

## LETZTER AUSWEG – SCHIEDSGERICHT?

### Rechtsnormen und außergerichtliche Streitbeilegung in Ägypten

*Barbara Danczul*

Nach dem Anhören des Berichts der beiden Parteien und nach der Beratung zwischen den Mitgliedern des Schiedsgerichtes scheint es, dass das Thema wie folgt zusammengefasst wird: Der Vorfall zwischen den beiden Parteien Ḥasan und Fahmī entstand wegen der Meinungsverschiedenheit über die Grenze zweier aneinander liegender Grundstücke, die zur Tötung des verstorbenen Aḥmad und des verstorbenen Muḥammad Ḥasan von der ersten Partei und zur Tötung des verstorbenen Ibrāhīm Fahmī von der zweiten Partei geführt hat [...].

#### Das Urteil

Erstens: betreffend das Blut stehen einander die beiden Parteien im Sinne „Einer für Einen“ gegenüber, wobei einer bei der ersten Partei übrig bleibt; dem gegenübergestellt wird die Verbannung von ‘Alī Fahmī, auf den die (ersten beiden) Morde zurückgeführt werden und der zu fünfzehn Jahren Gefängnis verurteilt wurde. Die Verbannung besteht bis zu seinem Lebensende. Sollte er im Gefängnis sterben, dann ist das Gleichgewicht verwirklicht. Wenn er entlassen wird, bleibt er für den Rest seines Lebens vom Zeitpunkt der Entlassung in Verbannung von der Provinz Asyūṭ. Sollte er diese dennoch betreten, gilt er als vogelfrei entsprechend den Regeln der Verbannung. Durch diese hat die erste Partei nicht das Recht auf Vergeltung.<sup>1</sup>

Der soeben zitierte Schiedsspruch wurde im Jahr 2000 von einem nicht-staatlichen Schiedsgericht in der Provinz Asyūṭ (Oberägypten) festgesetzt,

---

<sup>1</sup> Dieser Text wurde von mir übersetzt und ist ein Auszug aus dem Datenmaterial, welches ich während meiner Feldforschung in Oberägypten im Frühjahr 2002 erhoben habe. Die Namen der beiden Familien sind fiktiv.

um einen gewalttätigen Konflikt zwischen zwei Familien zu beenden, der trotz einer staatlichen Verurteilung des Täters weitergeführt wurde. Dieses Verfahren einer außergerichtlichen Streitbeilegung wird in einer Vielzahl unterschiedlicher Auseinandersetzungen einberufen und ist oft der einzige Ausweg aus einem Hin und Her gewalttätiger Handlungen. Das lokale Gewohnheitsrecht, aber auch eine Reihe islamischer Rechtsvorschriften sowie formale Aspekte des staatlichen Rechts wirken bei einem derartigen Schiedsverfahren zusammen, welches hauptsächlich im ländlichen Bereich Ägyptens zur Anwendung kommt. Diese Form der außergerichtlichen Streitbeilegung steht im Mittelpunkt meines Interesses.

Das Thema Normen und Werte wird in diesem Artikel aus der Perspektive der Rechtsanthropologie behandelt, der Aspekt des Rechts steht dabei im Vordergrund. Dem Artikel liegt die Annahme zugrunde, dass Rechtsnormen Konkretisierungen von Norm- und Wertvorstellungen einer Gesellschaft sind. Der Begriff der Normen vereint mehrere Bedeutungen bzw. Eigenschaften in sich: Normen können einerseits bestimmte Handlungen vorschreiben und verbieten, andererseits können sie Handlungen durch die Kategorisierung von normal/abnormal klassifizieren (vgl. DUPRET 1999: 32). Diese beiden Eigenschaften einer Norm sind zwar miteinander verflochten, aber verschieden. DUPRET (1999: 32) bezeichnet sie als *prescriptive* und *justificatory*. Mein Augenmerk liegt auf den unterschiedlichen Rechtsnormen, die im Kontext der außergerichtlichen Streitbeilegung gewalttätiger Konflikte relevant sind. In dieser Funktion steht das vorschreibende und verbietende Element der Norm im Vordergrund. Das im Gewohnheitsrecht verankerte Recht auf Vergeltung („Einer für Einen“ – siehe oben zitierten Schiedsspruch) schreibt vor, dass nur ein Leben für ein anderes gefordert werden darf, und verbietet in diesem Sinn die Tötung von mehr als einer Person.

Rechtsnormen können Teil des staatlichen Rechts oder eines kanonischen Gesetzestextes sein oder zum lokalen Gewohnheitsrecht einer Gemeinschaft gehören; zudem können sie in schriftlicher Form vorliegen, von Generation zu Generation oral tradiert werden oder aber auch semi-kodifiziert sein wie in den Schriftstücken, die bei einer außergerichtlichen Streitbeilegung angefertigt werden. Diese enthalten neben informellen Angaben über Zeit und Ort der Abhaltung des Schiedsverfahrens auch den eigentlichen Schiedsspruch und die dadurch zum Tragen kommenden Normen und Regeln.

Um die eine Rechtsordnung konstituierenden Normen und Regeln erfassen zu können, schlagen LLEWELLYN/HOEBEL (1941) drei methodische Herangehensweisen (Wege) vor: die ideologische Methode befasst sich mit

Regeln und Vorschriften, die zur Steuerung und Kontrolle von Verhalten als richtig bzw. passend empfunden werden. Die deskriptive Methode setzt sich mit der Praxis auseinander, das heißt, Regeln und Vorschriften werden aus dem normalen, täglichen Verhalten der Menschen abgeleitet. „The third road is a search for instances of hitch, dispute, grievance, trouble; and inquiry into what the trouble was and what was done about it.“ (LLEWELLYN/HOEBEL 1941: 21)

Diese drei Zugänge sind miteinander verbunden, wobei die Autoren selbst dem letzten, dem sogenannten *trouble case*, den Vorzug geben<sup>2</sup>. „The trouble-cases, sought out and examined with care, are thus the safest main road to the discovery of law.“ (LLEWELLYN/HOEBEL 1941: 29) In der vorliegenden Arbeit geht es bis zu einem gewissen Grad auch um solche *trouble cases*, hier gewalttätige Konflikte. Jedoch steht nicht Ursache, Ausbruch und Verlauf solcher Konflikte im Vordergrund, auch nicht die Perspektiven und Handlungen der Streitparteien, sondern einzig und allein das Verfahren der außergerichtlichen Beilegung von *trouble cases*; d.h. anhand der nicht-staatlichen Schiedsgerichte, welche in Oberägypten zur Lösung gewaltsamer Auseinandersetzungen einberufen werden, soll das Zusammenwirken und Interagieren unterschiedlicher Rechtsnormen bzw. Rechtsordnungen aufgezeigt werden.

Die Besonderheit in diesem Streitbeilegungsverfahren aus Oberägypten liegt darin, dass hier nicht nur zwischen den Streitparteien vermittelt wird, sondern auch zwischen den unterschiedlichen Rechtssystemen und -ebenen, welche bei der Beilegung gewalttätiger Konflikte aufeinander treffen. Zur Maximierung der Erfolgchancen wird auf einzelne normative (Rechts-)Vorschriften und/oder damit zusammenhängende Institutionen zurückgegriffen.

In diesem Zusammenhang soll auch überprüft werden, welche strategischen Möglichkeiten von *agency* durch die lokalen Rechtsordnungen als Antwort auf überlokale Einflüsse verwendet wurden bzw. werden: die

---

2 Innerhalb der Rechtsanthropologie erfuhr die *trouble case method* in den 50er- und 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts einen großen Aufschwung, was zur Folge hatte, dass an Stelle der Untersuchung von Recht das Studium des Streites bzw. der Streitregelung gesetzt wurde (vgl. TROTHA 1987). Einen anderen Kritikpunkt hat HOLLEMAN (1973) hervorgebracht. Er meint, um ein kohärentes und zusammenhängendes Bild des Rechtes einer Gesellschaft geben zu können, würde diese Methode eine adäquate Anzahl von *trouble cases* in allen wichtigen Rechtsbereichen der Gesellschaft erforderlich machen, was aber eher selten eingehalten werden kann. Eigentlich seien es die alltäglichen „*trouble-less*“ *cases*, die für gewöhnlich jenen normativen Referenzrahmen vorgeben, entsprechend dem dann auch „*trouble cases*“ beurteilt werden.

radikale Abschottung von, das radikale Aufgehen in oder die kreative Aneignung von und Beteiligung an überlokalen Einflüssen (vgl. GINGRICH 2002: 159).

### *Rechtspluralismus in Ägypten*

Bisher ist von Rechtsordnungen und -systemen die Rede gewesen, weshalb es an der Zeit wäre aufzuklären, warum ich von mehreren nebeneinander bestehenden Ordnungen ausgehe. Ägypten ist als ehemals kolonialer Staat durch einen historisch entstandenen Rechtspluralismus charakterisiert, d.h. einem Nebeneinander von drei unterschiedlichen Rechtssystemen: dem lokalen Gewohnheitsrecht, dem islamischen und dem staatlichen Recht. Mit dem Begriff „Rechtspluralismus“ (*legal pluralism*) beziehe ich mich auf ein in der Rechtsanthropologie viel verwendetes (und zugleich umstrittenes) analytisch<sup>3</sup>-deskriptives Konzept. Es

deals with the fact that within any given social field, law of various provenance may be operative. It is when in a social field more than one source of 'law', more than one 'legal order', is observable, that the social order of that field can be said to exhibit legal pluralism. (GRIF-FITHS 1986: 38)

Der Rechtspluralismus in Ägypten ist das Ergebnis einer umfassenden Globalisierung, die lange vor 1989 begonnen und nicht nur ökonomische Prozesse beinhaltet hat, sondern wie in diesem Fall auch rechtliche und religiöse. Verschiedene überlokale und globale Einflüsse haben zu dieser Entstehung beigetragen und sollen nun in einem kurzen historischen Abriss erwähnt werden.

Das Gewohnheitsrecht, arabisch *'urf*, stammt aus vorislamischer Zeit und ist ein von Generation zu Generation mündlich tradiertes Recht, welches nicht zuletzt durch das Fehlen einer vereinheitlichenden schriftlichen Kodifizierung lokal sehr unterschiedlich ausgeprägt ist. Es regelt sowohl zivile (Heirat, Ehe) als auch strafrechtliche (Mord, Körperverletzung) Angelegenheiten und stützt sich dabei auf die Überlieferung der Sitte, arabisch *'āda*. *'urf* und *'āda* werden oft gleichbedeutend verwendet. Die älteste überlieferte Definition dieses Begriffes stammt von al-Ġazzālī:

*'āda* und *'urf* sind das, [...] was die Bewohner des islamischen Territoriums mit gesunden Naturanlagen sich angewöhnt haben, [aller-

3 Vgl. F. VON BENDA-BECKMANN 1988: 899, 1991: 108, 1994, 1997: 7 sowie K. VON BENDA-BECKMANN 2001: 20.

dings] unter der Bedingung, daß es nicht einem kanonischen Gesetzestext widerspricht. (zitiert in GRÄF 1973: 122, 123)

Das Gewohnheitsrecht ist aber kein konstantes, in der Vergangenheit verhaftetes Recht, sondern es ist einem Prozess ständiger Veränderungen und Anpassungen an die Erfordernisse der Zeit unterworfen. Im Zuge der muslimischen Eroberungen Ägyptens im 7. Jahrhundert n.Chr. etablierte sich das religiöse islamische Recht (*šarī'a*) als eine zweite Rechtsform, die durch die Eingliederung Ägyptens in das Osmanische Reich erneut zum offiziell anerkannten staatlichen Recht wurde. „The sacred Law of Islam is an all-embracing body of religious duties, the totality of Allah’s commands that regulate the life of every Muslim in all its aspects.“ (SCHACHT 1964: 1) Der göttliche Ursprung des islamischen Rechts hat zur Folge, dass es seine Existenz nicht der Befolgung und Anwendung innerhalb der Gesellschaft verdankt, sondern der göttlichen Offenbarung. Dieses Merkmal eines religiösen Rechts bringt mit sich, dass die Beachtung der Gesetze und Vorschriften durch die Menschen von ihrer Überzeugung einer religiösen Pflicht gleich zukommen begleitet wird. Die *šarī'a* beansprucht Gültigkeit unabhängig von nationalstaatlichen Grenzen in allen muslimischen Gesellschaften und für alle Zeiten – im Gegensatz zur Veränderlichkeit und Neuformulierung des staatlichen Rechts (NEFISSA 1999: 156). In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts begann die Modernisierung des ägyptischen Rechtssystems unter der Herrschaft von Muḥammad ‘Alī, der die von den Franzosen während ihrer dreijährigen Besetzung initiierten Veränderungen im Bereich des staatlichen Rechts fortführte. Im Zuge der immer stärker werdenden ökonomischen, aber auch politischen (britische Besetzung 1882–1922) Einflussnahme der europäischen Länder auf Ägypten wurden große Teile des ägyptischen Rechtssystems durch die Übernahme von westlichen Rechtsnormen ersetzt.

