

Beiträge zum Islamischen Recht XI

Leipziger Beiträge zur Orientforschung

Herausgegeben von Hans-Georg Ebert
Begründet von Günter Barthel

Band 34

PL ACADEMIC
RESEARCH

Irene Schneider / Thoralf Hanstein
(Hrsg.)

Beiträge zum
Islamischen Recht XI

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt auf alterungsbeständigem,
säurefreiem Papier.

ISSN 0942-2323

ISBN 978-3-631-68092-6 (Print)

E-ISBN 978-3-653-07193-1 (E-PDF)

E-ISBN 978-3-631-69964-5 (EPUB)

E-ISBN 978-3-631-69965-2 (MOBI)

DOI 10.3726/978-3-653-07193-1

© Peter Lang GmbH

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2016

Alle Rechte vorbehalten.

PL Academic Research ist ein Imprint der Peter Lang GmbH.

Peter Lang – Frankfurt am Main · Bern · Bruxelles · New York ·
Oxford · Warszawa · Wien

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Diese Publikation wurde begutachtet.

www.peterlang.com

Inhaltsverzeichnis

<i>Friederike Wapler</i> Recht und Geschlecht: Grundfragen der juristischen Geschlechterforschung	13
<i>Christine Langenfeld</i> Geschlechterrollen in Ehe und Familie im Wandel der Zeit und des Rechts.....	33
<i>Irene Schneider</i> Recht und Geschlechterordnung: Gesellschaftliche Debatten um die <i>hul'</i> -Scheidung in Palästina 2012–2014	45
<i>Mathias Rohe</i> Islamisches Familienrecht in Deutschland im Wandel	71
<i>Jürgen Rieck</i> Personenstand und Islam in Deutschland	89
<i>Hans-Georg Ebert</i> Die „private“ islamische Eheschließung, ihre Folgen und Herausforderungen	109
<i>Marie-Claire Foblets</i> Gender, Islam and Family Law in Europe: The broken promises of human rights.....	125
Autoren des Bandes.....	151

Irene Schneider, Göttingen

Recht und Geschlechterordnung: Gesellschaftliche Debatten um die *ḥul'*-Scheidung in Palästina 2012–2014

I. Einleitung

Am 20. August 2012 erließ der *Dīwān Qāḍī al-Qudāt* der West-Bank (Palästina) unter Vorsitz des Oberrichters, des *Qāḍī al-Qudāt*, Yūsuf Id'īs, eine Regelung (arab. *ta'mim* 59/2012) zur sogenannten Loskaufscheidung, der *ḥul'*-Scheidung.¹ Dieser Regelung zufolge konnten nun Frauen gerichtlich die Scheidung gegen Bezahlung einer Summe, die im Allgemeinen die Brautgabe (arab. *mahr*) umfasst, auch gegen den Willen des Ehemannes erwirken. Sie revidierte bzw. ergänzte damit faktisch das auf der West-Bank geltende Jordanische Personenstandsrecht (JPSR) aus dem Jahr 1976,² welches in Art. 102 festhält, dass *ḥul'* nur bei gegenseitigem Einverständnis der Ehegatten gerichtlich erwirkt werden kann. Anders als im ägyptischen Gesetz von 2000³ wurde dieses Recht auf der West-Bank Frauen nur vor dem Vollzug der Ehe (arab. *qabla ad-duḥūl*) zugestanden.

1 Zum Text dieser Regelung s.: <http://kudah.pna.ps/userfiles/file/%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%84%D8%B9%281%29.jpg> (abgerufen am 04. Januar 2016). Der vorliegende Artikel ist Teil einer in Arbeit befindlichen Monographie zum Thema „Gender and Law in Palestine“ (Erscheinen 2017). Das Quellenmaterial habe ich bei zwei Forschungsaufenthalten an der Universität Birzeit zwischen Oktober und Dezember 2013 und im Oktober 2014 gesammelt.

2 Für das in Palästina geltende Gesetzesrecht – wie auch zahlreiche andere wichtige Rechtstexte – siehe die Datenbank „al-muqtafi“ der Birzeit-Universität (BZU) / Ramallah: <http://muqtafi.birzeit.edu>. Das jordanische Personalstatut wurde mehrfach novelliert, diese Novellen, die u. a. auch die *ḥul'*-Scheidung betrafen, wurden in der West-Bank jedoch nicht übernommen, s. dazu Anm. 46. Zum Familienrecht in Palästina s. *Al-Botmeh, R.*, A Review of Palestinian Legislation from a Women's Rights Perspective. In: UNDP: Rule of Law and Access to Justice Program, ohne Ort 2012; für Jordanien s. den Art. Jordan (*Engelcke, D.*). In: Encyclopaedia on Law and Religion, Robbers, G. und Durham, C. (Hrsg.), 2016 (forthcoming).

3 *Denker, H.*, Die Wiedereinführung des *ḥul'* und die Stärkung der Frauenrechte. Eine Studie zur Reform des Personalstatusrechts im islamischen Rechtskreis am Beispiel des ägyptischen Gesetzes Nr. 1 von 2000. In: Tellenbach, S. und Hanstein, Th. (Hrsg.), Beiträge zum Islamischen Recht IV, Frankfurt a. M. 2004, S. 125–209.

Die Neuregelung wurde im Vorfeld, aber auch nach dem Erlass im großen Stil in den Medien und einer breiten Öffentlichkeit diskutiert. Da diese Diskussionen im Vorfeld erheblich zur Einführung der Neuregelung beitrugen, können sie mit Benhabib als Iterationen mit jurisgenerativen Folgen bezeichnet werden.⁴ Gemeint sind damit sich in der Öffentlichkeit abspielende Diskursprozesse, die zumindest teilweise in jurisgenerative Maßnahmen, neue Gesetze und Regelungen, münden. In Iterationen vollzieht sich, nach Benhabibs Definition, eine Neu- bzw. Umdeutung, eine Transformierung bestehender Rechtsverhältnisse, -normen und -konzepte, es werden neue Maßstäbe dessen entwickelt, was als „autoritativ“ gelten kann. Die Akteur_innen im öffentlichen Diskurs eignen sich die bestehenden Normen an und re-interpretieren sie auf der Grundlage bestimmter Richtlinien und Prinzipien, den „guiding norms and principles“.⁵ Diese bestimmen die Ausgestaltung der neuen Regelungen, der Umdeutung des klassisch-rechtlichen Begriffs „*ḥul*“ und die (Neu)zuschreibungen von Geschlechterrollen.

An dieser Diskussion beteiligten sich zum einen zivilgesellschaftliche Organisationen, zum anderen Mitglieder des Scharia-Establishments bestehend aus Richter_innen und Anwält_innen der in der West-Bank für das Familienrecht zuständigen Scharia-Gerichte, aber auch Professoren⁶ der Hochschulen. Von staatlichen Stellen gab es dazu offenbar keine offizielle Stellungnahme.⁷

Die Neuregelung wurde als notwendige Folge einer gesellschaftlichen Entwicklung beschrieben, der zufolge zunehmend junge Frauen nach der Unterzeichnung eines Ehevertrags aber noch vor der Hochzeit mit der Hochzeitsnacht (arab. *lailat ad-duḥla*) von ihren zukünftigen Ehemännern verlassen wurden bzw. die Auflösung der Ehe wünschten. Diese jungen Frauen befanden sich in einer Situation des „Zwischenstatus“, sie wurden „*mu'allaqāt*“ genannt. Der Narrative zufolge hätten die jungen Männern sie unter Druck gesetzt und die Scheidung nur dann zugesichert, wenn sie ihnen nicht nur das Brautgeld (arab. *mahr*) und die aufgewendeten Geschenke zurückerstatteten, sondern weitaus größere Summen an sie bezahlten. Es war von „Erpressung“ (arab. *ibtizāz*) der jungen Frauen

4 Benhabib, S., *Rights of Others*, Cambridge 2004, S. 181.

5 Benhabib, S., *Rights...*, S. 181.

6 Im Allgemeinen wird die geschlechtergerechte Schreibweise verwendet, wenn Frauen diese Positionen innehatten. So gab es 2013 auf der West-Bank drei weibliche Scharia-Richterinnen. Die Professorenschaft an den Scharia-Fakultäten der Universitäten des Landes war jedoch zu diesem Zeitpunkt rein männlich besetzt.

7 In einem Interview vom 13. Oktober 2014 bezeichnete Ḥasan al-‘Ūrī, juristischer Berater des palästinensischen Präsidenten, diese Regelung als widerrechtlich und verfassungswidrig, s. dazu unten, S. 68.

die Rede. Da es sich häufig um die erste Ehe gehandelt zu haben scheint, spielte der Status der jungen Frauen als „soziale“ Jungfrauen⁸ eine nicht unerhebliche Rolle, die sich in einer für sie schwierigen Situation wiederfanden. Durch den bestehenden Ehevertrag war ihnen ein gesellschaftlich akzeptabler Umgang mit jungen Männern und möglichen Heiratskandidaten verboten, zugleich verfügten sie nicht über die respektable soziale Position und wirtschaftliche Absicherungen einer Ehefrau durch den Unterhalt. Die Neuregelung sollte hier Abhilfe schaffen und so fand der *ta'mīm* direkt nach seiner Veröffentlichung in einem Brief an die Scharia-Richter Anwendung an den Scharia-Gerichtshöfen der West-Bank.

Ob die Neuregelung dazu angetan ist, die in der Narrative dargestellte rechtlich-soziale Ausgangssituation der Unterdrückung und Erpressung junger Frauen zu beenden, sei dahin gestellt. Auf verfassungsrechtlicher Ebene wirft sie Probleme auf: Sie wurde durch ein Organ, den oben genannten *Dīwān Qāḍī al-Quḍāt*, verabschiedet, das verfassungsrechtlich keine Kompetenz der Gesetzgebung hat. Stattdessen hätte die Neuregelung im Parlament debattiert und in Kraft gesetzt werden müssen, welches laut der geltenden Verfassung (Basic Law, Art. 47) die grundlegende legislative Instanz ist. Das Parlament tagt jedoch seit 2006 aufgrund des politischen Schisma zwischen HAMAS und Fatah nicht.⁹ Die HAMAS etablierte sich seitdem faktisch als Regierung des Gaza-Streifens, während in Ramallah eine der Fatah nahestehende Regierung unter Mahmud Abbas die Geschäfte für die West-Bank führt und dabei grundsätzlich beansprucht, Gesamtpalästina zu vertreten.¹⁰ Verfassungsrechtlich

8 *Abu-Odeh, L.*, Crimes of Honour and the Construction of Gender in Arab Societies. In: May, Y. (Hrsg.), *Feminism and Islam*, Berkshire 1996, S. 141–194: Abu-Odeh beschreibt die soziale Erwartung an Frauen, eine Jungfrau bis zur Hochzeitsnacht zu sein – unabhängig vom biologischen Vorhandensein des Hymen: *ibid.*, S. 149–150. Von Jungfrauen wurde und wird im Kontext traditioneller Familienvorstellungen große Zurückhaltung im Verhalten gegenüber dem anderen Geschlecht erwartet.

