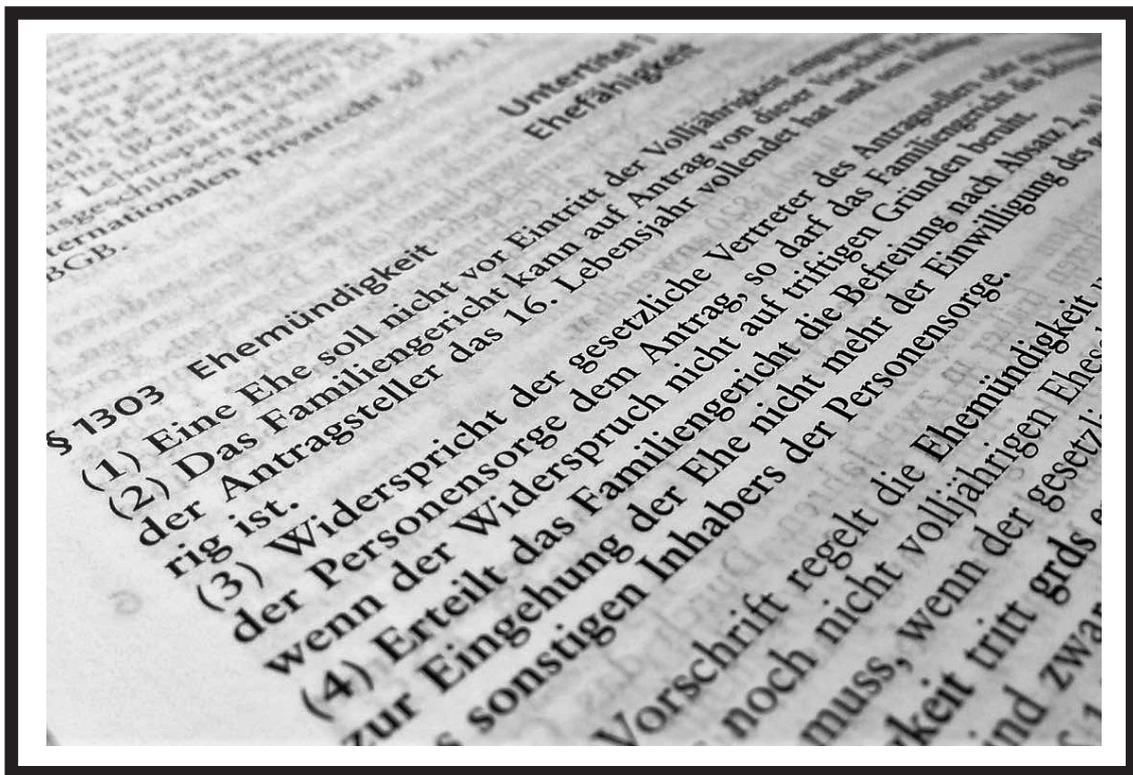


ANNE MARIJKE TRENCZEK

MUSLIMISCHE KINDEREHEN IN DEUTSCHLAND

KULTURELLE TRADITION, ISLAMISCHES RECHT UND DEUTSCHE GESETZGEBUNG

GISCA Occasional Paper Series



Number 19, 2018, ISSN: 2363-894X



GEORG-AUGUST-UNIVERSITÄT
GÖTTINGEN

GISCA

göttingen institute
for social and cultural
anthropology

GISCA OCCASIONAL PAPER SERIES

The GISCA Occasional Papers Series publishes the work in progress of staff and associates of the Institute for Social and Cultural Anthropology (Institut für Ethnologie) at the University Göttingen, as well as a selection of high-quality BA and MA theses.

EDITORS

Elfriede Hermann
Andrea Lauser
Roman Loimeier
Nikolaus Schareika

MANAGING EDITOR

Jelka Günther

ASSISTANT MANAGING EDITOR

Julia Koch

TYPESET AND DESIGN

Friedlind Riedel

How to cite this paper: Trenczek, Anne Marijke. 2018. Muslimische Kinderehen in Deutschland. Kulturelle Tradition, islamisches Recht und deutsche Gesetzgebung. *GISCA Occasional Paper Series*, No. 19. Göttingen: Institute for Social and Cultural Anthropology. DOI:10.3249/2363-894X-gisca-19

This paper was originally submitted as a BA thesis to the Faculty of Social Sciences, Georg-August University, Göttingen, 2017. It was supervised by Prof. Dr. Roman Loimeier and Dr. Johann Reithofer

© 2018 by the author

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

ISSN: 2363-894X

DOI: 10.3249/2363-894X-gisca-19

Title page image: Anne Trenczek (2018).

GISCA göttingen institute
for social and cultural
anthropology

Göttingen Institute for Social and
Cultural Anthropology

Theaterstr. 14
37073 Göttingen
Germany

+49 (0)551 - 39 27892
ethno@sowi.uni-goettingen.de

www.uni-goettingen.de/GISCA

INHALTSVERZEICHNIS

Abkürzungsverzeichnis	5
1. Einleitung	6
2. Die Ehe im Islam und in der Scharia	8
2.1. Was sind der Islam und die Scharia?	8
2.2. Die Voraussetzungen und der Zweck der Eheschließung	10
2.3. Zusammenspiel von kultureller Tradition und Religion	13
3. Rechtspluralismus und Islamisches Recht in Deutschland	15
3.1. Rechtspluralismus	15
3.2. Anerkennung und Umgang mit fremdem Recht innerhalb des Rechtsstaats	18
3.3. Religiöse Gerichtsbarkeit und Paralleljustiz	20
3.3.1. Islamische Paralleljustiz	21
3.3.2. Muslimische Parallelgesellschaft	22
4. Islamische Kinderehe in Deutschland	27
4.1. Deutsches Eherecht	28
4.2. Kinderehe und Parallelgesellschaft	29
4.2.1. Die Entwicklung bezüglich der Ehe und Sexualität	29
4.2.2. Religiöse Ehen	31
4.2.3. Zwangsehen	32
4.3. Kinderehe und aktuelle Flüchtlingsdebatte	33
4.4. Aktuelle Diskussion und Gesetzesvorhaben	35
5. Fazit	37
6. Literaturverzeichnis	40
7. Rechtsquellenverzeichnis	45
8. Rechtsprechungsverzeichnis	45
Über die Autorin	46

Anne Marijke Trenczek

MUSLIMISCHE KINDEREHEN IN DEUTSCHLAND

KULTURELLE TRADITION, ISLAMISCHES RECHT UND DEUTSCHE GESETZGEBUNG

ABSTRACT

Seit der so genannten „Flüchtlingskrise“ ist die Zahl der „Kinderehen“ in Deutschland gestiegen. Im Juli 2016 gab es in Deutschland 1475 verheiratete Kinder und Jugendliche, obwohl die Ehe rechtlich in der Regel erst ab 18 Jahren gestattet ist. Die Dunkelziffer solcher Ehen liegt jedoch deutlich höher. Denn Bestandteil der Problematik sind ebenso die in Deutschland bereits seit langem – unabhängig von der aktuellen Migrationsbewegung – stattfindenden Eheschließungen von Minderjährigen in unterschiedlichen Kontexten. Hierzu gehören auch islamischen Ehen, die vor dem Staat und der deutschen Mehrheitsgesellschaft meist verborgen bleiben. Das Thema der muslimischen Kinderehe in Deutschland ist dementsprechend vielschichtig und betrifft unterschiedliche Bereiche der Wissenschaft und des täglichen Lebens. Die Arbeit beleuchtet die Problematik daher sowohl aus rechtlicher, als auch aus ethnologischer Sicht und beschäftigt sich sowohl mit den Beweggründen der Betroffenen, als auch mit den unterschiedlichen Formen des Umgangs mit der Thematik.

Since the so called “refugee crisis” the number of child marriages has increased in Germany. In July 2016, 1475 child marriages were registered in spite of the fact that in most cases marriage is only legally allowed over the age of 18. However, the number of unreported cases is suggested to be a lot higher. Regardless of the current movement of refugees, child marriages have been taking place in Germany for a long time in different contexts. Among them are Islamic marriages, that often remain hidden from the majority of the German society. The topic of Muslim child marriages in Germany is a complex matter and concerns different fields of study and aspects of daily life. Therefore, this paper examines the subject from a legal as well as anthropological perspective. It analyses on the one hand the question of motivation of the parties involved, and on the other the different ways of dealing with the issue of such marriages in Germany.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

BAMF	Bundesamt für Migration und Flüchtlinge
BLJA	Bayrisches Landesjugendamt
BMFSFJ	Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend
BMI	Bundesministerium des Innern
BT-Drs.	Bundestags Drucksache
BVA	Bundesverwaltungsamt
CRC/GC/4	UN, Committee on the Rights of the Child (2003): General Comment No. 4 on adolescent health and development in the context of the Convention on the Rights of the Child
DIMR	Deutsches Institut für Menschenrechte
DİTİB	Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V.
NJW	Neue Juristische Wochenschrift
UN	Vereinte Nationen (engl.: United Nations)
UNICEF	United Nations Children's Fund

1. EINLEITUNG

Durch immer stärkere globale Vernetzung und ansteigende Migration, sowohl aus freiwilligen als auch aus Fluchtgründen, verändern sich die Gesellschaften. Auch in Deutschland wird die Debatte darüber, ein „Einwanderungsland“ zu sein, seit langer Zeit geführt (vgl. Hunn 2004: 73). Die Einstellungen hierzu sind vielfältig und reichen von Ansichten, die Migration als eine große Bereicherung sehen, bis zu denen, die inzwischen von einer Bedrohung sprechen.

Unstreitig ist, dass Einwanderung sowohl für die Migranten und Migrantinnen, als auch für das Aufnahmeland große Herausforderungen mit sich bringt, insbesondere, wenn dadurch unterschiedliche Werte- und Rechtsvorstellungen aufeinandertreffen. Im Fokus solcher Diskussionen steht häufig der Islam. Vor allem in letzter Zeit wird im Hinblick auf die große Anzahl an Flüchtlingen aus sogenannten islamischen Ländern die Debatte stärker geführt denn je. Häufig wird mit Blick auf gewisse Regelungen des Korans und der Gesetzeslage in den betreffenden Staaten von einer Unvereinbarkeit des Islams mit der Werteordnung der „westlichen“ Welt gesprochen. Der Islam habe keine Aufklärung erlebt und sei deshalb nicht mit den westlichen Werten von Individualismus und Selbstverwirklichung vereinbar (Schiffauer 2008: 11). Häufig wird er mit vereinfachten Vorverständnissen und Begriffen wie „Heiliger Krieg“, „Kopftuch“ oder auch der „Scharia“ assoziiert (Rohe 2001: 17). Für Nicht-Muslime, aber auch für einige Muslime, ist die Scharia dabei zum Schreckensbegriff geworden. Sie steht für massive Menschenrechtsverletzungen und die Unterdrückung der Frau, zum Beispiel in Saudi-Arabien oder dem Iran (Rohe 2011: 15). Was genau die Scharia dabei eigentlich ist und was sie beinhaltet, ist vielen nicht bekannt.

In Deutschland ist die Diskussion, ob „der Islam zu Deutschland gehört“ – oder überhaupt gehören kann – nicht neu. Vor allem im Rahmen der Anwerbung von sogenannten „Gastarbeitern“ aus dem Ausland kamen bereits seit den 1960er Jahren auch Arbeiter und Arbeiterinnen aus der Türkei, Marokko oder Tunesien nach Deutschland und brachten den Islam als ihre Religion mit (BMI 2016). Thematiken wie die Problematik der „Ehrenmorde“ oder des Kopftuchs im Klassenzimmer wurden bereits lange vor der „Flüchtlingskrise“ 2015 diskutiert. Kritik am Islam bezieht sich häufig auf das Thema der Ungleichheit der Geschlechter und der Stellung der Frau. Seit der „Flüchtlingskrise“ 2015 ist in diesem

Zusammenhang die Problematik der nach „Scharia-Recht“ Verheirateten, meist weiblichen, minderjährigen Flüchtlinge in den Fokus geraten (vgl. Heidenreich 2016: 6). Die steigende Zahl dieser, vor der Flucht geschlossenen Kinderehen, sorgen in der deutschen Gesellschaft und Politik für Empörung. Bei den Jugendämtern, den Gerichten und dem Gesetzgeber besteht zudem Verunsicherung in der Frage, wie mit diesen schutzbedürftigen jungen Menschen umgegangen werden sollte. Nach Angaben des Bundesinnenministeriums gab es im Juli 2016 in Deutschland 1475 verheiratete Kinder und Jugendliche. Die Dunkelziffer liegt jedoch deutlich höher, denn ebenso Bestandteil der Problematik sind die auch in Deutschland bereits seit langem – unabhängig von der aktuellen Migrationsbewegung – stattfindenden Eheschließungen von Minderjährigen in unterschiedlichen Kontexten und Hintergründen. Hierzu gehören auch die islamischen Ehen, die vor dem Staat und der deutschen Mehrheitsgesellschaft meist verborgen bleiben (vgl. Heidenreich 2016: 6; DIMR 2016: 1). Solche Thematiken gelten häufig als Indiz für die Bildung einer durch den Islam und seine (als patriarchalischen bewerteten) Strukturen geprägten muslimischen „Parallelgesellschaft“ in Deutschland, in der – außerhalb der Reichweite des Staates – eigene Gesetze und Regeln gölten (Schulte v. Drach 2016: 1).

Die Reaktionen auf das Thema der Kinderehe zeigen, dass diese nach den Werten und Ansichten der Gesellschaft und Politik in Deutschland eigentlich keinen Platz haben sollen. Es stellt sich daher die Frage, welche Faktoren dazu führen, dass solche Ehen dennoch in Deutschland existieren. Welche Beweggründe bestehen für die Schließung muslimischer Kinderehen sowohl in Deutschland als auch in den Herkunftsländern? Auf welche Legitimation stützen sie sich? Und weshalb berufen sich viele, teilweise seit mehreren Generationen in Deutschland lebende Einwanderer, immer noch auf die Rechtsvorstellungen ihrer Herkunftsländer?

Nicht zuletzt hier wird deutlich, dass die Herausforderungen der Migration auf vielen Ebenen bestehen. Die aufkommenden Fragen sind nicht nur juristisch relevant, sondern sie bieten auch Anknüpfungspunkte für die Ethnologie und die rechtsethnologische Forschung. Die Rechtsethnologie beschäftigt sich mit dem „Werden, Wandel und der Gestaltung des Rechts“ (Thurnwald 1934). Während sich die Arbeit von Rechtsethologen ursprünglich auf die Erforschung sogenannter „Naturvölker“ bezog, beschäftigt sich die Rechtsethnologie heute auch mit den gesellschaftlichen Zusammenhängen in sogenannten Industriestaaten. Ein Fokus dabei ist das Zusammenspiel unterschiedlicher Formen des Rechts, zu den neben Volks- und Gewohnheitsrecht auch staatliches und religiöses Recht zählen, sowie daraus resultierende soziale, wirtschaftliche und politische Konflikte (Benda-Beckmann 2012: 195 f.).

Zur Untersuchung der Ursachen der Kinderehe nach islamischen Recht in Deutschland ist daher sowohl aus rechtsdogmatischer als auch aus rechtsethnologischer Sicht interessant, welche Faktoren zusammenkommen, die muslimische Kinderehen in Deutschland ermöglichen. Dazu gehören sowohl der tatsächliche, als auch der rechtliche Rahmen sowie die Hinter- und Beweggründe der Betroffenen. Zur umfassenden Betrachtung der Thematik ist diese Arbeit daher in drei Abschnitte eingeteilt. Zunächst wird im ersten Kapitel auf den Islam als Religion und die Scharia, insbesondere hinsichtlich der Bestimmungen und der Bedeutung der Ehe, eingegangen. Im Anschluss wird die Frage genauer betrachtet, wie die Regelungen des islamischen Rechts in Deutschland eigentlich zur Anwendung kommen. Zur Beantwortung dieser Frage wird zunächst auf das Phänomen des Rechtspluralismus in Deutschland eingegangen. Dazu gehört die Darstellung inwiefern einerseits im deutschen Rechtsstaat und andererseits im Rahmen einer sogenannten Paralleljustiz, ausländisches und religiöses Recht durchgesetzt wird. Im dritten Abschnitt werden dann die Erkenntnisse zusammengeführt und das Thema Kinderehe sowohl im Zusammenhang der hier lebenden muslimischen Bevölkerung, als auch im Kontext der derzeitigen Flüchtlingsthematik näher beleuchtet und diskutiert.

2. DIE EHE IM ISLAM UND IN DER SCHARIA

2.1. Was sind der Islam und die Scharia?

Nach dem Christentum ist der Islam heute mit ca. 1,6 Milliarden Anhängern die zweitgrößte Weltreligion (Pew 2009: 1). Übersetzt bedeutet „Islam“ so viel wie „Unterwerfung unter Gott“ oder „unter den Willen Gottes“ (Fauzi 2003: 13; Rohe 2001: 21). Wie auch andere Religionen spaltet sich der Islam in verschiedene Glaubensrichtungen, die sich hinsichtlich ihrer religiösen und auch politischen Lehren unterscheiden. Die konfliktbelastete Trennung in die zwei Hauptrichtungen der Sunniten und Schiiten entstand infolge des Streits bezüglich der Nachfolge des Propheten Mohammeds im Jahr 632 (Rohe 2011: 24). Dem sunnitischen Islam, welcher sich wiederum in vier Rechtsschulen spaltet, gehören 85% der Muslime an (Breuer 2008: 8). Die Ansichten der Rechtsschulen unterscheiden sich insbesondere in Bezug auf Detailfragen der Rechtsauslegung, erkennen sich jedoch gegenseitig an und beanspruchen wechselseitig keine absolute Verbindlichkeit (Rohe 2011: 29; Bauwens 2016: 62). Die dominierende schiitische Rechtsschule ist die der so genannten Zwölferschiiten (Rohe 2011: 30).

Im „westlichen“ Sprachgebrauch und -verständnis wird dem Islam häufig eine erheblich weitere Bedeutung gegeben als nur die Bezeichnung einer Religion. Vielfach werden damit die Gesamtheit der muslimischen Völker und Länder sowie deren jeweilige Kultur zusammengefasst. Der als Begründer der deutschen Islamwissenschaft geltende Carl Heinrich Becker sprach beispielsweise von einer „islamischen Zivilisation“ (Haridi 2005: 24 ff.; Elger/Stolleis 2008: 7).

Der Begriff Scharia (*šarī‘a*) wird oftmals gleichgesetzt mit „islamisches Recht“. Dies ist jedoch eine irreführende Übersetzung, da damit häufig ein juristischer Rechtsbegriff assoziiert wird (Rohe 2011: 9; 2001: 22; Breuer 2008: 7). Das islamische Recht beinhaltet nicht nur juristische Verhaltensregeln, sondern betrifft die innere Überzeugung, religiöse Praxis und gesamte Lebensführung der Muslime und ist sowohl bezogen auf das Diesseits, als auch das Jenseits (Rohe 2001: 21). „Scharia“ bedeutet im Arabischen so viel wie „der von Gott gebahnte Weg“. Die Befolgung der Regeln der Scharia im Diesseits soll dazu führen, nach dem Tod ins Paradies zu gelangen (Nagel 2001: 10). In der Scharia sind daher sowohl z.B. Regelungen zu Gebeten und dem Fasten im Monat Ramadan enthalten, als

auch solche des Zivil- oder Strafrechts.¹ Auf Grund des umfassenden Regelungsgehaltes der Scharia ist die Ansicht weit verbreitet, dass der Islam nicht zwischen rechtlichen und religiösen Normen und somit nicht zwischen Angelegenheiten der Religion und des Staates unterscheide (Rohe 2001: 22 ff.). Die Regelung beider Bereiche innerhalb eines Normengefüges muss jedoch nicht bedeuten, dass sie sich nicht differenzieren lassen. Der Unterschied dieser zwei Arten von Normen liegt dabei nicht in ihrem Anspruch nach Verbindlichkeit, sondern in dem System der Sanktionierung, wenn ihnen nicht gefolgt wird. Während Verstöße gegen die juristischen Normen eine Bestrafung vom jeweiligen Staat nach sich ziehen, werden religiöse Normen in der Regel nicht gesetzlich sanktioniert. Ihre Durchsetzung erfolgt vielmehr durch den sozialen Druck des jeweiligen Umfelds. Die Folgen der Missachtung der Regelungen liegen jedoch im Jenseits, nicht im Diesseits.² Religiöse Normen sind somit auch nicht primär an Staatsterritorien geknüpft, sondern an die eigene religiöse Überzeugung (Rohe 2001: 22 f.). Von der Mehrheit neuzeitlicher muslimischer Autoren wird zudem zwischen den ewiggültigen Grundlagen und den zeit- und ortsbezogen Einzelregelungen der Scharia unterschieden, welche dem Wandel der Zeit und der Lebensverhältnisse angepasst werden müssen. Die erste Kategorie entspricht vorwiegend den religiösen Normen, während die meisten (juristischen) Rechtsnormen als zeitgebunden angesehen werden (Rohe 2011: 17).

Bei der Scharia handelt es sich nicht um ein Gesetzbuch im eigentlichen Sinne, sondern um ein höchst komplexes System von Normen und Regeln dafür, wie Normen aufgefunden und interpretiert werden können (Rohe 2011: 16). Die Normen selbst speisen sich aus mehreren Rechtsquellen. Die erste und vornehmste Quelle ist der Koran (*qurʿān*), das heilige Buch des muslimischen Glaubens (Fauzi 2003: 14; Rauscher 1987: 1). Nach islamischer Auffassung wurde der Koran dem Propheten Mohammed durch den Engel Gabriel offenbart und ist das reine Wort Gottes (Breuer 2008: 7 f.). Der Koran enthält primär keine Rechtsnormen, sondern Aussagen zu Gott und seinen Propheten, religiöse Ge- und Verbote, sowie Lehrerzählungen. Nur 80 Verse aus den 114 Suren³, mit teilweise über hundert Versen, sollen unmittelbar rechtlichen Gehalt und davon nur ca. ein Dutzend straf- und zivilrechtliche Regelungen beinhalten (Rohe 2011: 48; Rauscher 1987: 1).

