussagen, welche die für die Leute angemessenere ist. Der anderen Aussage zufolge, die auf Analogie beruht, wird es unrein“<sup>6</sup>.

Hier sieht man deutlich, dass die Kompendien der *furūʿ al-fiqh* keine Gesetzbücher sind, die starre Rechtsnormen kodifizieren, sondern Handbücher, die den jeweiligen Diskussionsstand der Rechtsschule zusammenfassen und zugänglich machen. Dank der Autorität ihrer Verfasser, ihrer Übersichtlichkeit und ihrer Rolle bei der Juristenausbildung trugen und tragen sie sehr zur Standardisierung des islamischen Rechts bei und sorgen dadurch für ein gewisses Maß an Rechtssicherheit. Dennoch beanspruchen sie nicht, dass die in ihnen gesammelten Rechtsauffassungen die ein für allemal einzig vertretbaren sind, sondern lediglich, dass es sich um die wahrscheinlicher zutreffenden oder um die, wie es im obigen Beispiel hieß, „angemesseneren“ handelt.

*Fazit:* Die Rechtshandbücher der *furūʿ al-fiqh* regeln keineswegs das ganze Leben. Vielmehr erstreckt sich die Regelungsbereichweite gerade im Gegenteil in auffälliger Weise nur auf bestimmte Ausschnitte des religiösen und gesellschaftlichen Lebens. Sie treffen keine endgültigen Entscheidungen von Rechtsfragen, sondern informieren über die Diskussionen über diese Fragen.

<sup>6</sup> *aš-Širāzī* (Fn. 4), 13 (Übersetzung T.B.).

## II. Die Rechtsgutachten

Mit den *fiqh*-Kompendien ist also das letzte Wort noch nicht gesprochen. Zum einen lassen sie viel Ungeregeltes übrig, zum anderen entscheiden sie sich oft nicht eindeutig für eine einzige Lösung, und schließlich können auch all jene Fälle, die einigermaßen abschließend in den Kompendien behandelt zu sein scheinen, stets wieder neu diskutiert werden. Es ist etwa verblüffend, wie oft in Texten aus allen Jahrhunderten immer wieder das Weinverbot diskutiert wird, obwohl es sich um eine der unumstrittensten Normen des islamischen Rechts handelt.

Auf dieser Ebene kommt nun das Rechtsgutachten (arabisch *fatwā*) ins Spiel, das in die Kompetenz eines Muftīs fällt. Von Muftīs verlangt man eine höhere Rechtskompetenz als von Richtern, denn sie müssen die rechtlichen Diskussionen kennen und mit einer kritischen Lektüre der normativen Quellen (Koran, Ḥadīṭ) abgleichen. Ihre Rechtsgutachten stellen damit eine wichtige Ergänzung zu den Rechtskompendien dar. Sie geben die Möglichkeit einer Rechtsfortbildung und bilden eine Brücke zwischen Rechtstheorie und Praxis.

Rechtsgutachten berühmter Muftīs oder der maßgeblichen Muftīs einer Region bzw. Epoche wurden häufig gesammelt und veröffentlicht. Eine ausgesprochen interessante Sammlung stammt von *al-Wanšarisī* (1431–1508). Sie heißt „Der deutlich machende Maßstab“ und umfasst im modernen Druck stattliche zwölf Bände<sup>7</sup>. Hier findet man neben den Themen, die auch in *furūʿ*-Kompendien behandelt werden, endlich auch jene, die wir dort vermisst haben. Nehmen wir etwa Nachbarschaftsstreitigkeiten. So unterschied-

<sup>7</sup> *al-Wanšarisī*, *al-Miʿyār al-muʿrib*, hg. v. M. Ḥağğī (Beirut, 1981–1983).

lich können Menschen gar nicht sein, dass Querelen zwischen Nachbarn, mit denen heute unsere Amtsgerichte überschwemmt werden, in der islamischen Welt nie vorgekommen sind, wie die Rechtshandbücher suggerieren. In *al-Wanšarisī* „Maßstab“ werden wir schließlich fündig. Die Streitigkeiten sind kulturspezifisch anders, scheinen aber auch nicht signifikant seltener gewesen zu sein. Probleme bereiten weniger lärmende Rasenmäher oder ungeschnittene Hecken als vielmehr verbaute Wege und Durchgänge oder Störungen der Privatsphäre wie etwa die Verletzung des Raums der Frauen. In vielen islamischen Regionen sind die Innenhöfe und Dächer Domänen der Frauen, in denen sie sich ungestört (und das heißt auch: unbeobachtet) bewegen können. Wenn nun ein Nachbar einen Obstbaum pflanzt, will er diesen auch abernten. Dazu muss er auf den Baum steigen, von dem aus er aber Sicht auf das Dach und in den Innenhof des Nachbarn hat und damit die Privatsphäre der Frauen stört. Der konsultierte Muftī kommt aber zu dem Schluss, dass das Ernten der Früchte nur an wenigen Tagen im Jahr erfolgt und damit eine hinnehmbare Störung darstellt. Doch was zu viel ist, ist zu viel. In einem anderen Nachbarschaftsstreit hat man für eine Moschee in der Nachbarschaft ein Minarett errichtet. Nun steigt dort fünfmal am Tag ein Muezzin auf das Dach, um von dort zum Gebet zu rufen – und kann dabei Dächer und Höfe der benachbarten Häuser einsehen. Unbeeindruckt von der frommen Absicht hält der Muftī diesmal die Belästigung für nicht mehr zumutbar<sup>8</sup>.