9 *Baumgarten, H.*, Kampf um Palästina – was wollen Hamas und Fatah, Freiburg 2013, S. 168–190. Zu den verfassungsrechtlichen Aspekten s. *Khalil, A.*, Constitution-Making and State-Building. Redefining the Palestinian Nation. In: Grote, R. und Röder, T. (Hrsg.), *Constitutionalism in Islamic Countries. Between Upheaval and Continuity*, Oxford 2012, S. 583–596; *Ders.*, Beyond the Written Constitution: Constitutional Crisis of, and the Institutional Deadlock in the Palestinian Political System as Entrenched in the Basic Law. In: *I-con* 11 (2013), S. 34–73.

10 Präsident Abbas hat mehrfach versucht, eine Einheitsregierung zwischen HAMAS und Fatah zu etablieren, jedoch erfolglos, vgl. bspw. die Einigung zwischen beiden Seiten im Juni 2014: <http://www.spiegel.de/politik/ausland/einheitsregierung-in-palaestina-abbas-vereidigt-expertenkabinett-a-972909.html> (abgerufen am 03. Ja-

möglich wäre weiterhin ein Präsidialerlass (Art. 43 des Basic Law) gewesen. Ein solcher wird in Palästina nach Möglichkeit vermieden, um die legislative Kompetenz des Parlaments nicht in Frage zu stellen, die Rückkehr zu einer funktionierenden Legislative offen zu halten, die politische Lage nicht noch weiter zu verkomplizieren und die Spannungen zwischen HAMAS und Fatah nicht noch mehr anzuheizen.¹¹ Der *ta'mim* hat mithin keine verfassungsrechtliche Basis.¹²

Es geht im Folgenden nicht darum, die Frage der prekären Staatlichkeit Palästinas vor dem Hintergrund der schwierigen politischen Situation zu untersuchen. Vielmehr sollen Iterationen vorgestellt und Prozesse der „Gesetzgebung“ in den Blick genommen werden. Die Hypothese lautet, dass die genannte politische Situation, in der das Parlament nicht tagt und der Präsident mit Erlassen sehr zurückhalten ist, ein legislatives Vakuum produziert, das unterschiedlichen Akteur_innen die Möglichkeit eröffnet, sich Kompetenzen anzueignen, die ihnen verfassungsrechtlich strenggenommen nicht zustehen, in der Praxis aber Anerkennung und Anwendung finden, also auf eine Quasi-Gesetzgebung hinauslaufen.

Es ist angesichts der nun schon seit sechs Jahrzehnten bestehenden Unsicherheit über den Status oder Nicht-Status eines palästinensischen Staates nicht überraschend, dass sich Prozesse wie die genannten Iterationen um neue Gesetzgebungsverfahren sozusagen in Vorbereitung auf einen zu schaffenden unabhängigen und mit einer funktionierenden Legislative versehenen Staat Palästina abspielen. So liegt beispielsweise ein Gesetzesentwurf zum Strafrecht vor, der

nuar 2016), die jedoch nach dem darauf folgenden Krieg Israels gegen Gaza im Sommer des Jahres 2015 zerbrach: <http://www.zeit.de/politik/ausland/2015-06/ramallah-palaestina-regierung-ruecktritt-rami-hamdallah> (abgerufen am 03. Januar 2016).

11 Zu den grundlegenden Gesetzgebungsorganen und Rechtsnormen siehe die Webseite des *Diwān al-Iftā'* s.: http://www.dft.gov.ps/index.php?option=com_content&task=view&id=11 (abgerufen am 13. Januar 2016). Zum *Diwān des Qāḍī al-Quḍāt* s.: <http://www.darifta.org/aboutdar/intro.php>. Demnach wurde der *Diwān* auf der Grundlage eines präsidialen Erlasses geschaffen.

12 Nach der Verfassung (Basic Law) von 2003, Art. 101, No 1 „...matters governed by Sharia law and governed by personal status law, shall come under the jurisdiction of Sharia and religious courts“, s.: <http://muqtafi.birzeit.edu/en/Legislation/GetLegFT.aspx?LegPath=2003&MID=14138&lnk=2> (abgerufen am 14. Dezember 2014). Dies bedeutet jedoch nicht, dass dieselben Recht anwenden können, das nicht auf dem verfassungsgemäß vorgeschriebenen Weg implementiert wurde.

mit Hilfe der DCAF¹³ ausgearbeitet wurde.¹⁴ Die familienrechtliche Situation gestaltet sich komplex. In der West-Bank gilt das JPSR aus dem Jahr 1976, in Gaza das ägyptische Familienrecht.¹⁵ Seit mehreren Jahrzehnten gibt es Tendenzen, diese beiden Gesetze zugunsten eines einheitlichen palästinensischen Familienrechts außer Kraft zu setzen.¹⁶ Ein Entwurf eines solchen Gesetzes wurde am 20. November 2013 von einem „Komitee zur Überarbeitung des Personalstatus“ (*lağnat i' dād qānūn al-aḥwāl aš-šaḥṣiya*) in Ramallah auf Einladung des Rechtsberaters des Präsidenten Mahmud Abbas, Ḥasan al-'Ūri, unter Einbeziehung der zentralen Akteur_innen der Gesellschaft, v. a. zivilgesellschaftlicher Organisationen, Vertreter des Justiz- und Frauenministeriums in Ramallah und des Scharia-Establishments diskutiert. Weitere Treffen fanden offenbar seither (Stand Februar 2016) nicht statt, sind jedoch geplant.¹⁷

Dieser von der palästinensischen Regierung in Ramallah initiierte Prozess ist ebenfalls eine Iteration, und zwar auf politisch höchster Ebene: In der Ausarbeitung des Personalstatuts sollten nach Maßgabe des Präsidenten integrativ möglichst alle wichtigen gesellschaftlichen Gruppen eingebunden werden.

Iterative Prozesse spielen sich in Palästina mithin auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Kontexten ab: Auf der Ebene der Regierung wird eine national-palästinensische Gesetzgebung vorangetrieben, die sich um Einbindung der relevanten gesellschaftlichen Gruppen bemüht, auf gesellschaftlicher Ebene wird von den genannten Akteur_innen die Diskussion vor allem in den Medien, den Universitäten und anderen öffentlichen Orten geführt, während auf der Ebene der Gerichte eine Regelung, die aus einem iterativen gesellschaftlichen Prozess ohne verfassungsrechtliche Basis resultierte, zur Anwendung kommt. Diese Situation bildet die komplexe, häufig auch als „rechtsplural“ beschriebene

13 DCAF: Democratic Control of Armed Forces, Zentrum in der Schweiz: <http://www.dcaf.ch/> (abgerufen am 03. Januar 2016).

14 Der Entwurf eines palästinensischen Strafgesetzbuches wurde mir im Justizministerium gezeigt, er datierte von 2011, s. a.: http://www.dcaf.ch/content/download/94172/1450842/file/Policy_Brief_Penal_EN_Final.pdf (abgerufen am 3. Januar 2016).

15 S.o. Anm. 2.

16 Welchman, L., Family, Gender, and Law in Jordan and Palestine. In: K. Cuno und M. Desai (Hrsg.), Family, Gender, and Law in a Globalizing Middle East and South Asia, New York 2009, S. 126–144, hierzu S. 130–132 und 137.

17 So Ḥasan al-'Ūri in einem Interview im Oktober 2014. Das genannte Treffen war das zweite für die Diskussion eines Familienrechtsentwurfes. Ich konnte dabei anwesend sein und die teilweise sehr heftige Diskussion um den ersten Artikel, die Verlobung betreffend, verfolgen.

Rechtslage der palästinensischen Gesellschaft ab.¹⁸ Dieselbe wird durch enorme Spannungen innerhalb der palästinensischen Gesellschaft verkompliziert. Auf der einen Seite stehen die zivilgesellschaftlichen Organisationen für Menschenrechte und die Gleichstellung der Frau, allen voran das Women's Centre for Legal Aid and Counselling (WCLC), eine wichtige Organisation auf diesem Gebiet mit internationalem Renommee und zahlreichen Publikationen auf Englisch und Arabisch, gesponsert von ausländischen, meist europäischen Hilfsgeldern. Auf der anderen Seite steht das „Scharia-Establishment“ als eine durchaus nicht monolithische Gruppe von Scharia-Gelehrten (Richter_innen, Anwält_innen, Jurist_innen, Professoren). Die zivilgesellschaftlichen Organisationen orientieren sich in ihren Forderungen am internationalen Recht, hier vor allem an der Convention for the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, (CEDAW), modifizieren dies aber und passen es der palästinensischen Gesellschaft an. Beispielsweise fordern sie gleiche Rechte für die Geschlechter, sind aber bereit, die Institution der Polygynie vorerst nicht anzutasten, da die Diskussion um deren Abschaffung ein gesellschaftliches Tabuthema darstellt und eine Abschaffung mithin nicht durchsetzbar wäre.¹⁹

Die zivilgesellschaftlichen Organisationen werden aus diesem Grund und weil sie ihre Finanzierung aus Europa bzw. der westlichen Welt erhalten, beschuldigt, nicht-islamische Werte zu vertreten bzw. keinen Bezug zu den palästinensischen Problemen zu haben.²⁰ Sie haben in der genannten Zeit von 2012 bis 2014 offensichtlich an Einfluss in der palästinensischen Gesellschaft eingebüßt. Das lässt sich unschwer daran erkennen, dass der Gesetzesentwurf der Zivilgesellschaft, der ursprünglich Grundlage der Diskussion im oben genannten „Komitee zur Überarbeitung des Personalstatuts“ sein sollte, verworfen und durch denjenigen des Scharia-Establishments, erarbeitet im Diwān, ersetzt wurde. Es versteht sich von

18 *Khalil, A.*, Formal and informal justice in Palestine: dealing with the legacy of tribal law. In: *Études rurales* 184 (2009), S. 169–184.