Die zweite weitgehend unumstrittene Rechtsquelle ist die sogenannte Sunna des Propheten Mohammed, die in etwa die etablierte, für richtig erachtete Praxis bezeichnet. Der Begriff Sunna wird zumeist als die Gesamtheit der authentischen Überlieferungen (die *aḥādīṭ*) von Wort und Taten des Propheten Mohammad verstanden, insoweit sie auf seiner Propheteneigenschaft beruhen und nicht auf seiner Eigenschaft als einfacher Mensch (Rohe 2011: 52 f.).

Eine dritte überwiegend anerkannte Rechtsquelle ist der Konsens der Rechtsgelehrten (*iǧmāʿ*), in Übereinstimmung mit dem Koran und der Sunna (Rohe 2011: 58). Durch ihn werden vor allem solche Rechtsfragen geregelt, für die sich im Koran keine oder widersprüchliche Regelungen finden (Bauwens 2016: 65). Die Anforderungen an einen solchen Konsens sind teilweise strittig (Rohe 2011: 58 ff.).

Der größte Teil der Normen des islamischen Rechts ist nicht direkt im Koran oder der Sunna zu finden, sondern basiert auf sekundärer Rechtsfindung, wie Interpretation und Auslegung (Rohe 2011: 62). Als eine vierte „Rechtsquelle“ dienen daher u.a. juristische Auslegungsmethoden, welche unter den Begriff *qiyās* zusammengefasst werden. Dazu gehört beispielsweise der Analogieschluss, der vorgibt, dass Regelungen die auf dem Koran, der Sunna oder dem Konsens beruhen, auf vergleichbare Sachverhalte übertragen werden

¹ Eine solche Unterscheidung besteht in der Scharia nicht, die Konzepte des Zivil- und Strafrechts, usw. wurden teilweise jedoch in den heutigen Rechtsordnungen islamischer Staaten nach westlichem Vorbild übernommen (Schacht 1964: 113 f.). In der islamischen Rechtsliteratur wird in die Bereiche des *ʿibāda* (Verhältnis des Menschen zu Gott) und *muʿāmalāt* (Verhältnis der Menschen untereinander) unterschieden (Nagel 2001: 38).

² Es bestehen jedoch auch Fälle, in denen der Staat eine Bestrafung bestimmt. In Saudi-Arabien wird beispielsweise während des Ramadan das Verzehren von Speisen und Getränken oder das Rauchen in der Öffentlichkeit unter Strafe gestellt (Rohe 2011: 9; UPI 2013: o.S.).

³ Kapitel bzw. Abschnitte des Korans.

können (Bauwens 2016: 65; Rohe 2011: 62 f.). Die *qiyās* werden von gewissen islamischen Glaubensrichtungen und -schulen als „Quelle“ der Rechtsprechung abgelehnt (Rohe 2011: 63). Die Beschäftigung mit den Normen der Scharia und der Frage, wie ihre Bestimmungen auf die Handlungen der Menschen anzuwenden sind, wird als *fiqh* bezeichnet (Nagel 2001: 9). *Fiqh* benennt daher eher, was nach juristischer Ansicht unter „Recht“ zu verstehen ist (Rohe 2001: 7)

Zu den Staaten, in denen die Scharia weiterhin eine besondere Rolle spielt, gehören Saudi-Arabien, Oman, Pakistan und Afghanistan, aber auch Ägypten, Bahrain, Jemen, Kuwait, Libanon, Sudan, Syrien und die Vereinigten Arabischen Emirate (Elger/Stolleis 2008: 286). Eine große Anzahl der Muslime lebt heute allerdings außerhalb islamischer Staaten. Inwieweit die Normen der Scharia in nicht-muslimischen Staaten eingehalten werden müssen, ist nicht einheitlich geklärt. Regelungen nach klassischen Auffassungen von Rechtsgelehrten, wie das Gebot der Verstellung im Feindesland oder die Diaspora als Land der Mission, führen teilweise zu Misstrauen in den Einwanderungsländern (Turner 2004: 167; Nagel 2001: 105). Nach Ansicht der hanafitischen Rechtsschule, eine der vier Rechtsschulen des sunnitischen Islams, ist die Anwendbarkeit des islamischen Rechts in nicht islamischen Staaten gänzlich auszuschließen. Diese Ansicht stößt allerdings auf Widerspruch der anderen Schulen. Teilweise wird sogar von längeren Aufenthalten im Ausland abgeraten, da Muslime dort von der Erfüllung ihrer Pflichten abgehalten werden könnten (Rohe 2001: 92). Auch im klassischen islamischen Recht finden sich jedoch Regelungen, die für Muslime in einem Gastland mit sicheren Aufenthaltsbedingungen vorschreibt, dass die dortigen Gesetze eingehalten werden müssen. Dabei ist dennoch bedeutsam, dass dort die unerlässlichen Vorschriften des Islam befolgt werden können (Rohe 2001: 93; Nagel 2001: 107).

In nur wenigen Staaten gilt die Scharia heute in ihrer ganz strengen Auslegung, besonders in Bezug auf ihre juristisch-rechtlichen Regelungen. Insbesondere das Strafrecht und Bereiche des Zivil- und Handelsrechts wurden in vielen Staaten nach europäischem Vorbild modernisiert (Breuer 2008: 9). Besonders durch die Scharia geprägt ist aber nach wie vor noch in vielen islamischen Ländern das Personenstands- und Familienrecht (Schneider 2011: 69). Die Regelungen der Scharia beschränken sich dabei nicht auf Moralfragen oder Empfehlungen, sondern regeln teilweise detailliert Fragen des Ehe-, Scheidungs- und Erbrechts, der Rechtstellung und Mündigkeit des Kindes, des Zusammenlebens der Geschlechter, der Kleiderordnung und der Rolle des Einzelnen in der Familie und der Gesellschaft (Breuer 2008: 9).

2.2. Die Voraussetzungen und der Zweck der Eheschließung

Die besondere Bedeutung der Ehe im Islam ergibt sich aus ihrer Funktion als legitimer Rahmen für die Gestaltung sozialer und sexueller Beziehungen im Interesse der Gesellschaft (Rauscher 1987: 30). Nach islamischem Verständnis sind die intimen Lebensbereiche von heiratsfähigen und nicht nahverwandten Männern und Frauen grundsätzlich getrennt. Nur in der Ehe wird diese Trennung in legitimer Weise aufgehoben, auch sexuelle Beziehungen sind demnach nur in der Ehe erlaubt und in dieser – beispielsweise mit Verweis auf Sure 2:223 – als natürlicher Bestandteil des Lebens und zur Erhaltung der Nachkommenschaft ausdrücklich erwünscht. Unbefriedigte Sexualität in der Ehe und ungezügelter (außereheliches) sexueller Verhalten werden dagegen als schädlich für die gesamte Gemeinschaft angesehen. Eine der wichtigsten Gründe für die Ehe ist im Islam daher die Aufrechterhaltung der allgemeinen Moral der Gesellschaft. Keine Ehe einzugehen wird mit einem Leben in Unzucht assoziiert (Heidarpur 1986: 85 ff.; Breuer 2008: 29 f., 40 f.). Es kann im Hinblick auf den Koran sogar von einer Pflicht zur Eheschließung gesprochen werden (Rauscher 1987: 30f.). Der muslimische religiöse Gelehrte al-Ghazālī nannte als Vorteile der Heirat neben einem legitimen Sexualleben zudem die Erziehung

von Nachkommenschaft, die Führung des Haushalts durch die Frau und die Vermehrung der verwandtschaftlichen Beziehungen (Bauer 1916: 12).

Nach klassischer Sicht tritt die Volljährigkeit in Bezug auf persönliche Angelegenheiten⁴, und damit auch die Ehemündigkeit, mit Erreichen der Pubertät ein. Der maßgebliche Anknüpfungspunkt ist dabei kein bestimmtes Alter, sondern die biologische Geschlechtsreife (Rauscher 1987: 15 f.). Bei Jungen wird meist von einem Mindestalter von ca. zwölf und bei Mädchen von neun Jahren ausgegangen (Rohe 2011: 81; Rauscher 1987: 18). Auch die Eheschließung von Mädchen und Jungen im Kindesalter ist möglich, dann bedarf es jedoch der Vertretung durch einen Vormund, den *wali* (Breuer 2008: 15). Diese Aufgabe übernimmt grundsätzlich der nächstverwandte Mann (Rauscher 1987: 34 ff.). Bei einer Heirat im Kindesalter können die Schließung der Ehe und ihr Vollzug zeitlich auseinanderfallen (Schneider 2011: 75f.). Begründet werden diese Regelungen häufig mit der Vorbildfunktion des Propheten Mohammad, dessen Ehefrau Aisha zum Zeitpunkt der Heirat sechs Jahren alt gewesen sein soll. Sie zog zu ihm und die Ehe wurde vollzogen, als sie neun Jahre alt war (Breuer 2008: 16).

Nach Sure 4:3 des Korans kann ein Mann eine Ehe mit bis zu vier Frauen gleichzeitig eingehen. Voraussetzung hierfür ist, dass er diese gleich behandeln kann. Eheverbote bestehen insbesondere bezüglich bestimmter naher Blutsverwandtschaftsverhältnisse, wie auch gegenüber früherer Ehefrauen anderer Familienmitglieder und deren Verwandten (Sure 4:23). Nicht betroffen ist davon die Heirat zwischen Cousin und Cousine (Breuer 2008: 18). Zudem gibt es Verbote bezüglich der Religionszugehörigkeit. Während Schiiten die Ehe zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen grundsätzlich verbieten, unterscheiden Sunniten hier zwischen den Geschlechtern. Frauen können gestützt auf Sure 2:221 und 60:10 keine wirksame Ehe mit einem Nicht-Muslim eingehen, Männern ist es dagegen auch gestattet eine Frau zu heiraten, die einer anderen Buchreligion angehört (Rohe 2011: 83; Rauscher 1987: 46f.).

Die Ehe gilt im Islam als ein rein weltlicher Vertrag und hat keinen sakralen Charakter (Rauscher 1987: 30). Sie ist somit zwar als rechtliche Verbindung zu begreifen, das Recht zur Heirat gilt jedoch als von Gott gegeben und unterliegt nach konservativer Sicht daher beispielsweise nicht der Disposition nationaler Gesetzgebung (Rauscher 1987: 33). Nach den meisten Auffassungen wird die Ehe auf Lebenszeit geschlossen, auch wenn vielfältige Möglichkeiten der Auflösung bestehen. Die Zwölferschiiten lassen daneben auch die Ehe auf Zeit zu (*mut'a*) (Schacht 1964: 163). Der Ehevertrag kommt durch zwei sich deckende Willenserklärungen der Eheschließungswilligen, beziehungsweise ihrer gesetzlichen Vertreter, zustande. Nach überwiegender Ansicht genügt dabei eine sinngemäße Erklärung, die Ehe eingehen zu wollen. Eine besondere Zeremonie ist für die Wirksamkeit der Ehe nicht erforderlich. Voraussetzung ist lediglich, dass zwei männliche oder ein männlicher und zwei weibliche Zeugen anwesend sind (Breuer 2008: 22; Rauscher 1987: 33). Die Eheschließung durch einen Vormund wird in Bezug auf die Frau auch meist noch bei Ehemündigkeit gefordert, insbesondere wenn es sich um ihre erste Ehe handelt. Der Vormund übernimmt die Aufgabe, die Interessen der Frau zu vertreten, und hat dabei die Möglichkeit auch eigene Interessen an der Eheschließung einzubringen (Breuer 2008: 21; Rohe 2011: 84). Bei der Verheiratung von Töchtern durch einen Vormund, gegebenenfalls sogar ohne deren Zustimmung, handelt es sich um eine alte arabische Gesellschaftsgegebenheit. Nach der Scharia ist in der Regel jedoch das Einverständnis der Eheschließenden erforderlich, wobei bereits das Schweigen einer Frau als Zustimmung zur Ehe gewertet wird. Zwangsverheiratungen, insbesondere von minderjährigen Frauen, sind je nach Glaubensschule unter bestimmten Umständen dennoch zulässig (Rauscher 1987: 34f.; Rohe 2011: 85).

Das Familienrecht ist heute in allen islamischen Staaten (abgesehen von Saudi-Arabien) kodifiziert, basiert aber weiterhin auf dem klassischen islamischen Recht (Schneider 2011: 69). Die Türkei ist der einzige Staat, der bei der Kodifizierung des Familienrechts

⁴ Das islamische Recht unterscheidet zwischen der Mündigkeit in persönlichen Angelegenheiten und der Volljährigkeit in Vermögensangelegenheiten (Rauscher 1987: 15).

1926 vollständig auf das islamische Recht verzichtete und stattdessen das Schweizer Zivilrecht übernahm. Doch auch in der Türkei oder in Ländern, in denen Muslime nur eine Minderheit bilden, bleibt das Rechtsverständnis der Gläubigen häufig vom Islam geprägt (Breuer 2008: 9). Je nach Staat beruht das kodifizierte Familienrecht auf den Lehren einer bestimmten Rechtsschule und wurde zudem teilweise durch traditionelle Vorschriften ergänzt (Schneider 2011: 72; Rohe 2011: 208). Im Laufe der Zeit wurden in den nationalen Gesetzen jedoch einige der klassischen Regelungen angepasst und Reformen durchgeführt. Hintergrund dafür war häufig eine Verbesserung der (Rechts-) Stellung der Frau. Grundsätzlich bleibt es jedoch in fast allen muslimischen Staaten, die sich nicht explizit von islamischem Recht abgekehrt haben, bei der traditionellen Aufteilung der Geschlechterrollen. Auch wenn in einigen Staaten eine deutliche Abweichung vom traditionellen Recht zu erkennen ist, besteht in der Regel eher die Tendenz, Regelungen, die Frauen benachteiligen, nicht gänzlich abzuschaffen, sondern abzumildern (Rohe 2011: 208). Zudem gibt es in manchen Ländern auch immer wieder Reformen zurück zu einer konservativeren Ausrichtung⁵ (Rohe 2011: 209). Hintergrund hierfür ist die starke Verwurzelung der Geschlechterrollen und der Ehe in den religiösen Quellen der Scharia, was sie besonders widerstandsfähig gegen Reformen macht (Rauscher 1987: 33).

Das Ehemündigkeitsalter wurde zur Sicherung der Selbstbestimmung in den meisten Staaten mit der Zeit auf zwischen 15 und 20 Jahre angehoben, wobei das Mindestalter der Frauen mit durchschnittlich 16 Jahren meist etwas unter dem der Männer liegt. Ausnahmeregelungen kommen jedoch regelmäßig vor (vgl. BLJA 2016: 2f.; siehe auch Breuer 2008: 16; Rohe 2011: 210 f.). Die nach islamischem Recht teilweise mögliche Zwangsverheiratung durch den Ehevormund wurde durch Gesetze weitestgehend abgeschafft. Dies bedeutet jedoch keinesfalls, dass Zwangsehen nicht mehr stattfinden (Rohe 2011: 213). Zudem wird die Suche und Auswahl eines geeigneten Ehepartners oder einer Ehepartnerin in der Regel von der Familie, meist den weiblichen Angehörigen, übernommen. Die Familie der Frau bezieht bei ihrer Auswahl Kriterien wie die Ebenbürtigkeit des Mannes bezüglich der Herkunft, Beruf, Vermögen und sozialen Status mit ein. Die Eheschließung dient außerdem häufig nicht nur der Verbindung von zwei Individuen, sondern von zwei Familien, so dass bei der Wahl auch familiäre Interessen berücksichtigt werden (Breuer 2008: 19 f.; Wolbert 1984: 7 f.; vgl. auch Schiffauer 1991: 226). Da von den jungen Frauen erwartet wird, diese Wahl ohne Rücksichtnahme auf ihre eigenen Wünsche zu akzeptieren, ist die Grenze zwischen freiwilliger und Zwangsehe teilweise schwierig zu ziehen (Breuer 2008: 19 ff.). Die Beteiligung eines Ehevormundes für die Frau ist zudem weiterhin in vielen Staaten vorgesehen, teilweise auch über die Erreichung der Ehemündigkeit hinaus (Rohe 2001: 213).

Eine weitere, in den vergangenen Jahren wiederholt in den Fokus geratene Problematik sind informelle Eheschließungen, die nach islamischem Recht und ohne staatliche Beteiligung geschlossen werden (Rohe 2011: 211). Nach klassischem Verständnis unterliegt die Schließung eines Ehevertrags als ein von Gott gegebenes Recht nicht der Regelung nationaler Rechtssetzung (Rauscher 1987: 32 f.). Ausschlaggebend dafür, dass sich Muslime verheiratet fühlen, ist daher nicht die Ehe vor staatlichen Behörden, sondern die religiöse Eheschließung, die häufig von einem Imam durchgeführt wird (Breuer 2008: 17, 22). Für den Staat begründet diese Form der Ehe meist keine rechtliche Wirkung und bringt für die Frauen somit keine durchsetzbaren Rechte mit sich. In Ägypten besteht dieses Phänomen unter der Bezeichnung urfi-Ehen, unter anderem in der Türkei als İmam nikâhı. Diese Form der Ehe wird von der staatlichen Gesetzgebung zwar eingeschränkt und ist in der Türkei sogar ohne die zusätzliche staatliche Ehe (resmî nikâh) verboten, dies hindert jedoch viele nicht an einer solchen Heirat (Rohe 2011: 211 f.; Bentzin 1998: 23 ff.). Um rechtliche Folgen zu vermeiden, werden die Ehen von den islamisch geprägten Staaten meist im Nachhinein anerkannt, sofern im Zeitpunkt der Anerkennung keine staatlichen

⁵ Beispielsweise im Iran nach 1979, in Ägypten 1980 und Pakistan in den 1980er und 1990er Jahren (Rohe 2011: 209).

Bestimmungen verletzt werden. Auf diese Weise können bei der Eheschließung staatliche Vorgaben umgangen werden (Breuer 2008: 17, 22).

2.3. Zusammenspiel von kultureller Tradition und Religion

Wie erwähnt bezeichnet der Islam häufig nicht nur eine Religion, sondern die gesamte Zivilisation der islamischen Länder mit ihren jeweiligen Traditionen und Bräuchen (so z.B. Haridi 2005: 30 ff.). Auch Akteure der Glaubensgemeinschaft selbst handeln vielfach auf Grund von Traditionen und kulturellen Elementen, deren Ursprünge keinen direkten Bezug zum Islam aufweisen. Dennoch werden sie heute auch von Muslimen teilweise mit diesem begründet oder legitimiert, obwohl sie vielmehr bereits vor der Ausbreitung des Islams bestanden und erst später Eingang in die Religion fanden. Hierzu gehören beispielsweise die Beschneidung von Frauen, bestimmte Formen der Verschleierung und die Polygamie (Breuer 2008: 11f.). Auch die bis heute in manchen islamisch geprägten Gesellschaften stattfindenden Zahlungen an die Familie der Braut gehen auf alte arabische Traditionen zurück und sollten nicht mit der im Koran geregelten Brautgabe verwechselt werden, die die Ehefrau zu ihrer finanziellen Absicherung selbst erhält (Schacht 1964: 161; Rohe 2011: 85).

Auch bei der Kinderehe handelt es sich nicht um eine typisch islamische Tradition. In Bezug auf die Eheschließung in jungem Alter spielen insbesondere das Konzept der Ehre und der Jungfräulichkeit als ihr zentrales Element eine tragende Rolle. Auch diese Vorstellung stammt bereits aus der Zeit vor dem Islam, ist aber heute in der islamischen Welt und unter den Muslimen und Musliminnen weit verbreitet. Da Geschlechtsverkehr nach islamischem Recht nur im Rahmen der Ehe gestattet ist, ist es essentiell, als Jungfrau in die Ehe zu gehen. Diese Ansicht ist auch in anderen Religionen vorhanden (hierzu beispielweise die Bibel 1. Thessalonicher 4:3). Im Islam ist Keuschheit insbesondere für die Frau von ganz besonderer Bedeutung. Al-Ghazālī nennt als Vorteil für die Ehefrauen als Jungfrau in die Ehe zu gehen, dass sie dadurch mit ihrem Mann zufriedener seien, da sie nichts anderes kennen und keine Vergleichsmöglichkeiten haben. Die erste Liebe sei zudem meist auch die dauerhafteste (Bauer 1916: 65). Auf gesellschaftlicher Ebene hängt die Notwendigkeit der Jungfräulichkeit jedoch eng mit dem Verständnis zusammen, dass die Ehre der gesamten Familie abhängig von dem sexuellen Verhalten der weiblichen Verwandten ist. Insbesondere das Leben von heiratsfähigen Töchtern oder Schwestern wird daher von den männlichen Verwandten streng kontrolliert (Schneider 2011: 117). Stellt sich in der Hochzeitsnacht durch fehlende Blutung heraus, dass die junge Ehefrau (vermeintlich) keine Jungfrau mehr ist, können die Konsequenzen verheerend sein. Der Ehemann kann seine Frau verstoßen und sie hat meist keine weitere Chance auf eine Heirat. Bei Rückkehr zu ihrer Familie drohen ihr zudem Konsequenzen der Verwandten, um die Ehre der Familie wiederherzustellen (Breuer 2008: 26; Haidarpur 1986: 110 ff.). Dieses Verständnis der Ehre und den damit verbundenen Regeln und Folgen ist nicht schriftlich fixiert, sondern aus der Tradition entstanden (Haidarpur 1986: 115). Der Eintritt der Menstruation geht somit mit einer deutlichen Veränderung des Lebens der jungen Frau einher, denn mit ihr beginnt die Angst der Familie vor dem Verlust der Jungfräulichkeit der Tochter bzw. Schwester und den daraus folgenden Konsequenzen (Haidarpur 1986: 105). Durften sie zuvor noch freundschaftlichen Kontakt zu Jungen haben, wird ab nun die strikte Trennung der Geschlechter durchgesetzt, denn sexuelles Fehlverhalten liegt nicht erst bei tatsächlichem Kontakt zwischen Mann und Frau vor, sondern beginnt bereits, wenn dieser theoretisch möglich ist (Haidarpur 1986: 105ff.; Breuer 2008: 81). Zentral für die Ehre ist vor allem in ländlichen Gegenden dabei nicht das tatsächliche Verhalten, sondern die Reputation nach außen. Die Ehre muss nicht nur gelebt, sondern vor allem nach außen glaubhaft demonstriert werden (Schiffauer 1991: 227 f.).