Wir wissen zwar nicht, wie diese Fälle von den Richtern (die sich nicht unbedingt an die Gutachten halten mussten) tatsächlich entschieden worden sind, sind aber jedenfalls hier

<sup>8</sup> *al-Wanšarisī*, al-Mi'yār al-mu'rib IX, hg. v. M. Ḥağğī (Beirut, 1981–1983), 23.

sehr eng an der Rechtspraxis. Dabei zeigt sich, dass das islamische Recht (sofern es nicht um Angelegenheiten des Kultus geht) desto weniger auf den normativen Texten des Islams aufbaut, je näher es an die Praxis herankommt. Die Muftīs, die ihre Gutachten über lästige Nachbarn erstellen, argumentieren nicht mit Koran oder Ḥadīṭ. Selbst wenn sie es gewollt hätten, hätten sie dort kaum mehr finden können als ganz allgemeine Grundsätze wie den Ḥadīṭ „Kein Schädigen und keine schädigende Vergeltung!“<sup>9</sup>. Stattdessen greifen sie auf das Gewohnheitsrecht (arabisch *'urf*) oder auf Rechtsquellen wie *istiḥsān* „Gutdünken“ oder *maṣlaḥa* „Allgemeininteresse“ zurück. Jede Rechtsschule kannte und kennt solche Rechtsquellen, die nicht unmittelbar an Koran und Ḥadīṭ anknüpfen.

### III. Die Rechtsmethodologie

Bereits ein Blick in *aš-Šīrāzī* „Verdeutlichung“ hatte gezeigt, dass die Normen des islamischen Rechts nicht eindeutig sind, sondern dass häufig mehrere Normen nebeneinanderstehen, die jeweils in gleichem oder ähnlichem Maße Gültigkeit beanspruchen können. Dabei hat *aš-Šīrāzī* lediglich die Rechtsmeinungen *innerhalb* der šāfi'itischen Rechtsschule berücksichtigt. Zieht man noch Rechtskompendien der ḥanafitischen, mālikitischen und ḥanbalitischen Rechtsschule heran, multipliziert sich die Zahl der verschiedenen, oft einander widersprechenden Aussagen noch. Auch diesen Meinungen hätte der Šāfi'it *aš-Šīrāzī* die prinzipielle Gültigkeit nicht abgesprochen.

<sup>9</sup> Zu diesem Ḥadīṭ vgl. *al-Nawawī*, Das Buch der Vierzig Hadithe – Kitāb al-Arba'in, übers. und hg. v. M. Schöller (2007), 194–197.

Um diese Pluralität zu verstehen, müssen wir uns der höchsten theoretischen Ebene zuwenden, den *uṣūl al-fiqh* „Wurzeln/Grundlagen der Rechtswissenschaft“. Diese Disziplin zeigt uns den Zusammenhang zwischen *fiqh*, in welcher Disziplin sich das, was wir „islamisches Recht“ nennen, materialisiert, und der *ṣarīʿa*, der göttlichen Moralordnung, die dem Menschen freilich immer nur indirekt zugänglich ist (weshalb auch Formulierungen wie „im Lande x hat man die *ṣarīʿa* eingeführt“ nicht sinnvoll sind). Es gibt folglich auch kein Buch, in dem „die *ṣarīʿa*“ stünde. Im 17. Jahrhundert hat *Hāǧǧī Halīfa* einen umfangreichen Buchkatalog zusammengestellt. Er erwähnt 187 Rechtswerke. Keines davon führt das Wort *ṣarīʿa* im Titel<sup>10</sup>.

Die *ṣarīʿa* ist zunächst die Summe der göttlichen Beurteilungen der menschlichen Handlungen. Eine solche göttliche Beurteilung heißt *ḥukm* (Plural *aḥkām*). Dieser Begriff, der zentrale Begriff des islamischen Rechts, wird oft missverständlich als „gesetzliche Vorschrift“ oder „gerichtsverbindliche Rechtsbestimmung“ übersetzt. Aber das ist er nicht, oder doch nur sekundär. Primär ist ein *ḥukm*, nach der klassischen Definition, nichts anderes als der „Text“ oder die „göttliche Rede“, die mit den menschlichen Handlungen verknüpft ist, die an den menschlichen Handlungen hängt. Jede menschliche Handlung wird von Gott beurteilt, nämlich entweder als verpflichtend oder verboten, als wünschenswert oder als besser zu unterlassen oder aber als uneingeschränkt toleriert. Genau eine solche Beurteilung ist nun ein *ḥukm*.

Diese göttlichen *aḥkām* sind dem Menschen aber nicht direkt zugänglich, sondern nur über den Umweg von „Hinweisen“ (arabisch *dalāʿil*, Singular *dalīl*). Ein solcher *dalīl* kann eine Koranstelle oder ein Ḥadīṭ sein. Doch sind solche

<sup>10</sup> *Hāǧǧī Halīfa*, *Kaṣf az-zunūn* II (Beirut, 1994), 261–262.

Hinweise nur ganz selten eindeutig, und selbst diejenigen, die uns auf den ersten Blick eindeutig erscheinen, enthüllen bei näherer Betrachtung ihre Tücke. Die *dalāʿil* müssen also interpretiert werden. Zu diesem Zweck hat die Wissenschaft von den *uṣūl* eine komplexe Hermeneutik hervorgebracht und sprachwissenschaftliche Methoden entwickelt, die viele Erkenntnisse der modernen Linguistik lange vorweggenommen haben.

Doch die Schwierigkeiten beginnen bereits, ehe man mit der sprachlichen und inhaltlichen Exegese beginnen kann, da die zugrundeliegenden normativen Texte keineswegs eine einzige und eindeutige Textgestalt aufweisen. So wurde der Koran selbst in zahlreichen „Lesarten“ offenbart. Um die daraus entstehende Komplexität zu reduzieren, hat man sich geeinigt, lediglich sieben oder zehn dieser Lesarten für kultische und exegetische Zwecke heranzuziehen, doch gibt es immer noch eine Anzahl rechtlicher Meinungsverschiedenheiten, die auf unterschiedliche Lesarten zurückzuführen sind.

