

Zur Einführung (teilweise) schiitischer Personalstatutsgesetze in Bahrain (2017) und Kuwait (2019)

Lara-Lauren Goudarzi-Gereke

A. Einleitung

Religiöse Rechtsspaltung ist im Personalstatut arabischer Länder keine Ausnahme. Anerkannten nicht-muslimischen Religionsgemeinschaften ist in der Regel die Anwendung eigenen religiösen Familienrechts in gesetzlich kodifizierter oder unkodifizierter Form erlaubt. In den vergangenen zwei Jahrzehnten ist daneben auch innerislamischer Rechtspluralismus Gegenstand familienrechtlicher Gesetzesvorhaben geworden. Die Einführung von Personalstatuts- bzw. Familiengesetzen, die der zwölfschiitischen (*ğafaritischen*) Rechtsschule folgen und neben einem explizit sunnitischen oder überkonfessionell islamischen Gesetz gelten sollten, wurde im Irak, in Bahrain und Kuwait, und auch außerhalb der arabischen Welt, in Afghanistan und Pakistan, in unterschiedlicher Form und mit unterschiedlichen Ergebnissen diskutiert.

Dieser Beitrag befasst sich mit den Entwicklungen in den beiden Golfmonarchien Bahrain und Kuwait. In Bahrain, wo etwa 60–75 % der Bevölkerung schiitisch ist, wurde 2017 nach jahrelangen Auseinandersetzungen ein Familiengesetz eingeführt, das als einheitlich (*muwaḥḥad*) bezeichnet wird, zugleich aber in zahlreichen Bereichen separate Regelungen für Sunniten und Schiiten enthält. In Kuwait, wo Schiiten eine Minderheit von rund 30 % ausmachen, wurde 2019 ein schiitisches Personalstatutsgesetz eingeführt, das erstmals Familienrecht für Schiiten im Land gesetzlich regelt.¹

Im Folgenden sollen die Umstände der Einführung sowie ausgewählte Vorschriften dieser beiden Gesetze näher beleuchtet werden, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede sowie spezifisch schiitische Themen im Kontext moderner Gesetzgebung und innerislamischer Rechtsspaltung aufzuzeigen und damit einen Blick auf Aspekte von Staat und Gesetzgebung in modernen muslimischen Staaten zu werfen, die bisher wenig untersucht sind.

Nach einer Darstellung der Entstehung und Einführung der beiden Gesetze und des jeweiligen politischen Kontextes (B) werden Zuständigkeit und Anwendungsbereich behandelt (C) und anschließend zwei ausgewählte Regelungsbereiche vorgestellt (D), die auf unterschiedliche Weise die mit islamischen Familienrechtsdebatten stets verbundene Frage der Rechte von Frauen berühren:

¹ Zum schiitischen Bevölkerungsanteil verschiedener Länder vgl. Pew Research Center: *Mapping the Global Muslim Population*.

ṭalāq (Verstoßungsscheidung) und *ḥaḍāna* (tatsächliche Personensorge). Hierbei handelt es sich um zwei Beispiele für Unterschiede zwischen sunnitischem und schiitischem Familienrecht, die in Meinungsbeiträgen zu schiitischen Familiengesetzen von unterschiedlichen Akteuren als praktisch besonders relevant thematisiert wurden. Abschließend werden ausgehend von diesen drei Abschnitten einige Überlegungen zum schiitischen Familienrecht als Aushandlungsort spezifischer politischer, religiöser und rechtlicher Fragen formuliert.

B. Entstehung und Einführung der Gesetze

I. Bahrain

Während bahrainische Frauenrechtsaktivistinnen sich bereits seit den 1980er Jahren für eine gesetzliche Kodifizierung des Familienrechts einsetzten, wurde die Thematik erst deutlich später auch von anderen Akteuren aufgegriffen. Um die Jahrtausendwende legte der schiitische Gelehrte Muḥsin Āl ‘Aṣḥūr, der zu dieser Zeit als schiitischer Richter tätig war, zwei umfangreiche Kodifizierungen schiitischen Familienrechts vor, die sich allerdings nicht als verbindliche Grundlage für die schiitischen Richter durchsetzen konnten. Etwa im selben Zeitraum gelangte das Thema nach dem Amtsantritt des derzeitigen – sunnitischen – Königs Ḥamad Āl Ḥalifa auch auf die Agenda der Regierung. Bis dahin wendeten sunnitische Kammern gesetzlich nicht kodifiziertes sunnitisches Familienrecht an und schiitische Kammern entsprechend Familienrecht nach schiitischer Rechtslehre.²

Der Beitritt Bahrains zur UN-Frauenrechtskonvention 2002 und der in dieser Zeit auf Anordnung des Königs erarbeitete Entwurf für ein Familiengesetz sollten dazu beitragen, dem Königreich das Image eines modernen Rechtsstaats zu verleihen.

(Sunnitische) Familienrechtskodifizierungen hielten in den folgenden Jahren auch in anderen Golfmonarchien erstmals Einzug in die Gesetzblätter. Nachdem in Bahrain zunächst vorgesehen war, zwei eigenständige Kodifikationen – eine sunnitische und eine schiitische – zu erarbeiten, wurde im Verlauf des Kodifizierungsprozesses beschlossen, einen größtenteils einheitlichen Entwurf vorzulegen, der eine Reihe von separaten Vorschriften für Schiiten und für Sunniten enthalten sollte. Die öffentliche Ankündigung eines solchen einheitlichen Gesetzes entzündete im September 2002 »einen Feuersturm der Kontroversen«.³ Von schiitischer Seite wurde befürchtet, ein einheitliches Gesetz würde die schiitische Lehre nicht berücksichtigen und schiitischen Gläubigen nicht-schiitisches Recht aufzwingen. Viele bahrainische schiitische Gelehrte lehnten das Gesetz

² Vgl. zu Entwicklungen bis ca. 2014 Möller: *Modernes Recht für die Familie*; Kinninmont: *Framing the Family Law*; Russel Jones: *The Battle over Family Law*.

³ Vgl. Russel Jones: *God's Law or State's Law*, S. 29.

vehement ab, da über göttliches Recht nicht in Parlamenten abgestimmt werden könne und schiitisches Recht nicht von Personen verabschiedet werden dürfe, die nicht zum *ig̃tihād* qualifiziert sind. *Iḡtihād* (wörtlich ›Anstrengung‹, ›Bemühung‹) ist ein grundlegendes Element schiitischer Glaubenspraxis und Rechtslehre. Die in der Moderne dominante rechtsdogmatische Strömung der Schia geht davon aus, dass Rechtsbestimmungen ausschließlich durch qualifizierte Gelehrte unter Anwendung bestimmter Methoden aus den Textquellen (Koran und Hadith, einschließlich der Überlieferungen der zwölf schiitischen Imame) oder, ergänzend, durch Einsatz der Vernunft abgeleitet werden dürfen. Mehrere zum *ig̃tihād* qualifizierte Gelehrte, bezeichnet als *muḡtahids*, können in derselben Rechtsfrage zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen, die jeweils als gültig gelten. Für den einzelnen Gläubigen ist prinzipiell nur die Rechtsmeinung des Gelehrten maßgeblich, den er als seine ›Quelle der Nachahmung‹ (*marḡaʿ at-taqlīd*) anerkennt. In der Regel kann nur einem lebenden Gelehrten als *marḡaʿ* gefolgt werden.⁴

Während für die schiitische Opposition die Verteidigung schiitischer Glaubensprinzipien und Autonomie im Vordergrund stand, betonten Frauenrechtsaktivistinnen und Regierung die Bedeutung der Familienrechtskodifizierung als wichtiges Instrument gegen Rechtsunsicherheit, langwierige Verfahren, Diskriminierung von Frauen und richterliche Willkür. Oppositionelle schiitische Gelehrte erklärten wiederum, diese Probleme würden nicht durch ein geschriebenes Gesetz gelöst, sondern durch eine ausreichende Anzahl qualifizierter Richter und die Behebung sozioökonomischer Missstände. Ein schiitisches Familiengesetz galt ihnen nur als akzeptabel, wenn dieses von schiitischen Gelehrten ausgearbeitet würde und von einer Verfassungsgarantie begleitet, wonach Gesetzesänderungen der Zustimmung der höchsten schiitischen Autorität, derzeit der *marḡaʿ at-taqlīd* Āyatullāh Sīstānī im irakischen Nadschaf, bedürften – eine Forderung, die für die Regierung ausgeschlossen war.⁵ Sīstānī gilt in Bahrain, wie auch in der gesamten schiitischen Welt, als der *marḡaʿ* mit den höchsten Anhängerzahlen.⁶