While it is true that major features of Egyptian judicial institutions, as well as substantive law, are identifiably copied from their French counterparts, and it is historical fact that in 1875 and again in 1883 there was a large-scale reception of both French codes and judicial institutions, the course of the hundred years since then has seen both law and institutions become Egyptianized. (HILL 1979: 1)

Diese chronologische Aufzählung soll nicht den Eindruck vermitteln, dass es sich hier um eine evolutionistische Entwicklungsgeschichte handelt, bei welcher das ältere Rechtssystem durch das jeweils jüngere völlig verdrängt oder ersetzt wurde. Vielmehr bestanden und bestehen diese drei Rechts-

systeme nebeneinander, wobei sich der Einfluss und die Bedeutung jedes einzelnen im Laufe der Zeit verändern.

In den 70er-Jahren des 20. Jahrhunderts kam es zu einem verstärkt islamrechtlichen Diskurs in der ägyptischen Öffentlichkeit, welcher die zentrale Bedeutung des islamischen Rechts im Leben der Muslime hervorhob, und davon ausgehend auf eine Wiedereinführung dieser Rechtsordnung drängte<sup>4</sup>. Der Ruf nach einer Rückbesinnung auf die islamische Tradition wurde vor allem durch die außenpolitischen Ereignisse dieser Jahre verstärkt: die Niederlage Ägyptens im Juni-Krieg von 1967 gegen Israel und der damit verbundene (zeitweilige) Verlust der Sinai-Halbinsel wurde von vielen als Scheitern des unter Gamal Abd el-Nasser propagierten säkularen und sozialistischen Nationalismus gesehen. Islamische Oppositionsgruppen begannen sich zu formieren und gaben als Ursache für die Niederlage die Abkehr der ägyptischen Gesellschaften vom Islam als politische Ideologie an. Als Folge davon wurde dem Islam wieder mehr Raum innerhalb der Politik eingeräumt, was zu einer nachhaltigen Verfassungsänderung im Jahre 1980 führte, die den Islam als Staatsreligion bestätigte und die Prinzipien der *šarī'a* als die Quelle der Gesetzgebung propagierte (vgl. FOLETS/DUPRET 1999: 63, PETERS 1988: 232). Die Sympathie der Regierung für die geforderte Wiedereinführung des islamischen Rechts währte aber nur kurze Zeit. Die außenpolitischen Entwicklungen unter Präsident Anwar Sadat, v.a. sein Friedensabkommen mit Israel im Rahmen von Camp David, brachten Ägypten zunehmend in eine isolierte Position innerhalb der arabischen Welt. Der Unmut der islamischen Oppositionsgruppen über die Politik Sadats gipfelte im Oktober 1981 in dessen Ermordung. Aufgrund dieser offenkundigen Machtdemonstration der islamistischen Gruppierungen änderte die Regierung unter Hosni Mubarak ihre Haltung bezüglich der Wiedereinführung der *šarī'a*; nicht zuletzt auch deshalb, weil sie Zusammenstöße zwischen der muslimischen und christlichen Bevölkerung fürchtete und weil sie nicht auf ausländische Investoren sowie finanzielle Hilfeleistungen von Amerika verzichten wollte, die durch die Wiedereinführung des islamischen Rechts ausbleiben hätte können. Bis heute wurden keine dem islamischen Recht angepassten Gesetzes-

---

4 Die Forderungen nach einer Wiederbelebung des islamischen Rechts waren unterschiedlich motiviert: Manche sahen darin ein nationales und kulturelles Erbe, welches sie zur Stärkung der eigenen Identität verwendeten. Andere übten dadurch Kritik an den existierenden Gesetzen, die alle europäischen Ursprungs und deshalb mit der muslimischen Lebensweise nicht kompatibel seien. Wiederum andere erhofften sich durch die Rückkehr zur *šarī'a* einen Machtgewinn, wie die '*ulamā'*' (Gelehrten) der al-Azhar und die Muslimbruderschaft (ALTMAN 1979: 199, 201ff).

änderungen vom Parlament ratifiziert. Ungeachtet dieser Entwicklungen hat das islamische Recht aber einen Platz in der ägyptischen Rechtsprechung behaupten können. Denn rechtliche Angelegenheiten, die den Personalstatus betreffen, fallen auch heute noch unter die Gerichtsbarkeit des islamischen Rechts, sofern es sich um Muslime handelt.

As far as personal status is concerned (marriage, divorce, separation, alimony, guardianship of children, inheritance, etc.), this is totally dependent on the religion of the individuals involved, since all religions recognized in Egypt are endowed with specific legislative texts and competent legal chambers at all levels of jurisdiction. (FOBLETS/DUPRET 1999: 62)

### *Das soziokulturelle Umfeld der außergerichtlichen Streitbeilegung*

Oberägypten wird im Allgemeinen als *ša'īd* (Hochland) bzw. dessen Einwohner als *ša'īdī* bezeichnet. Dieser Begriff ist in der Umgangssprache zu einem Synonym für Rückständigkeit, Traditionalismus und für starre Moral- und Ehrvorstellungen geworden. Das Verständnis von Ehre spielt im gesellschaftlichen Leben der ländlichen Bevölkerung Oberägyptens allerdings eine zentrale Rolle. Die Ehre, arabisch *šaraf*<sup>5</sup>, ist ein an die Öffentlichkeit gebundener Wert, der das Verhalten von Frauen und Männern beeinflusst und reglementiert. Die Ehre der Frau ist eng mit ihrer Sexualität und dem dadurch bedingten keuschen und schamhaften Verhalten gegenüber Männern verbunden. Die Ehre des Mannes ist von seinen Handlungen innerhalb der (dörflichen) Gemeinschaft, aber auch von dem ehrbaren und zurückhaltenden Benehmen seiner Frau abhängig. Auch im Kontext gewalttätiger Konflikte ist das Verständnis von Ehre in mehrfacher Hinsicht von Interesse. Zum einen stellt sie eine nicht-materielle Ressource dar, die aufgrund ihrer großen gesellschaftlichen Bedeutung und gleichzeitigen Marginalität „umkämpft“ wird und infolgedessen meist ein Auslöser bzw. Grund für einen Streit sowie für dessen Andauern sein kann (vgl. ROTHENBERGER 1978: 166ff). Gleichzeitig hat sie Einfluss auf die Handlungen der betroffenen Personen, die in dieser krisenhaften Situation um den Erhalt oder vielleicht auch die Vermehrung von Ehre bemüht sind. Schließlich kann die Ehre aber auch als eine Form des *idiom shopping* die

5 In verbalen Diskursen des ägyptischen Alltagslebens wird der hocharabische Ausdruck *šaraf* äußerst selten verwendet. Laut WIKAN (1984: 637ff) greife man eher auf dialektale Umschreibungen wie z.B. *kwayyiš(a)*: gut, nett oder *'amīr(a)*: gütig, großzügig etc. zurück.

Wahrnehmung einer Auseinandersetzung dahingehend verändern, dass der ursprüngliche Inhalt des Streites gegenüber dem gedachten Angriff auf die eigene Ehre an Bedeutung verliert und dadurch jedes andere Ergebnis als die Tötung oder zumindest Verletzung des Beleidigers unmöglich gemacht wird. Die Ehre soll jedoch nicht als universelles Erklärungsmodell für den Ausbruch und den Verlauf von gewaltsamen Auseinandersetzungen missbraucht werden. Ebenso wenig soll der Eindruck vermittelt werden, die an die Ehre gebundenen Normen und Regeln bildeten eine eigenständige, vom lokalen Gewohnheitsrecht unabhängige Rechtsform<sup>6</sup>. Die normative Ordnung der Ehre macht einen Teil des Gewohnheitsrechtes aus, von der die Menschen in bestimmten Situationen Gebrauch machen, z.B. zur Legitimierung von Gewaltanwendung bei einer Auseinandersetzung.

Die oberägyptische Region hat sich im Laufe der Geschichte und der sich verändernden politischen Organisationen immer wieder als „widerpenstig“ und schwer kontrollierbar erwiesen. Durch die zunehmende Reisetätigkeit und Mobilität ist der Tourismus zu einem wichtigen Wirtschaftsfaktor für Ägypten geworden. Gleichzeitig stiegen in den 80er- und 90er-Jahren des 20. Jahrhunderts aber auch die Terrordrohungen und Anschläge islamistisch-, „fundamentalistischer“ Gruppen, die größtenteils aus Oberägypten, v.a. der Provinz Asyūt kamen (vgl. IBRAHIM 1982, 1988, 2002, ECCEL 1988). Als Reaktion auf diese terroristischen Aktivitäten wurde vom ägyptischen Staat einerseits eine Touristenpolizei eingesetzt, die für die Sicherheit ausländischer Personen verantwortlich ist. Andererseits gingen die staatlichen Sicherheitsbehörden massiv gegen fundamentalistische Gruppen in Oberägypten vor, was u.a. dazu führte, dass heute einige der oberägyptischen Provinzen (v.a. Asyūt) mehr oder weniger abgeschottet sind und die Touristenströme an ihnen vorbei geführt werden. Unter diesem Glassturz aus Sicherheitsmaßnahmen und offensichtlicher Meidung durch den Staat (in politischer wie auch wirtschaftlicher Hinsicht, vgl. FANDY 1993 und 1994) haben sich traditionelle Muster sowohl in der Austragung von gewalttätigen Konflikten – das Phänomen der Blutrache ist in Oberägypten noch vorhanden – als auch in deren Beilegung durch nicht-staatliche Institutionen wie etwa ein Schiedsgericht erhalten. Die Bevölkerung zieht diese Form der

---

6 Im Gegensatz dazu meint BLACK-MICHAUD (1975: 141), dass es bei den sesshaften Gesellschaften des mediterranen Raums und Mittleren Ostens zwei „codes of law“ gäbe. Bei dem einen handle es sich um das Gewohnheitsrecht (*customary* „*canon*“), bei dem anderen um das Gesetz der Ehre (*law of honour*), das parallel zu ersterem existiere. In bestimmten Situationen könne das Gesetz der Ehre an die Stelle des Gewohnheitsrechtes treten, wenn sich dieses als unpassend erweist, einen Konflikt zu lösen.