Endlos größer sind die Schwierigkeiten, die das Korpus des Ḥadīṭ, also der Überlieferungen von und über den Propheten Muḥammad und seinen Gefährten, aufwirft. Es war den Muslimen schon früh bewusst, dass unter den hunderttausenden überlieferter Ḥadīṭe ein Großteil ge- oder verfälscht ist. Hieraus entwickelte sich eine eigenständige Disziplin, die man die „Wahrscheinlichkeitstheorie der Überlieferung“ nennen könnte. Sie hat das Ziel, Ḥadīṭe auf die Lückenlosigkeit und Zuverlässigkeit ihres Überlieferungswegs und ihre inhaltliche Stimmigkeit zu prüfen und in verschiedene Wahrscheinlichkeitsgrade einzuteilen (wobei man zur Feststellung der Zuverlässigkeit einzelner Überlieferer wiederum auf oft einander widersprechende Überlieferungen angewiesen ist). Doch selbst Ḥadīṭe der höchsten Kategorie (*ṣaḥīḥ* „einwandfrei“) können nicht beanspruchen, mit völliger Gewiss-

heit zuverlässig zu sein. Dies können nur Ḥadīṭe, die so breit überliefert wurden, dass jeder Zweifel an Irrtum oder Manipulation ausgeschlossen werden kann (der Fachterminus ist *mutawātir*). Die Gelehrten sind sich allerdings nie einig geworden, wie viele solcher *mutawātir*-Ḥadīṭe existieren (und dekonstruieren damit implizit dieses Kriterium wieder).

Der Gelehrte auf der Suche nach den *ahkām* hat also zunächst mit der textlichen Varianz der normativen Texte Koran und Ḥadīṭ zu kämpfen, in letzterem Fall noch mit der heiklen Frage der Authentizität und Zuverlässigkeit der Überlieferung. Es folgt die sprachliche und inhaltliche Exegese, die jeweils an ihre eigenen Grenzen stoßen kann. Schließlich wird der Exeget mit Widersprüchen konfrontiert, sei es mit Widersprüchen innerhalb des Korans oder innerhalb des Korpus des Ḥadīṭ, sei es mit Widersprüchen zwischen Koran und Ḥadīṭ. In all diesen Fällen muss er zu einer „Wahrscheinlichkeitsabwägung“ (arabisch *tarḡīḥ*) Zuflucht nehmen, in der die einzelnen Exegesestufen nochmals durchgespielt werden, um am Ende zu entscheiden, ob sich die Widersprüche auflösen lassen oder ob einer der „Hinweise“ zugunsten eines anderen hintangestellt werden muss (vgl. Abbildung 2, Seite 167).

Ein großer Teil der Rechtsfragen lässt sich mit dieser Methode aber gar nicht entscheiden, weil die normativen Texte nichts hergeben oder entscheidende Details offenlassen. In diesen Fällen werden neben Koran und Ḥadīṭ weitere Rechtsquellen wie der Analogieschluss und der Konsens akzeptiert. Zu diesen vier Rechtsquellen treten, je nach Rechtsschule, weitere wie das oben erwähnte „Allgemeininteresse“. Erst am Ende all dieser Analysen und Abwägungen steht der *ḥukm* des Rechtsexegeten, der an dieser Stelle nur noch mit einer gewissen (und oft keineswegs sehr hohen) Wahrscheinlichkeit mit dem *ḥukm* Gottes übereinstimmt. In den Händen der islamischen Rechtsgelehrten ist somit nicht die *ṣarīʿa* selbst, sondern

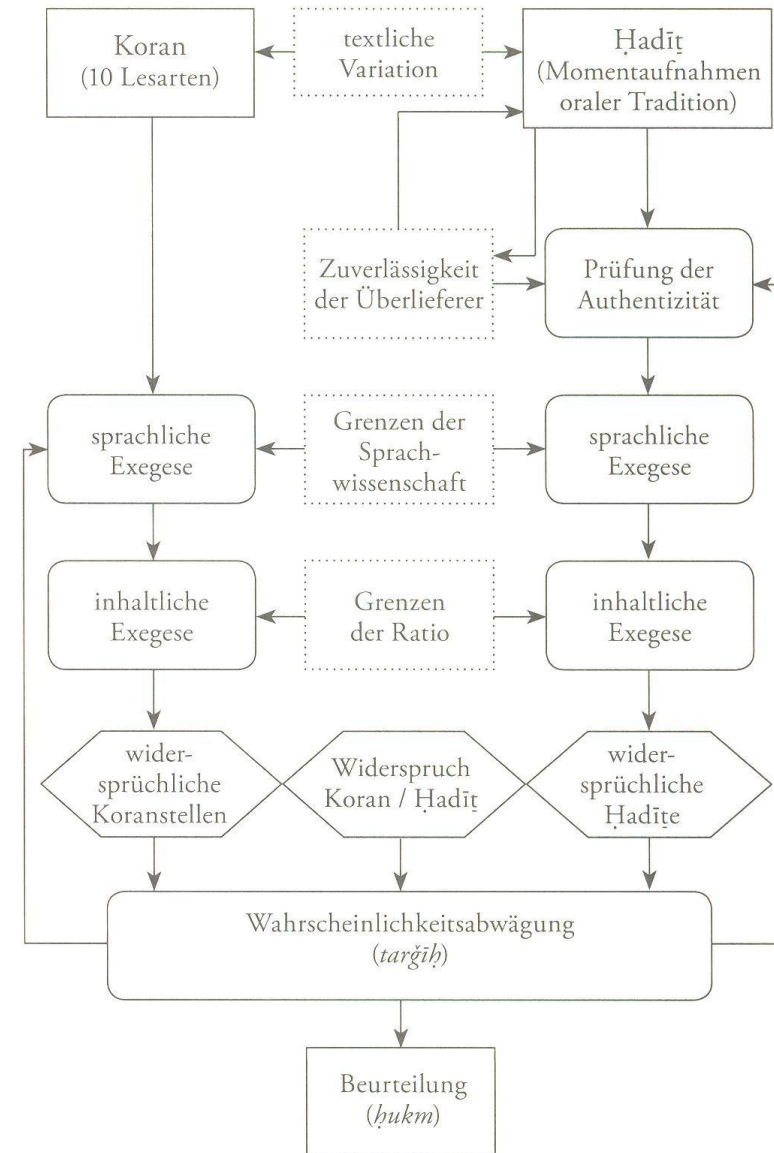


Abbildung 2



stets nur eine *Interpretation* der *šari‘a*. Da kein Rechtsgelehrter über die absolute Wahrheit verfügen kann, ist es notwendig, mehrere Ansichten zu einer Rechtsfrage als gleichermaßen möglich und gültig zu erachten. Die Meinungsverschiedenheit (*iḥtilāf*, Plural: *iḥtilāfāt*) ist nach diesem Verständnis kein Ärgernis und kein Betriebsunfall, sondern ein konstitutives Element eines Systems, das in hohem Maße durch Ambiguität charakterisiert ist.