19 *Al-Botmeh, R.*, A Review...; zu den Publikationen der bekannten Organisation WCLAC (<http://www.wclac.org/>), s. <http://www.wclac.org/english/einside.php?id=28> (abgerufen am 4. Januar 2016); in einem Interview mit mir am 30. November 2013 bestätigte die Direktorin von WCLAC, Mahā Abū Daiya (gest. 09. Januar 2015), dass im Moment das Ziel nur sein könne, Polygynie einzuschränken.

20 *Gerster, K.*, Palestinian Non-Governmental Organizations, Ramallah 2011. S.a. *Gerster, K. und Baumgarten, H.*, Palestinian NGOs and their cultural, economic and political impact in Palestinian Society. In: Rosa Luxemburg Foundation in Palestine, Dezember 2011, s. 05.docx http://www.rosalux.de/fileadmin/ab_palestine/pdf/RLF_newsletters_EN/RLF_PAL_Gerster_PNGOs.pdf (abgerufen am 4. Januar 2016).

selbst, dass letzterer islamisch-traditionelle Geschlechterbilder beinhaltete, die wenig an der rechtlichen Gleichstellung der Geschlechter orientiert sind. Offenbar gab es eine sehr kontroverse Debatte bei einer früheren Sitzung des Komitees,²¹ in der die Grundwerte des internationalen Rechts, der Menschenrechte und des – damit zu vereinbaren oder eben als nicht vereinbar angesehenen – islamischen Rechts verhandelt wurden. Zweifellos fällt dem Scharia-Establishment und seinen institutionellen Garanten wie auch ihrem höchsten Repräsentanten, dem Qāḍī al-Quḍāt der West-Bank, eine wichtige Rolle in diesem rechtlichen bzw. verfassungsrechtlichen Vakuum zu. Aus diesem Grund wurde für diesen Artikel ein Aspekt der Iterationen um die Neuregelung des *ḥul'* herausgegriffen, und zwar die diesbezügliche Vorlesung des Oberrichters, Yūsuf Id'īs, im Wintersemester 2013/14 an der Birzeit Universität, die er unter dem Titel „Personalstatut“ hielt.

Die Analyse seiner Vorlesung liefert die Antwort auf zwei Fragen: Welche rechtlichen Implikationen hat diese konkrete Neuregelung der Loskaufscheidung vor dem ersten ehelichen Geschlechtsverkehr? Und: Welches Verständnis von Geschlechterrollen und dem Verhältnis der Geschlechter zueinander steht dahinter?

Im Unterricht modulierte der Oberrichter seine Position zu Recht und Geschlecht eindringlich, seine Version der Entstehung der Neuregelung (arab. *ta'mīm*) gegenüber den Student_innen ist, wie noch zu zeigen sein wird und wie vielleicht auch nicht anders zu erwarten, stark auf sein Agieren fokussiert; der Oberrichter inszenierte seine Rolle in diesem Zusammenhang in – wie unten zu beschreiben – eindrucksvoller Weise. Universitätsunterricht, vor allem im Nahen Osten, ist bisher praktisch unerforscht. Eine der wenigen vorliegenden Untersuchungen²² beschränkt sich auf die Analyse von Lehrmaterial ohne beobachtende Teilnahme am Unterricht. Im vorliegenden Fall wurde deshalb der methodische Zugang der teilnehmenden Beobachtung gewählt.²³ Die in-situ-

21 So in einem Interview am 24. November 2013 Nihāya Muḥammad, Vizepräsidentin der Ittihād an-Nisā'. Nihāya Muḥammad war mir eine außerordentlich kenntnisreiche, freundliche und aufgeschlossene Gesprächspartnerin, der ich dafür sehr danke. Sie verstarb am 30.6.2015, s.: <http://alhourriah.org/article/31094> (abgerufen am 13. Januar 2015).

22 Cardinal, M., Islamic Legal Theory Curriculum: Are the Classics Taught Today? In: Islamic Law and Society 12 (2005), S. 224–272.

23 Zur Methode der teilnehmenden Beobachtung allgemein: Hauser-Schäublin, B., Teilnehmende Beobachtung. In: B. Beer (Hrsg.), Methoden und Techniken der Feldforschung, Berlin 2003, S. 33–54. Ich habe eine von der in der Ethnologie allgemein üblichen Methode abweichende Form der teilnehmenden Beobachtung verfolgt, da ich zwar die Erlaubnis des Oberrichters hatte, im Unterricht zu sitzen, zuzuhören und

Methode von Proske-Meseth erlaubte es dabei, nicht nur zu analysieren, was im Unterricht vermittelt wurde, sondern auch wie es vermittelt wurde.²⁴ Dafür wurde die Vorlesung inhaltlich paraphrasiert und an bestimmten Stellen die Aussagen des Oberrichters und/oder der Studierenden direkt wiedergegeben. Ein solches Vorgehen erlaubt es nach Proske/Meseth, die „Dynamik der Kommunikation“ in bestimmten Situationen nachzuvollziehen, ihre Intensivierung einzufangen und vor dem Hintergrund der asymmetrischen Position von Dozent und Studierenden zu beobachten, wie Aussagen verstanden und verhandelt wurden, welche argumentativen Strategien Dozent und Studierende verfolgten und was dies für den Inhalt des Unterrichts – die Geschlechterrollen in neuen rechtlichen Normen – bedeutete.²⁵ In diesem Unterricht wurden zukünftige Jurist_innen, Richter_innen und Rechtsanwält_innen ausgebildet und mit der (Re)konstruktion und Neufassung klassisch-islamrechtlicher Termini und Konzepte in der Version des Qāḍī al-Quḍāt konfrontiert. Die Methode, anhand einer speziellen Vorlesungsstunde die Haltung des Oberrichters zu dem von ihm initiierten „Gesetzgebungsprozess“²⁶ teilweise bis hin in die sprachlichen Feinheiten zu analysieren, erbringt deshalb, wie zu zeigen sein wird, aufschlussreiche Ergebnisse für die Frage, wie in den rechtlichen Iterationen Geschlechterrollen und Zuschreibungen von Männlichkeit und Weiblichkeit im Rahmen einer rechtlichen Neuregelung konstruiert und (neu) verhandelt wurden.²⁷

Der Qāḍī al-Quḍāt war zu diesem Zeitpunkt zum einen Vorsitzender des genannten Dīwān (arab. *Dīwān Qāḍī al-Quḍāt, Maḡlis al-A 'lā li-l-Qaḍā' aš-šar 'ī*),²⁸ mithin ein Repräsentant der staatlichen Jurisdiktion, zugleich Oberrichter am

den Unterricht auch aufzuzeichnen, mich aber ansonsten mehr zurückgehalten habe, als dies in ethnologischen Forschungen normalerweise der Fall ist.

24 Proske, M. u. Meseth, W., Nationalsozialismus und Holocaust als Themen des Geschichtsunterrichts. In: H. Günther-Arndt, und M. Sauer (Hrsg.), *Geschichtsdidaktik empirisch*. Berlin 2006, S. 127–154.

25 Proske, M. u. Meseth, W., *Nationalsozialismus...*, S. 129, 133.

26 Ein Gesetz war es nicht, arabisch wird es „Verordnung“ (*ta'mīm*) genannt und Gesetzeskraft kann diese Verordnung nicht erhalten.

27 Die Quellen für die Rekonstruktion des der Regelung vorausgehenden und auch folgenden gesellschaftlichen Diskurses in der geplanten Monographie „Gender and Law in Palestine“ sind u. a.: Gesetzestexte und Gesetzesentwürfe, Medienberichte, Workshops und Unterlagen von zivilgesellschaftlichen Organisationen, sowie Interviews mit Richter_innen und weiteren Expert_innen.

28 Zum Dīwān s. <http://kudah.pna.ps/> (abgerufen am 04. Januar 2016), zu Yūsuf Id'īs, seit 2014 Minister für fromme Stiftungen, s. <http://pal-wakf.ps/ar/content/3666.html> (abgerufen am 04. Januar 2016).

Scharia-Gericht in Ramallah und Lehrbeauftragter an der BZU. Er stellte sich des Weiteren in seinem Unterricht in bestimmten Situationen in bewusster Abgrenzung von staatlichen Institutionen als islamischer *faqīh* und *muğtahid* dar.

II. Entstehung der Neuregelung: die Vorlesung des Qāḍī al-Quḍāt

In seiner Vorlesung am 31. Oktober, 2013, 8.00 bis 9.00 Uhr morgens, gab der Richter folgende Narrative der Entstehung der Neuregelung:

Er begann zunächst mit Koran (2:187):

Es ist euch erlaubt, zur Fastenzeit bei Nacht mit euren Frauen Umgang zu pflegen. Sie sind für euch, und ihr für sie (wie) eine Bekleidung.²⁹

Danach erläuterte er die eigentliche Wortbedeutung: *ḥul'* bedeute, dass sich die Frau vom Mann mit einem Geldbetrag loskaufe [فالخلع هو أن تفتدى المرأة نفسها من [زوجها بجزء من المال]. Es folgte ein kurzer Verweis auf Artikel 102 des JPSR.

Dann fuhr er fort:³⁰

Qāḍī:

„Wir haben ein prinzipielles Problem in Palästina, Mädchen (yā ṣabāya)! Viele junge Männer betrügen junge Frauen durch ihr Auftreten und Erscheinen (bi-š-šakl au bi-l-maḥzar). Er {nun Sg.} scheint gut situiert zu sein und die Mittel für eine Heirat zu haben. Schnell macht man einen Vertrag auf der Grundlage des Korans. Aber dann wird das Gegenteil offenbar und es wird offenbar, dass er nicht der Ehemann ist, den man sich wünscht oder der passend wäre. Streit fängt an, dass er ihr die Scheidung geben möge. Er verlangt vielleicht 20.000 oder 30.000 {Jordanische Dinare, JD} und provoziert sie mit Drohungen wie: „Ich werde dich verlassen“, „Ich lasse dich hängen, bis du weißhaarig bist (tašbi)“ oder „Ich heirate mehrere Frauen (atazauwaḡu, d. h. ich nehme eine zweite Frau)“... Das Schicksal vieler junger Frauen hängt an solchen Aussprüchen und sie werden sehr verletzt durch diese Täuschung ... Ich habe bei Gericht bei meiner Feldforschung viele solche Fälle gesehen ...“

Der Qāḍī al-Quḍāt führte dann drei Beispiele junger Frauen aus seiner Gerichtspraxis an, denen solches widerfahren war. Sie waren bedroht worden, entweder zu bezahlen oder keine Scheidung zu bekommen. Dies alles werde zu einem Rachefeldzug der Männer.