Als Reaktion auf den breiten Widerstand der Schiiten wurde der erste Entwurf zurückgezogen. Begleitet von einer Kampagne, die die Bevölkerung vom Nutzen gesetzlicher Familienrechtskodifikationen überzeugen sollte, wurden nun zwei separate Entwürfe erarbeitet, die bei der schiitischen Opposition weiterhin auf Ablehnung stießen. Die Spannungen zwischen der schiitischen Bevölkerungs-

⁴ In Bahrain hat diese Strömung, bezeichnet als *uṣūliya*, erst in den vergangenen Jahrzehnten stärkere Verbreitung gefunden. Daneben hat die *aḥbārīya*, die ihre Blütezeit im 17. Jahrhundert erlebte, in Bahrain noch viele Anhänger. Die *aḥbārīya* erkennt die genannte Autorität von *muḡtahids* und den *ig̃tihād* als Mittel der Rechtsfindung grundsätzlich nicht an. In Bahrain lässt sich allerdings eine Annäherung an die *uṣūliya* und damit auch eine Anerkennung des *ig̃tihād* beobachten, vgl. Louër: *Transnational Shia Politics*, S. 111.

⁵ Vgl. Russel Jones: *The Battle over Family Law*, S. 38 f.

⁶ Vgl. Russel Jones: *God's Law or State's Law*, S. 103; Kadhim/Alrebh: *A Shift Among the Shi'a*, S. 5.

mehrheit, die politisch unterrepräsentiert ist, und der sunnitischen Minderheit, die das Königshaus und die meisten Regierungsmitglieder stellt, sind Teil eines Phänomens, das in den letzten Jahren unter dem Stichwort *sectarianism* oder Konfessionalismus viel Aufmerksamkeit erhalten hat und Politik und Gesellschaft in Bahrain maßgeblich prägen. Die Familienrechtfrage als Schauplatz der Auseinandersetzungen zwischen schiitischer Opposition und sunnitischer Staatsführung wurde von einer Rechtsstaats- und Frauenrechtsfrage zu einer (identitäts-)politischen Angelegenheit mit großem Mobilisierungspotential, das sich im November 2005 in einem Protest gegen das Gesetzesvorhaben mit, so wird geschätzt, über 100 000 Teilnehmern entlud.⁷

Erst 2009 wurden die beiden neu erarbeiteten Entwürfe dem Parlament vorgelegt, verabschiedet wurde jedoch nur der sunnitische, der als »Gesetz über die Bestimmungen der Familie, erster Teil« (*qānūn aḥkām al-usra [al-qism al-awwal]*)⁸ in Kraft trat. Überkonfessionelle Demonstrationen im Frühjahr 2011 im Rahmen des sogenannten Arabischen Frühlings hatten ein hartes Durchgreifen der Regierung zur Folge, welches in den folgenden Jahren zur Auflösung schiitischer politischer Gruppen wie auch des in der Opposition gegen das Gesetz aktiven schiitischen Gelehrtenrates (Islamic Scholars' Council, ISC) führte. Das (teilweise) einheitliche Familiengesetz von 2017 (*qānūn al-usra*)⁹ erfuhr vergleichsweise wenig Widerstand, wurde von oppositionellen Gelehrten aber weiterhin abgelehnt. Es weiche, so die Kritik, von der schiitischen Rechtslehre ab und sei zudem von Personen verfasst und verabschiedet worden, denen die Qualifikation zum *iğtihād* fehle.¹⁰ Die »battle over family law«¹¹ war ein »power struggle«,¹² den die Regierung gewonnen hat und der über die konkrete Thematik des Familienrechts weit hinaus ging.

II. Kuwait

In Kuwait verliefen die Entwicklungen deutlich anders. Das Verhältnis zwischen Sunniten und Schiiten gilt in Kuwait als eines der friedlichsten in der Region, wenngleich konfessionalistische Spannungen auch hier zunehmend auftreten. Das sunnitische Herrscherhaus verfolgt eine gänzlich andere Strategie gegenüber

⁷ Vgl. Russel Jones: The Battle over Family Law, S. 33.

⁸ Gesetz Nr. 19/2009 über die Einführung des Gesetzes über die Bestimmungen der Familie (erster Teil) (*qānūn bi-ṣḍār qānūn aḥkām al-usra [al-qism al-awwal]*), Gesetzblatt (*al-ḡarida ar-rasmīya*) Nr. 2898 vom 4.6.2009.

⁹ Gesetz Nr. 19/2017 über die Einführung des Familiengesetzes (*qānūn bi-ṣḍār qānūn al-usra*) Gesetzblatt Nr. 3323 vom 20.7.2017.

¹⁰ Vgl. bahrainmirror.com: من كبار علماء الدين الشيعة في البحرين.

¹¹ Russel Jones: The Battle over Family Law.

¹² Kinninmont: Framing the Family Law, S. 53, 56.

der schiitischen Bevölkerung als das bahrainische, betont den überkonfessionellen Zusammenhalt im Land und präsentiert sich als »neutral arbitrator«.¹³

Sunnitisches Familienrecht ist in Kuwait seit 1984 gesetzlich geregelt.¹⁴ Das kuwaitische Personalstatutsgesetz von 1984 ist gemäß Art. 346 grundsätzlich nur auf Muslime anwendbar, die der sunnitisch-malikitischen Rechtsschule folgen. Für Nichtmalikiten sind die Bestimmungen ihrer jeweiligen Rechtsschule anzuwenden. Damit sollte Schiiten die Anwendung des Rechts gemäß ihrer Rechtsschule im Personalstatut ermöglicht werden. Aus Gründen der Bewahrung der nationalen Einheit wurde auf eine explizite Nennung der Schiiten im Gesetz verzichtet. Seit 2004 gab es Bemühungen, schiitisches Personalstatutsrecht verfahrensrechtlich und später materiellrechtlich gesetzlich zu regeln. Die erarbeiteten Gesetzesentwürfe kamen aber nie über eine erste Phase hinaus, zu groß war die befürchtete Gefährdung der nationalen Einheit.¹⁵ In den letzten Jahren hat sich die Wahrnehmung der Bedeutung eines schiitischen Personalstatutsgesetzes für die nationale Einheit in ihr Gegenteil gewandelt. 2017 wurden im Parlament zwei Gesetzesentwürfe für ein schiitisches Personalstatutsgesetz von schiitischen Abgeordneten vorgelegt, die die Grundlage für das 2019 in Kraft getretene Gesetz bildeten, das nunmehr als Beitrag zur nationalen Einheit gepriesen wurde. Es galt als Anerkennung und Implementierung von Religionsfreiheit, religiöser Diversität, Offenheit und als Konsens der schiitischen Gemeinschaft. Weiterhin wurde es als Errungenschaft für die Rechte von Frauen bezeichnet und als wichtiger Schritt für die Vereinfachung von Gerichtsverfahren für alle Beteiligten.¹⁶ Damit klangen in Kuwait auch einige der Hauptargumente schiitischer Gesetzesbefürworter im Irak und in Afghanistan an, nämlich die der Anerkennung der Schiiten als Teil der jeweiligen Nation und der Anerkennung ihrer verfassungsmäßigen Rechte. Anders als in Kuwait prägten Unrechtserfahrungen von Schiiten unter sunnitischer Herrschaft im Irak vor 2003 und in Afghanistan vor 2001 die dortigen Diskurse, die im Rahmen der Neuordnung des jeweiligen politischen Systems aufkamen, erheblich.

Der öffentliche Diskurs in Kuwait hatte nicht nur Fragen der nationalen Einheit und der Rechte der Schiiten zum Gegenstand, sondern auch die innerschiitische Frage nach dem Verhältnis von gesetzlicher Kodifikation und *iğtihād*. Die Frage nach der (Un-)Vereinbarkeit von *iğtihād*, also der Unabhängigkeit und rechtlichen Autorität der Rechtsgelehrten, und gesetzlicher Kodifizierung und damit staatlich bestimmter Vereinheitlichung und Festlegung von Rechtsnormen, ist insbesondere im Bereich des Personalstatuts nicht neu und fand beispielsweise

¹³ Hafidh/Fibiger: Civic Space and Sectarianism, S. 110.