Ziel der klassischen islamischen Rechtsgelehrten war es, die Vieldeutigkeit der Quellen zu bändigen und auf ein handhabbares Maß zu reduzieren. Ein Zuviel an Mehrdeutigkeit und Pluralität hätte die Möglichkeit eines Bezugs der Rechtstheorie zur Praxis zerstört, ein Beharren auf Eindeutigkeit hätte wiederum die Möglichkeit eines Bezugs zum selten eindeutig erkennbaren Willen Gottes zunichte gemacht. Das Ziel war mithin die *Ambiguitätszähmung*, nicht aber ihre Vernichtung.

#### IV. Ein Rechtsfall

Zur Veranschaulichung diene eine Rechtsfrage von unmittelbar praktischer Relevanz, wie sie unter den Nomaden Nordafrikas und des Nahen Ostens bis heute häufig diskutiert wird, die Frage nämlich, ob das Fell verendeter Tiere genutzt werden darf<sup>11</sup>.

Im Koran findet sich Sure 5 Vers 3 die Aussage: „Euch ist Verendetes verboten“. Der Vers scheint nicht schwer verständlich zu sein. Offensichtlich ist von einem Speisegebot die Rede, und es wird verboten, Tiere, die nicht regulär ge-

<sup>11</sup> Das Folgende nach *Ibn ‘Abdalbarr*, al-Istiḍkār V, hg. v. S. M. ‘Atā/M. ‘A. Mu‘awwad (Beirut, 2000), 299–305; *al-Māwardī*, al-Ḥawī al-kabīr I, hg. v. ‘A. M. Mu‘awwad/‘Ā. A. ‘Abdalmawḡūr (Beirut, 1999), 56–61.

schlachtet oder auf der Jagd erbeutet wurden, zu essen. Doch so einfach ist die Sache nicht. In fast identischer Formulierung heißt es nämlich in Sure 4 Vers 23 „Euch sind eure Mütter verboten“. Welche Handlung man an Müttern und verendeten Tieren nicht ausführen darf, steht aber nicht da. Man könne, wendete etwa *Abū l-Ḥasan al-Karḥī* (873–952), seinerzeit Oberhaupt der Ḥanafiten, ein, keine Objekte verbieten, sondern nur Handlungen an Objekten. Die zitierten Koranstellen ließen sich deshalb nicht als Hinweise verwerten. Denn es könnten einerseits weder sämtliche denkbare Handlungen an verendeten Tieren und an Müttern verboten sein, noch sei andererseits die Ansetzung einer bestimmten Handlung als verboten wahrscheinlicher als die einer anderen. *Al-Karḥī* steht mit seiner Skepsis weitgehend allein. Solche Stellen seien vielmehr, so die weithin akzeptierte Meinung, entsprechend der Alltagskonvention zu ergänzen, also dahingehend, dass es verboten ist, Mütter zu heiraten und Verendetes zu essen, nicht aber etwa, verendete Tiere aus dem Weg zu räumen.

Doch was ist mit dem Fell der Tiere? Darf man etwa den Balg einer Ziege, die man morgens tot aufgefunden hat, zur Herstellung eines Wasserschlauchs verwenden? Darf man ein Schaffell als Teppich verwenden, wenn das Schaf nicht rituell geschlachtet worden war? Mit der Koranstelle allein lässt sich diese Frage offensichtlich nicht entscheiden. Aber glücklicherweise liefert nicht nur der Koran einen Hinweis (*dalīl*) auf den *ḥukm*. Neben der Koranstelle lassen sich nämlich noch eine Reihe von Ḥadīten heranziehen, von denen die vier wichtigsten der *dalā‘il* für dieses Problem in Tabelle 1 (siehe Seite 170) zusammengestellt sind.

Der erste Ḥadīṭ, der „Ḥadīṭ Maimūna“, scheint die perfekte Lösung für das Problem parat zu halten. In ihm wird berichtet, dass der Prophet beim Anblick eines toten Schafes seine Gattin Maimūna gefragt habe: „Warum nutzt ihr nicht

- 
- dalil* 1: Koran 5:3: „Euch ist Verendetes verboten“.
- dalil* 2: Ḥadīṭ *Maimūna*: „Warum nutzt ihr nicht seine Haut?“.
- dalil* 3: Ḥadīṭ *Ibn ‘Ukaim*: „Nutzt weder Haut noch Sehnen vom Verendetem“.
- dalil* 4: Ḥadīṭ, überliefert von *Ibn ‘Abbās*: „Jede Haut, die gegerbt wird, wird rein“.
- dalil* 5: Ḥadīṭ: „Das Gerben der Haut entspricht dem rituellen Schlachten“.
- 

Tabelle 1

seine Haut?“ Auf die Entgegnung, es sei ja verreckt, entgegnete der Prophet: „Es ist nur verboten, es zu essen“. Der Ḥadīṭ erfüllt die höchsten Kriterien, um als *ṣahīḥ*, „einwandfrei“, zu gelten, und tatsächlich schließt *az-Zuhri* (um 670–742), der den Ḥadīṭ selbst in zweiter Generation von dem Prophetengenossen *Ibn ‘Abbās* überliefert, auf die bedingungslose Erlaubtheit der Verwendung der Haut von verendeten Tieren. Zwar vertritt der keiner Rechtsschule zuzurechnende Ägypter *al-Lait* (713–791) dieselbe Ansicht, doch bleibt es eine Minderheitsmeinung. Denn der *Maimūna-Ḥadīṭ* ist nicht der einzige Ḥadīṭ zum Thema. Ein gewisser *Ibn ‘Ukaim* überliefert nämlich, der Prophet habe kurz vor seinem Tod einen Brief geschrieben, in dem stand: „Nutzt nicht die Haut und die Sehnen von verendeten Tieren!“. Auch dies wieder eine klare Aussage, die aber dem *Maimūna-Ḥadīṭ* widerspricht. Zur Lösung dieses Widerspruches bieten sich folgende Möglichkeiten an:

1. Abrogation: Eine später offenbarte Koranstelle kann eine früher offenbarte Koranstelle abrogieren, also inhaltlich außer Kraft setzen. Dasselbe gilt für zwei Ḥadīṭe, während nur eine Koranstelle einen Ḥadīṭ abrogieren kann, nicht umgekehrt. In unserem Fall scheint die Sachlage ziemlich klar.