Als Lösung für dieses Problem wird die Heirat von Frauen in jungen Jahren gesehen, wodurch das Risiko des Ehrverlustes der Familie verringert und zudem die Verantwortung

der Erhaltung der Ehre der Ehefrau auf den Ehemann übertragen wird. In konservativen Kreisen wird daher weiter versucht, das staatlich festgelegte Mindestalter für die Ehe, vor allem für Frauen, zu umgehen (Heidarpur 1986: 85, 106; Breuer 2008: 17; Kelek 2005: 215 f.). Diese Möglichkeit besteht insbesondere durch die Schließung eines Ehevertrags im Sinne des Islam, ohne staatliche Beteiligung (Breuer 2008: 22). Als weitere Motivation kommt vor allem in den ärmeren ländlichen Gebieten dazu, dass die frühe Verheiratung der Tochter eine finanzielle Entlastung der Familie mit sich bringt, da diese dann nicht mehr für sie aufkommen muss (Breuer 2008: 17).

3. RECHTSPLURALISMUS UND ISLAMISCHES RECHT IN DEUTSCHLAND

Anders als in vielen islamischen Ländern ist die Scharia in Deutschland nicht Bestandteil des staatlichen Rechts. Dennoch kommt es vor, dass nach den Regelungen des islamischen Rechts geurteilt oder gehandelt wird, denn die deutschen Gesetze sind durchaus nicht die einzige (Rechts-) Quelle für den Umgang mit Konflikten und anderen (rechtlichen) Angelegenheiten. Vielmehr kommen auch in Deutschland im Rahmen des sogenannten „Rechtspluralismus“ ganz unterschiedliche Normen zur Anwendung (Turner 2004: 155 f.).

3.1. Rechtspluralismus

Um definieren zu können, was Rechtspluralismus ist, muss konsequenterweise zunächst eine andere Frage gestellt werden: Was ist Recht? Die Beantwortung dieser Frage und die damit verbundene Literatur ist vielfältig. Bereits die Bezeichnung der Scharia als „islamisches Recht“ im vorangegangenen Kapitel hat gezeigt, dass die Verwendung des Begriffs ohne weiteren Zusammenhang zu Verständnisproblemen führen kann. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass sich viele unterschiedliche Fachrichtungen mit dem Rechtsbegriff beschäftigt haben und der jeweilige Definitionsversuch von diesen stark abhängig ist (z.B. Griffiths 1986: 38; Seinecke 2015: 300 ff.; Benda-Beckmann 2000: 48; Trenczek et al. 2014: 32 ff.). Eine Antwort auf die Frage des Rechtsbegriffs kann hier nicht gegeben werden und ist auch nicht Anspruch dieser Arbeit. Zum weiteren Verständnis sollen vielmehr möglichst knapp die unterschiedlichen Ansichtsweisen der Rechtswissenschaft und der Ethnologie zu dieser Thematik aufgezeigt werden.

Aus rechtstheoretischer Sicht ist „Recht“ die Relation von Recht und Ordnung (Seinecke 2015: 346). Gemeint ist damit im Großen und Ganzen die systematisch geschlossene Rechtsordnung, die sich ausschließlich aus staatlicher Gesetzgebung speist (Dick 2006: 197). Der Rechtsbegriff ist somit immer an den Staat gekoppelt, wobei auch in der Rechtswissenschaft zwischen dem (auf Traditionen beruhenden, ungeschriebenen)

Gewohnheitsrecht und dem (staatlich festgelegten) gesetzten Recht unterschieden wird (Trenczek et al. 2004: 33 ff.). Eine andere Legitimationsgrundlage für Recht als den Staat gibt es nach dieser Ansicht nicht. Auf göttlicher Offenbarung oder Tradition beruhende Regeln und Sanktionsmechanismen sind somit kein Recht, sondern „nur“ soziale Normen, Sitten oder Gewohnheiten (Benda-Beckmann 2000: 48).

Die Beschäftigung der Ethnologie mit der Definition eines Rechtsbegriffs geht bereits auf Forschungen wie die Bronislaw Malinowskis zurück. Malinowski sprach sich für einen funktionalistischen Rechtsbegriff aus. Für ihn sollten rechtliche Normen aus den Mustern tatsächlichen Verhaltens abgeleitet werden und der verpflichtende Mechanismus des Rechts in den sozialen Beziehungen und dem Zusammenleben der Gemeinschaft zu finden sein (Malinowski 1932: 58 f.). Er stellte somit das Prinzip des Rechts unabhängig von einer zentralen staatlichen Gewalt auf. Vielfach wird die Verbindung des Rechtsbegriffs mit dem Staat von Ethnologen zudem als „legal centralism“ bezeichnet und strikt abgelehnt (vgl. Griffiths 1986: 38). Auch Franz von Benda-Beckmann lehnt die rechtsdogmatische Definition des Rechtsbegriffs für Ethnologen und Sozialwissenschaftler allgemein ab. Er sei zur Erfassung der historischen und gesellschaftlichen Variationen ungeeignet und mache „Recht“ als kulturvergleichende Begrifflichkeit unmöglich (Benda-Beckmann 2000: 48).

Eine einheitliche Definition für den Rechtsbegriff besteht demnach nicht. Daraus folgt, dass auch das Phänomen des Rechtspluralismus nicht eindeutig einzuordnen ist. Mit dem Begriff „Rechtspluralismus“ wird angedeutet, dass innerhalb einer sozialpolitischen Einheit mehrere Rechtssysteme koexistieren (Benda-Beckmann 2000: 44). In der ethnologischen Betrachtung bezog man sich während der Phase des sogenannten klassischen Rechtspluralismus mit dem Konzept meist auf ehemalige Kolonialstaaten, in denen es neben kolonialem Recht auch tribales Gewohnheitsrecht gab. Hinzu kam häufig noch religiöses, beispielsweise christliches oder islamisches, Recht (Benda-Beckmann 2000: 44f.; Gailhofer 2016: 59). Seit längerem beschränkt sich die ethnologische Forschung jedoch nicht mehr auf die traditionellen Konstellationen und wendet das Konzept des Rechtspluralismus in der zunehmend globalen Weltgesellschaft auch auf Industriestaaten an. In diesem Zusammenhang wird häufig vom „neuen“ Rechtspluralismus gesprochen. Beispielsweise durch Migration wird in die „westlichen“ Staaten neues Recht mitgebracht. Hinzu kommt heutzutage auch die weitere Ebene des internationalen und transnationalen Rechts⁶ (Benda-Beckmann 2000: 45; Turner 2004: 157). Seit geraumer Zeit beschäftigt sich zudem nicht mehr nur die Ethnologie mit dem Thema des Rechtspluralismus, sondern vermehrt auch andere Disziplinen, unter anderem die Rechtswissenschaft. Wie auch beim Rechtsbegriff haben Ethnologen und Rechtswissenschaftler durchaus unterschiedliche Vorstellungen davon, was Rechtspluralismus beinhaltet und welche Fragen er aufwirft (Benda-Beckmann 2000: 44; Turner 2004: 158; Dick 2006: 198f.)

Häufig wird in unterschiedliche Formen des Rechtspluralismus unterschieden. Die wohl häufigste Unterscheidung ist die des sogenannten „starken“ und „schwachen“ Rechtspluralismus. Der „schwache“ Rechtspluralismus wird auch als staatlicher oder juristischer Rechtspluralismus bezeichnet (Gailhofer 2016: 73). Diese Form bezieht sich auf die Struktur eines Rechtssystems in der das geltende Recht, beispielsweise das des Staates, selbst durch Gesetzgebung oder Rechtsprechung, die Anwendung anderer Rechtssysteme teilweise anerkennt. Es werden demnach juristisch Geltungssphären festgelegt, in denen andere Formen des Rechts angewendet werden können, sowohl mit staatlicher als auch gewohnheitsrechtlicher oder religiöser Geltungsgrundlage (Benda-Beckmann 2000: 47; Gailhofer 2016: 73 f.).

Der „starke“ Rechtspluralismus dagegen bezieht sich auf tatsächlich vorkommende, parallel existierende, aber jeweils autonome Formen des Rechts, die unabhängig von der Anerkennung oder sogar Kenntnis der staatlich gegebenen Ordnung bestehen (Gailhofer 2016: 74 ff.; Benda-Beckmann 2000: 48). Insbesondere von Ethnologen wird

⁶ Hierzu gehören u.a. die UN-Konventionen, wie die der Rechte der Kinder oder der Rechte indigener Völker (Benda-Beckmann 2000: 45).

am „schwachen“ Rechtspluralismus häufig kritisiert, dass es sich dabei um eine einseitige, selektive und normative Konstruktion von Rechtspluralismus handele, dem ein staatlicher Rechtsbegriff zugrunde liegt. Mit dem Konzept des starken Rechtspluralismus geht daher meist auch Kritik an der Vorherstellung des staatlichen Rechts einher (Seinecke 2015: 20 ff.). John Griffiths argumentierte, dass Rechtspluralismus zudem ein Konzept sei, dass ausschließlich Bestandteil sozialer Felder und nicht rechtlich normativer Systeme sein könne (Griffiths 1986: 38). Außer Acht gelassen wird dabei jedoch häufig, dass auch andere – nicht-staatliche – Rechtsordnungen eine Festlegung der Geltungsbereiche für verschiedene Normengefüge im Sinne des „schwachen“ Rechtspluralismus vornehmen können (Benda-Beckmann 2000: 47).

Insbesondere in Bezug auf die Situation der Industriestaaten stellt sich die Frage, ob es in einer staatlich organisierten Gesellschaft mehr als nur eine, den Begriff „Recht“ verdienende Ordnung geben kann, die den Gebrauch von Macht legitimiert, verbindliche Verhaltensregeln vorgibt und konkrete Entscheidungsprozesse auch gegen den Willen und Widerstand der ihnen Unterworfenen umsetzt. Im Hinblick auf die Gewaltmonopolstellung des Staates wird dies aus juristischer Sicht abgelehnt. In Streitfällen könne schließlich nicht sich widersprechendes Recht verschiedener Grundlagen angewendet werden. Pluralismus des Rechts kann somit aus dieser Sicht nur im Rahmen des juristischen Rechtsbegriffs und somit in Form des „schwachen“ Rechtspluralismus bestehen (Benda-Beckmann 1994: 10 ff.; Seinecke 2015: 40 f.).

In Bezug auf die Rechtswirklichkeit macht es jedoch keinen Unterschied, welche sozialen Phänomene als „Recht“ anerkannt oder als soziale Normen oder Brauchtum deklariert werden, und was dementsprechend genau unter Rechtspluralismus zu verstehen ist. Im Alltag wenden unterschiedliche Gruppen innerhalb eines Staates unterschiedlich legitimierte Normen und Regeln an (Turner 2004: 156). Dabei ist insbesondere interessant, wie diese miteinander interagieren und zu- oder auch nebeneinanderstehen (Benda-Beckmann 1994: 7 ff.). Die unterschiedlichen Komponenten pluraler Rechtskonstellationen innerhalb einer Gesellschaft – ob nun staatlich oder nicht – können dabei für unterschiedliche Referenzgruppen von Bedeutung sein. Manche sind für die gesamte Bevölkerung relevant, andere nur für bestimmte soziale Felder (Turner 2004: 162). Sally Falk Moore spricht in diesem Zusammenhang von „semi-autonomous social fields“ (Moore 1973: 720 ff.). Normen unterschiedlicher Rechtsquellen beanspruchen zudem gegebenenfalls auch im selben Bereich Geltung. Familienverhältnisse derselben Individuen oder Gruppen können daher gleichzeitig auf unterschiedliche normative Weise geregelt sein, beispielsweise durch staatliches als auch religiöses Recht (Benda-Beckmann 1994: 6; 2000: 44 f.). Wenn auch auf juristischer Ebene systematisch unvereinbar, müssen die innerhalb eines sozialen Gefüges relevanten Rechtsordnungen im Alltag nicht zwingend zu Konflikten führen. Menschen seien durchaus in der Lage, den Anforderungen mehrerer Rechtsordnungen gerecht zu werden (Benda-Beckmann 1994: 7 f.). Es kann jedoch insbesondere für Migranten dazu führen, völlig inkompatiblen, rechtlichen Anforderungen gerecht werden zu müssen (Turner 2004: 171). Teilweise kommt es dabei zu Prozessen des so genannten *forum shopping*. Je nach Bedarf und Präferenz wird auf selektive Art und Weise von den unterschiedlichen alternativen Normen Gebrauch gemacht (Benda-Beckmann 1994: 7).

Auch in Deutschland kommen heute unterschiedliche Rechtsordnungen zur Anwendung. Dies ist sowohl innerhalb des staatlichen Rechts, als auch in der gelebten Realität der Bevölkerung der Fall, ob nun mit Kenntnis des Staates oder ohne. Als Beispiele nennt Turner bereits alternative Konfliktlösungsmethoden wie die Mediation, die sowohl neben, als auch innerhalb gerichtlicher Prozesse stattfindet. Aber auch die, durch die verschiedenen Formen der Migration mitgebrachten, fremden Rechtsordnungen sind heute Bestandteil der deutschen Rechtslandschaft und insbesondere des Lebensalltags der Bevölkerung (Turner 2004: 170 ff.).

3.2. Anerkennung und Umgang mit fremdem Recht innerhalb des Rechtsstaats

Auch wenn das juristische Konzept des Rechtspluralismus den verschiedenen, im Alltag tatsächlich relevanten Rechtsordnungen nicht in gleicher Weise gerecht werden kann, spielt es dennoch eine wichtige Rolle. In der rechtlichen Praxis bietet das Konzept des „starken“ Rechtspluralismus wenige Maßstäbe für die Lösung von Konflikten, wenn mehrere Ordnungen im selben Bereich Geltung beanspruchen. Um solche Kollisionen von unterschiedlichen Normen zu regeln, hat der Staat gesetzliche Bestimmungen erlassen, die auch auf das gelebte Recht der Bevölkerung direkten Einfluss nehmen (Turner 2004: 161).

Staatliches Recht ist grundsätzlich auf einen territorialen Geltungsbereich beschränkt. Alle Menschen auf einem Staatsgebiet müssen denselben Regeln folgen. Dennoch beansprucht keine Rechtsordnung der Welt territorial uneingeschränkte Geltung. Nach rechtsdogmatischem Verständnis kann jedoch nur der Staat entscheiden, wann und unter welchen Voraussetzungen, „fremdes“ Recht angewendet wird (Rohe 2009: 3). Dazu zählen grundsätzlich auch jegliche religiöse Normen (Mansel 2008: 196). Voraussetzung für die Anwendung fremden Rechts ist zudem, dass dabei grundsätzliche Prinzipien wie die Unantastbarkeit der Würde des Menschen, das Demokratie- und das Rechtsstaatlichkeitsprinzip, die Gewaltenteilung, das Mehrheitsprinzip, der Minderheitenschutz, sowie Grundrechte wie die Gleichberechtigung der Geschlechter, die Meinungsfreiheit, die Religionsfreiheit oder der Schutz der Ehe und Familie nicht untergraben werden (Rohe 2009: 95). In manchen Fällen ist zudem unerlässlich, dass für alle Menschen zwingendes einheitliches Recht angewendet wird. Darunter fällt insbesondere das Strafrecht.⁷ Der Einfluss des Staates seine Normen durchzusetzen besteht in der Praxis zudem nur, sofern er von den Betroffenen involviert wird oder auf andere Art und Weise Kenntnis von relevanten Fällen erlangt (Rohe 2009: 96, 105).

Auch bei der Anwendbarkeit ausländischer Normen in Deutschland ist die in Bezug auf das islamische Recht vorherige Unterscheidung in religiöse und juristische Normen relevant. Die als rein religiös eingestuften Normen stellen nach der staatlichen Auffassung kein „Recht“ dar. Ihre Anwendung erfolgt im Rahmen der Religionsfreiheit nach Art. 4 Absatz 2 GG und es besteht in der Regel kein Konflikt mit der deutschen Normenhierarchie. Auch die Religionsfreiheit hat jedoch ihre Grenzen. Reibungspunkte bestehen in Bezug auf den Islam beispielweise bei der Debatte um das rituelle Schlachten von Schafen und Rindern, das Tragen des Kopftuches von Lehrerinnen oder den Bau von Moscheen (Muckel 2003: 23 ff.).

Im Bereich des Familien- und Erbrechts können gesetzliche Normen aus anderen Ländern insbesondere durch das Internationale Privatrecht zur Anwendung kommen. Dazu gehören die Voraussetzungen und Rechtsfolgen der Eheschließung und – auflösung, die Rechtsbeziehungen zwischen Eltern, Kindern und anderen Familienangehörigen, einschließlich Unterhaltsansprüchen, sowie die Adoption, Vormundschaft, Betreuung und erbrechtliche Beziehungen (Rohe 2001: 111).

Die Anwendung des Internationalen Privatrechts ist in Art. 3 ff. EGBGB geregelt und bestimmt im Falle von kollidierenden Normen, ob in Rechtsfragen in- oder ausländisches Sachenrecht angewendet wird. Welches Recht einschlägig ist, richtet sich insbesondere bei familienrechtlichen Angelegenheiten meist nach der Staatsangehörigkeit der betroffenen Personen.

Rechtsnormen der Scharia können somit auch in Deutschland angewendet werden, sofern sie Teil des staatlichen Familienrechts des Herkunftslandes der betroffenen Personen sind (Mansel 2008: 186). Dahinter steht der Gedanke, dass, wenn jemand sein oder ihr Leben nach bestimmten rechtlichen Regeln ausgerichtet hat, diese Lebensplanung auch respektiert werden sollte, wenn der Aufenthaltsort gewechselt wird. Zudem soll auf

⁷ Eine der wenigen Ausnahmen die im Strafrecht aus kulturellen Gründen gemacht wird, ist die Nichtsanktionierung der Beschneidung (eigentlich eine Körperverletzung i.S.d. § 223 StGB) sowohl im Bezug auf das Judentum als auch den Islam (Rohe 2009: 105).

diese Weise das Recht angewendet werden, mit dem sich die Betroffenen am meisten verbunden fühlen (Mansel 2008: 162; Rohe 2009: 96). Problematisch und nicht im Interesse der betroffenen Personen kann die Anknüpfung an die Staatsangehörigkeit beispielsweise sein, wenn das entsprechende Heimatrecht nicht die (kulturelle) Identität der Betroffenen widerspiegelt, beispielsweise im Falle von religiösen Minderheiten. Auch für türkische Staatsangehörige, die auf Grund ihres Glaubens in Deutschland nach Regelungen der Scharia heiraten wollen, bietet das Internationale Privatrecht keine solche Möglichkeit, da sich das staatliche Familienrecht in der Türkei nach dem Schweizer Zivilrecht richtet (Breuer 2008: 9). Es ist zudem auch denkbar, dass bereits seit langem in Deutschland wohnhafte Personen mit fremder Staatsangehörigkeit, die deutschen Regelungen ihrem Heimatrecht vorziehen würden (Mansel 2008: 173).⁸

Auch im Rahmen des Internationalen Privatrechts müssen die genannten grundsätzlichen Prinzipien eingehalten werden (s.o.). Die Anwendung ausländischen Rechts kann unter Umständen zu Resultaten führen, die diese Prinzipien untergraben und daher mit der öffentlichen Ordnung, im Kontext des Internationalen Privatrechts als *ordre public* bezeichnet, offensichtlich unvereinbar sind. Darunter werden die wesentlichen Grundsätze des deutschen Rechts, einschließlich der Grundrechte verstanden (Art. 6 EGBGB). Die Nichtanwendung der Norm des Herkunftslandes auf Grundlage eines Verstoßes gegen den *ordre public*, muss grundsätzlich jedoch eine Ausnahme bleiben (Mansel 2008: 179). Von Bedeutung ist dabei nicht, ob die anzuwendende Norm an sich mit deutschem Recht unvereinbar ist, sondern es geht um das Resultat der Anwendung im konkreten Einzelfall. Die tatsächlichen Auswirkungen müssen daher erst genau geprüft werden, bevor die Anwendung der Norm über den *ordre public* abgelehnt wird (Mansel 2008: 195; Spickhoff 1989: 79). Hierfür sind bei Einzelfragen regelmäßig Fachgutachten erforderlich (Rohe 2011: 113). Kommt das Gericht zum Ergebnis, dass die Durchsetzung der ausländischen Norm gegen den *ordre public* verstößt und daher abzulehnen ist, wird stattdessen meist deutsches Recht angewendet (Spickhoff 1989: 103).

Wertkonflikte bestehen im säkularen deutschen Recht insbesondere mit religiösem Recht. In Bezug auf Normen des häufig weiterhin nach der Scharia geregelten Familienrechts vieler islamischer Staaten, kann es insbesondere bei Aspekten der Gleichberechtigung der Geschlechter und anderen Religionszugehörigkeiten zu Problemen kommen, beispielsweise im Bereich der Eheschließung und -scheidung (Mansel 2008: 189). Die Schließung einer polygamen Ehe würde beispielsweise mit der Begründung eines Verstoßes gegen den *ordre public* in Deutschland abgelehnt, auch wenn eine solche Ehe nach dem Heimatrecht möglich ist. Eine formale Grenze der Anwendung ausländischen Rechts besteht zudem, wenn bestimmte Angelegenheiten in Deutschland der Mitwirkung eines deutschen Hoheitsträgers bedürfen, auch dann, wenn sie nach dem ausländischen Recht private Rechtsgeschäfte sind (Mansel 2008: 179). Diese Regelung ist beispielweise in Bezug auf ausländische religiös geschlossene Ehen relevant. Voraussetzung für die Anerkennung einer Ehe ist, dass das Recht des ausländischen Staates gewahrt wurde, die Ehe dort rechtskräftig ist und die Eheschließung durch eine gültige (ggf. legalisierte) ausländische öffentliche Urkunde nachgewiesen werden kann. Eine alleinige Heirat vor einem Geistlichen im Heimatland ist daher in Deutschland rechtlich unwirksam (BLJA 2016: 1).