29 Koranverse werden zitiert nach Paret, R., Der Koran, 2. Aufl. Stuttgart etc. 1980. Diese Metaphorik der gegenseitigen Bekleidung, die abgelegt werden kann (arab. *ḥul'*) spielte in der gesellschaftlichen Debatte eine große Rolle als religiöse Legitimation.

30 Direkte Rede wird kursiv wiedergegeben. In derselben werden folgende Klammern benutzt: (): Wort auf Arabisch/Deutsch; [] ausführlichere Übersetzung; { } Kommentar; ...: Auslassung.

Qāḍī:

„Politik bedeutet, das Gemeinwohl zu beachten und die Regulierung der Gesellschaft. Ich befand mich in der Verantwortung, eine rechtliche (arab. *qānūnī wa-šar'ī*) Heilung für dieses Problem zu finden.“

Die Idee der *ḥul'*-Scheidung sei, so führte er aus, zunächst nicht vom Gesetzgeber akzeptiert worden, weil Palästina eine „patriarchale Gesellschaft“ sei (arab. *muğtama' dukūrīya*) und der Ehemann nicht bereit gewesen sei, als „geschieden“ (arab. *maḥlū'*) durch die Frau bezeichnet zu werden. Er habe deshalb angefangen nachzudenken und nachzuforschen, habe mit den Leuten, den Gelehrten (*mašāyih wa-'ulamā' ad-dīn*) und Juristen gesprochen. Er habe etwas Neues in Palästina schaffen wollen. Das Thema sei heftig diskutiert worden, es sei zu einem grundlegenden Thema (arab. *mauḍū' asāsī*) geworden. Er habe verschiedene Gesetze konsultiert, auch Art. 183 des JPSR, demzufolge gegebenenfalls hanafitisches Recht herangezogen werden könne, das aber in diesem Fall keine Lösung gebracht habe.³¹ Denn die Hanafiten sagten nichts über *ḥul'*. Hätte er die schafitische oder malikitische Rechtsschule herangezogen, so wäre dies gegen das Gesetz, gemeint ist JPSR, gewesen. Er habe sich deshalb an die Rechtsmaxime „*lā ḍarar wa-lā ḍirār*“ arab. „Füge weder Unrecht zu noch bezahle Unrecht mit anderem Unrecht“ gehalten.³² Er habe dann alle Scharia-Richter um sich gesammelt und mit ihnen diskutiert. Sie hätten ihm zugestimmt, dass es *ḥul'* in der islamischen Scharia auf der Basis der gegenseitigen Zustimmung gebe. Er argumentierte dann, dass es aber auch richterliche *ḥul'* gebe.³³

Er zitierte Koranvers 2:229, demzufolge die Entlassung der Frauen zwei Mal erlaubt sei:

31 Laut diesem Artikel ist es möglich, sollte ein Bereich nicht im JPSR geregelt sein, sich auf die vorherrschende Meinung der hanafitischen Schule zu beziehen, s. <http://muqtafi.birzeit.edu/en/Legislation/GetLegFT.aspx?LegPath=1976&MID=15058&nk=2> (abgerufen am 05. Januar 2016).

32 S.: <http://www.islamicity.com/IslamicGlossary/action.lasso.asp?-database=Services&Table=IslamicGlossary&-noresulterror=searchglossary.asp&-Response=searchglossary.asp&-MaxRecords=10&-SortField=Term&-SortOrder=Ascending&-Token=L&-op=bw&term=L&-Search> (abgerufen am 03. Januar 2016).

33 Der Richter unterschied hier – wie im allgemeinen Diskurs üblich – zwischen dem konsensualen *ḥul'* (arab. *ḥul' riḍā'ī*) und richterlichem *ḥul'* (*ḥul' qaḍā'ī*). Diese Unterscheidung findet sich auch im Text des *ta'mīm* 59/2012: Richterlicher *ḥul'* wird als das Thema des *ta'mīm* genannt und als *ḥul'* vor dem ersten ehelichen Geschlechtsverkehr (arab. *duḥla*) bzw. vor dem ersten Alleinsein (*ḥalwa*), das die Möglichkeit des Geschlechtsverkehrs nicht ausschließt, definiert.

... Wenn aber zu befürchten ist, daß die beiden (im Fall der Aufrechterhaltung der Ehegemeinschaft) die Gebote Allahs nicht einhalten werden, ist es für sie keine Sünde, wenn die Frau sich mit einem gewissen Betrag loskauft.

Er nannte den *ḥadīṭ* bezüglich der Ehefrau von Ṭābit b. Qais bei Buḥārī, die sich gegen die Rückgabe des Gartens von ihrem Mann mit Zustimmung des Propheten trennte.³⁴ Die Scharia-Richter hätten dem zugestimmt, es habe eine große Pressekonferenz gegeben, bei der die Neuordnung bekannt gegeben worden sei und alles sei dem Berufungsgericht vorgelegt worden.

Qāḍī:

„Es wurde zum Gesetz [*ṣāra qānūnan*].³⁵“

Er erklärte, dass diese Regelung nun zu den Gerichten geschickt worden sei. Innerhalb eines Monats habe es bereits 52 Anträge auf die *ḥul'*-Scheidung gegeben, „die meisten davon“ vor dem ersten ehelichen Geschlechtsverkehr. Eben weil die Regelung eine Gruppe von Personen betroffen habe, der Unrecht geschehe. Dann kam er auf eine Frage, die eine Studentin früher gestellt hatte zurück: Warum sollte die Regelung nur vor dem ersten ehelichen Geschlechtsverkehr gelten? Dies sei leichter, das Paar habe dann noch keine Kinder.

Qāḍī

„Warum habe ich *ḥul'* nicht für Frauen nach dem ersten ehelichen Geschlechtsverkehr angewendet? Wir wollen keine Familien zerstören! Die Frau wird *ḥul'* möglicherweise für weniger wichtige und triviale Gründe benutzen. Sie kann beispielsweise sagen: Ich möchte ein neues Kleid ... und wenn der Mann es ihr nicht kauft, gibt sie ihm *ḥul'* [*qad taqūmu bi-l-ḥul'*].“

Er benannte die finanziellen Nachteile, die Frauen durch *ḥul'* erlitten, denn sie verlören eine hohe Summe, im Allgemeinen die Brautgabe, die sie bei anderen gerichtlichen Scheidungsarten behielten. Deshalb sollte eine verheiratete Frau nach dem ersten ehelichen Geschlechtsverkehr Scheidung wegen „ehelichem Streits und Zerwürfnisses“ (arab. *tafrīq li-n-nizā' wa-š-šiqāq*) (nach Art. 132 des JPSR) beantragen. So behielte sie ihre Brautgabe. Da in diesem Fall die Beweislast bei der Frau läge, habe man gleichzeitig das Verfahren in dieser Scheidungsart für Frauen vereinfacht.

34 http://www.sahih-bukhari.com/Pages/Bukhari_7_63.php (abgerufen am 10. April 2014).

35 Interessanterweise legte der Qāḍī al-Quḍāt den Studierenden den eigentlichen *ta'mīm* nicht vor, er sprach auch nie von „*ta'mīm*“ und hier, an dieser Stelle, nannte er die Neuregelung regelrecht „Gesetz“, obwohl – wie oben ausgeführt – die Regelung ja nicht auf dem vorgeschriebenen legislativen Weg zustande gekommen war.

An dieser Stelle schilderte er – amüsan und lebhaft mit durchaus schauspielerischer Begabung, denn er ist ein guter Erzähler – seine Diskussion mit „den Frauen“ bzw., wie sich im Lauf der Narrative herausstellte, mit nur „einer Frau“:

Qāḍī

„Es gibt viele Frauen, die ḥul‘ wollen. Ich fragte sie: was ist besser für dich {Wechsel in den Singular}: möchtest du verstoßen werden und deine Rechte haben {gemeint ist die Brautgabe} oder geschieden werden und zahlen? Sie brauchte eine Stunde um zu erklären und entschied: ḥul‘. {Ich fragte sie} Warum? Sie sagte: Ich möchte ihm ḥul‘ geben.“

An dieser Stelle lachten die Studierenden.

Der Oberrichter fuhr fort und erklärte, die Suche nach einer Lösung für ein konkretes Problem sei zu diesem Zeitpunkt zu einem Politikum, sogar zu einer politischen Krise (arab. *azma siyāsiya*) geworden. Es habe einen Fall gegeben, in dem der Mann behauptet habe, seiner Frau den *ṭalāq* gegeben zu haben, während seine Frau darauf bestanden habe, ihm *ḥul‘* gegeben zu haben. Die Sache sei in ausländischen Medien, u. a. in einer deutschen Zeitung aufgegriffen worden.³⁶

Zu dem Zeitpunkt dieser richterlichen Ausführungen wurde es im Vorlesungsraum immer lauter. Die Studierenden unterhielten sich untereinander, der Lärmpegel stieg erheblich. Der Oberrichter musste sich durch recht lautes Sprechen mit erhobener Stimme Gehör verschaffen, was ihm nicht durchweg gelang. Er rief daraufhin eine Studentin mit ihrem Namen an und bat sie, leise zu sein. Der Lärm ebte jedoch nicht ab.