¹⁴ Gesetz Nr. 51/1984 über das Personalstatut (*Qānūn fī ša'n al-aḥwāl aš-šaḥṣīya*), Gesetzblatt (*al-Kuwayt al-yawm*) Nr. 1570 vom 23.7.1984.

¹⁵ So die Darstellung des kuwaitischen Journalisten 'Abd al-Laṭīf b. Naḥī; vgl. ders.: جريمة إقرار قانون الأحوال الشخصية الجعفرية.

¹⁶ Vgl. Ibn Naḥī: «الأحوال الشخصية الجعفرية»; al-Muğāmis: «جريمة إقرار قانون الأحوال الشخصية الجعفرية»; csrgulf: مكاسب الكويتيات.

Ausdruck in der vehementen Ablehnung des irakischen Personalstatutsgesetzes von 1959 durch schiitische Gelehrte.¹⁷ In Kuwait wurde die Vereinbarkeit von gesetzlicher Kodifikation und *iğtihād* in öffentlichen Meinungsbeträgen begründet mit dem Verweis auf die Eindeutigkeit vieler familienrechtlicher Bestimmungen in den religiösen Quellen und die große Einigkeit, die hinsichtlich der meisten Bestimmungen des Personalstatuts unter den schiitischen Gelehrten herrsche und keinen Bedarf nach *iğtihād* aufkommen ließe.¹⁸

C. Allgemeines und Zuständigkeiten

I. Bahrain

Das bahrainische Familiengesetz von 2017 umfasst 141 Artikel und regelt ausschließlich das Familienrecht. Die Mehrzahl der Artikel gilt einheitlich für Sunniten und Schiiten. 47 Artikel enthalten spezielle Bestimmungen für beide oder eine der beiden Rechtsschulen bzw. Konfessionen, eingeleitet jeweils durch *wafqan li-l-fiqh as-sunnī* (gemäß der sunnitischen Rechtslehre) und *wafqan li-l-fiqh al-ğāfarī* (gemäß der ġāfaritischen Rechtslehre). Grundsätzlich kommen dabei die Bestimmungen derjenigen Rechtsschule zur Anwendung, nach der der Streitgegenständliche Ehevertrag geschlossen wurde.¹⁹

Für Fälle, in denen das Gesetz entscheidungsrelevante Fragen nicht regelt, hat der Richter bei sunnitischen Streitparteien auf Grundlage der allgemein anerkannten (*mašhūr*) Meinung der malikitischen Rechtsschule zu entscheiden oder, sollte diese nicht vorliegen, die einer der anderen sunnitischen Rechtsschulen heranzuziehen. Ist schiitisches Recht anzuwenden, ist der *mašhūr*-Meinung in der ġāfaritischen Rechtslehre (*fiqh*) zu folgen oder auf Grundlage der Texte und allgemeinen Grundsätze der Scharī'a zu urteilen (Art. 3 Einführungsgesetz).

Die für Rechtsstreitigkeiten zwischen Muslimen im Bereich des Personalstatuts zuständige Scharī'a-Gerichtsbarkeit umfasst drei Instanzen. Die Gerichte verfügen in Übereinstimmung mit dem Gesetz über die richterliche Gewalt von 2002 jeweils über eine sunnitische und eine schiitische (*ğāfarīya*) Kammer (*dā'ira*).²⁰ Die an den Scharī'a-Gerichten tätigen schiitischen Richter haben ihre Ausbildung an religiösen Lehrinstituten im In- oder Ausland (vorrangig Nadschaf, Kerbela und Ghom)

¹⁷ Vgl. Mallat: Shi'ism and Sunnism, S. 148.

¹⁸ Vgl. aljarida.com: الأحوال الجعفرية في الكويت; aljarida.com: المستشار علي الموسوي ل الجريدة; al-Muğāmis: «الأحوال الشخصية الجعفرية».

¹⁹ Wurde der Ehevertrag außerhalb Bahrains geschlossen, ist die anzuwendende Rechtsschule folgendermaßen festzustellen: Wird aus dem Ehevertrag ersichtlich, auf welcher Rechtsschule er beruht, ist deren Recht anzuwenden. Ist dies nicht der Fall und einigen sich die Ehegatten bei Klageerhebung auf eine Rechtsschule, so findet deren Lehre Anwendung. Und schließlich, sollte auch dies nicht möglich sein, findet das Recht der Rechtsschule Anwendung, welcher der Ehemann zum Zeitpunkt der Eheschließung angehörte (Art. 5 Einführungsgesetz).

²⁰ Art. 13, 20 Gesetzesverordnung Nr. 42/2002 zum Gesetz über die richterliche Gewalt (*marṣūm bi-qānūn bi-iṣḍār qānūn as-sulṭa al-qadā'ya*), Gesetzblatt Nr. 2553 vom 23.10.2002.

erhalten und werden vom König ernannt.²¹ 2018 wurde ergänzend zur Einführung des einheitlichen Familiengesetzes als weiterer Schritt der Modernisierung und Vereinfachung des Zugangs zu Gerichten ein neuer Gebäudekomplex für Familiengerichte (*mağma' maḥākim al-usra*) eröffnet. Neben einer Unterhaltskasse und Schlichtungs-, Antrags- und Beurkundungsstellen sind alle familiengerichtlichen Instanzen dort untergebracht. Die Gerichte werden überwiegend, auch in Regierungsveröffentlichungen, als Familiengerichte (*maḥākim al-usra*) und nicht, wie in den gesetzlichen und verordnungsrechtlichen Grundlagen, als Scharī'a-Gerichte (*maḥākim šarīya*) bezeichnet.²²

II. Kuwait

Das schiitische Personalstatutsgesetz Kuwaits umfasst 510 Artikel und regelt neben dem Familienrecht auch das Erb- und Stiftungsrecht. Der familienrechtliche Teil umfasst 253 Artikel. Das Gesetz wurde im Gesetzblatt mit einem erklärenden Memorandum (*mudakkira idāḥiya*) veröffentlicht, das Definitionen und Verweise auf Koran und Hadith und die herrschende Meinung der Gelehrten enthält. Auch im kuwaitischen Fall ist das Recht derjenigen Rechtsschule anzuwenden, nach der der Streitgegenständliche Ehevertrag geschlossen wurde (Art. 5 Einführungsgesetz).

Enthält das Gesetz keine Regelung für eine bestimmte Frage, ist auf die Meinung eines »umfassend zum *iğtihād* qualifizierten, über herausragende Gelehrsamkeit im ġāfaritischen Recht verfügenden lebenden *marğa' at-taqlid*« (*al-marğa' al-ḥayy al-a'lam li-l-ğāfariya al-ğāmi' aš-šarā'iṭ at-taqlid*) zurückzugreifen. Diese Bezeichnung ist insofern bemerkenswert, als dass in keinem anderen der Verfasserin bekannten schiitischen Gesetz oder Entwurf so umfassend die schiitische *marğā'ya*-Doktrin aufgenommen wurde. Interessant ist diese Bestimmung auch, weil sie *de facto* auf eine ausländische Autorität verweist, da in Kuwait derzeit kein *marğa'* ansässig ist.²³ Hier wird der Kontrast zu Bahrain deutlich, wo Verbindungen schiitischer Bürger zum schiitischen Ausland und zu ausländischen Gelehrten regelmäßig als verdächtig gelten.²⁴ Offen lässt das kuwaitische Gesetz, wie der Richter den *marğa'* auszuwählen hat.²⁵

²¹ Vgl. Möller: Modernes Recht für die Familie, S. 84 f.

²² Vgl. Broschüre des bahrainischen Justizministeriums, Wizārat al-'adl wa-š-šu'un al-islāmiya wa-l-awqāf: *الافتتاح الرسمي لمجمع محاكم الأسرة*.

²³ Kadhim/Alrebh: *A Shift Among the Shi'a*, S. 2 ff.

²⁴ Dies hat nicht zuletzt damit zu tun, dass Gläubige religiöse Abgaben und Steuern an ihren *marğa'* zahlen und damit erhebliche finanzielle Mittel von schiitischen Gelehrten verwaltet werden, die u. a. in den Bereichen religiöse Bildung und soziale Wohlfahrt eingesetzt werden, aber, so der Verdacht, auch zur Verfolgung politischer Ziele eingesetzt werden könnten, vgl. Kadhim/Alrebh: *A Shift Among the Shi'a*, S. 2 f.