Abgesehen vom Internationalen Privatrecht, bietet auch das dispositive Zivilrecht die Möglichkeit, Regelungen anderer Staaten nach den Vorstellungen der involvierten Personen einzubeziehen. Das Zivilrecht beschäftigt sich mit den Rechtsverhältnissen zwischen Privatpersonen und untersteht, im Gegensatz zum Öffentlichen (inklusive dem Straf-) Recht, grundsätzlich der Privatautonomie der involvierten Parteien. In Angelegenheiten, die nur sie betreffen, dürfen die Betroffenen die rechtlichen Verhältnisse im beidseitigen Einvernehmen daher in Grunde so regeln, wie sie möchten. Hierzu gehören

⁸ Zur Problematik des Anknüpfungspunktes sowie die gerichtliche Entscheidungslage bezüglich eines Wahlrechts bei doppelter Staatsangehörigkeit oder langem Aufenthalt in einem anderen Staat siehe Mansel 2008: 161 ff.

unter anderem zivilrechtliche Eheverträge. Dies bedeutet, dass auch wenn die Ehe nach deutschem Recht geschlossen wird, die Ehepartner zusätzliche Bestimmungen, wie die nach islamischem Recht vorgesehene Brautgabe, mit in den Ehevertrag aufnehmen können. Solche Zusatzregelungen werden den Ehepartnern sogar teilweise empfohlen, um die Anerkennung der in Deutschland geschlossenen Ehen im Heimatland zu erleichtern (vgl. BVA 2011: 34 ff.). Vertragliche Regelungen, die beispielweise diskriminierend sind, können jedoch zur Erhaltung der in Deutschland einschlägigen moralischen Werte unwirksam sein (Rohe 2009: 98).

Die Regelungen des Internationalen Privatrechts, sowie die Möglichkeit Bestimmungen anderer Rechtsordnungen in Verträgen im Rahmen des dispositiven Zivilrechts aufzunehmen, soll unter anderem der Bildung einer Paralleljustiz entgegenwirken (Welt 2016: o.S.). Teilweise wird jedoch auch gerade auf Grund einer solchen Paralleljustiz der Anknüpfungspunkt der Staatsangehörigkeit im Internationalen Privatrecht kritisiert. Dadurch würde die Anwendung des Rechts anderer Staaten bekräftigt, was im Ergebnis zu einer rechtlichen Institutionalisierung von Parallelgesellschaften führe (Mansel 2008: 172).

3.3. Religiöse Gerichtsbarkeit und Paralleljustiz

Eine Form des „starken“ Rechtspluralismus kann in Industrienationen unter Umständen die religiöse Gerichtsbarkeit darstellen. Diese kommt in verschiedenen Formen vor. Eine grobe Einteilung aus staatlicher Sicht erfolgt in die klassische kirchliche Gerichtsbarkeit, die staatlich anerkannte religiöse Schiedsgerichtsbarkeit, die staatlich angeordnete kirchliche Gerichtsbarkeit und die informelle religiöse (Schieds-)Gerichtsbarkeit, auch „Hinterhofgerichtsbarkeit“ genannt. Diese Einteilung ist jedoch nicht abschließend und es bestehen Überschneidungen (Wittreck 2016: 444 ff.).

Die kirchliche Gerichtsbarkeit beschränkt sich nach ihrem Selbstverständnis auf innere Angelegenheiten wie ihre Organisation, die Glaubenslehre oder auch kirchliche Ehen. Sie steht unvermischt und unverbunden neben der weltlichen Gerichtsbarkeit. Die Durchsetzung ihrer Entscheidungen erfolgt grundsätzlich ohne Hilfe des Staates und geht somit ohne eine Möglichkeit der staatlichen Kontrolle einher (Wittreck 2016: 444). Sie ist jedoch in Deutschland gemäß Art. 140 GG (i.V.m. Art. 137 Abs. 3 WRV) innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes geschützt. Bereits an ihrer Bezeichnung wird deutlich, dass diese Gerichtsbarkeit ihren Ursprung im Kontext christlicher Religionsgemeinschaften hat. Das Selbstbestimmungsrecht kommt jedoch auch anderen Religionen zu (Epping/Hillgruber/*Germann* 2016: Art. 140 Rn. 39). Gewisse Befugnisse, beispielsweise im Schul- oder Friedhofsrecht, beziehen sich jedoch primär auf die zu Zeiten der Weimarer Verfassung bestehenden christlichen Kirchen und auf andere Religionen nur, sofern diese anerkannte Religionsgemeinschaften im Sinne des Art. 137 Abs. 3 WRV darstellen (Mauz/Düring/*Korioth* 2003: 172; Epping/Hillgruber/*Germann* 2016: Art. 140, Rn. 80 f.). Den verschiedenen muslimischen Religionsgemeinschaften blieb die Anerkennung eines solchen Status bislang verwehrt (Muckel 2003: 12 ff.).

Bei der staatlich anerkannten religiösen Schiedsgerichtsbarkeit unterwerfen sich die Bürger freiwillig dem Urteil einer geistlichen Instanz, auch in Bezug auf Vereinbarungen, die nach alltäglichem Verständnis weltlicher Natur sind. Diese Vereinbarungen werden dann vom Staat zwangsweise durchgesetzt. Sie unterliegen jedoch einer (eingeschränkten) Kontrolle durch die staatliche Gerichtsbarkeit. Zu dieser Gerichtsbarkeit zählen beispielsweise die so genannten „Muslim Arbitration Tribunals“ in Großbritannien (Wittreck 2016: 445).

Unter der angeordneten kirchlichen Gerichtsbarkeit versteht man die obligatorisch vorgeschriebene Zuordnung zu einer religiösen Gruppe und dementsprechenden Gerichtsbarkeit in bestimmten Sachbereichen. Hierzu gehört beispielsweise die in Israel übliche ausschließliche Zuständigkeit der verschiedenen konfessionellen Gerichte für

zentrale Fragen des Erb- und Familienrechts (u.a. die Eheschließung). Die letzteren zwei Formen der Gerichtsbarkeit bestehen auf Grund ihrer Unvereinbarkeit mit geltendem Recht in Deutschland im dargestellten Sinne nicht (Wittreck 2016: 444 ff.).

Die informelle religiöse (Schieds-)Gerichtsbarkeit bezeichnet die Rechtsprechungs- oder Schlichtungstätigkeit religiöser Funktionäre oder Würdenträger, die sich auf der Grundlage religiösen Rechts Streitigkeiten aller Art annehmen. Eine solche Schlichtung geschieht ohne jegliche staatliche Anerkennung oder Kontrolle (Wittreck 2016: 446). In Deutschland wird dieses Phänomen häufig insbesondere mit dem Islam und den sogenannten „Friedensrichtern“ in Zusammenhang gebracht, dessen Maßnahmen auf Grundlage der Scharia hinter dem Rücken des deutschen Staates und seiner Institutionen durchgesetzt würden (Wittreck 2016: 440; Schulte v. Drach 2016: 1).

3.3.1. Islamische Paralleljustiz

Eine empirische Erhebung, ob und in welchem Umfang eine solche Gerichtsbarkeit vorliegt, ist nur schwer durchführbar. Denn das Ziel der informellen Gerichtsbarkeit ist gerade, dass diese abgeschirmt vom Staat durchgeführt wird. Durch milieunahe Personen ist jedoch belegt worden, dass eine solche Schlichtung bzw. Justiz stattfindet (Bauwens 2016: 21ff.). Nach einer 2015 von Matias Rohe und Mahmoud Jaraba in Berlin durchgeführten Feldforschung, existiert bislang aber keine institutionelle Ausprägung einer Paralleljustiz (Rohe/Jaraba 2015: 12). Angesehene Personen, dazu gehören je nach Milieu religiöse Akteure, Familienoberhäupter sowie die bereits erwähnten „Friedensrichter“⁹, übernehmen (rechtliche) Angelegenheiten und schlichten Streitigkeiten aus allen Lebensbereichen. Dabei wird nicht nur islamisches Recht, sondern auch das Recht des jeweiligen Kulturkreises angewandt (Bauwens 2016: 22 f.). Insbesondere bei Familienangelegenheiten besteht dabei die Gefahr, dass vor allem Frauen bei Anwendung islamischen oder patriarchalisch geprägten Rechts benachteiligt werden (Bauwens 2016: 25). Beim internen Ausgleich von Straftaten stehen insbesondere Ausgleichszahlungen und Verfahrensweisen zur Wahrung bzw. Wiederherstellung der Ehre im Vordergrund (Rohe/Jaraba 2015: 13). Die private Schlichtung ohne die Involvierung des Staates ist dabei nicht per se illegal, denn außergerichtliche Streitbeilegung ist nach deutschem Recht grundsätzlich zulässig und wünschenswert (Rohe/Jaraba 2015: 26). Voraussetzung hierfür ist jedoch, dass das geltende deutsche Recht gewahrt wird. Dem Staat kommt zudem ein Schutzauftrag zu. Dies bedeutet, dass dort, wo der Staat zwingende Rechtsvorschriften erlässt, die private Handlungs- und Gestaltungsfreiheit zum Schutz des Schwächeren enden muss (Rohe/Jaraba 2015: 36 f.). Der Bundesgerichtshof betonte zudem bereits 1979, dass von der Religionsausübungsfreiheit (Art. 4 Abs. 1, 2 GG) kein Anspruch auf eine eigene, an religiösen Maßstäben ausgerichtete Privatrechtsordnung umfasst ist. Es besteht daher kein Recht, das Personen-, Familien- und Erbrecht der Mitglieder gänzlich autonom zu regeln (BGH NJW 1980, 1221).

Die Ergebnisse der Forschung von Rohe und Jaraba (2015: 97) zeigen, dass im Kontext der Paralleljustiz zwischen religiösen Akteuren (seien es Moscheevereine, islamische Zentren oder unabhängige Personen) und den beispielsweise in Berlin vorkommenden Strukturen in Großfamilien oder Clans differenziert werden muss. Der Clan bestimmt und organisiert, oft mit Gewaltandrohung oder -anwendung, das Alltagsleben für eine nicht zu unterschätzende Zahl von Muslimen (Rohe/Jaraba 2015: 97). Religiöse Akteure werden dagegen von den Betroffenen freiwillig aufgesucht und beschäftigen sich insbesondere mit Familienangelegenheiten, hauptsächlich Heirat und Scheidung. Als solche Akteure werden vor allem Imame tätig, die als glaubwürdige und aktive Vermittler gesehen werden und

⁹ Die sogenannten „Friedensrichter“ stammen zwar überwiegend aus muslimischen Ländern, ihr Klientel ist häufig aber an der nationalen oder kulturellen Zugehörigkeit bzw. Herkunft orientiert und nicht primär nach Kriterien der Konfessionszugehörigkeit (Wittreck 2016: 446 f.).

denen zusätzlich zur religiösen Legitimität auch moralische Integrität zugesprochen wird. Ihre Legitimation und Handlungsmotivation leiten sie dabei aus der islamischen Religion und ihren Werten ab. Sie führen ihre Maßnahmen bezüglich alltäglicher, die Muslime betreffenden Angelegenheiten und Konflikte auf der Basis religiöser Texte durch (Rohe/Jaraba 2015: 101). Die Grenze zwischen Vermittlung und formeller Entscheidungsfindung ist dabei fließend (z.B. bei Scheidungen). Meist bewegt sich die Tätigkeit der religiösen Akteure im Rahmen des geltenden deutschen Rechts. Die gegebenenfalls angewandten Normen sind inhaltlich teils mit deutschen Rechtsvorstellungen kompatibel, zumindest im Bereich des dispositiven Rechts (Rohe/Jaraba 2015: 161 f., siehe Kapitel 3.2.1.). Zusätzlich zu den Imamen gibt es jedoch auch unabhängige islamische „Richter“ die sich, oft gegen Bezahlung, z.B. Ehe- und Scheidungsfällen annehmen, insbesondere bei Angelegenheiten, bei denen sich die Imame nicht einmischen oder die sie aus Überzeugung nicht annehmen wollen (Rohe/Jaraba 2015: 141 f.).

Ein im Rahmen der Studie von Rohe und Jaraba befragter Imam berichtete, dass sich sowohl stark religiöse, als auch weniger religiöse Muslime in einer fremden Umgebung zuerst an eine religiöse Institution wenden. Hintergrund hierfür sind nach Rohe und Jarabas Erkenntnissen das Misstrauen mancher Muslime gegenüber offiziellen staatlichen Stellen, die Unkenntnis über staatliche Hilfsmechanismen und fehlende Sprachkenntnisse (Rohe/Jaraba 2015: 168 f.). Die Vermittlungsprozesse und Handlungen der religiösen Akteure unterscheiden sich auf Grund der großen innerislamischen Vielfalt auch je nach Glaubensrichtung. Unterschiede ergeben sich sowohl auf Grund ethnischer Natur (Araber, Türken, Kurden, Albaner, Pakistaner usw.), konfessioneller Natur (Sunniten, Schiiten, Ahmadis u.a.) sowie religiöser Traditionen, die zum Teil von Moschee zu Moschee stark voneinander abweichen (Rohe/Jaraba 2015: 101 f.).

In Bezug auf die dargestellte Lage stellt sich die Frage, wie es in Deutschland zu einer solchen, nach eigenen kulturellen und islamischen Werten ausgerichteten Parallelgerichtsbarkeit und der Ablehnung oder auch Unkenntnis hinsichtlich der deutschen staatlichen Institutionen kommen konnte. Hierbei wird meist auf das Vorhandensein einer muslimischen Parallelgesellschaft verwiesen, welche sich insbesondere in deutschen Großstädten gebildet hätte und sich – abgekehrt von der Mehrheitsgesellschaft – weiterhin nach den Regeln und Werten der Heimatländer richtet (vgl. Schulte v. Drach 2016: 1).

3.3.2. Muslimische Parallelgesellschaft

Nach Hochrechnungen einer Studie des BAMF (2017) leben zwischen 4,4 und 4,7 Millionen Muslime in Deutschland, was etwa 5,5% der Gesamtbevölkerung entspricht. Davon sind 1,2 Millionen der muslimischen Männer und Frauen erst seit 2011 nach Deutschland gekommen, insbesondere aus Fluchtgründen. Es kann daher weder in Bezug auf die Herkunft, noch auf die Glaubensrichtung in Deutschland von einer einheitlichen muslimischen Bevölkerung gesprochen werden. Die in Deutschland zahlenmäßig größte Gruppe von Muslimen ist die mit türkischen Wurzeln, auch wenn ihr Anteil auf Grund der vermehrten Flüchtlingszahlen im Dezember 2015 auf 51% gesunken ist. Wenn in Deutschland von einer muslimischen Parallelgesellschaft gesprochen wird, ist damit daher häufig vor allem die türkischstämmige Bevölkerung gemeint, die ursprünglich als sogenannte „Gastarbeiter“ nach Deutschland kam (vgl. Heidarpur 1986: 19).¹⁰ Allein aus der Türkei waren es zwischen 1961 und 1975 offiziell mehr als 800.000 Arbeiterinnen und Arbeiter. Zusätzlich reiste eine große Zahl als Touristen ein und suchte illegal nach einer Arbeit (Gitmez 2004: 53). Als vermeintliche Hinweise für die Bildung einer

¹⁰ Zu Zeiten des „Wirtschaftswunders“ warb Deutschland ab 1955 aktiv um Arbeiter aus dem Ausland, insbesondere aus Südeuropa bzw. dem Mittelmeerraum. Das erste Abkommen wurde mit Italien geschlossen, in den folgenden Jahren dann auch mit Spanien (1960), Griechenland (1960), der Türkei (1961), Marokko (1963), Portugal (1964), Tunesien (1965) und Jugoslawien (1968) (BMI 2016).

Parallelgesellschaft werden vor allem Stadtviertel gesehen, die durch eigene Geschäfte, Kleidungsvorschriften sowie die Sprache auffallend durch einen Migrationshintergrund geprägt sind. Hinzu kommen Thematiken wie die „Friedensrichter“, die für eine Abkehr von der deutschen Mehrheitsgesellschaft und seinen Werten stehen sollen. Insbesondere in Bezug auf die türkischstämmige Bevölkerung ist ein weiterer Aspekt häufig die bis heute bestehende Verbundenheit mit ihrer Heimat (Schulte v. Drach 2016: 1 f.).

Das Wort Parallelgesellschaft suggeriert ein gesellschaftliches Nebeneinander, anstatt eines Miteinanders (Schiffauer 2008: 10). Ob tatsächlich eine Parallelgesellschaft in Deutschland existiert, ist zunächst abhängig davon, was unter dem Begriff genau verstanden wird. Eine von Thomas Meyer (u.a. 2016: 1 f.) aufgestellte Definition, schreibt zusätzlich zur Homogenität bezüglich der Ethnie, Kultur oder Religion eine freiwillige lebensweltliche, ökonomische und zivilgesellschaftliche Abschottung und alternative Angebote für fast alle mehrheitsgesellschaftlichen Institutionen vor. Hinzu kommt seiner Ansicht nach das Kriterium eines zumindest faktisch existierenden, eigenständigen Rechtskreises. Die Bedeute, dass auf Grund des erheblichen sozialen oder soziokulturellen Drucks innerhalb der betreffenden Gemeinschaft, wesentliche staatlich garantierte Rechte nicht genutzt oder im Streitfall nicht die staatlichen Gerichte, sondern „eigen-ethnische“ bzw. „kulturell-religiöse“ Institutionen beauftragt werden. Eine an Meyers Definition angelehnte Ansicht sieht die Entstehung von Einwanderungsvierteln, die von den Werten des Islams, den Stammeskulturen und von patriarchalischen Verhältnisse geprägt seien, zudem als Zeichen des Scheiterns der Integration (vgl. Schiffauer 2008: 7 ff.).¹¹ Die Existenz einer solchen Parallelgesellschaft wird für Deutschland nach verbreiteter Ansicht bislang verneint (Meyer 2016: 6; Schiffauer 2008: 10, 45; Bertelsmann Stiftung 2015: 4). Eine komplette Abschottung von der Mehrheitsgesellschaft sei nicht möglich. Gewisse Tendenzen, von Meyer als unvollständige Parallelgesellschaften bezeichnet, bestünden – auch im Hinblick auf die dargestellten Formen einer Paralleljustiz – jedoch sehr wohl (Meyer 2016: 6; Schulte v. Drach 2016: 1).

Inwieweit die Bildung einer Parallelgesellschaft in Deutschland vorangeschritten ist oder ob in Bezug auf die muslimische Bevölkerung tatsächlich von einem Scheitern der Integration gesprochen werden kann, soll hier nicht abschließend beantwortet werden. Unstrittig ist jedoch, dass sich bezüglich der ab den 1960er Jahren ankommenden „Gastarbeiter“ zunächst nicht um eine Eingliederung in die deutsche Gesellschaft bemüht wurde, was die Bildung paralleler Strukturen und damit auch einer Paralleljustiz begünstigte. Hintergrund hierfür ist, dass die immigrierten Arbeiter und Arbeiterinnen aus der Türkei, aber auch aus anderen Ländern, wie Marokko oder Tunesien, ursprünglich nicht dauerhaft bleiben sollten. Dies war auch auf Grund kultureller Unterschiede weder aus deutscher Sicht, noch von der Mehrheit der Arbeiter und Arbeiterinnen selbst erwünscht (vgl. hierzu Schiffauer 1991). Die Lebensplanung in Deutschland beschränkte sich häufig auf zwei bis drei Jahre. In dieser Zeit wollten die Arbeiter und Arbeiterinnen möglichst viel Geld ersparen, um dann wieder in ihre Heimat zurückzukehren und sich dort ein besseres Leben aufzubauen (vgl. Schiffauer 1991; Hunn 2004: 79). Auf Dauer ausgelegte integrierende Maßnahmen wurden daher nicht ergriffen (vgl. Hunn 2004: 81). Die Immigrierten lebten häufig in Arbeiterheimen oder nahmen sich mit der Zeit günstige private Zimmer und Wohnungen, insbesondere in Gebieten mit sozial schwacher Wohnbevölkerung. Diese wurden mit der Zeit zu den Stadtteilen, die heute als Hinweis für eine Parallelgesellschaft dienen. Insbesondere die nicht europäischen Arbeiter und Arbeiterinnen wurden auf Grund der kulturellen und religiösen Unterschiede in Deutschland als fremd wahrgenommen, auch von den anderen „Gastarbeitern“, was für die Immigrierten zu Diskriminierungserfahrungen führte (vgl. Gitmez 2004: 64 f.). Auch dies wird dazu beigetragen haben, dass die Arbeiter und Arbeiterinnen unter sich blieben, was für die Türkischstämmigen angesichts der hohen Zahl der Immigrierten einfach umzusetzen war.

¹¹ Eine Gegenansicht sieht Parallelgesellschaften als typisches Phänomen von Einwanderungsgesellschaften und nennt unter anderem die China Towns vieler Großstädte als Beispiel. Es sei ein notwendiges Stadium der Integration (Schiffauer 2008: 7ff).

Auch wenn (muslimische) Gastarbeiter nicht ausschließlich aus der Türkei kamen, wurde zu dieser Bevölkerungsgruppe am meisten geforscht und veröffentlicht. Unter anderem die von Werner Schiffauer (1991) durchgeführten und veröffentlichten Feldforschungen porträtierten, wie sich türkische Migranten und Migrantinnen in Deutschland fühlten und welche Probleme sich für sie ergaben. Berichte über Gastarbeiter anderer (muslimischer) Herkunftsländer zeigen jedoch, dass sie sich auf sie übertragen lassen (vgl. Kiepke 2010). Diese in den Forschungen erlangten Erkenntnisse geben einen Einblick in die Hintergründe der Isolation von der deutschen Mehrheitsgesellschaft, trotz eines teilweise letztendlich festen Aufenthaltes in Deutschland. Die Arbeiter und Arbeiterinnen führten in Deutschland meist ein einfaches Leben, um möglichst viel Geld ansparen zu können. Die finanziellen Erwartungen, die die baldige Rückkehr ermöglichen sollten, realisierten sich für viele der Immigrierten jedoch nicht. Zwar verdienten sie mehr Geld als in der Türkei, davon wurde jedoch bereits zu Zeiten des Aufenthalts in Deutschland ein Teil zur Verwandtschaft geschickt (Hunn 2004: 82). Es bestanden zudem hohe Erwartungen bei Urlaubsbesuchen sowie bei endgültiger Rückkehr in die Heimat, (teure) Güter aus Deutschland für Freunde und Familie mitzubringen (vgl. Schiffauer 1991; Kelek 2005: 132). Hinzu kam die sich weiter verschlechternde Arbeitssituation in der Türkei, so dass bei Rückkehr in die Heimat die Arbeitslosigkeit drohte (Hunn 2004: 82, 88; vgl. Schiffauer 1991). Die Abreise wurde daher immer weiter hinausgeschoben, was trotz anhaltender anderweitiger Vorstellungen teilweise – bis heute – zu einem dauerhaften Aufenthalt in Deutschland führte. Kamen viele Migranten und Migrantinnen zu Beginn ohne ihre Familien, wurden diese im Laufe der 1970er Jahre vermehrt nachgeholt. Infolge des Plans in die Heimat zurückzukehren, blieben Bemühungen sich zu integrieren oder die Sprache zu erlernen, weiterhin meist aus. Insbesondere bei schulpflichtigen Kindern wurden Eltern zunehmend mit der Entscheidung konfrontiert, die Kinder entweder in Deutschland einzuschulen und sie somit vermehrt der deutschen Kultur auszusetzen, von der sie bis dahin häufig abgeschottet wurden, oder sie zurück in die Türkei zu schicken und somit eine erneute Familientrennung in Kauf zu nehmen. Die Kinder in Deutschland einzuschulen, bedeutete zumindest bis zum nächsten Ausbildungsabschnitt in Deutschland zu bleiben, um deren Ausbildung nicht zu unterbrechen. Es entstand somit ein Dilemma, bei dem die Rückkehr, trotz des Wunsches Deutschland endlich zu verlassen, immer weiter hinausgeschoben wurde. Das Gefühl in Deutschland auch nach langjährigem Aufenthalt wie Fremde behandelt zu werden, die Empörung und Ablehnung bezüglich der Einmischung des Staates in die Ausbildung der Kinder und die immer weiter nach hinten geschobene Rückkehr verstärkte die Wut und das Gefühl der Diskriminierung und die Abschottung von der Mehrheitsgesellschaft (Schiffauer 1991: 134ff.). Soziale Kontakte zu Deutschen blieben eine Ausnahme (vgl. Wolbert 1984: 127).