Konfliktlösung den staatlichen Gerichtsverfahren vor, nicht nur wegen des geringeren Zeit- und Kostenaufwands, sondern auch, weil in dem Schiedsverfahren Normen und Regeln zur Anwendung kommen, die ihren Moral- und Wertvorstellungen entsprechen bzw. aus diesen hervorgegangen sind.

### *Die außergerichtliche Streitbeilegung bei gewalttätigen Konflikten*

Zu Beginn des Artikels habe ich festgestellt, dass gewalttätige Konflikte am ehesten durch außergerichtliche Streitbeilegungsinstitutionen etwa in Form eines Schiedsgerichtes beendet werden können. Nun sind in Ägypten solche nicht-staatlichen Streitregelungen, die auf lokaler Ebene operieren, sehr weit verbreitet und werden bei vielen Streitigkeiten in Anspruch genommen. Diese Popularität und die höheren Erfolgchancen bei der nicht-staatlichen Konfliktregelung macht sich der ägyptische Staat seit einiger Zeit zu Nutze, indem er die außergerichtliche Streitbeilegung bei zivil- und handelsrechtlichen Angelegenheiten gesetzlich geregelt hat. Das Gesetz Nr. 27 aus dem Jahre 1994 „Concerning Arbitration in Civil and Commercial Matters“ gibt die formalen und inhaltlichen Rahmenbedingungen für die Abhaltung eines außergerichtlichen Schiedsverfahrens vor. Diese rechtliche Überantwortung bzw. Auslagerung wird vom Staat unterstützt und gewünscht; d.h. das lokale Gewohnheitsrecht in Verbindung mit islamischen Rechtsvorschriften kann anstelle der staatlichen Rechtsprechung von den betroffenen Personen in Anspruch genommen werden. „In cases relating to property and conflicts between neighbours or small tradespeople, traditional arbitration represents no significant risk for the state. It actually lessens the burden of conflicts requiring resolution by the official authorities.“ (NEFISSA 1999: 154) Die Option der kreativen Aneignung und Beteiligung wird also auch auf umgekehrtem Weg praktiziert: Lokale Entwicklungen werden von überlokalen Institutionen aufgenommen und benutzt. So werden die außergerichtlichen Streitbeilegungsverfahren im Bereich des Zivil- und Handelsrechtes eingesetzt und zugelassen, um die staatlichen Gerichte zu entlasten.

Bei gewalttätigen Konflikten mit Körperverletzungen und/oder Tötungen sieht das schon wieder anders aus. Hierbei handelt es sich um strafrechtliche Vergehen, deren Bestrafung bzw. Sanktionierung keinesfalls aus den Händen der staatlichen Jurisdiktion gegeben wird, weil sonst das vom Staat beanspruchte Monopol der Gewaltausübung und damit auch seine Autorität durch die Selbstjustiz der Bevölkerung bedroht wäre. In diesem Fall werden die lokalen Streitregelungsinstitutionen nicht anstelle von, sondern zusätzlich zu den staatlichen Gerichten angerufen. Das Ver-

hältnis zwischen diesen beiden Verfahren stellt sich aus der Perspektive der betroffenen Personen in Bezug auf die Beendigung eines Konfliktes etwas einseitig dar und zwar in dem Sinn, dass Gewohnheitsrecht und außergerichtliche Streitbeilegung ohne staatliche Rechtsprechung durchaus bestehen könnten, während das staatliche Urteil alleine meist nicht ausreicht: So kann ein Mörder nach der Entlassung aus der Haft von einem Verwandten des Opfers getötet oder ein Konflikt trotz der staatlichen Verurteilung des Mörders von den Parteien fortgesetzt werden. Um dies zu verhindern, wird ein außergerichtliches Schiedsverfahren angestrengt. Hier liegt also eine parallele bzw. doppelte Rechtsprechung vor: einmal nach dem staatlichen Recht und einmal nach dem lokalen Gewohnheitsrecht; die damit zusammenhängenden Institutionen, das staatliche Gericht und das außergerichtliche Schiedsverfahren, operieren neben-, aber nicht unabhängig voneinander, wie später noch zu sehen sein wird.

Die Verfahren der außergerichtlichen Beilegung von Konflikten sind in Ägypten unter einer Reihe von Begriffen bekannt. Eine sehr allgemeine und weit gefasste Bezeichnung wird mit dem Wort *ṣulḥ* – Versöhnung bzw. Aussöhnung – wiedergegeben; egal ob es sich dabei um die informelle Intervention in einer Streitigkeit oder um das formalisierte Verfahren eines im öffentlichen Rahmen abgehaltenen Schiedsgerichtes handelt. Weitere Ausdrücke sind *mağlis aṣ-ṣulḥ* (Versammlung zur Aussöhnung), *mağlis al-‘arab* (Versammlung der Araber), *ğalsat al-‘arab* (Sitzung der Araber) oder *mağlis ‘urfī* (gewohnheitsrechtliche Versammlung). Diese Begriffe bezeichnen mehr oder weniger die zur Beilegung eines Konfliktes einberufene Sitzung/Versammlung einer neutralen Partei, deren Aufgabe darin besteht in dem Konflikt zu vermitteln und ein Ende desselben herbeizuführen. Das arabische Wort *‘urf*, Gewohnheitsrecht, weist darauf hin, dass der erreichte Schiedsspruch in diesem außergerichtlichen Streitbeilegungsverfahren auf dem lokalen Gewohnheitsrecht basiert und nicht auf dem staatlichen Strafrecht. Zur Beziehung *‘urf* und islamisches Recht im Kontext der außergerichtlichen Streitbeilegung meint NIELSEN (1998: 361): „it should be noted that quite often people express the view that *‘urf* is *shari‘a*, or at least should be understood as an extension of the religiously based legal code.“ Nach Ansicht der in außergerichtlichen Streitregelungen tätigen Schiedsrichter sollten das Gewohnheitsrecht und das islamische Recht idealerweise übereinstimmen oder einander zumindest nicht widersprechen. Dieser idealrechtlichen Vorstellung wird aber in der Praxis aufgrund des eigenständigen und in bestimmten Situationen dominanteren Charakters des lokalen Gewohnheitsrechtes wenig Beachtung geschenkt, weshalb es im Kontext der außergerichtlichen Streitbeilegung immer wie-

der zu Differenzen zwischen diesen beiden Rechtssystemen kommt, wie noch zu zeigen ist.

### *The Semiautonomous Social Field*

Wie aus dem bisher Gesagten ersichtlich wird, stellt das außergerichtliche Streitbelegungsverfahren, das bei gewalttätigen Konflikten in Anspruch genommen wird, ein soziales Feld dar, in welchem drei unterschiedliche, aber korrespondierende Rechtssysteme – staatliches Recht, islamische Rechtsvorschriften und lokales Gewohnheitsrecht – aufeinander treffen. Um solche Manifestationen von Recht und Rechtspluralismus in einer Gesellschaft zu lokalisieren und zu beschreiben, ist das in der Rechtsanthropologie etablierte Konzept des *Semiautonomous Social Field* (SASF) von SALLY MOORE sehr geeignet:

it can generate rules and customs and symbols internally, but [...] it is also vulnerable to rules and decisions and other forces emanating from the larger world by which it is surrounded. The semi-autonomous social field has rule-making capacities, and the means to induce or coerce compliance; but it is simultaneously set in a larger social matrix which can, and does, affect and invade it, sometimes at the invitation of persons inside it, sometimes at its own instance. (1973: 720)

Das Verfahren der außergerichtlichen Streitbeilegung wäre meiner Ansicht nach ein solches *semiautonomous social field*, wobei einige Verfeinerungen in Bezug auf dieses Konzept vorgenommen werden müssten: zum einen geht es dabei um die Berücksichtigung der internen Differenzierung und der Existenz von Subgruppen innerhalb des sozialen Feldes; d.h. das *semiautonomous social field* ist kein homogener Bereich. In dem nicht-staatlichen Schiedsverfahren gibt es nicht nur divergierende Verfahrensweisen, z.B. bei Wahlvorgängen, sondern auch mehrere Subgruppen mit unterschiedlich weitreichenden Kompetenzen, wie etwa die Schiedsrichter oder die staatlichen Sicherheitsbeamten. Zum anderen ist die Einflussnahme der verschiedenen, teilweise überlokalen Rechtsordnungen bzw. -vorschriften in diesem *semiautonomous social field* ungleich groß. So darf ein aus dem lokalen Gewohnheitsrecht und/oder dem islamischen Recht generierter Schiedsspruch nicht in direktem Widerspruch zum staatlichen Recht stehen; bzw. die im lokalen Gewohnheitsrecht verankerte normative Ordnung der Ehre kann über zentrale islamrechtliche Vorschriften gestellt werden. Die Semiautonomie ermöglicht, dass ein außerhalb befindliches

Rechtssystem das soziale Feld zwar durchdringt, aber nicht dominiert; es ist also Raum für Widerstand und Autonomie vorhanden (MERRY 1988: 878).

Ausgehend vom außergerichtlichen Streitbeilegungsverfahren als einem *semiautonomous social field* sollen nun die teilweise machtbeladenen Interaktions- und Streitpunkte, aber auch die Vermittlung zwischen dem lokalen Gewohnheitsrecht, dem damit in direkter Verbindung stehenden islamischen Recht und dem überlokalen staatlichen Recht aufgezeigt werden. Zu diesem Zweck muss das Streitbeilegungsverfahren in zwei Bereiche geteilt werden, und zwar in:

- den formalen Ablauf und
- den Inhalt des Verfahrens.

Während das staatliche Recht primär die formale Ausprägung des Verfahrens beeinflusst, wird der Inhalt durch das Zusammenwirken von Normen und Regeln des lokalen Gewohnheitsrechtes mit einzelnen islamischen Rechtsvorschriften bestimmt.

#### *Das Schiedsgericht (Ablauf)*

Den Anfang bildet meist ein Streit zwischen zwei oder mehreren Parteien, in dessen Verlauf jemand verletzt oder getötet wird. Bevor jedoch ein Schiedsgericht zur Beilegung eines gewalttätigen Konfliktes tätig wird, müssen zunächst die andauernden Gewaltakte zur Ruhe kommen und die Parteien zur Beendigung des Konfliktes bereit sein<sup>7</sup>. Diese Schaffung einer Kommunikations- und Verhandlungsbasis zwischen den Streitparteien wird durch die Tätigkeit von Mediatoren erreicht. Diese Vermittler werden in Ägypten *ahl il-hēr* (hocharabisch *ahl al-hayr*) genannt, d.h. Leute des Guten oder die Gutes tun. Die *ahl il-hēr* sind keine fix eingerichtete und institutionalisierte Gemeinschaft von Mediatoren, sondern eine meist aus den ältesten und erfahrensten Männern ad hoc gebildete Gruppe, die sich um den Frieden und das soziale Gleichgewicht im Dorf sorgen. Sie fungieren als Mediatoren entweder, um einen Konflikt selber zu lösen, oder um eine für den Moment gewaltfreie Ausgangsbasis zu schaffen, welche die Einberufung eines Schiedsgerichtes ermöglicht. Wenn es darum geht, dass diese Mediatoren die Beilegung des Streites selber in die Hand nehmen (ohne Schiedsrichter), dann sind dafür bestimmte Voraussetzungen not-

---

<sup>7</sup> NEFISSA (1999: 147) meint, dass es unmöglich sei ein Streitbeilegungsverfahren einzuleiten, solange nicht beiden Parteien derselbe Schaden zugefügt wurde, d.h. ein Gleichgewicht an Opfern auf beiden Seiten herrscht.

wendig: entweder greifen sie ein, solange sich ein Streit noch im Anfangsstadium befindet und die Beziehungen zwischen den Parteien eine gewaltfreie Verhandlungsbasis zulassen; d.h. sie versuchen das Ausbrechen gewalttätiger Handlungen zu verhindern. Oder der im Laufe eines Konfliktes entstandene Schaden ist auf Seiten der Streitparteien gleich groß, so dass die Mediatoren auf eine schnelle Versöhnung (*ṣulḥ qaṣīr*) drängen können. Diese Art der Streitbeilegung ist vor allem dadurch charakterisiert, dass auf beinahe jegliches Sprechen (*min ġēr kalām*) verzichtet wird, im Gegensatz zum Ablauf eines Schiedsgerichtes. Das zentrale Element des *ṣulḥ qaṣīr* bildet das Schwören der Streitparteien auf den Koran, den Streit als beendet zu betrachten, von weiteren Gewaltakten Abstand zu nehmen und zukünftig als Brüder miteinander zu leben. Wie noch zu sehen sein wird, ist das Schwören auf den Koran und somit die Einbringung des Islam als bindendes bzw. einigendes Element ein wichtiger Aspekt innerhalb eines Schiedsverfahrens.