²⁵ Eine Ausnahme findet sich in Art. 504, wonach das Bestehen des Erbanspruchs der Ehefrau auf Grundeigentum des Ehemannes sich nach der Meinung des *marğa'* der Ehefrau richtet. Unter schiitischen Gelehrten werden bezüglich der Vererbung von unbeweglichem bzw. Grundei-

Fälle mit schiitischen Beteiligten werden auch in Kuwait von schiitischen Kammern entschieden. Diese wurden ursprünglich von den Gerichten im Rahmen ihrer Verwaltungsbefugnisse eingerichtet.²⁶ 2015 wurden mit dem Gesetz über die Familiengerichte²⁷ die familienrechtlichen Kammern der erstinstanzlichen Gerichte und der Berufungsgerichte an neu eingeführten Familiengerichten (Sg. *maḥkamat al-usra*) angesiedelt. Im Gesetzestext selbst werden die schiitischen Kammern nicht erwähnt, wohl aber im mit dem Gesetz veröffentlichten erklärenden Memorandum. Das Einführungsgesetz zum schiitischen Personalstatutsgesetz von 2019 schließlich regelt die Zuständigkeit der ḡaʿfaritischen Kammern der erstinstanzlichen, Berufungs- und Revisionsgerichte und verankert diese damit erstmals im Gesetz.

D. Ausgewählte Regelungsbereiche

Bedeutung und Besonderheiten der beiden Gesetze auf materiellrechtlicher Ebene sollen nun anhand zweier Beispiele näher betrachtet werden. Die grundlegenden Rechtsinstitute und Charakteristika des islamischen Familienrechts, etwa der Vertragscharakter der Ehe, die verschiedenen Möglichkeiten zur Eheauflösung, Brautgeld und Unterhalt, Vormundschaft und Personensorge, finden sich im sunnitischen wie auch im schiitischen Recht. Unterschiede bestehen in der Regel in Detailfragen. Als einer der größten und kontroversesten Unterschiede ist die Zeitehe (*nikāḥ al-mutʿa*) zu nennen, die in den vier sunnitischen Rechtsschulen verboten, nach zwölferschiitischem (*ḡaʿfaritischem*) Recht jedoch erlaubt ist. Da diese Form der Ehe in den hier behandelten Gesetzen allenfalls angedeutet und nicht explizit geregelt wird, ist sie trotz ihres Charakters als schiitisches Alleinstellungsmerkmal nicht Gegenstand dieses Beitrags.

I. Ṭalāq

Der *ṭalāq* als unilateral durch den Ehemann ausgesprochene Verstoßungsscheidung ist in der modernen Gesetzgebung muslimischer Staaten von einer außergerichtlichen, nicht begründungsbedürftigen Privatscheidung in eine vorwiegend durch verfahrensrechtliche Bestimmungen gerichtlich oder auf andere Weise behördlich regulierte Form übergegangen. Hinsichtlich der Wirksamkeitsvo-

gentum an die Ehefrau unterschiedliche Meinungen vertreten, vgl. dazu Yassari: Reform des Ehegattenerbrechts, S. 991 ff. Eine generelle Möglichkeit, die Auswahl des *marḡaʿ* zu regeln, enthält das Schiitische Personalstatutsgesetz Afghanistans, nach dem in bestimmten Fällen auf die Meinung des *marḡaʿ* des Klägers und in anderen Fällen auf die Meinung des *marḡaʿ* des Beklagten zurückzugreifen ist, siehe Art. 2 Abs. 3 Gesetz über das Personalstatut der Schiiten (*qānūn-e aḥvāl-e šaḥṣīye-ye ahl-e tašayyo*), Gesetzblatt Nr. 988 vom 26.7.2009.

²⁶ Vgl. al-ʿAryān: قانون الأحوال الجعفرية.

²⁷ Gesetz Nr. 12/2015 zur Einführung des Gesetzes über die Familiengerichte (*qānūn bi-iṣḍār qānūn maḥākīm al-usra*), Gesetzblatt Nr. 1228 vom 22.3.2015.

raussetzungen des *ṭalāq* sehen dabei die schiitischen Bestimmungen des klassischen Rechts Restriktionen für den Ehemann vor, die das sunnitische Recht nicht fordert. Wie sich dies auf die beiden Gesetze und die Diskussion um ihre Einführung niedergeschlagen hat, soll im Folgenden näher betrachtet werden. Die hier erläuterten Wirksamkeitsvoraussetzungen des *ṭalāq* werden beispielhaft herangezogen, stellen allerdings nicht die einzigen Unterschiede im Scheidungsrecht dar.²⁸

1. Bahrain

Das (teilweise schiitische) bahrainische Gesetz legt die verschiedenen Wirksamkeitsvoraussetzungen für den *ṭalāq* in den Art. 82 ff. fest. Art. 86 enthält diejenigen rechtsschulspezifischen Wirksamkeitsvoraussetzungen, die neben der Zeitehe und dem Erbrecht in der islamwissenschaftlichen Literatur zu den drei größten Unterschieden zwischen schiitischem und sunnitischem Recht gezählt werden.²⁹ Art. 86 Abs. 1 beginnt mit den sunnitischen Bestimmungen:

وفقاً للفقه السني:

- (أ) لا يقع الطلاق المعلق على فعل شيء للحث عليه أو على تركه لمنع منه إلا إذا قصد به الطلاق.
 (ب) لا يقع الطلاق بالحنث بيمين الطلاق، أو الحرام إلا إذا قصد به الطلاق.
 (ج) لا يقع الطلاق المقترن بالعدد لفظاً أو كتابة أو بالإشارة إلا طلاقاً واحدة.

Gemäß des sunnitischen *fiqh*:

- a) Der bedingte *ṭalāq*, der eine Handlung herbeiführen oder eine Unterlassung verhindern soll, ist nicht wirksam, es sei denn, durch ihn wird der *ṭalāq* beabsichtigt.
- b) Der *ṭalāq* durch Bruch eines Scheidungseides oder einer Verbotserklärung ist nicht wirksam, es sei denn, durch ihn wird der *ṭalāq* beabsichtigt.
- ğ) Der mündlich, schriftlich oder durch eine Geste mit einer Zahl verbundene *ṭalāq* ist nur als einmaliger *ṭalāq*-Ausspruch wirksam.

Geregelt wird hier neben der Wirksamkeit bzw. Unwirksamkeit eines bedingten *ṭalāq* oder *ṭalāq* durch Eidbruch (beispielsweise *ṣihār* oder *‘ilā*³⁰) auch die Unbeachtlichkeit der Nennung einer Zahl in Verbindung mit dem *ṭalāq*. Damit wird die sofortige Unwiderrufbarkeit eines dreifachen *ṭalāq* ausgeschlossen. Das Gesetz schließt sich hier, wie viele andere muslimische Personalstatutsgesetze, einer sunnitischen Mindermeinung, die auch die Schiiten teilen, an, wonach ein

²⁸ So ist der Zugang zur Scheidung für Frauen im klassischen schiitischen Recht ebenfalls restriktiver als im malikitisch-sunnitischen Recht. Letzteres hat Eingang in die sunnitisch geprägte Gesetzgebung auch nicht malikitisch dominierter Staaten gefunden. Gesetzliche Regelungen zum schiitischen Scheidungsrecht in Iran, Afghanistan, Bahrain und Kuwait folgen modernen Auslegungen und erweitern damit den Zugang zur Scheidung für Frauen. Vgl. bspw. für Iran, Yassari: Überblick über das iranische Scheidungsrecht.

²⁹ Vgl. Madelung: Shi'i Attitudes Toward Women, S. 71; Halm: *Die Schia*, S. 176.

³⁰ Vgl. zu diesen Formen des *ṭalāq* Ebert/Heilen: *Islamisches Recht*, S. 159.

dreifacher *ṭalāq* nicht nur missbilligt wird, sondern auch lediglich als einmaliger und prinzipiell widerrufbarer Ausspruch wirksam wird.³¹ Die sunnitische Regelung des Art. 86 betrifft hier somit bestimmte Sonderfälle des *ṭalāq*-Ausspruchs.

Der für Schiiten geltende zweite Absatz der Vorschrift hingegen legt Voraussetzungen fest, die grundsätzlich jeder *ṭalāq*-Ausspruch erfüllen muss:

وفقاً للفقهاء الجعفري لا يقع الطلاق صحيحاً إلا إذا كان منجزاً وكانت الزوجة في طهر غير طهر المواقعة وبحضور شاهدي عدل.