Ein von Schiffauer in diesem Zusammenhang beobachtetes Phänomen war eine mit der Zeit zunehmende Religiosität der Eingewanderten. Wurden religiöse Rituale, wie Fasten oder der Verzicht auf Alkohol, zunächst mit der Begründung nun in Deutschland zu sein vernachlässigt, führten die genannten Erfahrungen, die langen Abwesenheit von der Heimat und das Gefühl der Unzufriedenheit in der Freizeit teils zu einer Hinwendung zu muslimischen Gemeinden, die mit der Zeit vermehrt auch in Deutschland entstanden. Hierzu zählt beispielsweise die bis heute aktive Gemeinde Milli Görüs (vgl. Schiffauer 2010). Häufig wurde dort auch über den Islam gelehrt, so dass der Umzug nach Deutschland, vielfach aus ländlichen Umgebungen, insbesondere für die Frauen die Möglichkeit der religiösen Weiterbildung mit sich brachte, die ihnen in der Türkei verwehrt war. Mit diesem neuen religiösen Verständnis verstärkte sich die Ausrichtung der Lebensführung nach religiösen Regeln (Schiffauer 1991: 207ff.). Die Ausübung der Religion stellte jedoch seit Beginn auch einen Spannungspunkt zwischen den Migranten und Migrantinnen und den am Christentum ausgerichteten Strukturen in Deutschland dar (vgl. Hunn 2004: 83).

Trotz der Verbundenheit zu ihrer Heimat erlebte die türkische Bevölkerung in Deutschland Veränderungen im Vergleich zur Türkei, unter anderem bezüglich der Auffassung von Ehre und Ansehen. Diesen Konzepten wurde zwar nicht weniger Bedeutung beigemessen, aufgrund der Distanz zur Familie und Gemeinschaft in der Heimat

verringerte sich jedoch der Druck der sozialen Kontrolle. Die Notwendigkeit, nach außen zu jeder Zeit einen tadellosen Eindruck zu erwecken, sank. Die Meinung der Nachbarn, welche man nach der ohnehin geplanten Rückkehr in die Türkei nicht mehr wieder sehen würde, wurden zunächst als nicht besonders wichtig eingestuft (Schiffauer 1991: 229). Das Konzept der Ehre war deshalb nicht mehr so strikt damit verbunden, Situationen zu vermeiden, in denen „unehrenhaftes“ Handeln theoretisch möglich ist, sondern vermehrt auf das tatsächliche Verhalten bezogen. Für die Frauen galt es deshalb beispielsweise nicht zwangsläufig als unehrenhaft berufstätig zu sein, nur weil sie dadurch theoretisch in Kontakt mit Männern kamen (Schiffauer 1991: 229 ff.; 2008: 40 ff.).

Wie erwähnt, besteht die muslimische Bevölkerung Deutschlands nicht nur aus ehemaligen Gastarbeitern. Auch aus anderen Gründen kommen viele Muslime, vielfach als Flüchtlinge, bereits seit Jahren nach Deutschland, beispielweise auf Grund von Bürgerkriegen unter anderem ab 1975 aus dem Libanon. Nach Schätzungen einiger Studien wanderten zu der Zeit über 200.000 Menschen aus dem Libanon nach Deutschland ein, teilweise auch als ganze Familienverbände. Dazu gehörten sowohl Libanesen, als auch Palästinenser aus den libanesischen Flüchtlingslagern und libanesische Kurden (Ghadban 2008: 1 ff.; Rohe/Jaraba 2015: 44 f.). Da das damalige Asylrecht nur auf individuell Verfolgte ausgelegt war und die Kategorie der „Bürgerkriegsflüchtlinge“ nicht existierte, wurden sie meist nicht als Flüchtlinge anerkannt, auf Grund der Gefahr im Heimatland jedoch nicht abgeschoben. Ohne einen Anschluss an die deutsche Mehrheitsgesellschaft blieben auch sie untereinander und gründeten auf der Grundlage der mitgebrachten soziokulturellen Strukturen eigene „Ghettos“ (Ghadban 2008: 9 ff.). Einige der im Rahmen der Feldforschung von Rohe und Jaraba befragten Imame machen daher den deutschen Staat für die Probleme dieser Menschen in Deutschland und deren Abdrängung in die Parallelgesellschaft verantwortlich. Der Staat habe sie ohne Aufenthaltsgenehmigung und ohne die Möglichkeiten zum Erlernen der Sprache oder einer Arbeit, im Stich gelassen (Rohe/Jaraba 2015: 109). In den letzten Jahren kamen Asylsuchende verstärkt aus Syrien, dem Irak oder Afghanistan nach Deutschland (vgl. BAMF 2017: 8). Bis heute bringen daher Migranten und Migrantinnen ihre eigenen Werte und Rechtsvorstellungen aus der Heimat mit nach Deutschland und finden zum Teil parallele Strukturen vor, in denen sie sich besser zurechtfinden als in der deutschen Mehrheitsgesellschaft.

Auch der deutsche Staat gelangte letztendlich zu der Erkenntnis, dass viele der „Gastarbeiter“ der 1960er Jahre und ihre Familien auf Dauer in Deutschland bleiben würden, und zudem Asylsuchende aus muslimischen Ländern vermehrt nach Deutschland kamen (Schirmacher 2008: 1 f.). Infolgedessen wurden im Auftrag des Bundesministeriums des Innern unterschiedliche Studien durchgeführt, um eine Einschätzung der Entwicklung der muslimischen Bevölkerung über die Jahre in Deutschland zu ermöglichen. Sie beschäftigten sich mit Fragen der Integration, Integrationsbarrieren, Religion und der Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt der muslimischen Bevölkerung. Zwei in den Jahren 2007 und 2012 durchgeführte Studien kamen jeweils zu dem Ergebnis, dass die Mehrzahl der hier lebenden Muslime der Religion, insbesondere auch bei den sozialen Beziehungen, weiterhin eine sehr hohe Bedeutung beimisst. Die Zahl der sich als sehr religiös bezeichnenden Personen war in der Zeit seit einer vorherigen Studie im Jahr 2002 angestiegen. Ca. die Hälfte der Befragten gab an, den Koran – als die wahre Offenbarung Gottes – wichtiger zu bewerten als die demokratischen Grundsätze. Über die Hälfte der befragten Jugendlichen (9. bzw. 10. Klasse) berichtete, keine oder nur sehr wenige deutsche Freunde zu haben. Ein nicht unbedeutender Anteil erzählte zudem, dass sie sich nur ihrem Heimatland, in der Mehrzahl der Fälle der Türkei, verbunden fühlten. Die Auswertung des Religionsmonitors der Bertelsmannstiftung in 2015 ergab jedoch, dass die befragten Muslime auch eine hohe Verbundenheit mit Deutschland zeigten, unabhängig von der Intensität des muslimischen Glaubens (Bertelsmann Stiftung 2015: 3).

Aus den dargestellten Erkenntnissen lässt sich zumindest vermuten, wie es zu der bis heute bestehenden Abschottung vieler muslimischer Einwanderer in Deutschland gekommen ist, und wie sich zumindest eine Form der Parallelgesellschaft, mit an den eigenen

Kulturen und der Religion ausgerichteten Werten und Normen, durchsetzen konnte. Sowohl die Herausbildung eigener Systeme zur Lösung (rechtlicher) Angelegenheiten, als auch die Hinwendung zu diesen parallelen Strukturen, die den eigenen Werten und Kenntnissen entsprechen, scheint nicht verwunderlich. Die Existenz solcher Strukturen, die sich zudem in bestimmten Stadtvierteln konzentrieren, führen jedoch dazu, dass im Alltag der dort hineingewachsenen und lebenden (muslimischen) Bevölkerung die parallelen Normen gewichtiger sind, als die des deutschen Staates. Es scheint folglich logisch, dass diese selbst bei Kenntnis ihrer Unvereinbarkeit auf Grund des sozialen Umfelds angewendet werden, sogar, wenn einzelne Betroffene die deutschen Regelungen vorziehen würden, sofern diese bekannt sind.

Zu erwähnen sind jedoch auch Beispiele vieler Migranten und Migrantinnen, die sich erfolgreich in die deutsche Mehrheitsgesellschaft integriert haben und sich zudem teilweise aktiv gegen die gebildeten Strukturen und für eine Integration der Muslime im Rahmen der deutschen Ordnung einsetzen (vgl. Kelek 2005: 11; Mansour u.a. in Schulte v. Drach 2016: 1 f.).

4. ISLAMISCHE KINDEREHE IN DEUTSCHLAND

Nach Angaben des Kinderhilfswerks UNICEF leben heute mehr als 700 Millionen Frauen und Mädchen, die als Kinder verheiratet wurden. Jährlich werden weltweit c.a. 15 Millionen Kinderehen geschlossen (UNICEF 2014: 1; Save the Children 2016: 5). Doch was ist genau unter einer Kinderheirat zu verstehen? Der Anknüpfungspunkt an das Alter der Ehemündigkeit scheint wenig hilfreich, da sich dieser von Staat zu Staat stark unterscheiden kann. Auch die UN-Kinderrechtskonvention, als maßgebliches Instrument für die Menschenrechte Minderjähriger, enthält keine ausdrückliche Vorgabe zum Ehemündigkeitsalter. Als „Kind“ wird im Sinne der UN-Kinderrechtskonvention jedoch jeder Mensch angesehen, der das 18. Lebensjahr noch nicht vollendet hat, soweit die Volljährigkeit nach dem auf das Kind anzuwendenden Recht nicht früher eintritt (Art. 1 KRK). Der UN-Ausschuss für die Rechte des Kindes empfiehlt dementsprechend die Anhebung des Mindestalters für die Eheschließung auf 18 Jahre (CRC/GC/4, § 20). Das UN Kinderhilfswerk UNICEF und auch andere Studien, die sich mit der Kinderehe beschäftigen, beziehen sich bei ihren Einschätzungen daher auf Ehen, bei denen die Betroffenen das 18. Lebensjahr noch nicht vollendet haben (so auch UNICEF 2014: 6; Save the Children 2016: 5).

Von Kinderehen sind sowohl Jungen als auch Mädchen betroffen, Jungen jedoch deutlich seltener (UNICEF 2014: 1). In Deutschland lebten nach Angaben des Bundesinnenministeriums im Juli 2016, 1475 verheiratete Kinder und Jugendliche. 361 waren jünger als 14 Jahre, 120 waren 14 oder 15 Jahre alt (DIMR 2016). Hierzu zählen sowohl die bereits bestehenden Ehen neu ankommender Flüchtlinge, aber auch solche, die in Deutschland geschlossen wurden. Diese Zahlen beziehen sich jedoch nur auf freiwillige Angaben und betreffen ausschließlich zivilrechtliche Ehen. Wie viele Minderjährige in Ehen beispielsweise nach religiösem Recht in Deutschland leben, lässt sich nicht sagen. Insgesamt wird daher von einer wesentlich höher liegenden Dunkelziffer ausgegangen (DIMR 2016: 1).

Die in Deutschland vorkommenden muslimischen Ehen Minderjähriger haben unterschiedliche Hintergründe. Diese sind insbesondere auch abhängig davon, ob sie von in Deutschland lebenden Muslimen, beispielsweise im Rahmen paralleler gesellschaftlicher Strukturen, oder vor der Ankunft im Ausland geschlossen wurden. Trotz der verbreiteten

Empörung in Bezug auf die Thematik, sind diese Ehen in Deutschland zudem nicht zwangsläufig verboten.

4.1. Deutsches Eherecht

Das deutsche Eherecht unterscheidet die so genannte Zivilehe und religiös geschlossene Ehen. Um in den Augen des Staates als verheiratet zu gelten, bedarf es der Eingehung einer Ehe mit staatlicher Mitwirkung. So wird eine Ehe gemäß § 1310 Abs. 1 Satz 1 BGB nur dadurch geschlossen, dass die Eheschließenden vor dem Standesbeamten erklären, die Ehe miteinander eingehen zu wollen. Die Mitwirkung des Staates durch den Standesbeamten soll zum einen der Rechtsklarheit und Publizität dienen und zum anderen die Prüfung der Ehevoraussetzungen bzw. von Ehehindernissen sicherstellen (Dt. Bundestag 2016: 4). Die Zivilehe unterliegt dem verfassungsrechtlichen Ehebegriff und dem damit verbundenen grundrechtlichen Schutz aus Art. 6 Abs. 1 GG. Damit ist nach herrschender Meinung die „auf Dauer angelegte, in der rechtlich vorgesehenen Form geschlossene, grundsätzlich unauflösliche Lebensgemeinschaft von Mann und Frau“, und dementsprechend die monogame Ehe verschiedengeschlechtlicher¹² Paare gemeint. Das Eingehen mehrerer Ehen (Polygamie) ist nicht gestattet.

Zudem besteht die Möglichkeit zusätzlich oder aber auch unabhängig von der Zivilehe eine religiöse Ehe einzugehen. Ursprünglich galt seit dem 6. Februar 1875 im gesamten damaligen Deutschen Reich die Voraussetzung der Zivilehe für eine religiöse Eheschließung. Das Verbot kirchlicher Trauung ohne Zivilehe (§ 67 PStG aF) wurde jedoch zum 01.01.2009 aufgehoben. Die religiösen Ehen unterstehen dabei je nach Religionsgemeinschaft der zugelassenen kirchlichen Gerichtsbarkeit (siehe Kapitel 3.3.). Eine Ehe, die in Deutschland nur nach religiösem Ritus geschlossen wurde, wird jedoch grundsätzlich nicht als rechtsgültig anerkannt und bringt somit keine rechtlichen Konsequenzen mit sich (Dt. Bundestag 2016: 5). Ausnahmen kann es hierbei geben, wenn keine der beiden Eheschließenden die deutsche Staatsangehörigkeit hat, denn dann sind die Regelungen des internationalen Privatrechts zu berücksichtigen. Dies gilt insbesondere auch für Ehen, die im Ausland geschlossen wurden. Ist die vorgenommene Trauung nach religiösem Ritus nach dem Recht des Heimatstaates der Betroffenen rechtsgültig, wird die Ehe in Deutschland in der Regel anerkannt (siehe Kapitel 3.2.).

Nach § 1303 Abs. 1 BGB soll eine Ehe in Deutschland nicht vor Eintritt der Volljährigkeit eingegangen werden. Die Volljährigkeit tritt bei Vollendung des 18. Lebensjahres ein (§ 2 BGB). Es besteht jedoch die Möglichkeit, dass das Familiengericht auf Antrag der Betroffenen eine Befreiung von dieser Vorschrift erteilt.¹³ Hierfür muss der Antragsteller bzw. die Antragstellerin das 16. Lebensjahr vollendet haben und der künftige Ehepartner oder die Ehepartnerin volljährig sein. Ist der gesetzliche Vertreter hiermit nicht einverstanden, kann das Gericht die Erlaubnis einer vorzeitigen Ehe nur erteilen, wenn der Widerspruch nicht auf triftigen Gründen beruht (§ 1303 Abs. 2, 3 BGB). Die Heirat von unter 18-Jährigen soll somit nur in Ausnahmefällen gestattet sein und wird nur erlaubt, wenn die Eheschließung das Wohl des Minderjährigen voraussichtlich nicht beeinträchtigen würde. Das Gericht prüft außerdem, ob der Heiratswunsch dem eigenen inneren Antrieb des noch minderjährigen künftigen Ehegatten bzw. der Ehegattin entspringt, wodurch vor allem die Freiheit der Willensentschließung besonders geschützt werden soll (BLJA 2016: 2). Die unfreiwillige Verheiratung ist zudem gemäß § 237 StGB verboten und unter Strafe gestellt.

¹² Für gleichgeschlechtliche Paare besteht lediglich die Möglichkeit der eingetragenen Lebenspartnerschaft (§ 1 ff. LPartG).

¹³ Nach der Entscheidung des Bundestages vom 01./02.06.2017 bezüglich eines neuen Gesetzesentwurfes (BT-Drs. 275/17) und der entsprechend - nach Veröffentlichung der Arbeit - beschlossenen Neufassung des § 1303 BGB ist diese Ausnahme nicht mehr möglich (siehe Kapitel 4.4.).

Relevant sind auf Grund der nach muslimischen Verständnis dargestellten Verknüpfung der Ehe mit Sexualität und der damit einhergehenden Praxis der frühen Eheschließung zudem die in Deutschland geltenden altersrechtlichen Regelungen in Bezug auf den Geschlechtsverkehr. Strafrechtlich bedeutsam ist Geschlechtsverkehr – in Bezug auf das Alter – wenn einer der Ehepartner das 14. Lebensjahr noch nicht vollendet hat, denn dann gilt Geschlechtsverkehr als sexueller Missbrauch (§ 176 StGB). Dabei ist irrelevant, ob dieser einvernehmlich stattfand (Joecks/Miebach/Renzikowski 2017: § 176 Rn. 26). Dies gilt verstärkt, wenn der andere Ehepartner oder die Ehepartnerin bereits volljährig ist (§ 176a StGB). Gemäß § 182 Abs. 3 StGB ist zudem der Geschlechtsverkehr zwischen über 21 Jahre alten Personen mit unter 16-Jährigen strafbar, wenn dabei die fehlende Fähigkeit des Opfers zur sexuellen Selbstbestimmung ausgenutzt wird. Wird dabei sogar eine Zwangslage ausgenutzt, ist zudem der Geschlechtsverkehr mit bzw. auch zwischen Jugendlichen unter 18 Jahren verboten (§ 182 Abs. 1 StGB). Da strafrechtliche Regelungen zwingend für alle gleich gelten (siehe Kapitel 3.2.), kann es auch diesbezüglich unter Umständen bei der Kinderehe zu strafrechtlichen Konsequenzen kommen.

4.2. Kinderehe und Parallelgesellschaft

Kinderehen sind keine spezifisch islamische Tradition (siehe Kapitel 2.3.), die in Deutschland vollzogenen Ehen gehen daher nicht unbedingt auf Scharia-Recht zurück. Vielmehr werden sie in unterschiedlichen Kulturkreisen geschlossen. Dies bestätigt zum Beispiel eine mittlerweile in einem Frauenhaus als Traumaberaterin tätige Jesidin, die selbst aus einer im Kindesalter geschlossenen Ehe geflohenen ist. In einem Interview mit der Süddeutschen Zeitung (Heidenreich 2016: 6) berichtete sie, dass in den Parallelgesellschaften in Deutschland jedes Wochenende Kinderhochzeiten stattfänden. Die Kinderbräute mit denen sie nun beruflich zu tun habe, kämen aus unterschiedlichen Kultur- und Religionskreisen. Darunter seien sowohl kurdische Jesidinnen, als auch Mädchen aus Afghanistan, aus Indien oder aus der Türkei (Heidenreich 2016: 6). All diese Ehen zu behandeln, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, es soll sich daher weiterhin auf solche Ehen beschränkt werden, die von den Involvierten unter Berufung auf den Islam geschlossen werden.

4.2.1. Die Entwicklung bezüglich der Ehe und Sexualität

Inwiefern es seit den 1960er Jahren zur Bildung einer muslimischen „Parallelgesellschaft“ in Deutschland kam, wurde in Abschnitt 3.3.1. behandelt. Entschieden sich die „Gastarbeiter“ und „Gastarbeiterinnen“ mitsamt den Kindern für die gesamte Ausbildungszeit in Deutschland zu bleiben, entstand für viele Familien früher oder später die Problematik, für diese eine Ehepartnerin oder einen Ehepartner zu finden. Hierfür wurden häufig die Urlaubswochen genutzt, die in der Türkei verbracht wurden und in denen auch die Eheschließung stattfand (Wolbert 1984: 12; Kelek 2005: 132 ff.). Der Beweggrund, für die Kinder Ehepartner aus dem Heimatland zu suchen, liegt unter anderem darin sicherzustellen, dass sie sich nicht von den Eltern und dem in den meisten Fällen türkischen Kulturkreis entfremden (Kelek 2005: 216 f.). Da die Frauen nach der Hochzeit traditionell zu der Familie des Ehemannes ziehen, bedeutete die Eheschließung für die teilweise noch minderjährigen Töchter vielfach eine Rückkehr in die Türkei. Für die jungen Ehefrauen der Arbeitersöhne dagegen eine Umsiedlung in eine ihnen vollkommen fremde Umgebung. Dieses Phänomen wird als „Heiratsmigration“ bezeichnet oder auch von „Importbräuten“ gesprochen (Wolbert 1984: 3; Kelek 2005: 18, 170). Die bis heute bestehende Problematik

der „Importbräute“ vergleicht Necla Kelek, welche selbst aus einer „Gastarbeiterfamilie“ stammt, mit moderner Sklaverei. Die jungen Frauen würden in Deutschland in der Regel nur im Haus „gehalten“, wo sie ihre Arbeit verrichten und hätten keinen Kontakt zur deutschen Öffentlichkeit. Im Rahmen der Suche nach einer passenden Ehefrau in der Heimat würde für die jungen Frauen teilweise auch Geld an die Familien bezahlt (Kelek 2005: 170 ff.). Seit der Novellierung des Zuwanderungsgesetzes im Jahr 2007 ist ein sogenannter Ehegattennachzug jedoch erst ab dem vollendeten 18. Lebensjahr beider Ehepartner möglich und an das Kriterium eines deutschen Sprachnachweises geknüpft (BMI 2007).