Sollte die Komplexität und Gewalttätigkeit eines Konfliktes oder die involvierten Personen selbst den Einsatz eines Schiedsgerichtes verlangen, kommt den Mediatoren die Aufgabe zu, einen Waffenstillstand und in Folge davon ein Umdenken bei den Parteien dahingehend zu erwirken, dass die Beilegung des Konfliktes durch die Anrufung eines Schiedsgerichtes der einzig richtige Weg sei. Zu diesem Zweck gehen die *ahl il-ḥēr* also zunächst zur ersten Partei, fragen sie, was passiert ist und was sie will bzw. fordert. Dann schlagen sie ihr vor die Angelegenheit zu bereinigen, indem sie vor ein Schiedsgericht gebracht wird. Dieselbe Vermittlungsstrategie wenden die Mediatoren auch bei der zweiten Partei an (und einer dritten und vierten, je nachdem, wie viele Gruppen in den Konflikt involviert sind). Entsprechend ihrer unaufgeforderten Mediatorentätigkeit könnte man die *ahl il-ḥēr* als *shopping forum* (K. VON BENDA-BECKMANN 1981: 117) bezeichnen, denn sie schalten sich in den Konflikt ein und versuchen dem Verlauf eine Wendung in Richtung Schiedsgerichtsverfahren zu geben. Ich gehe davon aus, dass hier die sozialen Interessen der Mediatoren – die Aufrechterhaltung der friedlichen Beziehungen im Dorf – gegenüber den machtpolitischen – Vermehrung von Prestige, Ansehen und politischer Macht – überwiegen. Sollten sich die Parteien (oder eine davon) trotz dieser Vermittlungstätigkeiten gegen die Beilegung eines Konfliktes sträuben, schaltet sich in den meisten Fällen die Polizei ein, um die Parteien zu einer Streitbeilegung mehr oder weniger zu „überreden“. Diese Druckausübung durch die Polizei wird von den Vermittlern nicht immer unterstützt, denn eine erzwungene Versöhnung läuft Gefahr, nicht sehr lange zu halten.

Wenn die Parteien zu einer Lösung des Konflikts bereit sind, wird ein erstes Treffen arrangiert, bei dem die Bedingungen für die Einberufung eines Schiedsgerichtes ausgehandelt werden. Diese Bedingungen, arabisch *šurūt* (sing. *šarf*: Bedingung, Kondition), werden schriftlich festgehalten und enthalten vier Punkte: 1. die Parteien müssen Geld für die Reisekosten, Unterkunft und Verpflegung der Schiedsrichter bereitstellen; 2. der Termin und 3. der Ort für die Abhaltung des Schiedsgerichtes wird festgelegt; 4. das Schiedsgericht, arabisch *lağnat taḥkīm ‘urfī* (wörtlich: Kommission für den gewohnheitsrechtlichen Schiedsspruch) wird ausgewählt.

Die Wahl der Kommissionsmitglieder<sup>8</sup> kann auf zwei unterschiedliche Arten erfolgen: Erstens, die Parteien erhalten die Möglichkeit, sich jeweils eine oder mehrere Personen auszusuchen, die als Schiedsrichter fungieren sollen, wobei ein weiterer von den *ahl il-ḥēr* nominiert wird. Dieses Verfahren wird jedoch weitgehend vermieden – zumindest in der Provinz Asyūt (für die Provinz Qena siehe NEFISSA 1999: 147) – weil es in den meisten Fällen zur Beeinflussung und Bestechung der Richter führt. Die zweite Möglichkeit sieht vor, dass der *ra’īs taḥkīm ‘urfī*, der Vorsitzende/Leiter der Kommission, die Richter auswählt, wobei diese meist aus einer anderen Provinz kommen, weder die Streitparteien noch den Vorfall kennen und somit völlig neutral und unparteiisch sind. Unabhängig davon, welche dieser Möglichkeiten in Angriff genommen wird, muss die Anzahl der Richter jedes Mal ungerade sein, um eine Pattstellung zu vermeiden; dementsprechend beträgt die Mindestanzahl der Schiedsrichter immer drei (vgl. RUFFINI 1978: 227). Diese Mehrheit von Richtern wirkt sich natürlich auf die Urteilsfindung aus. Zunächst wird die potentielle Willkür und Machtdemonstration, die in der Person eines Richters möglich ist, verringert. Zudem ist durch die ungerade Anzahl eine Konsensentscheidung oder Abstimmung notwendig, was dazu führt, dass der Vorfall zusammen mit den vorliegenden Aussagen der Streitparteien und Zeugen länger und

---

8 Da in den Akten die Kommission immer in ihrer Gesamtheit angesprochen wird und nicht die einzelnen Personen, fehlt der passende arabische Ausdruck. Ich werde deshalb die Begriffe Schiedsrichter und Richter verwenden. Die starke Ähnlichkeit zwischen diesem Streitbeilegungsverfahren und einem staatlichen Gerichtsverfahren (mehr dazu im Verlauf dieses Abschnitts) lässt die Rolle dieser Kommissionsmitglieder mit der eines Richters durchaus vergleichbar erscheinen. Ich bin mir dabei der Übertragung eines juristischen Begriffes auf ein nicht-staatliches Verfahren wie der außergerichtlichen Streitbeilegung durchaus bewusst, werde ihn aber der Einfachheit halber dennoch verwenden, nicht zuletzt um den langen arabischen Ausdruck zu umgehen.

genauer erörtert werden muss; ein schnelles „Aburteilen“ wird dadurch vermieden.

Am Ende der Festlegung dieser Bedingungen wird zur Sicherung des Friedens bis zum eigentlichen Schiedsverfahren eine Strafsumme festgesetzt, meist in der Höhe von ca. 100.000 ägyptischen Pfund. Sollte es zu Übergriffen und Gewaltakten zwischen den Parteien kommen, muss die dafür verantwortliche Partei diese Strafsumme bezahlen. Zum Schluss wird das Dokument von den Anwesenden der Streitparteien sowie den Mediatoren unterschrieben, wobei diejenigen, die des Schreibens nicht mächtig sind, ihren Fingerabdruck darunter setzen (vgl. NIELSEN 1998: 359). Diese niedergeschriebenen Bedingungen haben großen Einfluss auf das Zustandekommen eines gewohnheitsrechtlichen Schiedsspruches, denn sie festigen die Autorität der Schiedsrichter, was in dem folgenden Zitat<sup>9</sup> deutlich wird: „[...] beschließen wir, dass wir die Vollmacht des Schiedsgerichtes akzeptieren [...]. Wir beschließen die Annahme des Urteils und wir verpflichten uns zur unverzüglichen Ausführung desselben [...].“ Die Schiedsrichter erhalten dadurch die Macht bzw. Befugnis einen Schiedsspruch herbeizuführen und auf dessen Durchführung zu bestehen<sup>10</sup>. Diese Macht ist jedoch beschränkt, denn die Schiedsrichter verfügen über keine ausreichenden Mittel um die Einhaltung des verhängten Schiedsspruches zu erzwingen, sollten die Parteien mit den Gewalttätigkeiten fortfahren. Der formale Charakter des Schiedsverfahrens kann einer solchen Missachtung aber entgegenwirken: Er erinnert die Streitparteien daran, dass sie in einem öffentlichen Forum handeln und dadurch dem Druck der öffentlichen Meinung ausgesetzt sind (COLSON 1995: 66).

Nun zum Verlauf der Verhandlung des Schiedsgerichtes selbst. Der Ort, an dem ein solches Streitbeilegungsverfahren stattfindet, ist in der Mehrheit der Fälle eine öffentliche Einrichtung, wie z.B. die Räumlichkeiten der örtlichen Schule oder der Versammlungsraum der Gemeinde (Gemeindezentrum). Dieser öffentliche Rahmen ermöglicht einer interessierten Zuhörerschaft am Prozess der Streitbeilegung teilzunehmen. Die Öffentlichkeit des Schiedsverfahrens „is not simply a formal requirement. Public opinion and the testimony of those present are prerequisites for this type of justice. Publicity and negotiation are the basic preconditions for ensuring its effectiveness“ (NEFISSA 1999: 152).

---

9 Der Auszug aus einer solchen Niederschrift der Bedingungen stammt aus dem Datenmaterial meiner Feldforschung in Oberägypten.

10 „In adjudication, formality both symbolizes the status of those who give judgement and legitimates their decisions.“ (COLSON 1995: 66)

Eröffnet wird eine Verhandlung mit der eindringlichen Betonung, dass der Streit beigelegt und ein Ausgleich zwischen den Parteien gefunden werden müsse. Danach wird zusammen die *fātiḥa*, die erste Sure im Koran, gebetet, um dem Gesagten Nachdruck zu verleihen und die gemeinsame Absicht zu betonen. Die Religion hat in dieser formalisierten Ausprägung bindenden Charakter: Einerseits werden die Teilnehmer dazu angehalten, sich den „Spielregeln“ des Verfahrens zu unterwerfen, andererseits auch dazu, den ausverhandelten Schiedsspruch zu akzeptieren.

Nach der Vorstellung der einzelnen Schiedsrichter berichten die Parteien nacheinander, was vorgefallen ist, wobei das Los entscheidet, welche von ihnen anfangen darf. Während des Berichts der einen Partei ist es der anderen nicht erlaubt, Kommentare, Einwände oder Richtigstellungen einzuwerfen und vice versa. Jede Gruppe muss jeweils warten, bis die andere ihre Erzählung beendet hat, um darauf zu antworten. Die Schilderung der Ereignisse wird oft mit Schriftstücken unterstützt, die Zeugenaussagen abwesender Personen beinhalten können, aber auch mit amtlichen Dokumenten über einen zu dem betreffenden Konflikt laufenden gerichtlichen Prozess. Diese Schreiben werden den Schiedsrichtern ausgehändigt, um später bei ihrer Beratung genauer geprüft zu werden; ihr Inhalt fließt bis zu einem gewissen Grad in die Urteilsfindung mit ein. Die Erzählung der Parteien wird aber nicht nur durch solche Dokumente bestärkt, sondern auch durch die Art und Weise, wie das Geschehen vorgetragen wird. Der Ausdruck und die Gestik wie z.B. das Schlagen an die Brust oder das Beschwören Allāhs spielen dabei eine wichtige Rolle.