Gemäß des ḡaʿfaritischen *fiqh* ist der *ṭalāq* nur rechtsgültig wirksam, wenn er mit sofortiger Wirksamkeit, während die Ehefrau in einer Phase der Reinheit ist, in der kein Geschlechtsverkehr stattgefunden hat, und in Anwesenheit zweier [männlicher] rechtschaffener Zeugen ausgesprochen wird.

Der *ṭalāq* muss nach schiitischem Recht demnach

1. mit sofortiger Wirkung
2. während einer Phase der Reinheit der Frau zwischen zwei Menstruationsperioden (*tuhr*), ohne dass in dieser Phase der Reinheit Geschlechtsverkehr stattgefunden hat,
3. in Anwesenheit zweier rechtschaffener männlicher Zeugen

ausgesprochen werden. Art. 86 fasst damit die Hauptunterschiede zwischen den Voraussetzungen des *ṭalāq* nach schiitischem und sunnitischem Recht zusammen. Die Regelungen sind für den Ehemann im schiitischen Recht durch die Beachtung des Reinheitsstatus der Ehefrau und des Zeugenerfordernisses erkennbar restriktiver als im sunnitischen Recht. Teilweise nivelliert werden diese Unterschiede allerdings durch die bereits erwähnte verfahrensrechtliche Einhegung des *ṭalāq*, die auch in Bahrain besteht. Der *ṭalāq* muss unabhängig von der Rechtsschule grundsätzlich vor dem Richter ausgesprochen werden, der zunächst einen Versuch zur Versöhnung (*iṣlāḥ*) zu unternehmen hat (Art. 89).

2. Kuwait

Im (rein schiitischen) kuwaitischen Gesetz werden die genannten Wirksamkeitsvoraussetzungen für den *ṭalāq* in mehreren Artikeln geregelt. Art. 171 und 173 nennen die Voraussetzung des Zustandes der Reinheit der Ehefrau und präzisieren diese, indem sie einen *ṭalāq*, der während der Menstruation oder Wochenbettblutung der Frau ausgesprochen wird oder in einer Phase der Reinheit, in der die Eheleute Geschlechtsverkehr hatten, für ungültig erklären.

Die folgenden Artikel regeln bestimmte Ausnahme- und Sonderfälle. Wirksam ist der *ṭalāq* während der Menstruation der Ehefrau demnach, wenn die Ehe noch nicht vollzogen wurde, die Frau erkennbar schwanger ist oder der Ehemann abwesend ist oder aus anderen Gründen nicht in der Lage, den Reinheitszustand

³¹ Vgl. ebd., S. 158.

der Frau in Erfahrung zu bringen (Art. 172, 174). Geschlechtsverkehr während der Reinheit der Frau ist für die Wirksamkeit des *ṭalāq* unschädlich während einer Schwangerschaft, der Menopause oder des Ausbleibens der Menstruation (Art. 173). Behauptet die Ehefrau, sie sei während eines *ṭalāq*-Ausspruchs in der Phase der Unreinheit gewesen, obwohl sie vorher gegenüber dem Ehemann das Gegenteil geäußert hat, ist ihre Behauptung unbeachtlich, es sei denn, sie bringt Beweise bei (Art. 175).

Die Voraussetzung der Anwesenheit von Zeugen wird in Artt. 177–179 geregelt. Zeugen sind demnach eine grundlegende Voraussetzung (*ṣarṭ asāsī*) für die Wirksamkeit des *ṭalāq*. Die beiden Zeugen müssen rechtschaffen, männlich und gemeinsam in einer Sitzung während des *ṭalāq*-Ausspruches anwesend sein. Der *ṭalāq* ist ungültig, wenn die Zeugen lasterhaft (*fāsiq*) oder weiblich sind. Rechtschaffenheit wird definiert als Redlichkeit auf dem Pfad der heiligen *ṣarīʿa*, von dem nicht durch Unterlassen einer Pflicht oder Ausführung einer verbotenen Handlung abgewichen wird.

3. Einordnung

Beide Gesetze spiegeln die Besonderheit des schiitischen *ṭalāq* wider, unterscheiden sich aber im Umfang der jeweiligen Regelungen. Das bahrainische Gesetz widmet den schiitischen Voraussetzungen für die Wirksamkeit des *ṭalāq* einen einzigen Absatz, während das kuwaitische Gesetz in neun Artikeln die Voraussetzungen nicht nur näher präzisiert, sondern auch Ausnahmen und Sonderfälle regelt und so mehr Klarheit und Rechtssicherheit schafft.

Das Beispiel des *ṭalāq* zeigt zudem, dass die Unterschiede zwischen sunnitischem und schiitischem Recht im Einzelfall erhebliche Auswirkungen haben können. Die Unterschiede hinsichtlich der Wirksamkeit des *ṭalāq* war eines, wenn nicht das am häufigsten von Befürwortern schiitischer Familien- oder Personalstatutsgesetze genannte konkrete praktische Beispiel für die Notwendigkeit eines schiitischen Gesetzes (oder im bahrainischen Fall für die Ablehnung eines einheitlichen Gesetzes). Denn ohne die gesetzliche Festlegung der Wirksamkeitsvoraussetzungen für den *ṭalāq* nach schiitischer Rechtslehre könne es, so das Argument, dazu kommen, dass Personen nach dem (geltenden nicht-schiitischen) Gesetz geschieden werden, aber – da der *ṭalāq* die schiitischen Voraussetzungen womöglich nicht erfüllt – nach schiitischem Recht weiterhin als verheiratet gelten. Eine solche Situation kann nicht nur durch den Verstoß gegen die oben genannten Voraussetzungen eintreten, sondern beispielsweise auch durch eine von der Ehefrau auf Grundlage eines im klassischen schiitischen Recht nicht anerkannten Scheidungsgrundes³² erwirkte gerichtliche Scheidung. Die resultierende Unklarheit durch gesetzliche Wirksamkeit bei gleichzeitiger

³² Vgl. Fn. 27.

religiös-rechtlicher Unwirksamkeit könne für betroffene schiitische Frauen und Familien erhebliche negative Folgen haben, etwa durch Unklarheit bezüglich bestehender ehelicher Ansprüche und Pflichten, zum Beispiel im Unterhaltsrecht. Zudem wäre einer auf diese Weise geschiedenen Frau nach dem geltenden Gesetz eine erneute Eheschließung möglich, während eine solche Ehe nach schiitischem Recht aufgrund der weiterhin als bestehend geltenden ersten Ehe nichtig wäre.³³ Die gesetzliche Regelung des schiitischen Familienrechts sollte mit anderen Worten also so etwas wie ›hinkende Scheidungen‹ beziehungsweise damit zusammenhängende ›hinkende Ehen‹ verhindern.

II. Ḥaḍāna

Die *ḥaḍāna*, die tatsächliche Personensorge für Kinder, macht im islamischen Familienrecht einen von zwei Teilbereichen der elterlichen Fürsorge aus und ist von der *wilāya*, der vermögens- und personenstandsrechtlichen Vormundschaft, die grundsätzlich beim Vater liegt, zu unterscheiden. Die tatsächliche Personensorge umfasst die Erziehung, Ernährung, gesundheitliche Betreuung und Beaufsichtigung des Kindes. Relevant wird die Frage, bei wem die Personensorge liegt, insbesondere nach einer Trennung der Eltern. Sorgeberechtigt ist zunächst rechtsschulübergreifend vorrangig die Mutter, umstritten ist, bis zu welchem Alter des Kindes dies gilt.