Eine andere Einsicht in die Entwicklung der Heiratspraxis der türkischen Arbeiter bzw. Arbeiterinnen und deren Familien gibt eine 1997 in Berlin durchgeführte Untersuchung im Rahmen einer Magisterarbeit (Bentzin 1998). In all den dabei untersuchten Fällen fanden die Hochzeiten in Deutschland statt und gingen nicht mit einem Umzug ins Ausland einher. Die jungen Frauen, die entweder als Kinder nach Deutschland kamen oder hier geboren wurden, wuchsen im Vergleich zur Situation in der Türkei meist mit mehr Freiheiten auf. Der veränderte Begriff der Ehre, der sich vermehrt auf das tatsächliche Handeln, anstatt zentral auf die Repräsentation nach außen bezog, ermöglichte trotz des dabei unvermeidbaren Kontakts zu Jungen und Männern einen Schulabschluss oder sogar ein Studium. Voreheliche Beziehungen wurden jedoch weiterhin strikt abgelehnt. Durch die Ermunterung der Eltern, die Schule bzw. das Studium vor einer Heirat zu beenden, wird zudem die weiterbestehende Unvereinbarkeit dieser beiden Bereiche gemäß den traditionellen Geschlechterrollen deutlich (Bentzin 1998: 79). Die jungen Frauen berichteten, dass das Thema Heirat bereits ab dem Kindesalter im Alltag stets präsent war und die ersten Heiratsanträge durchschnittlich im Alter von 16 Jahren gemacht wurden, welche sie teilweise auf Grund besonders beharrender Verwandte auch annahmen. Gezwungen wurde nach eigenen Angaben keine der Frauen. Der soziale Druck der Familie und Umgebung war jedoch groß. Eine Alternative zur Ehe und zum traditionellen Arrangement einer Eheschließung kam nicht in Betracht. In dem Fall, dass die Frauen sich entschlossen erst später zu heiraten, ging diese Entscheidung häufig mit Bemerkungen einher, dass sie wohl „keiner mehr wolle“. Auch die Heirat mit einem Deutschen schien für die meisten keine mögliche Alternative (Bentzin 1998: 77 ff).

In einigen Fällen bedeutete das Leben in Deutschland – trotz der Veränderungen im Hinblick auf das Konzept der Ehre – für die Mädchen nicht weniger Überwachung durch männliche Verwandte. Türkischen Familien konnten beispielsweise in der Türkei mit einem ihren Werten entsprechend sozialisierten öffentlichem Raum und Gesellschaft rechnen. In Deutschland werden dagegen andere – teils sogar gegensätzliche – Werte und Normen durch die Öffentlichkeit gefördert, insbesondere auch in der Schule (Schiffauer 1991: 240 f.). Nicht selten sind daher Berichte von Fällen, in denen jugendliche Mädchen von der Öffentlichkeit ferngehalten und außerhalb der Schule überall hinbegleitet werden (vgl. Schiffauer 1983: 126 ff.; Kelek 2005: 109).

Einen Einblick in die gegenwärtige Situation gibt eine Reportage von Güner Balci (2016: o.S.), die sich mit dem Thema Jungfräulichkeit insbesondere in der muslimischen Gesellschaft in Berlin beschäftigt. Sie zeigt auf, dass in Deutschland konservative Vorstellungen über die Ehre und ihre Verbindung zur weiblichen Sexualität weiterhin bestehen. In Interviews berichten Schüler eines Gymnasiums in Berlin Mitte mit einer mehrheitlichen muslimischen Schülerschaft, dass es essentiell sei, vor der Ehe keinen Geschlechtsverkehr zu haben, da man sonst Unzucht begehe. Wer sich an diese Regeln nicht halte, müsse mit übler Nachrede und einem schlechten Ruf in ihrer Gesellschaft rechnen. Beim Umgang von Mädchen und Jungen gäbe es daher auch in der Schule ganz klare Grenzen. Dazu gehört beispielsweise bereits die Vermeidung zu direkter Blicke oder Gesten, die den Verdacht von unzüchtigem Verhalten hervorrufen könnten. Gleichwohl wird die Relevanz der tatsächlichen Absicht hinter dem Verhalten betont. Ein befragtes Mädchen verbindet die Enthaltensamkeit vor der Ehe zudem mit ihrem Selbstwertgefühl. Man solle die Reinheit, welche mit der Jungfräulichkeit gleichgesetzt wird, solange bewahren, bis man den Mann für das Leben kennenlerne. Der Islamwissenschaftler und

Journalist Ammar Abderahmane bestätigt in der Reportage, dass die Angst vor dem Verlust der Jungfräulichkeit vor der Ehe für die Familien in Deutschland weiterhin ein großes Problem darstellt. Die Mehrheit der Muslime lebe jedoch ein Doppelleben. Sie wollten zum einen den Vorstellungen der muslimischen Gemeinschaft gerecht werden, auf der anderen Seite jedoch nicht auf Sexualität verzichten. Wie beispielsweise auch in einigen arabischen Ländern hat sich daher in Deutschland eine regelrechte Industrie zur Wiederherstellung des Jungfernhütchens etabliert. Ein Familienzentrum in Berlin bietet zudem kostengünstigere Alternativen an, bei denen durch einfache Eingriffe dafür gesorgt wird, dass beim nächsten Geschlechtsverkehr eine leichte Blutung auftritt, welche die Jungfräulichkeit bestätigen soll, um Konsequenzen zu vermeiden (Balci 2016: o.S.).

4.2.2. Religiöse Ehen

Es kann nur vermutet werden, inwiefern und in welcher Zahl auf Grund dieses Verständnisses der Ehre und der Jungfräulichkeit weiterhin möglichst früh, gegebenenfalls auch vor der Volljährigkeit, geheiratet bzw. verheiratet wird. Denn das Phänomen informeller Eheschließungen abseits der staatlichen Kontrolle, wie die Imam-*nikah* oder die *urfi*-Ehen (siehe Kapitel 2.2.), besteht auch in Deutschland. Schätzungen von lokalen Imamen und islamischen Funktionären im Rahmen der Studie von Rohe und Jaraba in Berlin ergaben, dass dort ca. 50 bis 70% der arabischstämmigen Muslime und 20% der Türkischstämmigen lediglich religiös traut. Dies wären zwischen 35% und 45% aller muslimischen Eheschließungen in Berlin. Diese Einschätzung stimmt mit Schätzungen von Aktivisten der Zivilgesellschaft überein und wird auch aus anderen Teilen Deutschlands bestätigt (Rohe/Jaraba 2015: 112 f.).

Die Gründe für eine rein religiöse Eheschließung und die Einstellung zur deutschen Zivilehe variieren. Eine besondere Bedeutung hat hier die Ansicht, dass die religiöse Ehe – als von Gott gegebenes Recht – für Muslime die ausschlaggebende ist. Dem religiösen Recht wird gegenüber dem staatlichen somit mehr Gewicht gegeben. Einige Imame, beispielsweise die der DİTİB-Moscheen, lehnen es dennoch im Hinblick auf die rechtliche Lage in Deutschland ab, Paare zu trauen, die nicht ebenfalls zivilrechtlich geheiratet haben. Ausnahmen werden jedoch dann gemacht, wenn Heiratswillige nicht über die nötigen Dokumente für eine Zivilehe verfügen und diese schwer zu beschaffen sind (Rohe/Jaraba 2015: 113 f.). Besonders betroffen sind davon Flüchtlinge aus Krisengebieten (vgl. BLJA 2016: 4). Als Begründung wird angegeben, das Verbot illegitimen Sexualverkehrs nach Möglichkeit einzuhalten, dem Paar also die Möglichkeit zu einem islamisch legitimierten Zusammenleben zu eröffnen (Rohe/Jaraba 2015: 118). Es gibt jedoch auch Standpunkte, die die Zivilehe nicht als legitime Ehe anerkennen. Manche Imame dieser Richtung, insbesondere aus dem salafistischen¹⁴ Milieu, verbieten daher gar die standesamtliche Registrierung der Ehe. Zudem wird von einigen, zum Teil auf Grund von fehlenden oder falschen Informationen, die Zivilehe mit einer christlichen Trauung in der Kirche gleichgesetzt und daher abgelehnt (Rohe/Jaraba 2015: 118 ff.). In manchen Fällen fehlt auch das Wissen, dass eine religiöse Ehe nicht rechtlich anerkannt ist. Ein weiteres Motiv für die Ablehnung einer Zivilehe, vor allem bei jungen Männern, ist die Angst die finanziellen Folgen der gesetzlichen Ehe tragen zu müssen, insbesondere auch im Hinblick auf eine mögliche spätere Trennung. Die rein islamische Eheschließung und ggf. Scheidung ist für sie wesentlich günstiger und einfacher zu handhaben. Hinzu kommt die verbreitete Ansicht, dass die deutschen Scheidungsgesetze die Frau gegenüber dem Mann begünstigen würden. Aus ähnlichen Gründen bevorzugen manche Muslime und Musliminnen, vermehrt der zweiten und dritten Generation, die rein religiöse Trauung als ersten Schritt des legitimen Kennenlernens, welcher der Schließung einer (ggf. kostspieligeren) Zivilehe

¹⁴ Salafismus gilt als eine ultrakonservative Strömung innerhalb des Islams.

vorausgeht (Rohe/Jaraba 2015: 122 f.; Bentzin 1998: 100 f.). Bei diesen Konstellationen wird sich somit – im Rahmen des sogenannten *forum shopping* – das Recht ausgewählt, welches für die Beteiligten das bevorzugte Ergebnis mit sich bringt.

Infolge des seit 2009 geänderten Gesetzes sind in Deutschland religiöse Trauungen unabhängig von einer Zivilehe erlaubt (siehe Kapitel 4.1.). Die religiöse Trauung ohne Zivilehe ist somit prinzipiell erst einmal nicht zu beanstanden. Die dabei angewandten Normen sind inhaltlich teils problemlos mit deutschen Rechtsvorstellungen vereinbar, insbesondere im Bereich des dispositiven Zivilrechts (siehe Kapitel 3.2.). Zum Teil stehen sie aber auch damit im Konflikt. Da die religiösen Ehen für den Staat faktisch nicht existieren, können die in Bezug auf die Ehe, Eheschließung und Scheidung erlassenen Rechte, Pflichten oder auch Verbote nicht durchgesetzt werden. Es besteht somit die Möglichkeit, das Verbot der Zwangsehe, der Mehrehe oder auch das gesetzliche reguläre Heiratsalter von 18 Jahren zu umgehen. Auch hierin liegen mögliche Beweggründe lediglich eine religiöse Ehe ohne staatliche Kontrolle einzugehen (Rohe/Jaraba 2015: 123, 161).

4.2.3. Zwangsehen

Nur vereinzelt gelangen Fälle von Kinderehen in Deutschland in den Fokus der gesellschaftlichen Debatte (z.B. Heidenreich 2016: 6; RTL 2016). Ein im Rahmen einer Dokumentation dargestellter Fall aus einer deutschen Kleinstadt, berichtet von einer aus einer arabischen Großfamilie stammenden Frau, die nach eigenen Angaben mit 15 Jahren von ihrem Vater zur Ehe mit einem älteren Mann gezwungen wurde (RTL 2016: 5.30 min.). Dieser Fall zeigt, dass in Bezug auf die Verheiratung in jungem Alter auch der Aspekt der Zwangsverheiratung von besonderer Bedeutung ist. Rechtlich gesehen liegt eine Zwangsverheiratung nach Definition des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend dann vor, „wenn mindestens einer der Eheleute durch die Ausübung von Gewalt oder durch die Drohung mit einem empfindlichen Übel zum Eingehen einer formellen oder informellen (also durch eine religiöse oder soziale Zeremonie geschlossenen) Ehe gezwungen wird und mit seiner Weigerung kein Gehör findet oder es nicht wagt, sich zu widersetzen“ (BMFSFJ 2011: 18). Auf Grund des sozialen Drucks der Familie ist die Abgrenzung zur weiterhin üblichen arrangierten Ehe nicht einfach. Eine arrangierte Ehe soll vorliegen, wenn die Heirat zwar von Verwandten, Bekannten oder von Ehevermittlern bzw. -vermittlerinnen initiiert, aber im vollen Einverständnis der Eheleute geschlossen wird (BMFSFJ 2011: 18). Nach Ansicht von Necla Kelek gibt es in der Realität zwischen diesen Ehen jedoch keinen Unterschied, denn das Ergebnis sei dasselbe. Der Druck, sich der Wahl der Eltern zu fügen, sei meist so groß, dass auch eine arrangierte Ehe von einer freien Willensentscheidung weit entfernt sei (Kelek 2005: 221 f.).

Wie viele Personen in Deutschland tatsächlich von einer Zwangsverheiratung betroffen sind, ist nicht hinreichend bekannt, denn die meisten der Fälle gelangen nie in die Kenntnis der Behörden. Im Rahmen einer Studie des Familienministeriums nannten 358 der dazu befragten Einrichtungen für das Jahr 2008 insgesamt 3.443 Beratungsfälle bei Zwangsverheiratungen. Die Hemmschwelle eine Beratungsstelle aufzusuchen oder sich einem Dritten hilfesuchend anzuvertrauen, ist für die Betroffenen häufig jedoch so hoch, dass die Dunkelziffer wohl um einiges höher liegt (Kelek 2005: 218; Peters 2015: o.S.). Sich gegen die von den Eltern vorgesehene oder geschlossene Ehe zu stellen, kann unter Umständen den Bruch mit der gesamten Familie bedeuten. Zudem sei die Angst vor der Familie oft größer, als die Angst die Ehe mit einem Fremden einzugehen. Hinzu kommt, dass vielen das Beratungsangebot nicht hinreichend bekannt ist (vgl. Peters 2015: o.S.).

Unter den in den Beratungsstellen erfassten Fällen waren 30% der von Zwangsheirat betroffenen Mädchen und Frauen unter 18 Jahre alt (vgl. BMFSFJ 2011: 27). Auch diese Zahlen beziehen sich nicht ausschließlich auf muslimisch legitimierte Ehen. Nur in knapp 60% der Fälle wurde eine Religionszugehörigkeit angegeben. Der Anteil der Muslime entsprach dabei 83% (BMFSFJ 2011: 34). Laut der Studie hatten 44% der Eltern

zudem einen türkischen Migrationshintergrund, auch wenn die Betroffenen teilweise selber die deutsche Staatsangehörigkeit besaßen. Die drei nachfolgenden wichtigsten Herkunftsländer waren Serbien (inkl. Kosovo und Montenegro), Irak und Afghanistan (vgl. BMFSFJ 2011; 28). Auch hier wird deutlich, dass die (Zwangs-) Eheschließung in jungem Alter zwar keine allein islamische Problematik ist, eine hohe Anzahl dieser Ehen in Deutschland jedoch einen solchen Hintergrund hat. Ein Grund hierfür ist wohl der hohe Anteil an Migranten und Migrantinnen aus islamisch geprägten Ländern, in denen die frühe Heirat kulturell bedingt üblich und religiös legitimiert ist (vgl. Kapitel 2.).

Bereits angesprochen wurde der Aspekt der Ehen von Minderjährigen, die nicht in Deutschland selbst, sondern im Ausland, meist im Heimatland der Betroffenen, geschlossen werden. Die zuvor dargestellte Suche eines Ehepartners oder einer Ehepartnerin für die Kinder im Herkunftsland und die dortige Eheschließung finden bis heute statt, teilweise sogar ohne Vorwarnung der Betroffenen (Kelek 2005: 219 ff.). Hierfür sprechen auch die Berichte von Fällen, in denen vor allem Mädchen nach dem Urlaub in der Heimat nicht in die Schule zurückkehren (Peters 2015: o.S.; vgl. Kelek 2005: 132 f.). Auch die Mehrheit der Zwangsverheiratungen (52%) findet im Ausland statt oder ist dort geplant. Besonders für Frauen geht eine solche Heirat zum Teil mit einem unfreiwilligen Umzug ins Ausland einher (BMFSFJ 2011: 39). Handelt es sich bei den Betroffenen um deutsche Staatsangehörige, kann über die entsprechende Botschaft im Heimatland teilweise erreicht werden, dass die jungen Frauen nach Deutschland zurückkehren können (Peters 2015: o.S.).

4.3. Kinderehe und aktuelle Flüchtlingsdebatte

Seit 2015 hat das Thema Kinderehe insbesondere im Kontext der Flüchtlingsthematik an Aufmerksamkeit gewonnen. Der Fall, der dabei ins Interesse der Politik und der Gesellschaft rückte, war der einer 15 Jahre alten Syrerin, die im August 2015 nach Deutschland flüchtete. Sie kam zusammen mit ihrem Ehemann (ihrem 21 Jahre alten Cousin) und gab an, mit 14 Jahren nach syrischem Scharia-Recht geheiratet zu haben. Auf Grund ihres Alters wurde sie aus der Flüchtlingsunterkunft in einer Turnhalle geholt, wo sie mit ihrem Ehemann und 180 weiteren Flüchtlingen untergebracht war, und in Obhut des Jugendamtes genommen. Das Jugendamt begründete die Maßnahmen, und die damit einhergehende Trennung von dem Ehemann, mit dem Kindeswohl. Es argumentierte, dass das Mädchen die Tragweite der Ehe nicht absehen könne und zur Führung eines selbstbestimmten Lebens nicht in der Lage sei. Das Paar wehrte sich dagegen und betonte, dass sie aus Liebe geheiratet hätten (Heidenreich 2016: 6).

Das zuständige Familiengericht entschied im Sinne des Jugendamtes mit der Begründung, dass in dem vorliegenden Fall die deutschen Regelungen für Minderjährige zu gelten hätten und nicht der Schutz einer nach syrischem Recht geschlossenen Ehe (AG Aschaffenburg, NZFam 2016, S. 807; Heidenreich 2016: 6). Das Oberlandesgericht Bamberg, als nächsthöhere gerichtliche Instanz, kam jedoch zu einem anderen Urteil und entschied, dass die Ehe rechtmäßig sei und anerkannt werden müsse (OLG Bamberg, MDR 2016, S. 772 ff.). Rechtliche Grundlage dieser Entscheidung ist das Internationale Privatrecht, nach dem im Ausland rechtmäßig geschlossene Ehen in Deutschland anerkannt werden (siehe Kapitel 3.2.). Ehen sind nach syrischem Recht für Frauen bei Zustimmung des Ehevormunds und Genehmigung des Gerichts ab dem 14. Lebensjahr erlaubt (BLJA 2016: 3). Im vorliegenden Fall lagen dem Gericht der Zivilregisterauszug und eine Heiratsurkunde des Scharia-Gerichts vor, die Ehe war in Syrien somit rechtsgültig geschlossen worden. Das Gericht bezog sich außerdem auf die in Syrien geltende Regelung, nach der die Unterschreitung des dort geltenden Ehemündigkeitsalters eine Ehe nicht unwirksam, sondern lediglich anfechtbar oder aufhebbar macht. Zudem argumentierte das Gericht, dass das Ehepaar zuvor monatelang zusammen auf der Flucht gewesen und dadurch eng verbunden sei. Auf eine Zwangsehe, die das Kindeswohl gefährden und für einen Verstoß gegen den *ordre public* sprechen würde, lägen keine Hinweise vor (OLG

Bamberg, MDR 2016, S. 772 ff.; Heidenreich 2016: 6). Das syrische Paar lebt seitdem wieder zusammen. Die (vorübergehend wahrgenommene) Personensorge durch das Jugendamt im Rahmen der Inobhutnahme beschränkt sich bei Anerkennung einer Ehe einer bzw. eines Minderjährigen gemäß § 1633 BGB auf die Vertretung in rechtlichen Angelegenheiten. Der Vormund hat daher keine Befugnis zur Entscheidung über den Aufenthalt der oder des minderjährigen Verheirateten sowie die tatsächliche Sorge, z.B. den Umgang mit anderen Personen (vgl. OLG Bamberg, MDR 2016, S. 772 ff.).

Der dargestellte Fall ist nur ein Beispiel von mittlerweile vielen und muss nun in letzter Instanz vom Bundesgerichtshof entschieden werden. Die dabei zu klärende Frage ist, ob eine Unterschreitung des in Deutschland vorgeschriebenen Heiratsalters – auch ohne konkrete Anhaltspunkte einer Zwangsehe – im konkreten Fall aus Kindeswohlgesichtspunkten einen Verstoß gegen den *ordre public* darstellt und die Ehe daher, trotz des Grundsatzes der Anerkennung ausländischer Ehen, nichtig ist (BLJA 2016: 1).