Im Anschluss an die Berichte der Parteien werden die Zeugen befragt, wobei auch Frauen als „gleichwertige“ Zeugen<sup>11</sup> zugelassen werden. Hier ist zu beachten, dass Zeugen vor ihrer Aussage durch das Schwören auf den Koran vereidigt werden, wobei folgender Text gesprochen wird: „Ich schwöre bei Allāh und beim Koran, dass ich die Wahrheit sage und nichts anderes als die Wahrheit von all den Dingen, deren Zeuge ich war und derer ich mir sicher bin.“ Dieser Wortlaut ist ohne Zweifel eine leicht veränderte Version der bei staatlichen Gerichtsverhandlungen verwendeten Vereidigungsformel für Zeugen. Nachdem die Ereignisse aus unterschiedlichen Perspektiven gehört wurden, ziehen sich die Schiedsrichter zur Beratung zurück. In dieser Beratung, die unter Ausschluss der Öffentlichkeit stattfindet, wird das Geschehen noch einmal erörtert und eine Art „Schuldenkatalog“ für die Parteien erstellt, mit dessen Hilfe die Vergehen gegenein-

---

11 Im islamischen Recht ist die Zeugenaussage einer Frau nur halb soviel wert wie die eines Mannes.



ander aufgerechnet werden. Bei Unklarheiten über einzelne Abschnitte während des Vorfalles wird die von den Schiedsrichtern erwünschte Partei, d.h. ein Sprecher von ihnen, in das Beratungszimmer geführt und noch einmal befragt. Diese von der Öffentlichkeit abgeschiedene Atmosphäre benutzen die Richter oft dazu, Druck auf die Streitparteien auszuüben und sie zur Annahme bisher ausgearbeiteter Lösungsvorschläge zu überreden (vgl. NIELSEN 1998: 365). Ein weiterer Vorteil dieser privaten Unterredung ist der, dass die Streitparteien ihr Gesicht wahren können gegenüber der Öffentlichkeit, die nicht erfährt, dass sie sich zu diesem oder jenem Urteil überreden haben lassen.

Im Anschluss an die Beratung wird das Urteil<sup>12</sup> in mehrfacher Ausfertigung niedergeschrieben. Nach der Urteilsverkündung wird je ein Exemplar den Richtern und den Streitparteien ausgehändigt. NIELSEN (1998: 359) meint, dass die Dokumente zwar als Beweis für die Lösung des Konfliktes von großer Bedeutung sind, trotzdem werden sie nicht mit besonderem Respekt behandelt. Sie verschwinden in irgendeiner Schublade zusammen mit anderen Schriftstücken.

Die Urteilsverkündung findet in Anwesenheit der Parteien, ihrer Zeugen sowie der übrigen Zuhörerschaft und der extra zu diesem Ereignis hinzugekommenen Polizei statt. Die Öffentlichkeit ist in die Kundgebung des Urteils eingebunden „in order to guarantee that the disputing parties comply with the terms of the truce“ (NIELSEN 1998: 366). Abgesehen davon hat der ganze Aufwand, der bei einer größeren Streitbeilegung – wie sie im Falle einer Tötung vorkommt – getrieben wird, das Zusammenbringen all der Leute, deren Verköstigung usw., auch den Effekt, dass die Streitparteien in die Entscheidung der Richter einwilligen müssen, sonst wäre alles umsonst gewesen (NIELSEN 1998: 366). Nach der Verkündung des Urteils werden die Streitparteien aufgefordert, die Beilegung des Konfliktes mit einem Handschlag zu besiegeln; verstärkt wird das Ganze wieder durch ein gemeinsames Schwören auf den Koran, wobei einer der Schiedsrichter vorspricht und die Parteien im Kollektiv das Gesagte wiederholen (vgl. GULLIVER 1973: 688). Durch diesen symbolischen Schwur auf den Koran wird Gott zum Zeugen der Streitbeilegung und damit zu der obersten Instanz, die über die Einhaltung der friedlichen Beziehungen wacht; eine Maßnahme, um die Effektivität des Schiedsspruches zu stärken. Dem

---

12 Interessant ist, dass in den Schriftstücken der juristische Begriff „Urteil“, arabisch *ḥukm*, und nicht etwa „Schiedsspruch“ (arabisch *taḥkīm*), verwendet wird; ein genaueres Eingehen auf die teilweise Verwendung von juristischen Termini in den nicht-staatlichen Streitbeilegungsprotokollen und deren Bedeutung ist hier aber nicht vorgesehen.

verkündeten Urteil muss sofort nach der Verhandlung Folge geleistet werden. Die korrekte und unverzügliche Durchführung des Urteils wird den lokalen Polizeibeamten überantwortet.

Auf den ersten Blick sieht das Verhältnis zwischen dem Streitbeilegungsverfahren für gewalttätige Konflikte und der staatlichen Strafverfolgung eher einseitig aus: so werden z.B. die im Verlauf des Schiedsverfahrens angefertigten Schriftstücke (Protokolle) sowie die Aussagen der Streitparteien und der Zeugen nicht an die staatlichen Gerichte weitergegeben. Laut einem meiner Informanten, einem Schiedsrichter aus Asyūt, dürfen die Gerichte diese auch nicht einfordern. Gleichzeitig werden jedoch die amtlichen Dokumente und Akten eines bei Gericht laufenden Prozesses von den Streitparteien in das außergerichtliche Schiedsverfahren eingebracht; vermutlich um ihre Position bzw. ihren Anspruch zu stärken. Ebenso würde ein der Tötung Beschuldigter seine Tat vor dem gewohnheitsrechtlichen Schiedsgericht durchaus zugeben, während er selbige vor einem staatlichen Gericht leugnen würde. Dieses unterschiedliche Verhalten kann seine Ursache in dem Wissen um das mögliche Strafausmaß haben: Während bei einer Tötung das Urteil des staatlichen Gerichtes im schlimmsten Fall die Todesstrafe<sup>13</sup> bedeuten könnte, hätte der Täter von dem gewohnheitsrechtlichen Schiedsgericht maximal eine lebenslange Verbannung aus seiner Heimatprovinz zu erwarten.

Andererseits jedoch werden zur Aufsicht der Durchführung bzw. Einhaltung des gewohnheitsrechtlichen Schiedsspruches Vertreter der öffentlichen Sicherheit, meist lokale Polizeibeamte, herangezogen. Durch diese ist dem Staat eine indirekte Einflussnahme auf das Streitbeilegungsverfahren gegeben, denn Schiedssprüche, die in Opposition zum ägyptischen Strafrecht oder der öffentlichen Sicherheit stehen, könnten nicht ausgeführt werden. Dieser Einfluss von Seiten des Staates bzw. des staatlichen Rechts ist aber in der überwiegenden Zahl der Fälle von den Schiedsrichtern bzw. Vermittlern selbst gewollt und erbeten. Weiters kann die Tatsache, dass im Kontext einer gewaltsamen Auseinandersetzung eine Versöhnung zwischen den Parteien durch einen Schiedsspruch erreicht wurde, in den Prozess vor einem staatlichen Gericht eingebracht werden. Es liegt dann im Ermessen des staatlichen Richters, diesen Umstand als Strafmilderungsgrund in sein Urteil einfließen zu lassen. Das auf den ersten Blick recht einseitig wirkende Verhältnis zwischen nicht-staatlicher Streit-

---

13 Bevor das staatliche Gericht das Urteil der Todesstrafe verhängen darf, muss es den Fall an den *mufīī* der Republik zur Begutachtung weiterleiten (FOBLETS/DUPRET 1999: 62).

regelungsinstitution und staatlicher Strafverfolgung ist also eher eine wechselseitige Beziehung, die an bestimmte Spielregeln – welche Informationen dürfen weitergegeben bzw. eingefordert werden – gebunden ist.

Sieht man sich das formalisierte Verfahren eines nicht-staatlichen Schiedsgerichtes an, so wird deutlich, dass man es hier mit der Option der kreativen Aneignung von und Beteiligung an überlokalen Einflüssen – der staatlichen Jurisdiktion – zu tun hat. Verfahrenstechnisch ist der Ablauf einer Streitbeilegung durch ein Schiedsgericht genau geregelt: Zuerst werden die Bedingungen für die Einberufung aufgestellt und von den Streitparteien unterschrieben, was einer Art Vorverhandlung innerhalb des staatlichen Verfahrensrechts entspricht. Dann folgt die eigentliche Verhandlung – also die Hauptverhandlung –, wobei dieser Ablauf<sup>14</sup> ebenfalls stark an formale Richtlinien gebunden ist, wie das Anhören der Parteien, das Befragen von Zeugen, die Besprechung der Schiedsrichter sowie die Verkündung des Schiedsspruches. All diese Programmpunkte sind auch in einem staatlichen Gerichtsverfahren zu finden. Während das staatliche Recht also primär den formalen Ablauf des Verfahrens prägt, wird der Inhalt durch das Zusammenwirken von Gewohnheitsrecht und islamischen Rechtsvorschriften bestimmt.

#### *Der Schuldenkatalog der Streitparteien (Inhalt)*

Wie zuvor erwähnt, werden die Gewalttaten der Streitparteien in einem Schuldenkatalog von den Schiedsrichtern zusammengefasst und einander gegenüber gestellt. Handelt es sich bei den begangenen Gewalttaten um Körperverletzungen, werden die verletzten Personen einzeln zu den Richtern gerufen, welche die Art und Größe der Wunde bzw. Narbe begutachten. Die Körperverletzungen sind meist Schusswunden, mit Messern zugefügte Verletzungen oder wohl am häufigsten Platzwunden am Kopf, hervorgerufen durch einen Schlag mit einem Stock. In Oberägypten tragen beinahe alle Männer den sogenannten *šūma*, einen dicken und relativ schweren Stock, mit sich, den sie im Falle eines Streites als Waffe benutzen. Die Geldsumme für eine Verletzung, wie sie z.B. durch das Schlagen mit einem Stock entsteht, wird wie folgt berechnet: einer der Schiedsrichter misst die Narbe mit seinen Fingern ab und je nachdem wie viele Finger breit die Narbe misst, wird ein Betrag festgelegt, d.h. ein Finger breit entspricht z.B. hundert ägyptischen Pfund. Bei dieser Art der Berechnung werden die

---

14 Verstöße gegen den festgeschriebenen Ablauf, wie z.B. zu sprechen, ohne das Worte zu haben, werden mit kleinen Geldstrafen geahndet.

in der islamischen Rechtswissenschaft ausgearbeiteten Vorschriften der Schadensersatzleistung<sup>15</sup> im Falle einer Körperverletzung als Vorbild bzw. Ausgangspunkt genommen. Die islamischen Juristen haben, was die Höhe der jeweils zu zahlenden Summe betrifft, ein genaues Preisverzeichnis entsprechend dem zugefügten Schaden aufgestellt. Demzufolge wird der Verlust eines der fünf Sinne sowie eines Organs, von dem der Mensch nur eines besitzt, mit dem Verlust des Lebens selbst gleichgesetzt. Somit ist das volle Blutgeld, arabisch *diya*, zu zahlen. Die Hälfte des Blutgeldes ist fällig bei der Verletzung von paarweisen Körperteilen, wie z.B. beim Verlust eines Armes, ein Zehntel beim Verlust eines Fingers und ein Zwanzigstel beim Verlust eines Zahnes (BARADIE 1983: 145, HARDY 1963: 38ff, JUYNBOLL 1910: 298, SCHACHT 1935: 106 und 1964: 185). Sollte eine Verletzung nicht in das von den Juristen ausgearbeitete Verzeichnis passen, wird die Wunde von einem Richter begutachtet, der daraufhin die Höhe des Schadensersatzes festlegt. In beiden Rechtssystemen gibt es also eine Art Preisverzeichnis, dem entsprechend die Kompensationszahlung bei einer Körperverletzung festgesetzt wird. Im Zuge der Beratung der Schiedsrichter werden die zu zahlenden Summen für die Parteien auf diese Weise zusammengestellt, die Endsummen subtrahiert und der Rest wird an die geschwächtere Partei bezahlt.