In dieser Situation fragte – wie üblich, ohne sich zu melden – eine Studentin:

„Professor, gibt es gerichtlichen ḥul‘ nach dem ersten ehelichen Geschlechtsverkehr?“

Der Qāḍī al-Quḍāt antwortete, sichtlich enerviert, da er diesen Punkt ja bereits geklärt hatte:

„Nicht nach dem Geschlechtsverkehr, ich habe das erklärt. Es wurde zur politischen Angelegenheit in Palästina und Libanon³⁷... deshalb haben wir es auf die Fälle vorher beschränkt.“

Die Medien hätten Öl ins Feuer gegossen. Er selbst sei gefragt worden, ob er es billigen könne, dass ein Mann „*mahlū‘*“, d. h. geschieden in der Passivform des Partizips, genannt würde. Die Männer in Palästina seien nicht bereit gewesen,

36 Maḥkama šar‘īya filasṭīniya tuqirru bi-“ḥul‘”. In: AlMadina, 1. Mai (2013), S. 43. See: <http://almadina.de/pdf/2013-05.pdf> (abgerufen am 05. Januar 2016).

37 Der besagte in der deutschen auf Arabisch erscheinenden Zeitschrift AlMadina (s. Anm. 36) geschilderte Fall betraf die Scheidung einer palästinensischen Frau von ihrem libanesischen Mann, Samīr Qunṭār. Zu ihm s.: https://de.wikipedia.org/wiki/Samir_Kuntar (abgerufen am 05. Januar 2016).

„geschieden“ durch *ḥul'* genannt zu werden. Dies sei als „Angriff auf unsere Ehre“ (arab. *imsās bi-karāmatinā*) interpretiert worden. Er habe daraufhin gefragt: „Ein Angriff auf unsere Ehre?“ und versucht, dieses Argument zu widerlegen, indem er darlegte *ḥul'* sei ein „schönes und gutes Wort“ (arab. *kalima ḡamīla wa-ṭaiyiba*). Man habe dann aber zum Ausdruck des „Loskaufens“ (*iftadat bihi*: womit sie sich loskauft) gegriffen, der in Koran 2:229 vorkomme, und habe es den Männern so erleichtert, diese Lösung zu akzeptieren.

Der Islam habe nun einmal dem Mann das Recht auf einseitige Verstoßung gegeben (arab. *ṭalāq*) und ihn dabei genötigt, zu zahlen. Deshalb habe die islamische Scharia der Frau das Recht auf *ḥul'* gegeben, mit der Verpflichtung, zu bezahlen.

Qāḍī:

„Das kann man Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau nennen (arab. *musāwāt*).“

Der Lärm ebte ab, die Stunde endete ruhiger, indem der Richter auf weitere rechtliche Details der *ḥul'*-Scheidung im Allgemeinen einging. Er erläuterte die Diskussion darum, ob *ḥul' fash*, also Auflösung des Vertrags, oder *ṭalāq*, also Verstoßung, ist, welche Bedingungen bei der Anwendung dieser Scheidungsart vorliegen müssen, wie etwa die Volljährigkeit bei beiden Partnern (arab. *bulūḡ*) und eine gültige Eheschließung, und auf der Grundlage welcher Geldbeträge oder anderer Werte der Loskauf stattfinden könne.

III. Zusammenfassung und Schlussfolgerung

Kann der Unterricht des Oberrichters als Teil der von Benhabib definierten Iterationen gewertet werden? Diese Frage ist zu bejahen. Universitäten zählen zur öffentlichen Sphäre.³⁸ Benhabib selbst bedient sich als Beispiel für eine Iteration der „Kopftuchfrage“ in Frankreich im Jahr 1989. Damals waren zwei Schülerinnen wegen ihres Kopftuches der Schule verwiesen worden.³⁹ Universitäre und außeruniversitäre politische Diskurse fließen ineinander und finden in der gesamten Öffentlichkeit Aufmerksamkeit. Darüber werden an der Universität Personen ausgebildet, die zur späteren Elite des Landes zählen und als Richter_innen, Rechtsanwält_innen und Beamt_innen in den Ministerien und Verwaltungen arbeiten werden. Insgesamt gelten Universitäten, und dies gilt besonders für die

38 *Ambrozas, D.*, The University as Public Sphere. In: Canadian Journal of Communication, 23 (1998), No. 1, s.: <http://cjc-online.ca/index.php/journal/article/view/1024/930> (abgerufen am 05. Januar 2016).

39 *Benhabib, Rights...*, S. 186 f.

palästinensischen Universitäten, als privilegierte Orte für wissenschaftliche und politische Debatten und Aktivitäten.⁴⁰

Zwei Fragen sollten anhand der Analyse der Vorlesung beantwortet werden. Dabei geht es um die inhaltliche Analyse mit Blick auf Rechtsfortbildung und ihre inhärente Geschlechterstellung, zugleich aber ist auf einer formalen Ebene der Unterrichtsablauf in Betracht zu beziehen. Es geht also nicht nur darum, was im Unterricht durch den Oberrichter rechtlich und mit Blick auf die Geschlechterrollen vermittelt wurde, sondern auch wie es vermittelt wurde. Der Oberrichter hielt eine Vorlesung zum Thema „Personalstatut“, die per se als Vortrag konzipiert war und keine Mitgestaltung der Studierenden vorsah. Studentische Beiträge zum Beispiel in Form von Referaten waren nicht vorgesehen. Dennoch ließ er gerne Fragen zu und hatte häufig sichtbar Freude daran, Erklärungen zu geben und Details zu erörtern. Eine inhaltliche Diskussion jedoch ergab sich nicht, sicher auch, weil die Studierenden nicht wirklich kritisch nachfragten bzw. eine inhaltliche Debatte einforderten. Die Form der Beteiligung der Studierenden war nicht reglementiert und es war beispielsweise nicht üblich, sich zu melden. Die Studierenden riefen ihre Fragen lauthals mitten in den Vortrag des Oberrichters hinein, der dann entweder antwortete oder, wenn er mitten im Satz war, seine Stimme erhob und weitersprach und zu gegebener Zeit dem Studierenden bedeutete, seine Frage zu wiederholen. Eine Intensivierung der Kommunikation in der vorliegenden Vorlesung ließ sich beispielsweise an der Stelle erkennen, an der die Studentin noch einmal – obwohl dies der Oberrichter bereits geklärt hatte – nachhakte, ob denn *hul* nicht doch auch nach dem ersten Geschlechtsverkehr möglich sei. Es war nur eine Frage, aber sie rief eine lange, aufschlussreiche und unten eingehender zu analysierende Antwort hervor. Eine inhaltliche Diskussion mit den Studierenden ergab sich daraus allerdings nicht. Statt kritisch nachzufragen oder ihre Meinung einzubringen, redeten die Studierenden untereinander in zunehmender Lautstärke und störten damit den Unterricht erheblich. Vermutlich gaben sie damit zu verstehen, dass sie seiner Narrative nicht vertrauten, sie hinterfragen wollten. Dies jedoch artikulierten sie nicht gegenüber dem Qāḍī al-Quḍāt, der damit die Macht der Darstellung unhinterfragt in seiner Hand behielt.

Möglicherweise hatte das laute Reden untereinander mit den Vorstellungen von Geschlechterrollen, die der Oberrichter in der Vorlesung entwickelte, zu tun, die den – überwiegend weiblichen – Studierenden nicht mehr als zeitgemäß erschienen, jedoch kann dies aufgrund der fehlenden kritischen Diskussion sei-

40 *Ambrozas, The University...*

tens der Studierenden nur vermutet werden. Im Folgenden sollen dieselben im Zusammenhang mit der rechtlichen Neuregelung untersucht werden.

Welche Geschlechterrollen und -konzepte liegen der Neuregelung des *ḥul'* zugrunde?

Zwar erwähnte Yūsuf Id'īs kurz am Anfang der Vorlesungsstunde die Schwierigkeit für palästinensische Männer, grammatikalisch und rechtlich in der passivischen Form verhandelt zu werden. Daraufhin jedoch entwickelte er seine Narrative als Retter und Beschützer junger Frauen, eben der *mu'allaqāt*, denen Unrecht geschehen war und denen er habe helfen müssen. Er inszenierte sich geschickt in einer *personal-success-story* als Retter dieser Frauen in einer gesellschaftlichen Notlage und etablierte mithin den Schutzstatus des Gerichts.

Erst zu einem späteren Zeitpunkt, auf die explizite Nachfrage einer Studentin hin, erklärte er die auf den ersten Blick überraschende Regelung der Einführung von *ḥul'* VOR dem ersten Geschlechtsverkehr damit, dass Frauen NACH dem ersten Geschlechtsverkehr das Recht missbrauchten und zu befürchten stünde, sie sprächen die Scheidung des Mannes für Nichtigkeiten aus. Der damit verbundene Subtext klassifiziert Frauen als emotional instabil, unbeherrscht und – in dem von ihm angeführten Beispiel – durch Konsumgüter verführbar. Warum dies nur für Frauen nach dem ersten ehelichen Geschlechtsverkehr gelten soll, erklärte er nicht, wohl aber stellte er ein weitergehendes Recht der Frauen als Gefährdung des gesellschaftlichen Friedens fest und verbindet dies implizit mit dem islamischen Diskurs um „*fitna*“, ohne diesen Ausdruck zu benutzen. Durch die ihnen inhärente Erotik und Sexualität werden Frauen in diesem Diskurs als eine Gefahr für den gesellschaftlichen Frieden, eben als *fitna*, gesehen und müssen deshalb strikte Regeln der Segregation und des Verhaltens beachten.⁴¹

Seine zweite Begründung lautete, Frauen müssten ihre finanziellen Rechte besser wahren, denn bei *ḥul'* müssten sie bezahlen. Deshalb sei Frauen nach dem ersten ehelichen Geschlechtsverkehr die Scheidungsart wegen ehelichen Streits zu empfehlen. Frauen sind also, so der Subtext, unfähig, ihre eigenen finanziellen Vorteile zu erkennen und wahrzunehmen, die ihnen deshalb der „Gesetzgeber“ in der Person des Oberrichters vorgeben muss. Damit wird die gegenderte Dichotomie der – rationalen – Männer, die für emotionale Frauen Entscheidungen treffen und Sorge tragen müssen, bedient, und das Recht des Mannes auf die führende Rolle in der Familie als schützendes Familienoberhaupt gestärkt. Am Anfang derselben

41 Vgl. Schneider, I., *Women in the Islamic World*, Princeton 2014, S. 95–107.

Vorlesungsstunde, vor Beginn, hatte der Qāḍī al-Qudāt den Studierenden Klausuren zurückgegeben und mit ihnen – offenbar aufgrund einer Klausurfrage – die Rollen der Geschlechter in der Familie besprochen. Demnach stehe dem Mann die „allgemeine Führung“ (arab. *ri'āsat 'amma*) zu, der Frau die „spezielle Führung“ (arab. *ri'āsat ḥāṣṣa*). Der Mann arbeite für die Familie, beschütze sie und bewahre das Haus, die Frau habe sich mit der Erziehung der Kinder zu beschäftigen. Er verwies auf den Koranvers 4:34. Klassische, hierarchische Geschlechterbilder wurden hier mithin bemüht, in denen die soziale, politische und rechtliche Rolle des Mannes als die umfassendere und übergeordnete festgeschrieben ist.