Nach Angaben des Deutschen Institutes für Menschenrechte (2016: 1 f.) wird aus den Praxisberichten deutlich, dass es sich bei dem vermehrt in Deutschland ankommenden minderjährigen Verheirateten um sehr unterschiedliche Fallkonstellationen handelt. In den meisten Fällen sind Mädchen mit einem volljährigen Partner verheiratet, teilweise sind jedoch auch beide Partner minderjährig. In Bezug auf den Altersunterschied scheint es zudem Fälle zu geben, in denen die Differenz verhältnismäßig gering ist (beispielsweise sechs Jahre, wie im dargestellten Fall) und Fälle, in denen zwischen den Ehepartnern ein Altersunterschied von zwanzig und mehr Jahren besteht. Über die einzelnen Motive hinter der Eheschließung kann nur gemutmaßt werden, die in Kapitel 2 dargestellten Faktoren können jedoch einige Anhaltspunkte geben. Nach Einschätzung des Deutschen Instituts für Menschenrechte (2016: 1 f.) seien Fälle von Zwangsverheiratung denkbar, ebenso wie einvernehmliche Ehen und Liebesehen sowie die Motivation, eine bereits eingetretene Schwangerschaft zu legitimieren. Ein weiterer Aspekt sei die Hoffnung, dass die Ehe den minderjährigen Mädchen Schutz vor sexuellem Missbrauch auf der gefährlichen Flucht bieten könne. Zudem gibt es häufig einen Zusammenhang zwischen der Verheiratung der Töchter in jungen Jahren und der finanziellen Situation der Familie. Mädchen, die in Armut aufwachsen, sind wesentlich häufiger von Kinderehen betroffen, da die Eltern durch die Verheiratung finanziell entlastet werden (vgl. UNICEF 2014: 3). Zu diesen Einschätzungen passt, dass die Zahl der Kinderehen in den meisten Herkunftsländern der Flüchtlinge für lange Zeit rückläufig war. Erst mit Beginn einer (regionalen) Krise als Fluchtursache, beispielsweise dem Krieg in Syrien, sind die Zahlen der Kinderehen wieder gestiegen. Vor dem Krieg waren bei 13% der syrischen Ehen beide oder ein Ehepartner jünger als 18 Jahre, seit dem Krieg sind es mehr als 50%. Auffällig ist die steigende Zahl der Kinder- und Zwangsehen vor allem in den Flüchtlingscamps in Jordanien, im Libanon, im Irak und der Türkei (DIMR 2016: 2 f.; SOS-Kinderdörfer 2016: o.S.). Die Familien der Betroffenen handeln nach Aussage von Alia Al-Dalli, der Leiterin der SOS-Kinderdörfer im Nahen Osten, dabei durchaus mit guten Absichten. Sie wollen ihrer Tochter durch die Heirat in der unsicheren und instabilen Fluchtsituation helfen, sie finanziell, aber auch körperlich absichern und auf diese Weise die Erhaltung ihrer Ehre gewährleisten (SOS-Kinderdörfer 2016: o.S.). Dem muslimischen Verständnis der Ehre, insbesondere in Bezug auf die Frau, kommt zum Verständnis dieser Entscheidung dabei eine besondere Bedeutung zu (siehe Kapitel 2.3.). Die Nichtanerkennung der Ehe in Deutschland kann daher für die Betroffenen weitreichende Nachteile mit sich bringen, denn die Ehe hätte dann nie bestanden (DIMR 2016: 3 f.). „Ehelicher Verkehr“ hat jedoch meist bereits stattgefunden (so auch die Argumentation des OLG Bamberg, MDR 2016, S. 772 ff.), die gegebenenfalls aus der Ehe hervorgegangenen Kinder würden als nichteheliche Kinder angesehen. Für die Frauen ginge dieser Zustand in ihrer Familie, Umgebung und insbesondere bei der Rückkehr in die Heimat mit einem sozialen Stigma und den damit verbundenen dargestellten Konsequenzen einher. Möglich ist zudem, dass die Ehe, trotz Nichtigkeit in Deutschland, im Heimatland weiterhin als gültig angesehen wird (so genannte „hinkende Ehen“, DIMR 2016: 3 f.). Dies würde der Möglichkeit einer neuen (religiösen) Eheschließung im Wege stehen. Befürchtet wird zudem, dass die Frauen in Zukunft stattdessen ihre Ehe verheimlichen oder in Deutschland

in informelle religiöse Ehen einwilligen oder gedrängt werden (DIMR 2016: 4.). In den vorangegangenen Kapiteln wurden die Beweggründe und die Problematik der informellen Eheschließung bereits dargestellt. Für die Lebensrealität der Frauen macht die Form der Ehe – also ob sie staatlich anerkannt oder lediglich religiös geschlossen ist – häufig keinen Unterschied. Die Schutzmechanismen des Staates würden dann jedoch keine Anwendung mehr finden (siehe Kapitel 4.2.).

4.4. Aktuelle Diskussion und Gesetzesvorhaben

Die steigende Zahl der Kinderehen hat auch in der Politik Diskussionen und Forderungen nach Gesetzesänderungen hervorgerufen. Die meisten dabei vertretenen Ansichten sind sich darüber einig, dass Ehen unter 18 vermieden werden sollten, denn die Konsequenzen von Ehen Minderjähriger sind für die meist jungen Frauen ein durch den Ehemann fremd bestimmtes Leben, der vorzeitige Schulabbruch und frühe Schwangerschaften, die zudem mit gesundheitlichen Risiken einhergehen können (Steininger 2016: o.S.). Auseinander gehen die Meinungen jedoch bezüglich des richtigen Umgangs mit der aktuellen Problematik.

In der Diskussion um die Ehen von Flüchtlingen wird von vielen Seiten gefordert, nach ausländischem Recht geschlossene Ehen, die das deutsche Mindestalter unterschreiten, pauschal nicht anzuerkennen. Hierzu gehören sowohl Politiker unterschiedlicher Parteien, als auch Frauenrechtsorganisationen wie *terre des femmes* und ehemalige von Kinderehen Betroffene (Heidenreich 2016: 6; Wildermann 2016: o.S.). Ehen Minderjähriger seien frauenfeindlich, da meist Mädchen von solchen Ehen betroffen sind. Es verletze das Recht auf Selbstbestimmung und führe zur sexuellen Ausbeutung der jungen Frauen. Da sie von Anfang an von ihrem Ehemann abhängig seien und meist keine Möglichkeiten hätten sich schulisch oder beruflich weiterzuentwickeln, wüchsen sie zudem verstärkt in eine Parallelgesellschaft hinein (Heidenreich 2016: 6; Wildermann 2016: o.S.). Es dürfe daher zum Schutz der Mädchen keine Ausnahmen geben.

Bereits jetzt ist die Nichtanerkennung von Ehen von unter 14-Jährigen auf Grund der strafrechtlichen Relevanz und damit des Verstoßes gegen den *ordre public* nicht umstritten (vgl. BLJA 2016: 4 f.). Fraglich ist der Umgang mit den Ehen von 14 bis 17-Jährigen, zumal auch das deutsche Recht bislang Eheschließungen zumindest ab 16 Jahren in bestimmten Fällen ermöglicht. Die denkbaren Konsequenzen einer pauschalen Nichtanerkennung, insbesondere für die soziale Lage der betroffenen Frauen, wurden bereits dargestellt (siehe Kapitel 4.3.). Das Deutsche Institut für Menschenrechte fordert daher, sich nach dem Kriterium des Kindeswohls zu richten und jeden Einzelfall individuell zu prüfen und nach diesem zu beurteilen. Je jünger ein Kind sei, desto höher müssten selbstverständlich Aspekte der Fähigkeit zur sexuellen Selbstbestimmung oder der Schutz vor gesundheitlichen Schäden ins Gewicht fallen (DIMR 2016: 4). Mathias Rohe setzt sich für eine Lösung ein, in der die Ehen nicht für nichtig erklärt, sondern aufgehoben werden, was einer Scheidung gleichkäme (Rohe zitiert in Welt vom 10.11.2016). Dies würde bezüglich der Problematik des sozialen Stigmas bei bereits stattgefundenem Geschlechtsverkehr weniger Konsequenzen mit sich bringen. Daran wird teils kritisiert, dass ein solches Aufhebungsverfahren zu lange dauern würde, um dem Schutz der Mädchen gerecht zu werden (Lutz/Crolley 2016: o.S.). Bundesjustizminister Maas gibt zu bedenken, dass die Frauen bei der Nichtigkeit der Ehe zudem keinen Unterhaltsanspruch hätten (Lutz/Crolley 2016: o.S.). Um rechtliche Klarheit zu schaffen, wurde seit Beginn der Debatte auch über eine Gesetzesänderung in Bezug auf das deutsche Eherecht debattiert (DIMR 2016: 1).

Nach langer Diskussion hat sich die Bundesregierung auf einen Gesetzesentwurf entsprechend der Vorlage des Bundesjustizministers geeinigt, welcher nun am 01./02.07.2017 vom Bundestag beschlossen wurde. Nach diesem ist das Eingehen einer Ehe in Deutschland künftig ohne die bisherige Ausnahmemöglichkeit nur noch ab dem

vollendeten 18. Lebensjahr erlaubt (BT-Drs. 275/17: 1 ff.).¹⁵ Bezüglich der Anerkennung bereits bestehender Ehen soll nach dem Alter unterschieden werden. Eheschließungen von unter 16-Jährigen sollen automatisch unwirksam sein, die Ehen von 16- bis 18-Jährigen dagegen aus den genannten Gründen lediglich aufgehoben werden.¹⁶ Von einer Aufhebung kann zudem in Härtefällen abgesehen werden oder wenn der minderjährige Ehegatte zwischenzeitlich volljährig geworden ist und die Ehe bestätigt (BT-Drs. 275/17: 4 ff., 12 ff.). Ein weiterer dabei diskutierter Aspekt ist der Umgang mit Ehen, in denen bereits Kinder geboren wurden. In diesen Fällen sollen nach Ansicht des Justizministers die Ausnahmeregelungen bei zwischen 16 bis 18-Jährigen greifen.

In Bezug auf die Problematik der informellen Eheschließungen in Deutschland sollen die Altersbestimmungen und das Verbot der Zwangsheirat künftig auch für religiöse Heirat gelten. Justizminister Maas plant u.a. Imamen, die – entsprechend der momentanen Gesetzeslage – unter 16-jährige Personen verheiraten, ein Bußgeld von bis zu 1000 Euro aufzuerlegen (Lutz/Croll 2016: o.S.). Zudem wird von einigen Seiten, beispielsweise von der saarländischen Ministerpräsidentin Annegret Kramp-Karrenbauer, eine Änderung zurück zur Gesetzeslage vor 2009 gefordert, nach der die religiöse Eheschließung nur in Verbindung mit der Zivilehe gestattet ist. Auf diese Weise sollen auch religiöse Eheschließungen, beispielsweise in Bezug auf die Ehemündigkeit, besser kontrolliert und Eheschließungen im „Hinterhof“ vermieden werden (Wildermann 2016: o.S.).

Ob und inwieweit diese Gesetze tatsächlich etwas verändern werden, ist fraglich, denn die Schließung informeller Ehen geschieht ohne die Kenntnis des Staates. Insbesondere in Bezug auf religiöse Eheschließungen sind solche Verbote wohl schwer durchzusetzen, denn genau genommen ist für eine islamische Eheschließung nicht einmal die Beteiligung eines Geistlichen notwendig (siehe Kapitel 2.2.). Damit das Verbot der Zwangsehe oder auch der Verheiratung zumindest von unter 16-Jährigen Wirkung erzielt, wird von den Kindern daher verlangt, ihre Eltern anzuzeigen. Wie schwierig ein solcher Schritt ist, ist einfach vorstellbar. Nach Ansicht von Necla Kelek (2005: 218 ff.) sind Verbote daher zwar ein Anfang, aber nicht ausreichend. Der Ansatz müsse an anderer Stelle erfolgen, und zwar bereits im gesellschaftlichen Umgang mit der Tradition der arrangierten Ehe. Ihrer Ansicht nach liegt in dieser Eheschließungspraxis der Ursprung für die frühe Verheiratung, da den Betroffenen die Hochzeit in jungen Jahren aufgedrängt und somit jegliche freie Entscheidung genommen wird. Eine Zivilgesellschaft lebe nicht von Verboten, sondern von Normen und Werten, die über einen gesellschaftlichen Konsens erzielt worden sind. Zwangsverheiratungen oder eben auch arrangierte Ehen würden erst dann nicht mehr praktiziert werden, wenn allen Beteiligten klar ist, dass die Gesellschaft sie nicht akzeptiert. Insbesondere im Hinblick auf die dargestellte Situation bestimmter Stadtviertel mit großer (variierender) muslimischer Bevölkerungsdichte, ist die Durchsetzung eines solchen Verständnisses sicherlich keine leichte Aufgabe.

¹⁵ In der – nach Abgabe der Arbeit – von der Gesetzgebung entsprechend beschlossenen Neufassung des § 1303 BGB wurde die Möglichkeit der Eheschließung vor der Volljährigkeit in Deutschland abgeschafft.

¹⁶ Nach Abgabe der Arbeit wurde die Gesetzeslage entsprechend verändert. Gemäß § 1314 Absatz 1 BGB kann eine Ehe aufgehoben werden, die entgegen § 1303 Satz 1 mit einem Minderjährigen geschlossen worden ist, der im Zeitpunkt der Eheschließung das 16. Lebensjahr vollendet hatte.

5. FAZIT

Das Phänomen der Kinderehe in Deutschland wird insbesondere seit der Flüchtlingskrise 2015 öffentlich diskutiert. Zu Beginn dieser Arbeit wurden die Fragen aufgeworfen, wie es dazu kommen kann, dass es muslimische Kinderehen in Deutschland gibt und wie mit ihnen umgegangen werden soll. Die Antwort auf diese Fragen ist komplex, denn dabei kommen sowohl kulturelle, religiöse als auch rechtliche Faktoren zusammen. Das Problem der Kinderehe betrifft in Deutschland vor allem zwei Konstellationen. Zum einen die staatliche Anerkennung ausländischer Ehen, zum anderen die alleinige religiöse Eheschließung.

Festzuhalten ist zunächst, dass es sich bei der Kinderehe um keine dem Islam spezifisch zugehörige Tradition handelt. Vielmehr kommt die Verheiratung in jungen Jahren in unterschiedlichsten Kulturkreisen vor (vgl. Heidenreich 2016: 6). Da nach dem islamischen Verständnis das Heiratsalter nicht an ein bestimmtes Alter, sondern an die Geschlechtsfähigkeit anknüpft, ist die frühe Eheschließung aber auf legitime Weise möglich (siehe Kapitel 2.2.). Zudem soll Mohammad, welcher als Vorbild für alle Muslime dient, seine Frau Aisha geheiratet haben, als diese sechs Jahre alt war und die Ehe im Alter von neun Jahren vollzogen worden sein. Die Überlieferungen seiner Worte und Taten – die Sunna – sind nach dem Koran die wichtigste Quelle der Scharia, welche die gesamte Lebensführung der Muslime regelt (siehe Kapitel 2.1.). Der Beweggrund der frühen Eheschließung liegt in der Bedeutung der Ehe im Islam. Die Ehe gilt als Pflicht, denn nur in ihr ist der – insbesondere sexuelle – Kontakt zwischen den Geschlechtern gestattet. Keine Ehe einzugehen, wird mit einem Leben in Unzucht gleichgesetzt, sie gilt daher als notwendig, um die allgemeine Moral der Gesellschaft aufrecht zu erhalten (siehe Kapitel 2.2.). Auf Grund dieses Verständnisses ist es vor allem für Frauen unabdingbar als Jungfrau in die Ehe zu gehen. Dabei spielt insbesondere das Konzept der Ehre, welches an die Sexualität der weiblichen Familienmitglieder geknüpft ist, eine zentrale Rolle. Eine frühe Heirat minimiert das Risiko, dass die Tochter ihre Jungfräulichkeit – und somit die Ehre der Familie – vor der Hochzeitsnacht verliert. Zudem besteht auch ein Zusammenhang mit der finanziellen Lage der Familie, da die Eltern für die verheiratete Tochter nicht mehr aufkommen müssen (siehe Kapitel 2.3.).

In Deutschland ist eine Eheschließung in der Regel nach § 1303 Abs. 1 BGB erst ab dem vollendeten 18. Lebensjahr gestattet. Eine Ausnahme von dieser Regelung ist bislang ab 16 Jahren und nur mit gerichtlicher Genehmigung unter bestimmten Umständen möglich. Dass es dennoch registrierte Kinderehen in Deutschland gibt, liegt insbesondere

an den Regelungen des Internationalen Privatrechts (siehe Kapitel 3.2.). Viele dieser Ehen wurden nicht in Deutschland, sondern von Staatsangehörigen anderer Länder in ihrem Herkunftsland geschlossen und später in Deutschland als gültige Ehe anerkannt. Die Anerkennung der Ehe erfolgt nur dann nicht, wenn diese im Ergebnis gegen den deutschen *ordre public* verstoßen würde. Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn mindestens einer der Ehepartner bzw. Ehepartnerin das 14. Lebensjahr noch nicht vollendet hat oder eine Zwangsehe vorliegt (BLJA 2016: 4 f.). In den meisten der islamischen Staaten wurde das Familienrecht mittlerweile gesetzlich kodifiziert, es richtet sich jedoch weiterhin stark nach den Regelungen der Scharia. Die gesetzlich festgelegten Mindestheiratsalter liegen daher, auch infolge der vielfachen Ausnahmeregelungen, zum Teil weiterhin unter dem festgeschriebenen Alter in Deutschland (vgl. BLJA 2016: 2f.). Im Fluchtkontext kommen als Beweggründe der frühen Verheiratung der Töchter verstärkt hinzu, die Mädchen vor sexuellen Übergriffen zu schützen und finanziell abzusichern. Viele der Ehen werden daher direkt vor der Flucht nach Deutschland in den Flüchtlingscamps geschlossen (siehe Kapitel 4.3.).

Politisch ist die Frage über den zukünftigen Umgang mit diesen Ehen umstritten. Einige Organisationen und Interessensgruppen fordern Ehen von unter 18-Jährigen pauschal nicht anzuerkennen, da sie den Mädchen die Möglichkeit zur Selbstbestimmung nehme und zum vorzeitigen Schulabbruch und frühen Schwangerschaften führe (z.B. Steininger 2016: o.S.). Das Deutsche Institut für Menschenrechte fordert dagegen, jeden Fall individuell zu prüfen und sich dabei nach dem Kriterium des Kindeswohls zu richten. Das Argument dahinter ist, dass im Falle einer Nichtigkeit der Ehe die Konsequenzen für die betroffenen Mädchen infolge der Bedeutung der Ehe und ihr Zusammenhang mit der Sexualität und der Jungfräulichkeit weitreichend sein können und daher nicht unbedingt im Interesse der Betroffenen seien (DIMR 2016: 3 f.). Die gerade vom Bundestag beschlossene Gesetzesänderung sieht vor, die Ehen von unter 16-Jährigen automatisch als unwirksam zu erklären, solche von 16- bis 18-Jährigen dagegen lediglich aufzuheben, was einer Scheidung gleich käme. Dadurch sollen mögliche negative Konsequenzen für die jungen Frauen minimiert werden.

Die zweite Konstellation der Kinderehen in Deutschland ist die religiöse Eheschließung, die auch ohne zusätzliche Zivilehe erlaubt ist, für den Staat aber keine rechtliche Wirkung entfaltet. Die religiöse Ehe untersteht der Selbstorganisation der Religionsgemeinschaften, welche vom Staat geschützt ist, solange sie sich im Rahmen der für alle geltenden Gesetze bewegt (Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 3 WRV). Für die Gültigkeit einer muslimischen Ehe ist keine Zeremonie oder die Beteiligung eines Geistlichen erforderlich, häufig ist jedoch ein Imam anwesend. Für die Muslime ist in der Regel die religiöse Trauung die ausschlaggebende, um sich verheiratet zu fühlen. Sie ist ein von Gott gegebenes Recht, das nicht zur Disposition des Staates steht. Die Problematik der alleinigen religiösen Trauung besteht daher auch in Staaten, die zwar muslimisch geprägt sind, aber zusätzlich zur religiösen auch eine staatliche Ehe vorschreiben (z.B. in der Türkei, siehe Kapitel 2.2.). In Bezug auf die Situation in Deutschland wird geschätzt, dass ca. 50 bis 70% der arabischstämmigen und 20% der türkischstämmigen Muslime lediglich religiös traut (Rohe/Jaraba 2015: 112 f.). Während viele der bei der muslimischen Eheschließung angewendeten Normen im Einklang mit dem dispositiven Zivilrecht stehen, stehen andere mit diesem in Widerspruch. Die Motive für eine alleinige religiöse Eheschließung sind daher vielfältig und reichen von der Ablehnung der Zivilehe auf Grund von Unkenntnis über die bewusste Umgehung von Ehehindernissen, wie das Verbot der Mehrehe, Zwangsehe oder auch das Mindestheiratsalter (siehe Kapitel 4.2.2.).

Der Grund dafür, dass sich in Deutschland lebende (muslimische) Einwanderer immer noch auf die Rechtsvorstellungen ihrer Herkunftsländer berufen und deutsche Institutionen ablehnen, wird häufig in einer muslimischen Parallelgesellschaft mit eigener Paralleljustiz gesehen (vgl. Schulte v. Drach 2016: 1 f.). Die Anforderungen an die Kriterien einer Parallelgesellschaft sind unterschiedlich, so dass hier nicht abschließend beurteilt werden soll, ob sie tatsächlich in Deutschland existiert. Die Ursache gewisser parallelen Strukturen ist insbesondere auf die Situation der sogenannten „Gastarbeiter“

aus muslimischen Ländern zurückzuführen, die ab den 1960er Jahren von Deutschland angeworben wurden (siehe Kapitel 3.3.2.). Da sich die Lebensplanung der Immigrierenden, insbesondere aus der Türkei, auf Wunsch beider Seiten in der Regel nur auf weniger Jahre beschränkte, fand zunächst keine Integration der Arbeiter und Arbeiterinnen sowie ihrer Familien statt. Sie blieben meist unter sich und hatten wenig Kontakt zur deutschen Mehrheitsgesellschaft, deren Lebensweise und Werte in vielen Fällen abgelehnt wurden (vgl. Schiffauer 1991; Hunn 2004). Diese, auf mehrere Faktoren zurückgehende Isolation, führte zur Entstehung der Stadtviertel, in denen heute mehrheitlich Einwanderer leben und die daher von diesen geprägt sind (siehe Kapitel 3.3.2.). Der Wunsch, auch in Deutschland entsprechend der jeweiligen Kultur leben zu können, brachte zudem die Herausbildung eigener Einrichtungen und teilweise eine verstärkte Hinwendung zu religiösen Gemeinden und den damit verbundenen Werten mit sich (vgl. Schiffauer 1991: 207ff.; Hunn 2004: 83). Ein weiterer Faktor sind die Flüchtlinge aus muslimisch geprägten Ländern, welche bereits seit 1975 nach Deutschland einwandern, und sich teilweise mit ungewissen Aufenthaltsstatus eigene Strukturen schafften (Rohe/Jaraba 2015: 44 f.).