Da der Prophet den Brief kurz vor seinem Tod geschrieben haben soll, ist letzterer Ḥadīṭ wahrscheinlich später als der *Maimūna-Ḥadīṭ* und würde deshalb diesen abrogieren. Allerdings ist für die Gelehrten der klassischen Zeit Abrogation nur eine Notlösung, auf die man erst dann zurückgreift, wenn alle anderen Lösungswege versperrt sind. Und solche Lösungswege gibt es in unserem Fall in der Tat.

2. Ḥadīṭkritik: Die beiden Ḥadīṭe sind in ihrer Qualität nicht gleichwertig. Während der *Maimūna-Ḥadīṭ* makellos überliefert wird, weist die Überlieferung des angeblichen Briefs eine ganze Reihe von Unstimmigkeiten auf, die seine Glaubwürdigkeit einschränken.

3. Gleichzeitige Anwendung der widersprüchlichen Hinweise: Dies ist der Königsweg, der beschränkt werden soll, wenn zwei Hinweise einander zu widersprechen scheinen. Anstatt leichtfertig eine Koranstelle oder einen, wenn auch nicht ganz sicher überlieferten, Ḥadīṭ zu ignorieren, ist nach Wegen zu suchen, die es erlauben, beide anzuwenden. Dies geschieht häufig durch die Annahme, der eine *dalil* werde durch den anderen *spezifiziert*. In unserem Fall gelingt eine solche Spezifizierung zum einen mit Hilfe eines weiteren Ḥadīṭs sowie unter Zuhilfenahme der Lexikographie.

Jener Ḥadīṭ lautet: „Jede Haut, die gegerbt wird, wird rein“. Das Wort, das in diesem Ḥadīṭ für „Haut“ verwendet wird, ist *ihāb*, also dasselbe, das im *Ibn ‘Ukaim-Ḥadīṭ* verwendet wird. Dieses Wort bezeichnet, so die Lexikographen, nur die *ungegerbte* Haut, während das Wort *ḡild*, das im *Maimūna-Ḥadīṭ* gebraucht wird, die rohe Haut ebenso wie das gegerbte Leder bezeichnen kann. Hier tut sich nun die Lösung auf: Der *Ibn ‘Ukaim-Ḥadīṭ* lässt sich als Erklärung der deutungs-offenen Koranstelle heranziehen und als Verbot der Nutzung der *ungegerbten* Haut verendeter Tiere betrachten. Diese Haut wird allerdings durch Gerben rein, und somit behält auch der

Maimūna-Ḥadīṭ seine Bedeutung: „Warum nutzt ihr nicht die – gegerbte – Haut?“

Die meisten Juristen haben sich dieser Lösung angeschlossen. Ausnahmen bilden die Extrempositionen von *az-Zuhri* und *al-Lait* einerseits, die den Gebrauch der Haut von Verendetem generell erlauben, von *Aḥmad ibn Ḥanbal* andererseits, der auf der generellen Geltung des Koranverses 5:3 beharrt und die Spezifizierung durch den Gerbe-Ḥadīṭ ablehnt. Die große Mehrheit der Juristen vertritt aber die Meinung, die Haut verendeter Tiere sei im ungegerbten Zustand unrein, würde aber durch Gerben rein und könne in diesem Zustand bedenkenlos verwendet werden.

Aber damit hören die Probleme noch lange nicht auf, ja die eigentlichen Herausforderungen stehen dem Juristen jetzt erst bevor, weil der Gerbe-Ḥadīṭ mit der Kategorie *Reinheit* eine neue Problemlage schafft. Die anderen Ḥadīṭe sprachen über die Verwendbarkeit von Häuten von prinzipiell essbaren Tieren, deren Verzehr aber durch den Umstand ihres Todes unmöglich wurde. Wenn aber nun der Vorgang des Gerbens *rein* macht, stellt sich zwangsläufig die Frage, ob durch den Gerbevorgang nicht auch die Häute von Tieren, die prinzipiell nicht rein sind, verwendbar werden.

Am radikalsten bejaht diese Frage der erste Oberkadi von Bagdad, *Abū Yūsuf* (731–798). Für ihn gilt der Gerbe-Ḥadīṭ in uneingeschränkter Allgemeinheit, erlaubt also auch die Verwendung von Schweinsleder. Diese Meinung wird immerhin auch von *Sahnūn* (776–854), dem bedeutenden Lehrer der Mālikiten, überliefert. Sie alle beharren auf der generellen Geltung des Gerbe-Ḥadīṭs, während *Abū Yūsuf*s Lehrer *Abū Ḥanīfa* und andere das Schwein ausnahmen, weil das Schwein auch als lebendes Tier nicht genutzt werden darf. Hier ist also die prinzipielle Nutzbarkeit des Tieres ausschlaggebend, nicht die Reinheit. Dieser Ansicht nach

müsste also das gegerbte Fell von Hunden genutzt werden dürfen, denn Hunde sind zwar ebenso unrein wie Schweine, doch wird ihre Nutzung als Jagdhund ausdrücklich gebilligt.