Während ich bezüglich der Annahme der Schadensersatzsumme durch die geschädigte Partei in der Provinz Asyūṭ nichts Gegenteiliges gehört habe, berichtet NEFISSA, dass in der Provinz Qena (Oberägypten) die geschädigte Partei sich weigert das Geld anzunehmen, und wenn sie es doch tun sollte, dann nur, um es für eine wohltätige oder religiöse Institution zu spenden. „(...) accepting the money would be a disgrace and a dishonour. It would imply that the family measures its dignity, prestige and honour in financial terms.“ (NEFISSA 1999: 153) Zudem meint sie, die Weigerung die Kompensationssumme anzunehmen, sei als „a general rule rather than an exception“ (NEFISSA 1999: 153) zu betrachten. Ich glaube, man muss hier den lokalen Unterschieden im Gewohnheitsrecht Rechnung tragen; während in Asyūṭ die Kompensationssumme für eine Körperverletzung oder Eigentumsbeschädigung von der geschädigten Partei zweifellos

---

15 Entsprechend dem islamischen Recht kommt diese Schadensersatzleistung nur dann zum Tragen, wenn die Vergeltung für eine vorsätzliche Körperverletzung nicht durchführbar ist. Denn die Vergeltung setzt a) eine Gleichwertigkeit von Täter und Opfer, b) eine Gleichwertigkeit und Gleichartigkeit der Gliedmaßen und c) eine Gleichartigkeit von Tat und Strafe voraus (JOHANSEN 1979: 26). So ist z.B. bei Fleischwunden die Anwendung der Vergeltung nicht möglich, da dem Täter kaum eine Wunde desselben Ausmaßes zugefügt werden kann.

akzeptiert wird, würde man niemals Geld für den Tod eines Familienmitgliedes annehmen. In der Provinz Gīza (südlich von Kairo) wiederum ist die Annahme von Blutgeld im Falle einer Tötung durchaus möglich.

Bei der Berechnung dieser Schadensersatzsumme werden die Toten auf beiden Seiten nicht miteinbezogen. Diese werden separat behandelt, indem sie nach dem Prinzip „Einer für Einen“ gegeneinander aufgerechnet werden: das Alter und der soziale Status innerhalb der Gemeinschaft spielen dabei eine wichtige Rolle<sup>16</sup>. Der Ausgleich zwischen den Streitparteien nach dem Prinzip „Einer für Einen“ ist aus der im islamischen Recht vorgeschriebenen Wiedervergeltung, arabisch *qiṣāṣ*<sup>17</sup>, hervorgegangen. Diese Art der Kompensation hat wiederum ihren Ursprung in der durch das islamische Recht induzierten Veränderung der Blutrache. Entsprechend dem vorislamischen Gewohnheitsrecht war die Vergeltung für eine Tötung an mehr als einer Person erlaubt und musste nicht unbedingt am Täter selbst vollzogen werden. Das islamische Recht hat versucht hier einschränkend einzugreifen, um die Blutrache als solche abzuschaffen. Das prinzipielle Recht, die Tötung eines Stammes-/Familienangehörigen zu rächen, wurde jedoch übernommen und dahingehend modifiziert, dass nur mehr an einer Person Rache geübt werden darf, und zwar am Täter selbst. Darüber hinaus muss nach dem islamischen Recht die Tötung eindeutig vorsätzlich begangen werden, um eine rechtliche Wiedervergeltung nach sich ziehen zu können. Der wohl eindeutigste Beweis für die Existenz der anstelle der vorislamischen Blutrache eingeführten Wiedervergeltung im Koran ist Sure 2,178f:

---

16 Dasselbe gilt auch für das islamische Recht, denn im Falle der Ausübung einer Vergeltung ist eine Gleichheit zwischen Täter und Opfer gefordert, wobei die wichtigsten Aspekte dabei das Geschlecht, der Status und die Religion sind (ANDERSON 1951: 814ff).

17 Das diesem Nomen zugrunde liegende Wort *qāṣṣa* hat die Bedeutung „Gleiches mit Gleichem vergelten“ (JOHANSEN 1979: 25), woraus die Juristen den bei der Vollstreckung der *qiṣāṣ*-Strafe so zentralen Aspekt der Gleichheit ableiten. Das Prinzip, Gleiches mit Gleichem zu vergelten, stellt die Basis für das im römischen Recht vorhandene *lex talionis* (Gesetz der Vergeltung) dar, das eine dem Vergehen gleichwertige Strafe vorsieht. Das gleiche Prinzip taucht ebenfalls in der jüdisch-christlichen Glaubenswelt auf; so gilt „Jemand, der das Blut eines Menschen vergießt, dessen Blut soll durch einen Menschen vergossen werden.“ (Genesis 9,6; KAUFMANN 1998: 114ff, BOWKER 1999: 1056) Der Islam hat diese Methode der Vergeltung übernommen und zur Eindämmung bzw. Begrenzung der Blutrache angewandt. Die *ḡinn* wenden das Prinzip „Gleiches mit Gleichem zu vergelten“ ebenfalls an, und zwar wenn sie menschliches Fehlverhalten sanktionieren (siehe FARTACEK diesem Band).

Ihr Gläubigen! Bei Totschlag ist euch Wiedervergeltung [*qiṣāṣ*] vorgeschrieben: ein Freier für einen Freien, sein Sklave für einen Sklaven und ein weibliches Wesen für ein weibliches Wesen. Und wenn einem [der einen Totschlag begangen hat] von Seiten seines Bruders [dem die Ausübung der Wiedervergeltung obliegt] etwas nachgelassen wird, soll die Beitreibung [des Blutgeldes durch den Rächer] auf rechtliche und [umgekehrt] die Bezahlung an ihn auf ordentliche Weise vollzogen werden. Das ist [gegenüber der früheren Handhabung der Blutrache] eine Erleichterung und Barmherzigkeit von Seiten eures Herrn. Wenn nun aber einer, nachdem diese Regelung getroffen ist, eine Übertretung begeht [indem er sich an die frühere Sitte der Blutfehde hält], hat er [im Jenseits] eine schmerzhaftige Strafe zu erwarten. [179] Die Wiedervergeltung [*qiṣāṣ*] sichert euch das Leben. [Bedenkt dies] die ihr Verstand habt! Vielleicht werdet ihr gottesfürchtig sein.

Das gegenseitige Aufrechnen der Toten nach dem Prinzip „Einer für Einen“ ist ein weiteres Beispiel für die Möglichkeit der kreativen Aneignung von überlokalen Einflüssen auf lokaler Ebene im Bereich des Gewohnheitsrechtes. Im Zuge der muslimischen Expansion wurde das islamische Recht auf regionaler Ebene als dominante Rechtsform angenommen und auf lokaler Ebene mit dem Gewohnheitsrecht teilweise verschmolzen, oder letzteres übernahm und modifizierte einzelne Teile davon (siehe Blutrache). Das oberägyptische Gewohnheitsrecht hat sich also das islamische Prinzip „Einer für Einen“ angeeignet und zu einem zentralen Faktor in der Ausübung der Blutrache und demzufolge in der gegenseitigen Aufrechnung der Toten zwischen den Streitparteien gemacht. Betrachtet man eine gewalttätige Auseinandersetzung wie die Blutrache im sozialen Kontext, so wird man sehr bald feststellen müssen, dass Emotionen wie Rache und ein verletztes Ehrgefühl oftmals die Oberhand gegenüber diesem normativen Prinzip gewinnen (vgl. HANDL 2000).

Ein weiterer Bruch zwischen der idealrechtlichen Vorstellung der Übereinstimmung von *ṣarī'a* und *'urf* auf der einen Seite und der eigentlichen sozialen Praxis auf der anderen zeigt sich auch bei der islamrechtlichen Vorschrift, die Vergeltung nur am Täter selbst zu vollziehen. Im Gewohnheitsrecht wird dieser normativen Vorschrift eher wenig Beachtung geschenkt, denn auch weiterhin zählen bei einer Vergeltung alle nächsten männlichen Verwandten des Täters zum potentiellen Opferkreis. Diese Differenz lässt in einigen Fällen die ganz pragmatische Erklärung der Abwesenheit des Täters wegen einer abzubüssenden Gefängnisstrafe zu. So wird in der zu Beginn geschilderten Grenzstreitigkeit zwischen den

Familien Hasan und Fahmī nicht der zu fünfzehn Jahren verurteilte zweifache Mörder ‘Alī Fahmī aus Vergeltung getötet, sondern sein Bruder Ibrāhīm Fahmī (dieser wird das dritte Opfer in diesem Streit).

Obwohl die Wiedervergeltung im Falle der Tötung eines Familienmitgliedes sowohl im lokalen Gewohnheitsrecht als auch im islamischen Recht vorgesehen ist, kann sie innerhalb eines Schiedsverfahrens nicht als Urteil/Schiedsspruch formuliert werden, denn das würde dem staatlichen Recht und in weiterer Folge der Autorität und dem Monopol des Staates auf Gewaltausübung widersprechen. Die hierarchische Beziehung zwischen den drei verschiedenen Rechtssystemen kommt hier zum Ausdruck. Das Schiedsgericht muss nun so verfahren, dass der Schiedsspruch zwischen den verschiedenen Systemen ausgleichend wirkt; d.h. das Urteil muss den Forderungen der geschädigten Partei nach Vergeltung, den wichtigsten Vorschriften des islamischen Rechts sowie den durch das staatliche Recht vorgegebenen Rahmenbedingungen entsprechen.

#### *Das Urteil der Schiedsrichter – der Schiedsspruch*

Nachdem die Opfer der Streitparteien gegeneinander aufgerechnet wurden, haben die Schiedsrichter nun mehrere Möglichkeiten, den Konflikt zu entscheiden. Der von ihnen gefällte Schiedsspruch kann folgende Maßnahmen umfassen: a) die Entschuldigung durch das Symbol des *kafan*<sup>18</sup>, b) die Bezahlung von Blutgeld (arabisch *diya*)<sup>19</sup> und c) die Verbannung des Schuldigen.

Die erste Variante, die Entschuldigung durch den Täter (a), nimmt im Zusammenhang mit der Entscheidungsautorität der Schiedsrichter eine Sonderstellung ein, da sie kein Urteil bzw. keinen Schiedsspruch im eigentlichen Sinn darstellt. In diesem Fall kann die geschädigte Partei nicht zur Vergebung für den Täter gezwungen werden, sondern muss sich aus freiem Willen dazu entschließen. Sollten die Angehörigen des Opfers bereit sein diese Entschuldigung anzunehmen, verlieren sie dadurch jegliche Ansprüche auf Kompensationszahlungen oder Vergeltung. Im religiös-islamischen Kontext wird das Verzeihen als eine vorbildliche und ruhmreiche Tat angesehen.