1. Bahrain

Das bahrainische Gesetz beginnt auch hier mit der sunnitischen Regelung. Demnach ist, sofern nicht gerichtlich im Kindeswohlinteresse etwas anderes entschieden wurde (Art. 128: *mā lam yuqarrir al-qāḍī ḥilāfa dālika li-maṣlaḥat al-maḥḍūn*³⁴), die Mutter oder gegebenenfalls eine andere weibliche Familienangehörige für Jungen sorgeberechtigt, bis diese das 15. Lebensjahr erreichen und für Mädchen bis zu deren Eheschließung und Ehevollzug. Jungen haben mit Erreichen des 15. Lebensjahres und Mädchen, sofern sie nicht verheiratet sind,

³³ Vgl. z. B. alwala.com: خطبة سباحة علي حسن غلوم; al-ʿAryān: قانون دائرة الأحوال الجعفرية; ISC: موقفنا; al-Muḡāmis: «الأحوال الشخصية الجعفرية»; sowie speziell zum dreifachen *ṭalāq* ISC: ملاحظات; zum gleichen Problem durch nach klassischem schiitischem Recht unwirksame Formen des *ṭalāq* auf Antrag der Ehefrau vgl. aṣ-Ṣāliḥ: قانون الأحوال الشخصية الجعفرية; vgl. dazu auch Resan: The Reasons of the Illegality of the Judicial Separation (bezogen auf Irak und ohne explizite Forderung nach schiitischem Gesetz). Auch in Pakistan betrifft eine 2021 eingeführte gesetzliche Regelung des schiitischen Familienrechts ausschließlich den *ṭalāq*, und zwar konkret das Zeugenerfordernis, die strengen schiitischen Formvorgaben und die im schiitischen Recht grundsätzlich ebenfalls restriktiver gehandhabte Unwirksamkeit eines *ṭalāq* im Zustand des Ärgers, der Trunkenheit, im Spaß o. ä., vgl. Act No. XXIX of 2021, further to amend the Muslim Family Laws Ordinance 1961, Gesetzblatt Teil I vom 4.12.2021.

³⁴ Vgl. zur Einführung ähnlicher Formulierungen in anderen arabischen Gesetzen, Möller: An Enduring Relic, S. 898.

mit Erreichen des 17. Lebensjahres, die Wahl (*hiyār*), bei wem sie leben möchten (Artt. 124 f.). Die Mutter ist nicht sorgeberechtigt, wenn sie mit einem dem Kind fremden Mann verheiratet ist, sofern das Gericht nicht im Interesse des Kindeswohls etwas anderes entscheidet (Art. 127 Abs. 1).

Nach der schiitischen Regelung geht die Sorgeberechtigung von der Mutter auf den Vater über, wenn das Kind, unabhängig vom Geschlecht, das siebte Lebensjahr vollendet (Artt. 124, 128). Die Mutter verliert die Sorgeberechtigung zudem, wenn sie erneut heiratet, es sei denn, das Gericht entscheidet anders (Art. 127 Abs. 2, das Kindeswohl bleibt hier unerwähnt). Ein Mädchen kann mit neun Jahren und ein Junge mit 15 Jahren wählen, bei wem er oder sie leben möchte, sofern *ruṣd* (geistige Reife) vorliegt. *Ruṣd* wird im Gesetz nicht definiert. Im klassischen Recht wird damit die Mündigkeit in Vermögensangelegenheiten bezeichnet, die bei jeder Person zu einem individuellen Zeitpunkt eintreten kann und nicht an ein festes Alter gebunden ist.³⁵ In modernen Gesetzestexten bezeichnet *ruṣd* hingegen häufig das gesetzliche Alter für die Volljährigkeit. Dies gilt auch für Bahrain, wo die grundsätzlich beim Vater liegende Vormundschaft in Vermögensangelegenheiten (*wilāyat ‘ala al-māl*), geregelt im dazu 1986 eingeführten Gesetz,³⁶ für beide Geschlechter und Konfessionen mit Erreichen des Volljährigkeitsalters (*sinn ar-ruṣd*) von 21 Jahren endet (Art. 13). Es ist davon auszugehen, dass das Familiengesetz in Art. 127 nicht auf *ruṣd* im Sinne dieser gesetzlichen Volljährigkeit, sondern auf *ruṣd* im Sinne der individuellen geistigen Reife abstellt, da die Altersgrenzen von neun und 15 Jahren andernfalls hinfällig wären.

Hinsichtlich der Berücksichtigung des Kindeswohls ist besonders auffällig, dass dieses nur in den sunnitischen Regelungen enthalten ist, nicht allerdings in den schiitischen. Neben Kindeswohlerwägungen betreffen Diskussionen über Reformen im Bereich der *ḥaḍāna* in muslimischen Ländern auch die Rechte von Frauen als Mütter, so auch in Bahrain: Der Supreme Council for Women, eine vom König ins Leben gerufene Regierungsbehörde, die sich der Erfassung und Verbesserung des Status von Frauen in Bahrain widmet, begrüßte das Familiengesetz und kritisierte nur wenige einzelne Bestimmungen, darunter diejenigen über die Personensorge. Der Council sprach sich für eine einheitliche konfessionsübergreifende Regelung für das Bestehen der mütterlichen Sorgeberechtigung bis zum 15. Lebensjahr für Jungen und bis zum 17. Lebensjahr für Mädchen aus. Auch regierungsunabhängige Stimmen kritisierten die rechtliche Ungleichstellung sunnitischer und schiitischer Mütter hinsichtlich der Sorgeberechtigung für ihre Kinder.³⁷ Die schiitische Regelung ist in dieser Hinsicht im Vergleich

³⁵ Vgl. as-Sistānī: منهاج الصالحين, II, S. 302 ff.; Ebert/Heilen: *Islamisches Recht*, S. 149.

³⁶ Gesetzesverordnung Nr. 7/1986 über die Einführung des Gesetzes über die Vermögenssorge (*marsūm bi-qānūn bi-ṣḍār qānūn bi-ša’n al-wilāya ‘alā al-māl*), Gesetzblatt Nr. 1688 vom 3.4.1986.

³⁷ Vgl. alwasatnews.com: صيغة قانون الأسرة; Fahrū: قانون أحكام الأسرة البحريني; delmonpost.com: عيوب في قانون أحكام الأسرة البحريني.

zur vorherigen Gerichtspraxis möglicherweise sogar zu Ungunsten der Mutter ausgefallen: Der ehemalige schiitische Richter Āl ‘Aṣfūr erklärte 2015, die schiitischen Gerichte würden die *ḥaḍāna* für Mädchen bis zum neunten Lebensjahr bei der Mutter belassen.³⁸ Ein anderer schiitischer Richter, Ḥamīd al-Mubārak, gab 2009 allerdings an, die Gerichte folgten der im *fiqh* vertretenen Auffassung, wonach die *ḥaḍāna* mit Vollendung des siebten Lebensjahres des Sohnes wie auch der Tochter an den Vater übergeht.³⁹ Ob es hier möglicherweise eine Entwicklung zugunsten der Mutter gegeben hat, die durch das Familiengesetz rückgängig gemacht wurde, ließe sich ohne eine Analyse der Rechtsprechung aus dieser Zeit nicht ermitteln.

2. Kuwait

Die Regelungen für Sunniten entsprechen in Kuwait hinsichtlich der Altersgrenzen im Wesentlichen denen des bahrainischen Gesetzes (Art. 194 Kuwaitisches Personalstatutgesetz). Das schiitische Gesetz spricht der Mutter den vorrangigen Anspruch auf die Personensorge für ihr Kind, männlich oder weiblich, zu, bis es das siebte Lebensjahr erreicht. Die Mutter verliert auch hier die Sorgeberechtigung im Falle einer erneuten Heirat nach der Trennung vom Kindsvater (Art. 247). Ab dem siebten Lebensjahr liegt die Sorgeberechtigung gemäß Art. 243 beim Vater, und zwar bis zum Erreichen der Ehemündigkeit (*bulūḡ ṣarī*), die gemäß Art. 249 für Mädchen mit dem neunten und für Jungen spätestens mit dem 15. Geburtstag eintritt. Gemäß Art. 248 ist nicht nur *bulūḡ*, sondern auch *ruṣd* – wie im bahrainischen Gesetz – maßgeblich. Demnach endet *ḥaḍāna*, wenn das Kind *ruṣd* erreicht. Ab diesem Zeitpunkt kann es wählen, bei wem es leben möchte. Art. 248 entspricht wortwörtlich der entsprechenden Passage in Sīstānīs *Minhāḡ aṣ-ṣāliḥīn*⁴⁰ und in praktischen Abhandlungen (Sg. *risāla ‘amalīya*) anderer *marāḡi*, die den Gläubigen als Richtschnur in allen Fragen des Lebens dienen. Dies deutet darauf hin, dass auch hier keine feste Altersgrenze, sondern, im Einklang mit dem klassischen Recht, die individuelle geistige Reife ausschlaggebend ist. Die gesetzliche Volljährigkeit (*sinn ar-ruṣd*) wird auch in Kuwait mit 21 Jahren erreicht (Art. 96 Kuwaitisches Zivilgesetzbuch⁴¹).