*Aš-Šāfiʿī* ist Vertreter der am weitesten verbreiteten Ansicht, die davon ausgeht, dass das Gerben bei prinzipiell reinen Tieren – und nur bei diesen – die akzidentielle Unreinheit, die ihr Tod verursacht, beseitigt, nicht aber die essentielle Unreinheit von Schwein und Hund.

Aber selbst bei der Beschränkung auf reine Tiere bleiben Probleme. Die Koranstelle handelt ja, so die Mehrheitsmeinung, vom *Essen* der Tiere, bezieht sich also nur auf Tiere, die auch gegessen werden können bzw. dürfen. Nun gibt es aber Tiere, etwa Pferde und Maultiere, die zwar rein sind, aber dennoch unter ein Speiseverbot fallen. Diese Tiere werden durch Schlachten nicht essbar. Wird aber ihre Haut durch Gerben verwendbar? Diejenigen Juristen, die dem Gerbe-Ḥadīṭ Allgemeingültigkeit zuschreiben, haben damit keine Schwierigkeiten. *Abū Ḥanīfa* beruft sich zusätzlich auf den Ḥadīṭ „Das Gerben der Haut entspricht dem rituellen Schlachten“. Durch Gerben gewönne die Haut eines Tieres – egal ob essbar oder nicht – mithin dieselbe Reinheit, die das Fleisch eines essbaren Tieres durch das rituelle Schächten gewinnt.

*Abū Ṭaur* (gest. 854), der gelegentlich als Šāfiʿit, häufiger aber als Gründer einer eigenen Schule betrachtet wird, argumentiert mit diesem Ḥadīṭ genau in die entgegengesetzte Richtung. Der Ḥadīṭ setze die Wirkung des Schlachtens und des Gerbens parallel. Mithin könne dort, wo das Schlachten nichts bewirke – also bei nicht essbaren Tieren – auch das Gerben nichts bewirken. Hier befinden wir uns also mitten im Gebiet des Analogieschlusses (arabisch *qiyās*), der eine wichtige Rechtsquelle, aber auch eine nie versiegende Quelle für Meinungsverschiedenheiten darstellt.

Die Meinungsverschiedenheiten bewegen sich keineswegs entlang der Grenzen der Rechtsschulen. Vielmehr werden zum einen auch Argumente von Juristen, die keiner noch existierenden Schule angehören, in Betracht gezogen. Und zum anderen werden auch innerhalb einer Rechtsschule divergente Meinungen vertreten. In unserem Beispiel ist es die mālikitische Schule, die ein breites Spektrum an Meinungen aufweist. Ursache hierfür ist wohl die Unsicherheit über die Position des namengebenden Vorbilds der Schule, *Mālik ibn Anas*. Von ihm werden verschiedene Meinungen überliefert, die noch dazu in Widerspruch zu anderen frühen Autoritäten wie etwa *Ṣaḥnūn* stehen. Insgesamt scheint *Mālik* eine Zwischenposition vertreten zu haben, wonach gegerbte Häute von veredeten Tieren zwar prinzipiell verwendet werden dürfen, jedoch keine vollständige Reinheit erlangen und deshalb nicht als Behälter für Flüssigkeiten verwendet werden dürfen.

Die wichtigsten unterschiedlichen Positionen sind in Tabelle 2 (siehe Seite 175) in vereinfachter Form zusammengestellt. Wie man sieht, sind so gut wie alle sinnvollen Positionen tatsächlich vertreten worden:

Welche dieser Positionen ist nun die gültige? Zwar hat sich innerhalb der Rechtsschulen jeweils eine Position als die dominante behauptet, doch bedeutet dies nicht, dass diese Position die allein gültige ist, sondern wiederum nur, dass sie nach Ansicht ihrer Vertreter mit größerer Wahrscheinlichkeit zutrifft als die anderen. Meist zeigt sich dies auch in der Terminologie der Autoren. Sie sagen zumeist, ihre Position sei *aṣaḥḥ*, „einwandfreier“ als die der anderen. Aber sie behaupten selbst dann, wenn sie ihre Meinung im Brustton der Überzeugung vertreten, nicht, im Alleinbesitz der Wahrheit zu sein.

Eine Folge dieser erkenntnistheoretischen Skepsis ist die notwendig unabgeschlossene Diskussion. Da keine Interpretation Gewissheitsstatus beanspruchen kann, können auch

	un- gegerbt	gegerbt			
		reine Tiere		unreine Tiere	
		essbar	nicht essbar	Hund	Schwein
<i>az-Zuhrī</i> (gest. 742)	ja	ja			
<i>Ibn Ḥanbal</i> (gest. 855)	nein	nein	nein	nein	nein
<i>Abū Yūsuf</i> (gest. 798)	nein	ja	ja	ja	ja
<i>Abū Ḥanifa</i> (gest. 767)	nein	ja	ja	ja	nein
<i>as-Šāfiʿī</i> (gest. 820)	nein	ja	ja	nein	nein
<i>Abū Taur</i> (gest. 854)	nein	ja	nein	nein	nein
<i>Mālik</i> (gest. 796)	nein	außen			

Tabelle 2

die konkurrierenden Interpretationen nicht endgültig abgetan werden und eventuell neue Interpretationen nicht von vornherein ausgeschlossen bleiben. Deshalb lässt sich von keiner der erwähnten Ansichten zum Gerbe-Problem sagen, sie sei die richtige, und von keiner, sie sei widerlegt oder gar unislamisch, auch wenn *az-Zuhrī*s Ansicht heute kaum noch ein Jurist vertritt.

*Fazit:* Meinungsverschiedenheiten sind dem traditionellen islamischen Recht systemimmanent. Auch innerhalb der religiösen Normen geht man von Normenpluralität aus. Gerade diese Ambiguität des islamischen Rechts sorgt für Flexibilität. Die Pluralität der Normen erleichtert die Adaption des religiös begründeten Rechts an das sich wandelnde Alltagsleben.