Wie läuft eine solche Entschuldigung ab? Der Täter muss ohne Kopfbedeckung und nur mit einem Untergewand bekleidet, mit seinem Leichen-

18 Das arabische Wort *kafan* bedeutet auf Deutsch „Leichentuch“.

19 Das Blutgeld ist eine Kompensationssumme, die für die Tötung eines Menschen gezahlt wird, im Unterschied zu der bereits erwähnten Schadensersatzleistung im Falle einer Körperverletzung.

tuch<sup>20</sup> und einem Messer in der Hand zum Haus der Familie des Opfers gehen. Auf dem Weg dorthin ist er den neugierigen Blicken der Dorfbewohner ausgesetzt. Beim Haus angelangt, überreicht er dem Erben oder nächsten männlichen Verwandten des Toten sein Leichentuch und das Messer. Dann wird ein Hammel herbeigeführt und auf den Boden gelegt und der Schuldige muss sich neben das Tier legen. Der Verwandte des Opfers nimmt das Messer, setzt beim Hals des Mannes an, verschont ihn aber und schneidet dem Tier die Kehle durch als Zeichen der Versöhnung<sup>21</sup>. Laut dem Schiedsrichter aus Asyūṭ ist es in der Vergangenheit aber öfters vorgekommen, dass nicht das Tier, sondern der Schuldige getötet wurde, mit Absicht versteht sich, weshalb heute nur mehr das Leichentuch überreicht wird. Außerdem ist diese Zeremonie zu einem großen Spektakel und Menschaufmarsch geworden, die manchmal sogar im Fernsehen übertragen wird. Die Polizei ist bei einer solchen Veranstaltung ebenfalls anwesend, unter anderem um sicherzugehen, dass es zu keinen Übergriffen zwischen den Streitparteien oder vielmehr zwischen der großen Anzahl ihrer Verwandten und Bekannten kommt. Darüber hinaus werden Vertreter des Staates als Gäste eingeladen, wie z.B. der Gouverneur der Provinz oder Abgeordnete des regionalen Parlaments.

Der Gedanke hinter dieser *kafan*-Zeremonie ist der, dass die von der Familie des Opfers nicht in Anspruch genommene Vergeltung kompensiert werden soll. Den Nachkommen des Opfers wird dementsprechend ein Äquivalent für die Tötung des Schuldigen geboten, nämlich dessen gesellschaftlicher Tod. Die Art und Weise, wie der Ablauf der Bitte um Vergebung aufgebaut wird, ist darauf ausgerichtet, die Ehre und das soziale Ansehen des Täters mehr oder weniger zu zerstören: die spärliche Bekleidung, der unbedeckte Kopf, das Niederknien vor den Angehörigen der Familie des Opfers, das Darbieten des eigenen Leichentuches (im übertragenen Sinn des eigenen Lebens). Erst durch den großmütigen Akt der Vergebung durch den/die Erben des Opfers wird der Täter zurück ins (gesellschaftliche) Leben geholt. Um die Familie des Schuldigen noch härter zu treffen, können die Hinterbliebenen des Opfers auch verlangen, dass nicht der Täter selbst, sondern ein sozial höher stehendes Mitglied seiner Familie um Vergebung bitten muss. Indem sie ihren Gegnern ein solche „Zusatzleistung“ abverlangen, versuchen die Angehörigen des

20 Das Leichentuch kann in dieser Verwendung als *legal symbol* (KRSTIĆ 1995: 445) betrachtet werden, das in Verbindung mit einer Handlung – der Entschuldigung – gebraucht wird.

21 Vgl. dazu die Durchführung eines *fadū* (Schlachtopfers), wie es bei FARTACEK 2003: 188 (Fußnote 137) und 189 beschrieben wird.



Opfers, ihr eigenes Gesicht vor der dörflichen Gemeinschaft zu wahren, denn eigentlich gilt es als feig und ehrlos weder den Tod eines Angehörigen zu vergelten noch die durch diesen Konflikt verletzte Familienehre wiederherzustellen<sup>22</sup>. Je höher also ihre Forderungen sind, desto größer ist die Erniedrigung für die Gegner.

Im Gegensatz zu diesem Akt der Entschuldigung kann die nächste Möglichkeit, die Bezahlung von Blutgeld (b) in Form eines Schiedsspruches (Urteils) durch die Richter entschieden bzw. angeordnet werden. Das Blutgeld (*diyya*) – eine Kompensationssumme für die Tötung eines Menschen – ist ein Beispiel für die regionale Diversität des Gewohnheitsrechtes. Während in der Provinz Asyūṭ die Zahlung von Blutgeld von vornherein ausgeschlossen wird, ist es in der Provinz Gīza durchaus üblich Blutgeld zu verlangen bzw. zu bezahlen. Die Erklärungen der Beteiligten für das Ausschlagen des Blutgeldes sind meist mit dem Argument der Ehre und des sozialen Prestiges verbunden. Blutgeld für den Tod eines Familienmitgliedes anzunehmen wird mit dem Verkauf der Familienehre gleichgesetzt (vgl. BOURDIEU 1970: 216). Demgegenüber wird die Annahme von Blutgeld durch die Erklärung gestützt, nicht der Tod des eigenen Familienmitgliedes werde kompensiert, sondern die Familie des Täters ist gezwungen, die noch lebenden Familienangehörigen und somit potentiellen Opfer eines Vergeltungsschlages freizukaufen<sup>23</sup>. GRÖNFORS schreibt dem Blutgeld zwei Funktionen zu: erstens als Kompensation für den erlittenen Schaden und zweitens als ein Ausweg aus der durch die Tötung entstandenen Situation, eine Art *face-saving device*; seiner Meinung nach kann das Blutgeld im Falle einer Tötung aber nur diese zweite Funktion erfüllen. Sollte das Blutgeld akzeptiert werden, dann nur nach entsprechend langem Ablehnen und Zögern:

In many Mediterranean societies and in the Middle East, [...] it is customary to appear unwilling to accept blood payment for as long as is feasible and then to accept it „reluctantly“ in the interest of community peace. (1986: 118)

An dieser umstrittenen Haltung gegenüber der Bezahlung bzw. Annahme von Blutgeld sieht man, dass das Gewohnheitsrecht keineswegs ein homogenes Ganzes darstellt, sondern lokal sehr unterschiedlich ausgeprägt sein

22 Ehrloses Handeln kann darüber hinaus auch Probleme mit den *ḡinn* nach sich ziehen. Wer sich nach einer Blutrache bei den Kompensationsverhandlungen zu nachgiebig erweist, verliert nicht nur seine Ehre, sondern ihm drohen auch Sanktionen der *ḡinn* (siehe FARTACEK im selben Band).

23 Für diesen Hinweis möchte ich Bertram TURNER danken.

kann, und dass diese Rechtsform trotz mehrerer Jahrhunderte islamischer Herrschaft nicht im islamischen Recht aufgegeben ist.

Denn im islamischen Recht stellt das Blutgeld ein wichtiges Prinzip des Ausgleichs dar, das entweder obligatorisch sein kann wie im Falle einer irrtümlichen Tötung oder im Ermessen der Angehörigen des Opfers liegen kann, wie z.B. bei der vorsätzlichen Tötung. „As between retaliation and Diyya, the Qu’ran clearly indicates a preference for the Diyya and for forgiveness, which negates the application of Qesas.“ (BASSIOUNI 1982: 205) Die *diyya* kann in drei unterschiedlichen Formen gezahlt werden: in Kamelen, ein aus vorislamischer Zeit übernommener Brauch, oder deren Äquivalent in Gold oder Geld (HARDY 1963: 37). Die Höhe der *diyya* für einen freien Muslim beträgt hundert Kamele, die für eine freie Frau die Hälfte<sup>24</sup>. Im heutigen oberägyptischen Gewohnheitsrecht bleibt die Bezahlung von Blutgeld also eine umstrittene Angelegenheit. Die Wert- und Moralvorstellungen der bäuerlichen Gesellschaft in der Provinz Asyūt werden hier über die normativen Regeln des islamischen Rechts gestellt, welches das Blutgeld als legitime Möglichkeit einer Kompensation betrachtet. Die Ehre und das soziale Ansehen innerhalb der Gemeinschaft zu wahren, besitzt mancherorts einen größeren Stellenwert als eine islamrechtliche Vorschrift.

Die dritte und letzte Variante eines Schiedsspruches besteht in der Verbannung des Schuldigen (c) aus seiner Heimatprovinz, wobei die Dauer dieser Strafe von wenigen Monaten bis hin zu lebenslangem Exil reicht, je nach Schwere der begangenen Tat. Auf meine Frage, ob diese Vorschrift auf dem Islam basiere, erklärte mir mein Informant, dass es zwar keine originär islamrechtliche Vorschrift gäbe, aber der Prophet selbst habe von dieser Möglichkeit der Verbannung Gebrauch gemacht. Wenn man die Schriften der islamischen Rechtswissenschaft genauer betrachtet, zeigt sich, dass die Strafe der Verbannung innerhalb der sog. *ta’zīr*-Delikte und Strafen auftaucht. *ta’zīr* bedeutet übersetzt Tadel, Zurechtweisung, Züchti-

24 Bezogen auf das Prinzip der Wiedervergeltung untersagten die frühen Juristen deshalb, dass ein Mann aus Vergeltung für den Mord an einer Frau umgebracht werden durfte. Andere waren der Meinung, eine Vergeltung zwischen den Geschlechtern wäre nur dann erlaubt, wenn zusätzlich ein entsprechendes Blutgeld gezahlt werden würde, soll heißen: die Erben einer Frau, die von einem Mann getötet wurde, konnten Vergeltung verlangen, wenn sie die Differenz bezüglich des Blutgeldes bezahlten. Hingegen konnten die Erben eines Mannes, der durch die Hand einer Frau starb, nicht nur Vergeltung verlangen, sondern auch die Differenz des Blutpreises fordern. Eine endgültige Entscheidung der vier Rechtsschulen löste diese Uneinigkeiten auf, indem sie die Vergeltung zwischen den Geschlechtern ohne Bezahlung einer Ausgleichssumme erlaubten (ANDERSON 1951: 814ff).

gung und ist die Bestrafung eines Vergehens, für welches das Gesetz keine festgelegte Strafe vorsieht (JOHANSEN 1979: 48). Der *ta'zīr* ist in der Zeit der unmittelbaren Nachfolger des Propheten aus der Notwendigkeit heraus entstanden, Konflikte und Probleme zu regeln, zu denen es weder in Koran oder Sunna noch im arabischen Gewohnheitsrecht Vorschriften gegeben hat. Diese Strafart ist erst verhältnismäßig spät in das islamische Strafrecht übernommen worden, um vorhandene Gesetzeslücken zu stopfen (JOHANSEN 1979: 53). Die Maßnahme der Verbannung des Täters hat den Abbruch der sozialen Beziehungen und Interaktionen mit der Familie des Opfers zur Folge. In diesem Sinn wird sie manchmal auch als Schutz- bzw. Sicherheitsvorkehrung für den Täter betrachtet, der damit aus der näheren Umgebung der ihm feindlich gesinnten Familie gebracht wird. Sollte der Schuldige vor Ablauf der für die Verbannung festgesetzten Zeit in seine Heimatprovinz zurückkehren, gilt er als vogelfrei und darf von seinen Gegnern getötet werden. Seine Tötung sollte keine Vergeltung nach sich ziehen.

Diese drei Möglichkeiten eines Schiedsspruches – das Verzeihen, das Blutgeld und die Verbannung – können innerhalb eines außergerichtlichen Streitbeilegungsverfahrens angewendet werden, um einen gewalttätigen Konflikt zu beenden. Sie stehen dabei nicht in Opposition zum staatlichen Recht. Die auf diese Weise zum Einsatz gebrachten Normen und Regeln setzen sich aus dem lokalen Gewohnheitsrecht und Teilen des islamischen Rechts zusammen, wie z.B. bei der Bezahlung des Blutgeldes erkennbar ist, das seinerseits eine wichtige Form der Kompensation im islamischen Recht darstellt und dessen Höhe und Aussehen abhängig vom sozialen Status und Alter des Opfers im Gewohnheitsrecht geregelt ist.