Die Zusammenfassung seines Gesprächs mit „einer Frau“ zeigt, dass er sich sehr wohl des Motivs bewusst ist, das manche Frauen mit dem Recht auf *ḥul'*-Scheidung anstrebten: Sie möchten die Scheidung in der Hand haben, initiativ werden und mithin dem Mann, der jederzeit den *ṭalāq* aussprechen kann, ebenbürtig sein. Genau dieses Ansinnen zieht er in seiner Zusammenfassung eines Gesprächs mit „vielen Frauen“ – das sich dann als ein Gespräch mit einer Frau entpuppte – ins Lächerliche, und zwar nicht nur durch die Wiedergabe des Inhalts des Gesprächs, sondern auch durch seine Form des Erzählens in Verbindung mit einer entsprechenden Gestik und Mimik. Diese drückte aus, dass er sehr wohl verstand, was diese Frau intendierte, es ihr aber nicht zuzubilligen gewillt war. Er hielt ihr im Lauf des Berichts ihre vermeintliche Irrationalität im ökonomischen Bereich vor und stellte sie vor die Alternative, ob sie ihr Geld sichern oder verlieren möchte? Die Implikation dieser rhetorischen Frage ist deutlich: Sie als rational denkender Mensch müsste sich dagegen entscheiden, Geld zu verlieren. Die wirtschaftliche Seite der Ehe wird gegen die rechtliche Seite der Geschlechtergleichheit aufgerechnet. Indem er durch seine Darstellung darauf abzielte, die Studierenden zu unterhalten, einen Witz zu machen, ihr langes Nachdenken schilderte, das Langsamkeit im Denken unterstellte, und es schließlich in dem schlichten Satz münden ließ, sie wolle ihm die *ḥul'* geben, ließ er sie als rechthaberisch und im Geschlechterkampf machtbesessen erscheinen, wo sie doch kühl und rational analysierend auf ihren finanziellen Vorteil bedacht hätte sein müssen. Ihr Ansinnen, so wie ein Mann das Scheidungsrecht auch in ihrer Hand zu haben, wird von den Studierenden mit Lachen quittiert.

Was aber steht dahinter? Dies wird in der dritten Stufe seines Berichts deutlich, in der er auf die Nachfrage einer Studentin reagierte. Die Studentin, die es eigentlich nun wissen müsste – aber vielleicht aus Unwissen, vielleicht provokativ noch einmal fragte – brachte einen nun deutlich enervierten Oberrichter dazu, seine Narrative nicht unerheblich zu korrigieren: Eigentlicher Grund sei gewesen, dass die Sache „politisch“ geworden war. Nota bene: Grund für die beschränkte Einführung der

neuen Scheidung, dies musste der Qāḍī al-Quḍāt nun einräumen, war weder und schon gar nicht ausschließlich der den Frauen unterstellte Missbrauch eines Rechtsanspruchs, weil sie nach dem ersten Geschlechtsverkehr emotional reagierten und ihnen dies nicht zugestanden werden könne, noch die Unfähigkeit von Frauen, ihre finanziellen Rechte zu erkennen und zu wahren. Grund waren die gesellschaftlich-politischen Iterationen, die eine andere Lösung in Form einer *ḥul'*-Scheidung auch nach dem ersten ehelichen Geschlechtsverkehr unmöglich machten.⁴²

Diesen Diskurs, dies musste der Oberrichter an dieser Stelle einräumen, dominierten die palästinensischen Männer mit ihrer Weigerung, sich als „geschieden“ (*mahlū'*, im Passiv) bezeichnen zu lassen.⁴³ Die bereits oben erwähnte gegenderte Zuschreibung emotional-rational zu den Geschlechtern wird um die aktiv(Mann)-passiv(Frau)-Zuschreibung erweitert, die zunächst an den Geschlechtsakt gebunden ist, hier aber auf rechtliche Implikationen abhebt. Die arabischen Bezeichnungen *dāḥil* in Sinne von „penetrierend“ und *madḥūl biḥā* in Sinne von „penetriert“ findet sich als Rechtsterminologie in Ehescheidungs-urkunden Palästinas regelmäßig, um den Status der vollzogenen Ehe – aus dem sich im Fall der Scheidung gegebenenfalls unterschiedliche Rechtsfolgen herleiten – zu bezeichnen. Sie ist ebenso relevant für die Bezeichnung der Geschlechterhierarchie bei der Scheidung im öffentlichen Diskurs. Das begründeten diese Männer mit der „Ehre“ (arab. *karāma*), einer gesellschaftlichen aber offenbar nicht religiös legitimierten Vorstellung, von der sich der Qāḍī al-Quḍāt nicht wirklich distanzierte. Seine Taktik bestand darin, auf den Koran zu verweisen und zu versichern, er habe in dieser Diskussion immer darauf hingewiesen, *ḥul'* sei ein „schönes Wort“.

Biologistische Geschlechterargumente wie das der angeblich höheren Emotionalität von Frauen werden religiös-theologisch durch Koran 4:34 legitimiert, das

42 In der Sendung „Lāzim Naḥkī“ des Palästinensischen Fernsehens vom 30. April 2013, moderiert von Ġumān Qunais, Medienwissenschaftlerin der BZU, wurde die neue Verordnung besprochen und mit Expert_innen diskutiert. Şumūd aḍ-Ḍamīrī, Sharia-Richterin, sagte dort, diese voreheliche Form des *ḥul'* sei eine der Optionen gewesen, man habe sich dafür als „einen ersten Schritt“ entschlossen. Sie dekonstruierte die Narrative des Oberrichters, s. <https://www.youtube.com/watch?v=EXvQuK8TDU0> (abgerufen am 13.01.2016).

43 Dass palästinensische oder „mittelöstliche“ Männer nicht bereit seien, eine Bezeichnung im Passiv hinzunehmen, jedenfalls nicht im Zusammenhang mit Scheidungsregelungen, wurde in der oben genannten Sendung von „Lāzim Naḥkī“ mehrfach betont, unter anderem von der Scharia-Anwältin Ikram al-Qaisī und der Anwältin Faṭīma 'Āşūr aus Gaza, die dies nachdrücklich mehrfach wiederholte.

gesellschaftliche Argument der „Ehre“ wird dabei nicht entkräftet. In allen Bereichen bleibt die Geschlechterhierarchie trotz einer Umdeutung des *ḥul'*-Begriffes gewahrt bzw. wird neu reifiziert. Die Schlussfolgerung des Qāḍī al-Quḍāt, dass diese Lösung Gleichberechtigung sei, hält einer Prüfung im Vergleich mit den Standards in den internationalen Rechtspakten nicht stand. Der palästinensische Präsident Mahmud Abbas hat CEDAW unterschrieben. Insofern hat internationales Recht und haben die Regelungen von CEDAW theoretisch in Betracht gezogen zu werden bei der innerpalästinensischen Gesetzgebung. Der arabische Terminus, den der Oberrichter wählte (arab. *musāwāt*) wird in der arabischen Übersetzung der Frauenrechtskonvention benutzt, um die Gleichheit beider Geschlechter vor dem Recht beispielsweise in Art. 2 zu bezeichnen. „Gleichberechtigung“ (engl. equality) wird wie folgt definiert:

Article 2

States Parties condemn discrimination against women in all its forms, agree to pursue by all appropriate means and without delay a policy of eliminating discrimination against women and, to this end, undertake:

*(a) To embody the principle of the equality (arab. *musāwāt*) of men and women in their national constitutions or other appropriate legislation if not yet incorporated therein and to ensure, through law and other appropriate means, the practical realization of this principle;⁴⁴*

Während nach JPSR (Artikel 83–101) Männer immer noch das Recht auf einseitige Verstoßung haben (arab. *ṭalāq*), diese nur innerhalb von fünfzehn Tagen registrieren müssen (Art. 101), ist die Situation für scheidungswillige Frauen ungleich schwieriger. Sie müssen die Trennung (arab. *tafrīq*) immer gerichtlich beantragen und müssen bestimmte Gründe dafür angeben, wie beispielsweise unheilbare Krankheiten (Art. 115), Geisteskrankheit (Art. 120), Unfähigkeit der Zahlung des Lebensunterhalts (Art. 127) oder Abwesenheit des Ehemannes (Art. 128), u. a. durch Haft nicht unter drei Jahren (Art. 130). Die Entscheidung liegt immer in der Hand des Richters. Besonders kompliziert ist dies für die Scheidung wegen ehelichen Streits (Art. 132), da hier ursprünglich die Frau die Beweise erbringen musste. Dieses Verfahren wurde im selben *ta' mīm* vereinfacht. Die Frau stellt nun den Antrag und der Richter entscheidet. Rechtsungleichheit besteht aber weiterhin in zahlreichen anderen Bereichen, beispielsweise im Bereich des oben erwähnten Tabuthemas der Polygynie, dem selbstverständlich kein Recht der Frauen auf Polyandrie entspricht.

⁴⁴ Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, s.: <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/> (abgerufen am 4. September 2015).

Da mithin keinesfalls Frauen Männern gleichgestellt sind bzw. in derselben Weise sich von ihrem Mann trennen können wie Männer sich von ihrer Ehefrau, ist der Terminus, den der Richter benutzt, nicht mit dem in der Frauenrechtskonvention benutzten Terminus äquivalent. Diese terminologische Frage der „Gleichberechtigung“ leitet über zur rechtlichen Implikation der Neuregelung bzw. ist schon Teil derselben.

Welche rechtliche Bedeutung hat diese konkrete Neuregelung der Loskaufscheidung?