3. Einordnung

Auch bezüglich der genannten Bestimmungen zur *ḥaḍāna* sind die schiitischen Regelungen in beiden Gesetzen im Kern gleich, denn beide Gesetze folgen hin-

³⁸ Vgl. alayam.com: قانون أحكام الأسرة وضع مصلحة «المحضون» فوق كل اعتبار.

³⁹ Vgl. al-Mubārak: حقوق المرأة, S. 88.

⁴⁰ Vgl. as-Sīstānī: منهاج الصالحين, III, S. 105.

⁴¹ Gesetzesverordnung Nr. 67/1980 über die Einführung des Zivilgesetzbuches (*marsūm bi-l-qānūn bi-ṣḍār al-qānūn al-madani*), Gesetzblatt Nr. 1335 vom 5.1.1981.

sichtlich des Übergangs der Sorgeberechtigung von der Mutter auf den Vater mit Erreichen des siebten Lebensjahres des Kindes derselben von mehreren in der ġāfaritischen Rechtsschule vertretenen Meinungen. 2002 wurde diese Rechtsmeinung bereits vom iranischen Gesetzgeber übernommen, ergänzt um Spielraum für Eltern und Gericht, sowie Kindeswohlerwägungen in bestimmten Fällen.⁴² Die wohl herrschende Meinung im schiitischen *fiqh*, nach der dem Vater für Jungen bereits ab zwei Jahren die Personensorge zusteht, wird trotz Reforminitiativen bis heute von den schiitischen Gerichten im Libanon implementiert.⁴³ Eine Auslegung dieser Meinung findet sich auch bei Sīstānī.⁴⁴ In der schiitischen Rechtsliteratur vertreten wird außerdem, dass die Sorgeberechtigung für den Sohn bis zu dessen siebten Geburtstag und für die Tochter bis zu deren neunten Geburtstag bei der Mutter liegt (übernommen im schiitischen Personalstatutsgesetz Afghanistans mit Kindeswohlvorbehalt),⁴⁵ oder für beide Geschlechter bis zum Erreichen der geistigen Reife (*ruṣd*).⁴⁶

Beide Gesetze folgen damit einer in der Mitte des Spektrums der Rechtsmeinungen zur mütterlichen Sorgeberechtigung angesiedelten Meinung, das von deren Anfang mit dem zweiten Geburtstag eines Sohnes bis zu deren Ende mit Erreichen der Volljährigkeit im Sinne geistiger Reife des Kindes reicht. Das Kindeswohl findet in beiden Gesetzen keine Erwägung (bzw. im bahrainischen nur in den sunnitischen Bestimmungen). Beide Gesetze bleiben somit hinsichtlich des Kindeswohls und der Altersgrenzen bzw. der Berücksichtigung des Einzelfalls hinter dem iranischen und afghanischen Gesetz zurück. Der kuwaitische Gesetzgeber scheint hier allerdings im Sinne einer einheitlichen Rechtspraxis und angesichts sozialer Realitäten die gesetzliche Festlegung für besonders wichtig erachtet zu haben, indem er sich trotz des offenkundigen Bestehens unterschiedlicher Rechtsmeinungen (auch unter Gelehrten der Gegenwart), was grundsätzlich eine gesetzliche Kodifizierung ausschließen und die Heranziehung der Meinung eines lebenden *marǧāʿ* bedeuten sollte, für eine eindeutige gesetzliche Regelung entschieden hat.

⁴² Wenn die Eltern nach einer Trennung keine einvernehmliche Einigung über die Sorgeberechtigung erreichen, entscheidet das Gericht unter Berücksichtigung des Kindeswohls, wobei die Mutter bis zum siebten Geburtstag des Kindes grundsätzlich Vorrang hat, vgl. Ebrahimi: Child Custody (Hizanat) under Iranian Law, S. 466 f.

⁴³ Vgl. Ebert: *Islamisches Familien- und Erbrecht*, S. 132; Landry: *Dialectic of Ijtihad*, S. 364 f.

⁴⁴ In den ersten beiden Lebensjahren eines Kindes ist *ḥaḍāna* ein beiden Elternteilen zugleich zukommendes Recht. Dem Vater ist es in dieser Zeit nicht gestattet, das Kind von seiner Mutter, der allerdings nicht die alleinige Sorgeberechtigung zukommt, zu trennen. Bei Töchtern gilt dies darüber hinaus bis zu deren siebten Lebensjahr, bei Söhnen, wenn die Trennung dem Kind schadet, vgl. as-Sīstānī: *منهاج الصالحين*, III, S. 103.

⁴⁵ Art. 178 Schiitisches Personalstatutsgesetz Afghanistans.

⁴⁶ Vgl. al-Mubārak: *حقوق المرأة*, S. 88.

E. Schlussbetrachtung

Die in Bahrain und Kuwait eingeführten (teilweise) schiitischen Gesetze kodifizieren erstmals das Familienrecht für die schiitische Bevölkerung in beiden Ländern. Befürwortern gelten sie als wichtiger Beitrag zu Rechtssicherheit, rechtsstaatlichen Verfahren und der Verbesserung der rechtlichen Stellung schiitischer Frauen. Kritik an materiell-rechtlichen Regelungen aus Frauenrechts- und Kindeswohlperspektive wurde nur begrenzt geäußert in Kuwait, soweit erkennbar, noch weniger als in Bahrain. Schiitische Kritiker betrachten die Gesetze als Missachtung grundlegender Prinzipien des schiitischen Rechts und der Rechte von Schiiten. Aufgrund unterschiedlicher politischer Rahmenbedingungen wurden die Gesetzesvorhaben in beiden Ländern von Schiiten sehr unterschiedlich rezipiert.

Kuwait war mit der Einführung des Personalstatutgesetzes von 1984 der Vorreiter unter den Golfmonarchien bei der Einführung gesetzlich kodifizierten Familienrechts (2022 folgte Saudi-Arabien als letzter dieser Staaten) und verankerte gleichzeitig, wenn auch nicht explizit, das Recht der Schiiten auf Anwendung ihrer Rechtslehre. Hinsichtlich der Einführung schiitischer Familien- oder Personalstatutgesetze reiht sich das kuwaitische Gesetz von 2019 ein in eine Reihe von schiitischen Initiativen vor allem außerhalb der Golfmonarchien. Dass weitere Golfstaaten in absehbarer Zeit auch hier nachziehen könnten, zeichnet sich trotz schiitischer Minderheiten und begrenzter Autonomie im Familien- und Erbrecht in allen Golfmonarchien nicht ab. Neben der Schaffung von Rechtssicherheit und -einheitlichkeit für Schiiten dienen schiitische Personalstatutgesetze auch als Symbol für die offizielle Anerkennung und Gleichberechtigung der jeweiligen schiitischen Bevölkerung. Als Instrument der Wahrung und Stärkung schiitischer Identität werden entsprechende Initiativen von einzelnen schiitischen Akteuren häufig genutzt, um sich als Repräsentanten der Schia zu profilieren. Bahrain stellt insofern einen Sonderfall dar, als dass die Einführung eines für Schiiten geltenden Gesetzes hier von vielen Schiiten (aber ausdrücklich nicht allen) als Versuch des sunnitisch dominierten Staates verstanden wurde, durch staatliche Familienrechtskodifikation die Autorität schiitischer Gelehrter einzuschränken und Schiiten ungewolltes Recht aufzuzwingen. Hier wurde die *Ablehnung* eines schiitischen Gesetzes als notwendig zur Wahrung schiitischer Rechte und Autorität betrachtete, während in Kuwait (aber auch etwa in Irak und Afghanistan) die *Einführung* eines solchen Gesetzes als wichtiger Schritt zur Anerkennung und Umsetzung schiitischer Rechte galt.