### *Conclusio*

Im Mittelpunkt dieses Artikels stand ein Verfahren der außergerichtlichen Streitbeilegung, wie es in Oberägypten bei gewalttätigen Konflikten zum Einsatz kommt – das Schiedsgericht. Zu Beginn habe ich auf die Bedeutung von gewalttätigen Auseinandersetzungen im Kontext einer nicht-staatlichen Streitregelung hingewiesen. Diese strafrechtlichen Delikte sind dafür verantwortlich, dass neben dem lokalen Gewohnheitsrecht und den relevanten islamischen Rechtsvorschriften auch das staatliche Recht eine Rolle spielt. Um das Aufeinandertreffen dieser drei Rechtssysteme analytisch verorten und beschreiben zu können, bin ich von dem Streitbeilegungsverfahren als einem *semiautonomous social field* ausgegangen. Mit Hilfe dieses Konzeptes wird gezeigt, wie die drei Rechtsordnungen bei einer Streitbeilegung interagieren und wie zwischen ihnen vermittelt wird.

Zu diesem Zweck war es notwendig, das Verfahren eines Schiedsgerichtes einerseits im Hinblick auf den formalen Ablauf und andererseits nach seinem Inhalt zu analysieren. Denn während die Durchführung eines Schiedsgerichtes sehr stark an ein staatliches Strafverfahren angelehnt ist, wird der Inhalt durch das Gewohnheitsrecht und islamische Rechtsvorschriften konstituiert. Der programmatische Ablauf des staatlichen und des nicht-staatlichen Verfahrens ist sehr ähnlich aufgebaut, was mitunter auf die kreative Aneignung überlokaler Einflüsse in Form des (staatlichen) Gerichtsverfahrens seitens der außergerichtlichen Streitbeilegungsinstitution zurückzuführen ist. Das den Inhalt bestimmende Zusammenwirken von Gewohnheitsrecht und islamrechtlichen Vorschriften bewegt sich innerhalb der Grenzen des staatlichen Rechts und ist sowohl an der Aufrechnung der Körperverletzungen und der Toten als auch an den unterschiedlichen Möglichkeiten eines Schiedsspruches nachvollziehbar. Das inhaltliche Aussehen eines Schiedsspruches und die daraus folgenden Maßnahmen und Sanktionen müssen zudem den Forderungen der Parteien entsprechen und gleichzeitig ihr soziales Gesicht vor der Gesellschaft zu wahren suchen; d.h. sowohl die geschädigte als auch die schuldige Partei müssen mit dem Schiedsspruch mehr oder weniger zufrieden sein. Ein allzu hartes oder mildes Urteil läuft Gefahr von den Streitparteien abgelehnt zu werden. Das mediative Element in dem Urteil ist demnach nicht zu unterschätzen.

Genau dieses vermittelnde Element wurde zu Beginn des Artikels angesprochen, als ich meinte, die Besonderheit außergerichtlicher Streitbeilegungsverfahren läge darin, dass nicht nur zwischen den Streitparteien selbst vermittelt wird, sondern auch zwischen den unterschiedlichen Rechtsordnungen und -ebenen. Deshalb wird bei der Streitbeilegung das im Gewohnheitsrecht und im islamischen Recht verankerte normative Prinzip der (Wieder-)Vergeltung (*qiṣāṣ*) nicht der hierarchischen Überlegenheit des staatlichen Rechts und dem darauf gründenden Monopol der Gewaltausübung entgegengesetzt. Vielmehr wird ein (dreifacher) Kompromiss gefunden, der nicht nur den Ansprüchen von Gewohnheitsrecht und islamischem Recht genügt, sondern auch den Moral- und Wertvorstellungen der involvierten Personen.

#### *Literaturverzeichnis*

- ALTMAN, Israel 1979: *Islamic Legislation in Egypt in the 1970s*, in: Asian and African Studies. Journal of the Israel Oriental Society 13, 199–219
- ANDERSON, J. N. D. 1951: *Homicide in Islamic Law*, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies (SOAS) 13: 4, 811–828

- BARADIE, Adel el 1983: *Gottes-Recht und Menschen-Recht. Grundlagenprobleme der islamischen Strafrechtslehre*, Baden-Baden
- BASSIOUNI, M. Cherif (ed.) 1982: *The Islamic Criminal Justice System*, New York
- BENDA-BECKMANN, Franz von 1988: *Comment on Merry*, in: *Law and Society Review* 22: 5, 896–901
- BENDA-BECKMANN, Franz von 1991: *Unterwerfung oder Distanz: Rechtssoziologie, Rechtsanthropologie und Rechtspluralismus aus rechtsanthropologischer Sicht*, in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 12: 1, 97–119
- BENDA-BECKMANN, Franz von 1994: *Rechtspluralismus. Analytische Begriffsbildung oder politisch-ideologisches Programm?*, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 119, 1–16
- BENDA-BECKMANN, Franz von 1997: *Citizens, Strangers and Indigenous Peoples: Conceptual Politics and Legal Pluralism*, in: *Law and Anthropology* 9, 1–42
- BENDA-BECKMANN, Keebet von 1981: *Forum Shopping and Shopping Forums: Dispute Processing in a Minangkabau Village in West Sumatra*, in: *Journal of Legal Pluralism* 19, 117–159
- BENDA-BECKMANN, Keebet von 2001: *Legal Pluralism*, in: *Tai Culture* 6: 1&2, 18–40
- BLACK-MICHAUD, Jacob 1975: *Cohesive Force. Feud in the Mediterranean and the Middle East*, Oxford
- BOURDIEU, Pierre 1970: *The Sentiment of Honour in Kabyle Society*, in: PERISTIANY, J. G. (ed.): *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Chicago, 191–241
- BOWKER, John (ed.) 1999: *Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen*, Düsseldorf, 1056
- COLSON, Elizabeth 1995: *The Contentiousness of Disputes*, in: CAPLAN, Pat (ed.): *Understanding Disputes. The Politics of Argument*, Oxford, 65–82
- DUPRET, Baudouin 1999: *Legal Pluralism, Normative Plurality, and the Arab World*, in: DUPRET, B., BERGER, M., AL-ZWAINI, L. (eds.): *Legal Pluralism in the Arab World*, The Hague, 28–40
- ECCCEL, Chris A. 1988: *'Alim and Mujahid in Egypt: Orthodoxy versus Subculture, or Division of Labor?*, in: *The Muslim World* 78: 3–4, 189–208
- FANDY, Mamoun 1993: *The Tensions behind the Violence in Egypt*, in: *Middle East Policy* 2: 1, 25–34
- FANDY, Mamoun 1994: *Egypt's Islamic Group: Regional Revenge?*, in: *The Middle East Journal* 48: 4, 607–625
- FARTACEK, Gebhard 2003: *Pilgerstätten in der syrischen Peripherie. Eine ethnologische Studie zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz*, Wien
- FOBLETS, Marie-Claire, DUPRET, Baudouin 1999: *Contrasted Identity Claims before Egyptian and Belgian Courts*, in: DUPRET, B., BERGER, M., AL-ZWAINI, L. (eds.): *Legal Pluralism in the Arab World*, The Hague, 57–72
- GINGRICH, Andre 2002: *Kriegerische Verflechtungen und ethnologische Reflexionen: Für öffentliche Stellungnahmen ethnologischer ExpertInnen*, in: HAUSER-SCHÄUBLIN, B., BRAUKÄMPER, U. (eds.): *Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen*, Berlin, 153–166
- GRIFFITHS, John 1986: *What is Legal Pluralism*, in: *Journal of Legal Pluralism* 24, 1–55
- GRÄF, Erwin 1973: *Brauch/'Urf und Sitte/'Ada in der islamischen Jurisprudenz*, in: TAUCHMANN, Kurt (ed.): *Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Petri*, Köln, 122–144

- GRÖNFORS, Martti 1986: *Social Control and Law in the Finnish Gypsy Community: Blood Feuding as a System of Justice*, in: *Journal of Legal Pluralism* 24, 101–125
- GULLIVER, P. H. 1973: *Negotiations as a Mode of Dispute Settlement: Towards a General Model*, in: *Law and Society Review* 7, 667–691
- HANDL, Barbara 2000: *Fehde in der Fremde. Eine ethnologische Dokumentation und Analyse des Konfliktes zwischen zwei türkischen Familien in der Migration*, Diplomarbeit Univ. Wien
- HARDY, M. J. L. 1963: *Blood Feuds and the Payment of Blood Money in the Middle East*, Beirut
- HILL, Enid 1979: *Mahkama! Studies in the Egyptian Legal System. Courts & Crimes. Law & Society*, London
- HOLLEMAN, J. F. 1973: *Trouble-Cases and Trouble-Less Cases in the Study of Customary Law and Legal Reform*, in: *Law and Society Review* 7, 585–609
- IBRAHIM, Saad Eddin 1982: *Egypt's Islamic Militants*, in: *MERIP Reports* 103, 5–14
- IBRAHIM, Saad Eddin 1988: *Egypt's Islamic Activism in the 1980s*, in: *Third World Quarterly* 10: 2, 632–657
- IBRAHIM, Saad Eddin 2002: *The Changing Face of Egypt's Islamic Activism*, in: IBRAHIM, Saad Eddin: *Egypt, Islam and Democracy. Critical Essays*, Cairo, 69–81
- JOHANSEN, Baber 1979: *Eigentum, Familie und Obrigkeit im Hanafitischen Strafrecht*, in: *Welt des Islam* 19, 1–73
- JUYNBOLL, Th. W. 1910: *Handbuch des islamischen Gesetzes. Nach der schäff'itischen Schule*, Leiden
- KAUFMANN, E. 1998: *Talion*, in: *Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte*, 5. Bd., 114–118
- KRSTIC, Durica 1995: *Symbols in Customary Law*, in: DUNDES RENTELN, ALISON, DUNDES, Alan (eds.): *Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta*, 1. Bd., Wisconsin, 439–454
- LLEWELLYN, K. N., HOEBEL, A. E. 1941: *The Cheyenne Way. Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*, Oklahoma
- MERRY, Sally Engle 1988: *Legal Pluralism*, in: *Law and Society Review* 22, 869–896
- MOORE, Sally Falk 1973: *Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study*, in: *Law and Society Review* 7, 719–746
- NEFISSA, Sarah Ben 1999: *The Haqq al-ʿArab: Conflict Resolution and Distinctive Features of Legal Pluralism in Contemporary Egypt*, in: DUPRET, B., BERGER, M., AL-ZWAINI, L. (eds.): *Legal Pluralism in the Arab World*, The Hague, 145–158
- NIELSEN, Hans-Christian K. 1998: *Men of Authority – Documents of Authority: Notes on Customary Law in Upper Egypt*, in: HOPKINS, Nicholas (ed.): *Directions of Change in Rural Egypt*, Cairo, 357–370
- PARET, Rudi 1982: *Der Koran*, Stuttgart–Berlin–Köln
- PETERS, Rudolph 1988: *Divine Law or Man-Made Law? Egypt and the Application of the Shari'a*, in: *Arab Law Quarterly* 3: 3, 231–253
- ROTHENBERGER, John E. 1978: *The Social Dynamics of Dispute Settlement in a Sunni Muslim Village in Lebanon*, in: NADER, Laura, TODD jr., Harry F. (eds.): *The Disputing Process – Law in Ten Societies*, New York, 152–180
- RUFFINI, Julio L. 1978: *Disputing Over Lifestock in Sardinia*, in: NADER, Laura/TODD jr., Harry F. (eds.): *The Disputing Process – Law in Ten Societies*, New York, 209–246

- SCHACHT, Joseph 1935: *G. Bergsträsser's Grundzüge des Islamischen Rechts*, Berlin–Leipzig
- SCHACHT, Joseph 1964: *An Introduction to Islamic Law*, Oxford
- TROTHA, Trutz von 1987: *Zwischen Streitanalyse und negativem Evolutionismus. Skizzen über einige Probleme der Rechtsethnologie aus soziologischer Perspektive*, in: *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaften* 86, 61–137
- WIKAN, Unni 1984: *Shame and Honour: a Contestable Pair*, in: *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute* 19: 4, 635–650