Bei der Beantwortung dieser Frage sind drei Ebenen zu unterscheiden: die familienrechtliche, die gerichtliche und die gesetzgeberische Ebene: Auf der Ebene der Gerichte wird die Neuregelung seit 2012 angewendet. Hier steht eine Untersuchung aus, die zeigen könnte, inwieweit die Situation der Frauen dem vom Qāḍī al-Quḍāt entworfenen gesellschaftlichen Szenario entspricht und durch die Neuregelung das Problem der „*mu'allaqāt*“-Frauen gelöst werden konnte.⁴⁵ Auf der nationalen Ebene der Gesetzgebung der West-Bank entstand eine Regelung, deren Zustandekommen verfassungsrechtlich nicht gedeckt ist.

Besonders aufschlussreich ist es, sich auf der Mikroebene des Familienrechts die mit den Iterationen einhergehenden Entwicklungen, Umdeutungen und Rekonstruktionen von rechtlichen Normen und deren Einfluss auf die Konstruktion von Geschlechterrollen anzusehen. Denn hier wird, wie oben bereits ausgeführt, eine neue Variante der Scheidung geschaffen, die, unter Beibehaltung des „alten“ Terminus (*ḥul'*) neu interpretiert, zum *ḥul' qaḍā'ī*, zum gerichtlichen *ḥul'* wird, und die durch die Beschränkung auf die Zeit vor dem ersten ehelichen Geschlechtsverkehr (arab. *qabla ad-duḥūl*) bzw. auch nur der Möglichkeit dazu (arab. *ḥalwa*) ein Spezifikum darstellt. Allerdings handelt es sich um ein regionales, nicht ein palästinensisches Spezifikum.⁴⁶

Jedoch stellt die „Scheidung auf Palästinensisch“ gegenüber der klassischen Variante des *ḥul'* und der ägyptischen Variante eine eigene Form der Neuinterpretation dar, und zwar im von Benhabib beschriebenen Sinn einer Iteration als

45 In der Sendung „Lāzim Naḥkī“, s. Anm. 42, wurde ein junges Mädchen am Gericht in Ramallah befragt, wie sie diese Regelung empfinde. Sie hatte gerade eine solche Scheidung hinter sich und sprach sich dafür aus.

46 In Jordanien wurde 2001 zwar ein *ḥul'*-Gesetz eingeführt, das die Scheidung vor und nach dem ersten ehelichen Geschlechtsverkehr auch gegen den Willen des Mannes erlaubte (Art. 126), dieses wurde jedoch 2010 geändert und nun in „*iftidā*“ umbenannt (Art. 114: *qabla duḥūl*): Engelcke, D.: *Process of Family Law Reform: Legal and Societal Change and Continuity in Morocco and Jordan*, Oxford im Druck, S. 241–248.

Neu- bzw. Umdeutung, als eine Transformierung bestehender Rechtsverhältnisse, -normen und -konzepte. Dabei bemühte sich der Oberrichter, Maßstäbe und Begründungen zu entwickeln, die als „autoritativ“ gelten konnten.

Es lassen sich verschiedene die Geschlechterstellung gravierend beeinflussende Rechtsfortbildungen erkennen, die unter dem Vorwand initiiert wurden, Frauen als den Opfern eines bestimmten gesellschaftlichen Umstands zu helfen:

- a) eine Reinterpretation des klassischen *ḥul'*, abweichend von der ägyptischen Variante;
- b) damit einhergehend ein Verschwimmen der Grenze zwischen Verlöbnis und Eheschließung, wie unten auszuführen sein wird;
- c) eine Umdeutung der Geschlechterrollen bei gleichzeitiger Beibehaltung bzw. Reifizierung der Hierarchie der Geschlechter und Erweiterung der gerichtlichen Kontrolle über den Körper der Frau;
- d) eine „Ökonomisierung“ des Ehekonzepts: neben den Grundsatz, dass, wer Scheidung wolle, bezahlen müsse, tritt nun die Formulierung der Regel, dass *ḥul'* für die Frau das sei, was der *ṭalāq* für den Mann sei, ja, diese Regelung „Gleichstellung“ bedeute;
- e) eine Reform der Scheidungsart wegen ehelichen Zwists, um Frauen nach dem ersten Geschlechtsverkehr die Scheidung mit dieser Scheidungsform zu erleichtern.

Alle Rechtsschulen sind sich einig, dass der Anspruch auf die Brautgabe mit der Eheschließung und nicht erst mit dem Vollzug der Ehe entsteht. Aber Eheschließung, Vollzug und Brautgabe werden grundsätzlich als eine Einheit angesehen. Zwar gehöre, so argumentiert Yassari, der eheliche Beischlaf nicht zu den Wirksamkeitsvoraussetzungen, doch ist die Ehe die einzige Institution, die eine Geschlechtsgemeinschaft begründet. Die Ehe verändert den Status der Verlobten und legitimiert den Geschlechtsverkehr.⁴⁷ Laut JPSR, Art. 14,⁴⁸ wird die Ehe lediglich durch Angebot und Annahme konstituiert. Weder hier noch in den folgenden Artikeln werden der vollzogene Geschlechtsverkehr, also *duḥūl*, oder auch *ḥalwā*, also die Möglichkeit, sich ungestört zurückzuziehen und mithin Geschlechtsverkehr zu haben, als eine konstituierende Bedingung für die Ehe erwähnt. Eine unvollkommene Ehe (arab. *fāsīd*) ohne Geschlechtsverkehr stellt

⁴⁷ Yassari, N., Die Brautgabe im Familienvermögensrecht, Tübingen 2014, S. 39, 51 f.

⁴⁸ Englische Übersetzung wie arabisches Original im Muqtafi einsehbar: <http://muqtafi.birzeit.edu/en/Legislation/GetLegFT.aspx?LegPath=1976&MID=15058&lnk=2>, arabisch: <http://muqtafi.birzeit.edu/Legislation/GetLegFT.aspx?lnk=2&LegPath=1976&MID=15058> (beide abgerufen am 06. Januar 2016).

nach Art. 42 explizit keinen eigenen Status dar. Dies gilt nach Schacht auch für das klassische Recht:⁴⁹

Die Regelungen im JPSR lauten wie folgt:

- Erfolgt die Scheidung (arab. *ṭalāq*) vor einer „richtigen *ḥalwa*“, ist die Hälfte der Brautgabe fällig (Art. 48).
- Erfolgt die Scheidung (arab. *iftirāq*) vor der „richtigen *ḥalwa*“ auf Betreiben der Frau wegen eines Mangels (*'aib*) oder Krankheit (*'illa*) (des Mannes) oder fordert der Vormund eine Scheidung (*tafriq*) wegen Nicht-Gleichheit im Status (*'adam kafā'a*), entfällt die Brautgabe ganz (Art. 49).
- Wird der Vertrag vor *ḥalwa* und *duḥūl* aufgehoben (*fusiḥa*), erhält der Ehemann den gesamten Betrag der Brautgabe zurück (Art. 50).
- Die Hälfte der Brautgabe bei einer Trennung – egal ob durch *ṭalāq* oder andere Scheidungsarten – ist dann fällig, wenn die Trennung vom Mann ausgeht (Art. 51).

Es ist evident, dass der Vollzug des Geschlechtsverkehrs (arab. *duḥūl*) und/oder die Möglichkeit dazu im „ungestörten Alleinsein“ (arab. *ḥalwa*) rechtliche, vor allem finanzielle Konsequenzen haben. Dies zeigen die Rechtsfolgen einer Eheauflösung vor ihrem Vollzug. Je nach Konstellation entfällt, so führt Yassari aus, die Brautgabe ganz oder teilweise. Wichtig ist weiterhin das der Frau zustehende Verweigerungsrecht. Danach hat die Frau das Recht, den Geschlechtsverkehr zu verweigern, solange ihr die fällige Brautgabe nicht bezahlt wurde. Wie Yassari ausführt, ist dies auch zum Schutz der Frau gedacht: Zum einen berühre das Verweigerungsrecht nicht den Unterhaltsanspruch der Frau, auf der anderen Seite könne der Mann kein Forderungsrecht aus der Verweigerung ableiten, also nicht die Leistung der Brautgabe mit der Begründung verweigern, die Ehefrau sei ihren ehelichen Pflichten nicht nachgekommen. Auch könne die Ehefrau nicht zur Rückgabe der Brautgabe gezwungen werden, wenn sie sich nach der Leistung desselben immer noch weigere, ihre ehelichen Pflichten zu erfüllen. Eine solche Weigerung führe dann allerdings zum Verlust ihres Unterhaltsanspruchs. Das Verweigerungsrecht wirke damit einseitig als Recht der Frau. Es erlösche, wenn die Ehe vollzogen werde.⁵⁰

49 „The contract is the only legally relevant act in concluding marriage; privacy (*khalwa*) between husband and wife, and consummation (*dukhūl*) are facts which may have legal effects when the marriage is dissolved, but are not essential for its conclusion“: Schacht, J.: An Introduction to Islamic Law, Oxford 1968, S. 161.