In Bezug auf die entstandenen Problematiken der rein religiösen Eheschließung wird über Gesetzesänderungen diskutiert, die die Altersbestimmungen und das Verbot der Zwangsheirat auch für religiöse Heirat anordnen. Überlegt wird zudem, das Verbot der alleinigen religiösen Trauung, so wie es bis 2009 bestand, wieder einzuführen, um auch diese Eheschließungen besser kontrollieren zu können (siehe Kapitel 4.4.). Kelek (2005: 218 ff.) sieht die Problemlösung dagegen in dem gesellschaftlichen Umgang mit der muslimischen Eheschließungspraxis, welche bis heute auf arrangierte Ehen basiert, bei denen der Ehepartner bzw. die Ehepartnerin von den Eltern ausgesucht wird. Auf Grund des sozialen Drucks, die Wahl der Eltern nicht in Frage zu stellen, gibt es nach der Meinung von Necla Kelek im Ergebnis keinen eindeutigen Unterschied zu einer Zwangsehe. Erst wenn von der (muslimischen) Bevölkerung verstanden würde, dass diese Verheiratungspraxis in der Gesellschaft nicht akzeptiert wird, könne sich etwas an den Eheschließungen in jungem Alter ändern.

Die juristischen Fragen und Probleme, die sich aus dem Umgang mit der Kinderehe ergeben, sind noch nicht einheitlich geklärt. Die zentrale Frage dabei ist, inwieweit die Errungenschaften der in Deutschland geltenden Werteordnung und die Akzeptanz anderer Kulturen und Werte gegeneinander abgewogen werden müssen. Die Beschäftigung und das Verständnis für die jeweiligen Hintergründe der Betroffenen, sowohl außerhalb von Deutschland als auch innerhalb der deutschen Gesellschaft, bieten dabei wichtige Anhaltspunkte, um Lösungen zu finden, die den Betroffenen gerecht werden. Unter Berücksichtigung dieser Erkenntnisse und der Tatsache, dass die einschlägigen Fälle alle unterschiedlich sind und jeweils ihren individuellen Hintergrund haben, erscheinen Lösungen, wie eine pauschale Nichtigkeitserklärung der Ehen nicht vorteilhaft und eine individuelle Betrachtung der einzelnen Fälle notwendig. Inwiefern ein solches Vorhaben jedoch umgesetzt und in jedem Fall rechtzeitig geleistet werden könnte, ist fraglich. Beim Umgang mit den in Deutschland geschlossenen Kinderehen, insbesondere im Umfeld der sogenannten Parallelgesellschaften, sollte verstärkt berücksichtigt werden, dass es sich bei diesen nicht primär um ein religiöses, sondern ein auf Traditionen beruhendes Phänomen handelt. Sie kommen in Deutschland nicht nur in muslimischen, sondern beispielsweise auch in jesidischen Kreisen vor (siehe Kapitel 4.2.). Die Vorgehensweise Imamen ein Bußgeld auf zu erlegen, scheint daher nicht befriedigend. Zentral ist bei dieser Problematik eher die allgemeine Abschottung bestimmter Gruppen von der Mehrheitsgesellschaft, in denen das Leben nach anderen (tradierten) Normen oftmals unbemerkt möglich ist. Wie von Necla Kelek (2005: 218 ff.) beschrieben, gelingt nachhaltige Veränderung in der Zivilgesellschaft nicht allein durch Verbote, sondern es bedarf eines gesellschaftlichen Konsenses. Angesichts der verschiedenen Werte und Normen in Bezug auf die Ehe sowie ihre Hintergründe, ist dies keine leichte Aufgabe. Ein nötiger Anknüpfungspunkt des Staates bei der Lösung des Problems der Kinderehe ist daher jedoch auch die (versäumte) Integration und verstärkte Auseinandersetzung mit der Lebenswirklichkeit der (muslimischen) Bevölkerung.

6. LITERATURVERZEICHNIS

- Balci, Güner. 2016. Junge Muslime und die sexuelle Selbstbestimmung - Der Jungfrauenwahn, Deutschlandradio Kultur. [online]
http://www.deutschlandradiokultur.de/junge-muslime-und-die-sexuelle-selbstbestimmung-der.976.de.html?dram:article_id=360090 [31.05.2017].
- Bauer, Hans. 1916. Über Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit. Das 37. Buch von Al-Ghazālīs Hauptwerk, Halle: Niemeyer.
- Bauwens, Kathrin. 2016. Religiöse Paralleljustiz. Zulässigkeit und Grenzen informeller Streitschlichtung und Streitentscheidung unter Muslimen in Deutschland, Berlin: Drucker & Humblot.
- Benda-Beckmann, Franz von. 2012. Rechtsethnologie, in: Bettina Beer/ Hans Fischer (Hrsg.), Ethnologie. Einführung und Überblick, 7. überarb. und erw. Auflage, Berlin: Reimer, S. 195 – 212.
- Benda-Beckmann, Franz von. 1994. Rechtspluralismus. Analytische Begriffsbildung oder politisch-ideologisches Programm?, Zeitschrift für Ethnologie 119: 1 – 16.
- Benda-Beckmann, Franz von. 2000. Rechtspluralismus – Wissenschaftliche und politische Herausforderungen, Ethnoscripts 2: 43 – 55.
- Bentzin, Anke. 1998. Die soziale und religiöse Bedeutung der Eheschließung für türkische Frauen der zweiten Generation in der Bundesrepublik Deutschland, Magisterarbeit HU Berlin. [Elektronisches Dokument] <<http://edoc.hu-berlin.de/magister/bentzin-anke-1998-03-30/PDF/Bentzin.pdf>> [31.05.2017].
- Bertelsmann Stiftung. 2015. Religionsmonitor, verstehen was verbindet. Sonderauswertung Islam 2015 Die wichtigsten Ergebnisse im Überblick. [Elektronisches Dokument] <www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Zusammenfassung_der_Sonderauswertung.pdf+&cd=2&hl=de&ct=clnk&gl=de> [30.11.2016].
- Breuer, Rita. 2008. Familienleben im Islam. Traditionen, Konflikte, Vorurteile, 6. aktual. und erw. Auflage, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. 2017. Aktuelle Zahlen zu Asyl. [Elektronisches Dokument] <http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/Infothek/Statistik/Asyl/aktuelle-zahlen-zu-asyl-februar-2017.pdf?__blob=publicationFile> [06.02.2017].

- Bundesministerium des Innern. 2007. Muslime in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. [Elektronisches Dokument]
<<https://www.bmi.bund.de/cae/servlet/contentblob/139732/publicationFile/14975/Muslime%20in%20Deutschland.pdf>> [06.01.2017].
- Bundesministerium des Innern. 2012. Lebenswelten junger Muslime in Deutschland. [Elektronisches Dokument]
<https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/Broschueren/2012/junge_muslime.pdf?_blob=publicationFile> [31.05.2017].
- Bundesministerium des Innern. 2016. Arbeitsmigration. [online]
http://www.bmi.bund.de/DE/Themen/Migration-Integration/Zuwanderung/Arbeitsmigration/arbeitsmigration_node.html> [31.05.17].
- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. 2011. Zwangsverheiratung in Deutschland – Anzahl und Analysen von Beratungsfällen. [Elektronisches Dokument]
<<https://www.bmfsfj.de/blob/95584/d76e9536b0485a8715a5910047066b5d/zwangsverheiratung-in-deutschland-anzahl-und-analyse-von-beratungsfaelen-data.pdf>> [31.05.2017].
- Bundesverwaltungsamt. 2011. Islamische Eheverträge. [Elektronisches Dokument]
<http://www.bva.bund.de/DE/Organisation/Abteilungen/Abteilung_ZMV/InfostelleAuswanderungundAuslandstaetigkeit/Publikation/Islamische_Ehevertr%C3%A4ge_Download.pdf?blob=publicationFile&v=2> [31.05.2017].
- Deutscher Bundestag. 2016. Zur Anerkennung von religiös geschlossenen Ehen und Ehen mit minderjährigen Ehepartnern in der Bundesrepublik Deutschland. [Elektronisches Dokument]
<<https://www.bundestag.de/blob/415576/2ff786c70499c3171ac40f07f3a8edbf/wd-7-019-16-pdf-data.pdf>> [31.05.2017].
- Deutsches Institut für Menschenrechte. 2016. Ehen von Minderjährigen: Das Kindeswohl in den Mittelpunkt stellen. [Elektronisches Dokument]
<http://www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/user_upload/Publikationen/POSITION/Position_Ehen_von_Minderja_hrigen_Okt_2016.pdf> [31.05.2017].
- Dick, Judith. 2006. Juristische Praxis im Rechtspluralismus – Die Rechtsprechung zum Khasigewohnheitsrecht als Teil der indischen „personal laws“ zwischen Rechtspluralismus und juristischer Dogmatik, Zeitschrift für Rechtssoziologie 27(2): 197 – 209.
- Elger, Ralf; Stolleis, Friederike (Hrsg.). 2008. Kleines Islam-Lexikon: Geschichte, Alltag Kultur, 5. aktual. und erw. Auflage, München: Beck.
- Epping, Volker; Hillgruber, Christian (Hrsg.). 2016. Beck'scher Online-Kommentar Grundgesetz, München: C.H.Beck, zitiert als: Epping/Hillgruber/Bearbeiter.
- Fauzi, Silke. 2003. Islam in Deutschland. An den Grenzen der Toleranz?, Hannover: LVH.
- Flynn, Claudia/ Hesse, Marie i.A. Bayrisches Landesjugendamt (2016): Rechtsfragen zum Umgang mit minderjährigen verheirateten Flüchtlingen. [Elektronisches Dokument]
<http://www.blja.bayern.de/imperia/md/content/blvf/bayerlandesjugendamt/aktuelles/rechtsfragen_umgang_minderj_hrige_verheirateten_fl_chtlingen.pdf> [31.05.2017].
- Gailhofer, Peter. 2016. Rechtspluralismus und Rechtsgeltung, Baden-Baden: Nomos.
- Ghadban, Ralph. 2008. Sind die Libanon-Flüchtlinge noch zu integrieren?, Vortrag in der Alten Synagoge Essen. [Elektronisches Dokument]
<www.ghadban.de/de/wp-content/data/religionskonflikte7.pdf> [31.05.2017].
- Gitmez, Ali. 2004. Einwanderer aus der Türkei in Europa: Erfahrungen und Erinnerungen im Spiegel der Literatur, in: Jan Motte/ Rainer Ohliger (Hrsg.): Geschichte und Gedächtnis in der Einwanderungsgesellschaft, Zutphen: Koninklijke Wöhrmann, S. 53 – 72.
- Griffiths, John. 1986. What is Legal Pluralism, The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 24(1): 1 – 55.
- Haridi, Alexander. 2005. Das Paradigma der „islamischen Zivilisation“ – oder die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker (1876 -1933), Würzburg: Eragon.

- Heidapur-Ghazwini, Ali. 1986. Kulturkonflikt und Sexualentwicklung. Sexualentwicklung islamischer Heranwachsender in der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt a.M: AFRA-Druck - KA-RO.
- Heidenreich, Ulrike. 2016. Noch ein Teenager und schon Ehefrau, Süddeutsche Zeitung, Jg. 72, Nr. 285, S. 6.
- Hunn, Karin. 2004. „Irgendwann kam das Deutschlandfieber auch in unsere Gegend...“. Türkische „Gastarbeiter“ in der Bundesrepublik Deutschland – von der Anwerbung bis zur Rückführung, in: Jan Motte/ Rainer Ohliger (Hrsg.): Geschichte und Gedächtnis in der Einwanderungsgesellschaft, Zutphen: Koninklijke Wöhrmann, S. 73 – 88.
- Joecks, Wolfgang; Miebach, Klaus (Hrsg.). 2017. Münchener Kommentar zum StGB, München: Beck, zitiert als: Joecks/Miebach/Bearbeiter.
- Kelek, Necla. 2005. Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland, Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Kiepeke, Anne. 2010. Marokkanische Migranten in Deutschland im Spannungsfeld von Integration und Tradition, Hamburg: Diplomica Verlag.
- Lutz, Martin; Crolly, Hannelore. 2016. Imame sollen Bußgeld für Kinderehen zahlen, Welt. [online] <<https://www.welt.de/politik/deutschland/article159199792/Imame-sollen-Bussgeld-fuer-Kinderehen-zahlen.html>> [31.05.2017].
- Malinoswki, Bronislaw. 1932. Crime and Custom in Savage Society, London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Mansel, Heinz-Peter. 2008. Die kulturelle Identität im Internationalesn Privatrecht, in: Georg Nolte (Hrsg.), Pluralistische Gesellschaften und Internationales Recht: Referate und Thesen, Heidelberg: Müller, S. 137 – 211.
- Maunz, Theodor; Dürig, Günter (Begr.). 2003. Grundgesetz Kommentar, München: C.H.Beck, zitiert als: Maunz/Dürig/Bearbeiter.
- Merry, Sally Engle. 1988. Legal Pluralism, Law & Society Review 22(5): 869 – 896.
- Meyer, Thomas. 2016. Parallelgesellschaft und Demokratie. [Elektronisches Dokument] <http://fes-online-akademie.de/fileadmin/Inhalte/01_Themen/05_Archiv/Dialog_der_Kulturen/dokumente/FES_OA_Meyer_PARALLELGESELLSCHAFT_UND_DEMOKRATIE.pdf> [31.05.2017].
- Moore, Sally Falk. 1973. Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study, Law & Society Review 7(4): 719-746.
- Muckel, Stefan. 2003. Der Islam im Öffentlichen Recht, in: Hans-Georg Ebert/ Thoralf Hanstein, Beiträge zum islamischen Recht II, Lang: Frankfurt a.M., S. 11 – 33.
- Nagel, Tilman. 2001. Das islamische Recht. Eine Einführung, Westhofen: WVA-Verl. Skulima.
- Peters, Freia. 2015. Tausende Mädchen jährlich von Zwangsheirat bedroht, Welt. [online] <<https://www.welt.de/politik/deutschland/article145056378/Tausende-Maedchen-jaehrlich-von-Zwangsheirat-bedroht.html>> [31.05.2017].
- Pew Research Center. 2009. Mapping the Global Muslim Population. A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population. [Elektronisches Dokument] <<http://www.pewforum.org/files/2009/10/Muslimpopulation.pdf>> [31.05.2017].
- Rauscher, Thomas. 1987. Sharia. Islamisches Familienrecht der sunna und shi'a, Frankfurt a.M: Verlag für Standesamtswesen.
- Rauscher, Thomas. 2012. Internationales Privatrecht: mit internationalem Verfahrensrecht, 4. neu bearb. Auflage, Heidelberg (u.a.): Müller.
- Rohe, Mathias. 2001. Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven, 2. Auflage, Freiburg: Herder.
- Rohe, Mathias. 2009. Shari'a in a European Context, in: Ralph Grillo (Hrsg.), Legal practice and cultural diversity, Farnham (u.a.): Ashgate, S. 93 – 114.
- Rohe, Mathias. 2011. Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, 3. aktual. und erw. Auflage, München: Beck.
- Rohe, Mathias/ Jaraba, Mahmoud. 2015. Paralleljustiz. Eine Studie im Auftrage des Landes Berlin, vertreten durch die Senatsverwaltung

- für Justiz und Verbraucherschutz. [Elektronisches Dokument]
<https://www.berlin.de/sen/justva/_assets/gesamtstudie-paralleljustiz.pdf> [31.05.2017].
- RTL Next. 2016. Kinder-Ehe in Deutschland: „Das hübscheste Mädchen wird gleich weggeschnappt“, 9:31 min. [online]
<<http://rtlnext.rtl.de/cms/kinder-ehe-in-deutschland-das-huebscheste-maedchen-wird-gleich-weggeschnappt-4013327.html>> [31.05.2017].
- Save the Children. 2016. Every Last Girl. Free to live, free to learn, free from harm. [Elektronisches Dokument]
<www.savethechildren.org.uk/sites/default/files/images/Every_Last_Girl.pdf> [31.05.2017].
- Schacht, Joseph. 1964. An Introduction to Islamic Law, London: Oxford University Press.
- Schiffauer, Werner. 2010. Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schiffauer Werner. 2008. Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft?, Bielefeld: Transcript-Verlag.
- Schiffauer, Werner. 1991. Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland, Eine Ethnographie, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schiffauer, Werner. 1983. Die Gewalt der Ehre. Erklärung zu einem deutsch-türkischen Sexualkonflikt, Frankfurt am Main.: Suhrkamp.
- Schirmacher, Christine. 2008. „Muslime in Deutschland“. Ergebnisse der Studie - Eine Zusammenfassung, Institut für Islamfragen (Hrsg.). [Elektronisches Dokument]
<www.islaminstitut.de/wp-content/uploads/2017/01/BMIMuslimeinD.pdf> [31.05.2017].
- Schneider, Irene. 2011. Der Islam und die Frauen, München: Beck.
- Schulte v. Drach, Markus. 2016. Gibt es Parallelgesellschaften in Deutschland?, Süddeutsche Zeitung. [online]
<<http://www.sueddeutsche.de/politik/muslime-und-migranten-gibt-es-parallelgesellschaften-in-deutschland-1.3012266>> [31.05.2017].
- Seinecke, Ralf. 2015. Das Recht des Rechtspluralismus, Tübingen: Mohr Siebeck.
- SOS-Kinderdörfer. 2016. Drastischer Anstieg von Kinderehen unter Flüchtlingen. [online]
<<https://www.sos-kinderdoerfer.de/presse/pressemitteilungen/immer-mehr-zwangsheiraten-kinderehen-syrische-fluc>> [31.05.2017].
- Spickhoff, Andreas. 1989. Der ordre public im internationalen Privatrecht. Entwicklung – Struktur – Konkretisierung, Neuwied: Metzner Verlag.
- Steininger, Alexander. 2016. Kinderehen – auch ein Problem in Deutschland, tagesschau. [online]
<www.tagesschau.de/inland/kinderehen-101.html> [31.05.2017].
- Thurnwald, Richard. 1934. Werden, Wandel und Gestaltung des Rechts im Lichte der Völkerforschung, Berlin: de Gruyter.
- Trenczek, Thomas et al. 2014. Grundzüge des Rechts. Studienbuch für soziale Berufe, 4. überarb. und erw. Auflage, München: Reinhardt.
- Turner, Bertram. 2004. Rechtspluralismus in Deutschland. Das Dilemma von „öffentlicher Wahrnehmung“ und rechtsethnologischer Analyse alltäglicher Rechtspraxis, in: Ursula Bertels et al. (Hrsg.), Aus der Ferne in die Nähe. Neue Wege der Ethnologie in die Öffentlichkeit, Münster: Waxmann, S. 155 – 183.
- United Nations Children’s Fund. 2014. Ending Child Marriage: Progress and prospects. [Elektronisches Dokument]
<https://www.unicef.org/media/files/Child_Marriage_Report_7_17_LR..pdf> [31.05.2017].
- United Press International. 2013. Saudi Arabia threatens Ramadan punishment. [online]
<http://www.upi.com/Top_News/World-News/2013/07/09/Saudi-Arabia-threatens-Ramadan-punishment/UPI-78121373377801/> [13.11.2016].
- Welt. 2016. Islamexperte für Ausnahmen bei Verbot von Kinderehen. [online]
<<https://www.welt.de/politik/deutschland/article159417371/Islamexperte-fuer-Ausnahmen-bei-Verbot-von-Kinderehen.html>> [31.05.2017].

- Wildermann, Marie. 2016. Ehen mit Minderjährigen. Schwierige Debatte über Flüchtlingspaare, deutschlandfunk. [online]
<http://www.deutschlandfunk.de/ehen-mit-minderjaehrigen-schwierige-debatte-ueber.886.de.html?dram:article_id=359449> [31.05.2017].
- Wittreck, Fabian. 2016. Religiöse Paralleljustiz im Rechtsstaat? in: Ulrich Willems et al. (Hrsg.), Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung, Frankfurt/New York: Campus, S. 439 – 494.
- Wolbert, Barbara. 1984. Migrationsbewältigung. Orientierung und Strategien, biographisch-interpretative Fallstudien über die „Heirats-Migration“ dreier Türkinnen, Göttingen: edition herodot.

7. RECHTSQUELLENVERZEICHNIS

- BGB** Bürgerliches Gesetzbuch in der Fassung der Bekanntmachung vom 2. Januar 2002 (BGBl. I S. 42, ber. S. 2909 und 2003 I S. 738), zuletzt geändert durch Art. 3 VG-Richtlinie-UmsetzungsG vom 24. 5. 2016 (BGBl. I S. 1190).
- EGBGB** Einführungsgesetz zum Bürgerlichen Gesetzbuche in der Fassung der Bekanntmachung vom 21. September 1994 (BGBl. I S. 2494, ber. BGBl. 1997 I S. 1061), zuletzt geändert durch Art. 55 Zweites G über die weitere Bereinigung von Bundesrecht vom 8. 7. 2016 (BGBl. I S. 1594)
- GG** Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949 (BGBl. S. 1), zuletzt geändert durch Art. 1 ÄndG (Art. 91b) vom 23. 12. 2014 (BGBl. I S. 2438)
- PStG a.F.** Personenstandsgesetz (alte Fassung) vom 8. August 1957 (BGBl. I S. 1125), zuletzt geändert durch Artikel 3 G. v. 04.07.2008 BGBl. I S. 1188, aufgehoben durch Artikel 5 G. v. 19.02.2007 BGBl. I S. 122
- StGB** Strafgesetzbuch in der Fassung der Bekanntmachung vom 13. November 1998 (BGBl. I S. 3322), Zuletzt geändert durch Art. 2 Abs. 4 G zur Änd. des Völkerstrafgesetzbuches vom 22. 12. 2016 (BGBl. I S. 3150)
- WRV** Die Verfassung des Deutschen Reichs in der Fassung vom 11. August 1919 (Art. 136, 137, 138, 139 u. 141 der Verfassung des Deutschen Reichs sind gem. Art 140 GG Bestandteil d. GG)

8. RECHTSPRECHUNGSVERZEICHNIS

- | | | | | |
|------------------|---------------|------------|-------------|------------|
| AG Aschaffenburg | v. 07.03.2016 | F 2013/15 | NZ Fam 2016 | S. 807 |
| OLG Bamberg | v. 12.05.2016 | 2 UF 58/16 | MDR 2016 | S. 772-773 |

ÜBER DIE AUTORIN

Anne Marijke Trenzcek (B.A.) studierte bis 2017 ihren Bachelor in Ethnologie und Rechtswissenschaften an der Georg-August-Universität Göttingen. Derzeit absolviert sie das interdisziplinäre Erasmus Mundus Masterprogramm Euroculture an der Georg-August-Universität Göttingen und der Université de Strasbourg.

Kontakt: anne.trenzcek@gmx.de