## V. Ambiguitätstoleranz

Die klassische Ausprägung des islamischen Rechts funktioniert aber nur in Gesellschaften mit einer hohen *Ambiguitätstoleranz*. Diese Voraussetzung ist jedoch in der islamischen Welt immer weniger gegeben. Während man dort einst (im Großen und Ganzen bis ins 19. Jahrhundert) Vieldeutigkeit schätzte und sie lediglich auf ein handhabbares Maß reduzieren, nicht aber ausmerzen wollte, ist man in der westlichen Moderne bestrebt, Ambiguitäten so weit wie möglich zu beseitigen. Die klassische islamische Form der „Ambiguitätszähmung“ wurde in der Moderne abgelöst durch den Versuch einer radikalen „Ambiguitätsvernichtung“. Lediglich in Kunst und Literatur hat man der Ambiguität ein Reservat eingerichtet, in dem sie sich austoben kann, ohne weiteren Schaden anzurichten.

Die Existenz von vier sunnitischen Rechtsschulen wurde als Bereicherung empfunden, und dass es innerhalb jeder Rechtsschule eine Vielzahl verschiedener Meinungen nebeneinander gab, wurde nicht als Problem, sondern als Chance zur Profilierung angesehen. Noch der an und für sich äußerst rechthaberische Universalgelehrte *as-Suyūṭī* (1445–1505) verfasste einen Traktat darüber, dass die Meinungsverschiedenheit unter den Gelehrten eine Gnade Gottes für seine Gemeinde sei<sup>12</sup>. Heute ist von einer solchen Begeisterung für die traditionelle Meinungsppluralität wenig zu spüren. Schon im späten 19. Jahrhundert gab es Versuche, das islamische Recht – ganz wider seine Natur – zu kodifizieren. Moderne Staaten verlangen nach klaren Regeln, und viele Muslime (sowohl „liberale“ als auch fundamentalistische) würden heute den Gedanken ablehnen, dass

<sup>12</sup> *Ġalāladdīn as-Suyūṭī, Ġazāl al-mawāhib fī iḥtilāf al-maḍāhib*, hg. v. I. B. ‘Abdalmagīd (Beirut/Riad, 1992).

zwei scheinbar widersprüchliche Aussagen gleichzeitig wahr und richtig sein können.

Ein trauriges Beispiel für diese Entwicklung sind die spektakulären Fälle von Ehebrechern in islamischen Ländern, denen man die Steinigung angedroht hat oder die tatsächlich gesteinigt worden sind, wie der Fall der Iranerin Sakine Ashtiani und die westliche Berichterstattung darüber zeigt. In der Frankfurter Allgemeinen Zeitung wurde der Fall ausführlich dargestellt und von *Tilman Nagel* kommentiert<sup>13</sup>. *Nagel* begnügt sich nun ganz und gar damit, die tatsächlich existierenden Vorschriften, wonach Ehebrecher gesteinigt werden sollen, darzustellen. Daraus entsteht der Eindruck, dass er und die islamischen Hardliner sich im Prinzip einig sind: Im Islam müssen Ehebrecher gesteinigt werden. Was er und die iranischen Richter nicht sagen: Im Islam wurden Ehebrecher und Ehebrecherinnen *nicht* gesteinigt – jedenfalls nicht vor dem 20. Jahrhundert. Tatsächlich finden sich in islamischen normativen Rechtstexten nicht nur Vorschriften, Ehebrecher zu steinigen, sondern auch so viele Verfahrenshindernisse, die vor eine Steinigung gesetzt sind, dass es in den meisten Rechtsschulen so gut wie unmöglich wird, ein Steinigungsurteil zu verhängen. Hinzu kommt, dass die aus Koran und Ḥadīṭ abgeleiteten Normen oft als Richtschnur verstanden wurden, die in der Rechtspraxis flexibel gehandhabt und mit anderen Rechtstraditionen (etwa dem lokalen Gewohnheitsrecht) abgeglichen wurden – auch hier gab es eine Diskurspluralität. Und so kommt es, dass es aus den Kernländern des Islams keine Berichte von Steinigungen nach den mehr oder weniger legendären Fällen der Frühzeit des Islams gibt, obwohl die Quellenlage für viele Zeiten und Regionen

<sup>13</sup> *T. Nagel*, Die einzige koranische Strafe, die nicht im Koran steht, FAZ v. 20.8.2010, 29.

sehr gut ist und gerade Körperstrafen stets viel Aufmerksamkeit auf sich zogen.

Mit einer einzigen Ausnahme. Meines Wissens gab es in der Zeit zwischen 800 und dem 20. Jahrhundert nur *einen einzigen* sicher bezugten Fall einer Steinigung wegen Ehebruchs in einem islamischen Land. Er trug sich um das Jahr 1670 im osmanischen Reich zu, war – wie die modernen Fälle ja auch – politisch motiviert – und sorgte für einen handfesten Skandal. Der verantwortliche Richter wurde abgesetzt. Der Chronist, der von dem Fall berichtet, zeigt sich über die Bestrafung empört<sup>14</sup>. Er hält Steinigungen keineswegs für islamisch. So etwas sei seit der Frühzeit des Islams nie mehr vorgekommen, stellt er entrüstet fest. Auch für ihn waren Steinigungen etwas Atavistisches und Unmenschliches.

Von dieser skandalträchtigen Ausnahme abgesehen gab es also offensichtlich keine Steinigungen. Stattdessen werden andere rechtliche Regelungen gefunden. *Elyse Semerdjian* hat 360 Jahrgänge Gerichtsakten aus Aleppo durchforstet und festgestellt, dass es zwischen 1507 und 1866 zu 121 Anklagen wegen illegitimer sexueller Akte gekommen ist. Natürlich ist *nie* jemand gesteinigt worden. Das einzige, was regelmäßig über den ganzen Zeitraum hinweg geschehen ist: Frauen, die der Prostitution angeklagt wurden, wurden verurteilt, aus dem Stadtviertel wegzuziehen<sup>15</sup>. Hier handelt es sich offensichtlich um eine nicht in *fiqh*-Kompendien kodifizierte Norm, die mit großer Konstanz über die Jahrhunderte hinweg angewendet wurde. Es gab also neben den in den *fiqh*-Werken kodifizierten Normen eine nicht (oder anderswo) kodifizierte,

<sup>14</sup> *al-Muhibbī*, *Ḥulāṣat al-Aṭar I* (Beirut, o.J.), 181–182.