50 Yassari, N., Die Brautgabe..., S. 39–41, hier besonders S. 40–41.

Wie das Verweigerungsrecht der Frau beim ersten Geschlechtsverkehr erlischt, so erlischt im vorliegenden Zusammenhang das Recht der Frau auf die *ḥul'*-Scheidung gegen den Willen des Mannes. Es geht dabei nicht oder nicht in erster Linie um die Frage, ob die Brautgabe Entgelt für den ehelichen Geschlechtsverkehr ist oder nicht und der Ehevertrag als „Kaufvertrag“ zu interpretieren sei. Diese schlichte Übertragung, die Eheschließung sei ein Kauf, vereinfacht, so Yassari, den Sachverhalt unzulässig. Yassari kann aufzeigen, dass der Ehevertrag weder einen Schenkungs- noch einen Kauf- oder Nutzungsvertrag darstellt. Sie kritisiert explizit Auffassungen, denen zufolge die Brautgabe als Kauf/Mietpreis für die Nutzung des weiblichen Genitals zu sehen sei.⁵¹

Andererseits wird in der Literatur die Meinung vertreten, dass erst mit dem ehelichen Beischlaf die Eheschließung vollständig sei. Der Zusammenhang zwischen Vertrag, Vertragsunterschrift, Brautgabe und Ehekonstituierung ist komplex. Argumentiert man mit Yassari, dass die Minderung der Brautgabe bei Verstoßung vor Vollzug nicht zwingend dem Konzept der Brautgabe als „Preis für den ehelichen Verkehr“ geschuldet, sondern durch den noch nicht vollständig abgeschlossenen Prozess des „Verheiratetseins“, durch den die Brautgabe begründet wird, verursacht sei, so bleibt man die Definition dessen schuldig, was genau unter „Verheiratetsein“ verstanden wird. Im vorliegenden Zusammenhang jedenfalls hat das Stattfinden oder das Nicht-Stattfinden des Geschlechtsverkehrs Rechtsfolgen, die in diesem Fall die Scheidung betreffen und über rein finanzielle Folgen hinausgehen. Damit aber verschwimmt die Grenze zwischen Verlöbnis und Heirat insofern, als der Vertrag nicht allein als konstituierend betrachtet wird, sondern der vollzogene Geschlechtsverkehr hinzutreten muss. Ist dies nicht der Fall, fand also kein Geschlechtsverkehr statt,⁵² ist die Frau eine „*mu'allaqa*“ und wird damit offenbar nicht als voll rechtlich verheiratet betrachtet. Dass dies in der Praxis so sein mag, ist das eine. Die Neuregelung aber hebt diesen rechtlichen Zustand auf eine juristische und normrechtliche Ebene. Der Vertrag verliert rechtlich – wenn man den *ta'mīm* als rechtswirksam ansieht, was er faktisch ist, da er in den Gerichten angewandt wird – die ihm im JPSR zugestandene Funktion der Konstituierung einer Ehe.

51 Yassari, N., Die Brautgabe..., S. 48–49; 52–53.

52 Yassari, N., Die Brautgabe..., S. 39, Anm. 145: hier führt Yassari aus, dass die Hanafiten und Hanbaliten dem tatsächlichen Vollzug der Ehe und die an Sicherheit grenzende Wahrscheinlichkeit, dass er stattgefunden hat – mit einer *ḥalwa* – gleichsetzen. Hier kommt es übrigens weder darauf an, ob tatsächlich Geschlechtsverkehr stattgefunden hat, noch, was die betroffenen Parteien diesbezüglich erklären!

Im bisherigen JPSR sind die Konsequenzen vor allem finanzieller Art und treten im Zusammenhang mit der Scheidung und im weiteren Umfeld mit der Schuldfrage auf. Relevant ist das Prinzip: Wer schuld ist bzw. die Scheidung will, muss zahlen. Das gilt im modernen – im Gegensatz zum klassischen – Recht auch in anderen Bereichen. Der Qāḍī al-Quḍāt wurde nicht müde, in seiner Vorlesung zu betonen, dass Scheidung insgesamt nicht erwünscht sei. Gehe sie eindeutig vom Mann aus, der selbstverständlich das Recht auf *ṭalāq* in seiner Hand hat und haben sollte, und treffe sie eine Frau unverschuldet, so handele es sich um einen *ṭalāq ta'assufī*, einen willkürlichen *ṭalāq*, der Ausgleichszahlungen für die Frau nach der Scheidung (arab.: *ta'wīd*) nach sich zieht. Dies sei bereits in verschiedenen muslimischen Personalstatuten so geregelt und sollte, so der Oberrichter, auch in Palästina so geregelt werden. Nun fügt der Dīwān aber eine andere Rechtsfolge hinzu: das Recht auf Scheidung GEGEN den Willen des Mannes. Schuld spielt keine Rolle in diesem Kontext, sondern der Vollzug oder Nichtvollzug der Ehe. Dieses Recht hat darüber hinaus zwar AUCH einen finanziellen Aspekt, insofern als die Frau bezahlen, das Recht auf die Brautgabe aufgeben bzw. eine andere Summe aufbringen muss, sie erweitert aber den Entscheidungsspielraum bzw. Scheidungsspielraum der Frau erheblich. Allerdings ist dieses Recht immer an ein gerichtliches Verfahren gebunden.

Man könnte argumentieren, das oben genannte Argument aufgreifend, dass der nicht erfolgte Geschlechtsverkehr diesen Spielraum in dieser Variante der *ḥul'* ermöglicht: Weil kein Geschlechtsverkehr stattfand, hat sich kein „normales“ eheliches Paarverhältnis oder „Verheiratetsein“ eingestellt. Dieses Argument geht aber doch davon aus, dass der Mann gegen eine Bezahlung (Brautgabe, Lebensunterhalt) Anspruch auf den Geschlechtsverkehr hat. Geschlechtsverkehr ist mit Bezahlung verbunden, auch wenn es sich beim muslimischen Ehevertrag nicht um einen „Kaufvertrag“ im reinen Sinne handelt. Das vom Qāḍī al-Quḍāt bemühte Argument, es gäbe ja keine Kinder, ist hingegen logisch sinnlos, denn es ist ja nicht sicher, dass ein erster Geschlechtsverkehr bereits zur Zeugung eines Kindes führt. Jedoch rückt damit der Geschlechtsakt ins Zentrum der Debatten und der Öffentlichkeit. Vollzug und Nichtvollzug einer Ehe müssen vor Gericht debattiert, eventuell sogar bewiesen, auf jeden Fall im Formular von der Frau angegeben werden. Aus Geschlechterforschungsperspektive hat dies eine zunehmende Kontrolle des Gerichts über den weiblichen Körper, die Jungfräulichkeit bzw. Sexualität von Frauen zur Folge. Der männliche Körper wird nicht verhandelt, auch wenn er im „ersten Geschlechtsverkehr“ selbstverständlich implizit eingeschlossen ist, und zwar als der aktive Part.

All diese Implikationen finden sich in der Narrative des Qāḍī al-Quḍāt – und der Medien insgesamt – als Konsequenz einer sozialen Notlage. Junge Mädchen, bei deren Eheschließung es sich meist um eine Erstehe handeln dürfte, die mit hin nach gesellschaftlicher Sicht als Jungfrauen zu gelten haben, befinden sich in einer Notsituation: Sie haben einen Ehevertrag unterschrieben, der sie bindet, doch die jungen Männer verlassen sie bzw. vollziehen die Ehe nicht mit ihnen, so dass sie gesellschaftlich als verheiratet gelten und nicht auf Bräutigamschau gehen können. Ob dies tatsächlich die Grundlage der Neuregelung ist, bleibt dahingestellt und muss durch wissenschaftliche Forschung weiter untersucht werden. Es könnte einfach die Erklärungs- bzw. Rechtfertigungsfolie sein, vor der die gesellschaftliche Diskussion (in den Worten des Oberrichters: die Sache wurde „politisch“) keine Befugnisweiterung der Frau zur Initiierung der Scheidung im großen Stil erlaubte. Die skurrile Argumentation, dass Frauen nach dem Geschlechtsverkehr ein Recht missbrauchten, das sie vor dem Geschlechtsverkehr aus angeblich gesellschaftlichen Notwendigkeiten zu ihrem Schutz zugestanden bekommen müssten, zeigt, dass dies nicht das zugrunde liegende Argument sein kann. Zahlen muss die Frau ohnehin, jedoch ist dies, wie gesehen, inhärent im islamischen Recht: Wer die Scheidung initiiert, muss bezahlen.

Es wird hier ein neues Geschlechterverhältnis auf der Grundlage biologischer, theologischer und sozial begründeter Argumente geschaffen, welches die Geschlechterhierarchie perpetuierend bzw. neu konstruierend explizit auf den Schutzstatus der Frau und eben gerade nicht ihre freie Verfügung über ihren Körper abhebt und die gerichtliche Kontrolle in diesem Bereich verstärkt.

Abschließend ist die Frage zu klären, ob der Qāḍī al-Quḍāt sich bewusst als Quasi-Gesetzgeber gerierte und inszenierte. Dieser Aspekt ist zentral und er wird von anderen Akteuren im Feld, insbesondere den Vertretern des Staates, kritisch gesehen. In einem Interview am 13. Oktober 2014 bestätigte Ḥasan al-‘Ūrī, Rechtsberater des Präsidenten in Gesetzgebungsverfahren, dass diese Regelung verfassungswidrig sei. Al-‘Ūrī kritisierte, dass der *ig̃tihād* eines einzelnen Gelehrten dazu geführt habe, eine in den Gerichten angewendete Regelung hervorzubringen. Man müsse stattdessen das Gesetz ändern. Der Vorgang ist ein beredtes Belegstück für den palästinensischen Rechtspluralismus und die insgesamt die muslimischen Staaten kennzeichnende Interferenz von *qānūn* und *fiqh*, von kodifiziertem Recht und islamischem Recht. Er wird politisch delikat, weil der Oberrichter Ḥasan al-Ġūġū im von der HAMAS regierten Gaza seinen Kollegen in der West-Bank nicht unterstützt, sondern in dasselbe Horn stößt wie

al-‘Ūrī, ein Beamter der Regierung in Ramallah. Er lastete den „Brüdern“ auf der West-Bank *iğtihād* an, dem er nicht folgen könne.⁵³

Zurück zur Hypothese, dass durch das geschilderte rechtliche Vakuum verschiedene Akteure ermuntert werden, ihren Spielraum zu erweitern und mit Argumentationen, die hier auszugsweise vorgeführt wurden, Recht „gesetzt“ haben. Wieso konnte der *Dīwān Qāḍī al-Quḍāt* legislative Kompetenz an sich reißen? Eine Umfrage des Institute of Woman’s Studies der BZU 2013 ergab, dass eine steigende Anzahl von Menschen in der palästinensischen Bevölkerung (West-Bank und Gaza) gerade die Scharia-Gerichte als Agenten der rechtlichen Weiterentwicklung sehen bzw. sehen möchte (von 26 % im Jahr 2000 erhöhte sich dieser Prozentsatz auf 35 % im Jahr 2013 im Bereich des Familienrechts). Hammami und Johnson werten dies nicht als eine Entwicklung hin zum religiösen Konservativismus, sondern als eine praktische Entscheidung: Die Scharia-Gerichte existieren und funktionieren, das Parlament existiert und funktioniert nicht.⁵⁴

53 In *Lāzim Naḥkī*, s. Anm. 42.

54 *Hammami, R., u. Johnson, P.*, Change and Conservation: Family Law Reform in Court Practice and Public Perceptions in the Occupied Palestinian Territory. Summary and Report of 2013 Family Law Survey Findings with Support from UNDP, Birzeit 2013, S. 4.