Inhaltlich weichen die beiden Gesetze, das kuwaitische und das bahrainische, im Familienrecht (Erb- und Stiftungsrecht regelt nur das kuwaitische) wenig voneinander ab, unterscheiden sich aber in Umfang und Detailliertheit einzelner Regelungen. Sie fügen zudem der Frage der rechtlichen Ungleichheit der Geschlechter im Rahmen des islamischen Familienrechts die Ebene der rechtlichen Ungleichheit von Sunniten und Schiiten, und insbesondere von sunniti-

schen Frauen und schiitischen Frauen hinzu. Dabei ist eine allgemeine Aussage darüber, ob durch innerislamische religiöse Rechtsspaltung im Personalstatut Sunnitinnen oder Schiitinnen insgesamt rechtlich schlechter gestellt sind, kaum zu treffen, wie die beiden vorgestellten Beispiele zeigen: Die schiitischen Regelungen schützen Frauen stärker vor willkürlichen und plötzlichen Scheidungen, benachteiligen sie aber im Vergleich mit den sunnitischen Regelungen bei der mütterlichen Personensorge. Weitere Beispiele ließen sich ergänzen. Demgegenüber steht die Funktion der schiitischen Gesetze als Kodifizierungsleistung und damit als Beitrag zu Rechtsstaatlichkeit, Rechtssicherheit, faireren und schnelleren Verfahren und Sicherheit für die Familie, der auch und insbesondere Frauen zugutekommen soll.

Neben Fragen zur schiitischen Identität und ihrer Anerkennung im nationalen Kontext sowie der Bedeutung schiitischer Gesetze für die Rechte von Frauen lösten die Gesetzesvorhaben auch innerschiitische Debatten aus, die sich unter anderem mit dem Verhältnis von *iğtihād* und gesetzlicher Kodifizierung befassen. Der dem Schiitentum eigene Gelehrtenrang des *marğā' at-taqlid*, der die Unabhängigkeit der hohen Gelehrten und ihrer Rechtsfindung verkörpert, nährt in Bahrain den Verdacht schiitischer Illoyalität, sodass bei Gesetzeslücken auf die schiitische Rechtslehre im Allgemeinen, und nicht auf personale, lebende Autoritäten verwiesen wird. Im kuwaitischen Gesetz fand der der *marğā'* jedoch explizit Anerkennung als maßgebliche Rechtsautorität in vom Gesetz nicht geregelten Fragen. Hier reflektieren Personalstatutsgesetze auch das Verhältnis von Schiiten und Staat, und verdeutlichen zugleich die kontextuelle Vielschichtigkeit, in der sie entstanden sind.

Bibliographie

- القانون دائرة الأحوال الجعفرية وقانون الأحوال الشخصية وفق المذهب: (2012) 'Aryān, 'Alī [Qānūn dā'irat al-aḥwāl al-ğā'fariya wa-qānūn al-aḥwāl aš-šahṣīya wifqa al-madhab al-ğā'farī – Waraqāt baḥṭ] (25.12.2012), t1p.de/2gwrw (Zugriff: 29.11.2022).
- alayam.com (2015) [qānūn aḥkām qānūn aḥkām al-āṣra wuḥḍ mawḍi' al-ḥaṣṣa «المحضون» فوق كل اعتبار (2015), www.alayam.com/online/NA/529530/News.html (Zugriff: 29.11.2022).
- aljarida.com (2009) المستشار علي الموسوي لا للجريدة: دعوة المرشد إلى إصدار قانون للأحوال الجعفرية: [al-Mustaṣār 'Alī al-Mūsawī li-l-ğarīda: da'wat al-Muršid ilā iṣḍār qānūn li-l-aḥwāl al-ğā'fariya fī maḥallihā] (25.1.2009), www.aljarida.com/articles/1461741621139568700 (Zugriff: 29.11.2022).
- aljarida.com (2007) الأحوال الجعفرية في الكويت... بلا قانون! القضاة الكويتيون في «الجعفري»: [al-Aḥwāl al-ğā'fariya fī al-Kuwayt ... bilā qānūn! Al-quḍāt al-Kuwaytīyūn fī «al-ğā'fariya» lā yatağāwazūn al-ḥamsa] (11.8.2007), www.aljarida.com/articles/1461291774004982500 (Zugriff: 29.11.2022).

- Landry, Jean-Michel (2019): Dialectic of Ijtihad: Reforming Family Law in Contemporary Lebanon, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 39.3, S. 361–373.
- Louër, Laurence (2008): *Transnational Shia Politics: Religious and Political Networks in the Gulf*, London: Hurst.
- Madelung, Wilferd (1979): Shi'i Attitudes Toward Women as Reflected in Fiqh, in: *Society and the Sexes in Medieval Islam*, hrsg. von Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsoot, Malibu: Undena Publications, S. 69–79.
- Mallat, Chibli (1993): Shi'ism and Sunnism in Iraq: Revisiting the Codes, in: *Arab Law Quarterly* 8.2, S. 141–159.
- Möller, Lena-Maria (2015): An Enduring Relic: Family Law Reform and the Inflexibility of Wilāya, in: *The American Journal of Comparative Law* 63, S. 893–925.
- Möller, Lena-Maria (2015): *Die Golfstaaten auf dem Weg zu einem modernen Recht für die Familie? Zur Kodifikation des Personalstatuts in Bahrain, Katar und den Vereinigten Arabischen Emiraten*, Studien zum ausländischen und internationalen Privatrecht 325, Tübingen: Mohr Siebeck.
- al-Mubārak, Ḥamīd (2009): حقوق المرأة في أحكام الأسرة وتطبيقاتها في المحاكم الشرعية في مملكة البحرين (الدائرة الجعفرية) [Ḥuqūq al-mar'a fī aḥkām al-usra wa-taṭbīqātuhā fī al-maḥākīm aš-šar'iya fī mamlakat al-Baḥrayn (ad-dā'ira al-ğa'fariya)], in: حقوق المرأة في قانون [Ḥuqūq al-mar'a fī qānūn al-aḥwāl aš-šaḥṣiya al-Kuwayti 'wa-aḥkām al-qadā' aš-šar'i l-Baḥrayni], hrsg. von Badriya al-Iwaḍi, Ḥamīd al-Mubārak und Aḥmad al-'Aṭawī, Manama: Freedom House, S. 63–96.
- al-Muğāmis, Turkī (2019): «الأحوال الشخصية الجعفرية... ملاً الفراغ التشريعي لأتباع المذهب في: [«al-Ahwāl aš-šaḥṣiya al-ğa'fariya»... mala'a al-farāğ at-tašrī'i li-atbā' al-maḍhab fī dawā'ir al-qadā'] (7.7.2019), www.alraimedia.com/article/854718 (Zugriff: 29.11.2022).
- b. Naḥī, 'Abd al-Laṭīf (2019): جريمة إقرار قانون الأحوال الشخصية الجعفرية: [Ġarīmat iqrār qānūn al-aḥwāl aš-šaḥṣiya al-ğa'fariya] (4.7.2019), www.alraimedia.com/article/854373 (Zugriff: 29.11.2022).
- Pew Research Center (2009): *Mapping the Global Muslim Population. A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population 2009*, Washington: Pew Forum on Religion & Public Life.
- Resan, Kasim H. (2018): The Reasons of the Illegality of the Judicial Separation in Current Imami Jurisprudence, in: *Journal of University of Babylon for Humanities* 26.8, S. 614–631.
- Russel Jones, Sandy (2010): *God's Law or State's Law: Authority and Family Law Reform in Bahrain*, Publicly accessible Penn Dissertations 186, Diss., University of Pennsylvania.
- Russel Jones, Sandy (2007): The Battle over Family Law in Bahrain, in: *Middle East Report* 242, S. 33–39.

- aş-Şālih, ‘Abd al-Hādī (2018): قانون الأحوال الشخصية الجعفرية [Qānūn al-aḥwāl aš-šaḥṣīya al-ğa‘farīya] (23.11.2018), t1p.de/cm333 (Zugriff: 29.11.2022).
- as-Sīstānī, ‘Alī al-Ḥusaynī (1443 [2021]): منهاج الصالحين [Minhāğ aş-ṣāliḥīn], 2 u. 3, korr. und überarb. Aufl., o. O.
- Wizārat al-‘adl wa-š-šu‘ūn al-islāmīya wa-l-awqāf (2018): الإفتتاح الرسمي لمجمع محاكم الأسرة [al-Ifṭitāḥ ar-rasmī li-mağma‘ maḥākīm al-usra].
- Yassari, Nadjma (2009): Die iranische Reform des Ehegattenerbrechts. Ein Beispiel für die Wandelbarkeit des islamischen Rechts, in: *Rabels Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht* 73.4, S. 985–1004.
- Yassari, Nadjma (2002): Überblick über das iranische Scheidungsrecht, in: *Zeitschrift für das gesamte Familienrecht*, S. 1088–1094.