<sup>15</sup> *E. Semerdjian*, „Off the Straight Path“. Illicit sex, law, and community in Ottoman Aleppo (Syracuse, 2008).

stabile Tradition, die durch ihre Stabilität wiederum ein hohes Maß an Rechtssicherheit gewährleistete.

Man kann also feststellen, dass es im klassischen Islam Fälle gibt, in denen eine gesetzliche Vorschrift sozusagen gleichzeitig gilt und nicht gilt. Wenige haben die Strafe der Steinigung grundsätzlich in Zweifel gezogen, aber alle haben ihre Durchführung ebenso grundsätzlich abgelehnt.

Diese Duldung juristischer Mehrdeutigkeit ist heute vielfach unverständlich geworden. Und so kommt es, dass heute, anders als in den tausend Jahren zuvor, in bestimmten islamischen Ländern Ehebrecher und Ehebrecherinnen tatsächlich gesteinigt werden, obwohl man, um ein Todesurteil zu bekommen, gegen andere Normen und Vorschriften des islamischen Rechts verstoßen muss. Doch schienen diese Vorschriften wohl niederrangiger, wenn es darum geht, der Welt ein eindeutiges – und ein eindeutig *islamisches* – Recht zu präsentieren. Es scheint also, als ließe sich selbst ein so vermeintlich typisch islamisches Phänomen wie die Steinigungsstrafe nicht direkt und ohne Umschweife aus traditionellen islamischen Normen herleiten. Vielmehr muss es gleichzeitig zu einem Verlust an traditioneller Ambiguitätstoleranz kommen, der dazu führt, dass traditionelle Normen neu eingeordnet und bewertet werden.

Die Folgen, die der Verlust der traditionellen Ambiguitätstoleranz für den Islam hatte, sind kaum zu überschätzen. Während ein Großteil des islamischen Erbes in einer Gesellschaft höchster Ambiguitätstoleranz verfasst wurde, in der es einem strengen Haditgelehrten wie *Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī* zur Ehre gereichte, dass er auch homoerotische Liebesgedichte verfassen konnte, wird genau dieses Erbe heute in einer Gesellschaft mit weitgehend fehlender Ambiguitätstoleranz neu verortet. Auslegungen und Normen, die einst gleichberechtigt nebeneinander standen, gelten heute als absolut und – auf Kosten

anderer – als einzig richtig. Die Strukturen, in die diese traditionellen Elemente eingepasst werden, sind aber keine genuin islamischen, sondern Strukturen westlicher Weltanschauungen und Ideologien. Der moderne Islam, so muss man feststellen, ist nicht eine kontinuierliche Fortsetzung des traditionellen Islams, sondern ein Cluster von höchst diversen modernen Weltanschauungen und Ideologien. Viele Ausprägungen des modernen Islams haben gemeinsam, dass sie der modernen, ursprünglich westlichen Forderung nach Eindeutigkeit gehorchen. Traditionelle Elemente werden in diese Systeme je nach Ausrichtung selektiv eingefügt. Das Neue, das entsteht, ist mindestens ebenso sehr westlich, wie es islamisch ist.

## VI. Fazit

Das islamische Recht kennt (1) einen hermeneutischen theoretischen Überbau, mit dessen Methoden Normen aber nicht restlos eindeutig oder vollständig generiert werden können und in dem von einer Normenpluralität ausgegangen wird, die als gottgewollt gilt. Es gibt ferner (2) eine in *fiqh*-Werken tradierte und fortentwickelte Normentradition, die durch eine reduzierte, aber immer noch hohe Normenpluralität gekennzeichnet ist. Des Weiteren gibt es (3) eine – noch wenig erforschte – Tradition der Rechtsprechung, in der die tradierte Normenpluralität weiter eingeschränkt wird, um dem Bedürfnis nach Rechtssicherheit Genüge zu tun, und in der nicht praktikable Normen durch praktikable ersetzt werden. Sie kann also selbst Normen schaffen, die *neben* die kodifizierten Normen treten. Sie ist einerseits norm einschränkend, trägt andererseits aber wieder zur Normenpluralität bei.

## Inhaltsverzeichnis

Einführung .....	VII
Abkürzungsverzeichnis .....	XIX
<i>Ulrich Berges</i>	
Göttliches Gesetz und göttliche Gewalt .....	I
<i>Gerd Althoff</i>	
Rechtsgewohnheiten und Spielregeln der Politik im Mittelalter .....	27
<i>Wolfgang Kaiser</i>	
Zur Normativität des römischen Rechts im frühen Mittelalter: Ein Brief des Papstes Johannes VIII. an König Ludwig III. ....	53
<i>Sita Steckel</i>	
Häresie – Kirchliche Normbegründung im Mittelalter zwischen Recht und Religion .....	73
<i>Peter Oestmann</i>	
Rechtsvielfalt .....	99
<i>Nils Jansen</i>	
Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion .....	125
<i>Thomas Bauer</i>	
Normative Ambiguitätstoleranz im Islam .....	155



<i>Joachim Rückert</i>	
Abwägung – die juristische Karriere eines unjuristischen Begriffs oder: Normenstrenge und Abwägung im Funktionswandel . . . . .	181
<i>Thomas Gutmann</i>	
Säkularisierung und Normenbegründung . . . . .	221
<i>Ludwig Siep</i>	
Normenbegründung in der praktischen Philosophie . .	249
<i>Christian Walter</i>	
Staat und Religionen . . . . .	275
<i>Matthias Casper</i>	
Normgeltung und Normumgehung: Vom Zinsverbot zum Islamic Finance . . . . .	301
<i>Perry Schmidt-Leukel</i>	
Theologische Normativität und Religiöser Pluralismus . . . . .	329
Autoren . . . . .	355
Personenregister . . . . .	357
Sachregister . . . . .	361