

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Christlich-muslimische Ehen. Islamisches Recht und dessen Interpretation in der Schweiz” by Petra Bleisch Bouzar

was originally published in

Muslime und schweizerische Rechtsordnung. Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht by René P. de Mortanges (Ed.), Fribourg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz (2002), pp. 375-401.

This article is used by permission of [Université de Fribourg](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Christlich-muslimische Ehen – Islamisches Recht und dessen Interpretation in der Schweiz

Petra Bleisch Bouzar

„Für jede Mauer, die der Prophet gesetzt hat,
gibt es eine Tür. Und die Tür ist die Liebe.“¹

Laut Angaben des Eidgenössischen Bundesamtes für Statistik² lebten 1990 19,4% der verheirateten Muslime und 4,8% der verheirateten Musliminnen in einer christlich-muslimischen Ehe. 7586 Muslime waren mit einer Nichtmuslimin und 1980 Musliminnen mit einem Nichtmuslim verheiratet. Die schweizerische Verfassung gewährleistet die Glaubens- und Gewissensfreiheit (Art. 15 BV). Der schweizerische Gesetzgeber hat alle zivilrechtlichen Angelegenheiten betreffend das Familienrecht und das Erbrecht im schweizerischen Zivilgesetzbuch (ZGB) geregelt. Wer in der Schweiz wohnt, untersteht diesem Recht. Vorgaben in Bezug auf das religiöse Leben bestehen keine, es gibt aber Regeln für den Fall von Kollisionen oder Konflikten. So bestimmt Art. 97 Abs. 3 ZGB, dass die religiöse Eheschliessung erst nach der zivilen Trauung erlaubt ist und Art. 303 ZGB schreibt vor, dass die Eltern gemeinsam über die religiöse Erziehung verfügen. Jede in der Schweiz lebende Person ist somit frei, nach den Normen seiner eigenen Religion zu leben (oder nicht), sofern diese Normen nicht gegen die schweizerische Gesetzgebung verstossen, wie z. B. die Mehrfrauenhe, die Art. 120 ZGB verbietet.³ Normen des islamischen Rechts betreffen in der Schweiz nur solche, die sich diesen Normen freiwillig unterstellen. Es gibt keine Möglichkeit, islamische Normen an einem schweizerischen Gericht durchzusetzen. Da es keine islamischen Gerichte gibt, darf genaugenommen im schweizerischen Kontext nicht vom islamischen Recht gesprochen werden. Islamische,

¹ EKD, S. 25. Mit dieser Aussage akzeptierten Imame in Deutschland die Ehe eines deutschen Christen mit einer türkischen Muslimin.

² E-mail von *Fritz Spähni* vom 16.10.2001. Die Zahlen der Volkszählung 2000 waren bis zur Drucklegung noch nicht aufgearbeitet. Da sich die Zahl der in der Schweiz lebenden MuslimInnen in der Zwischenzeit verdoppelt hat, darf angenommen werden, dass die Zahl der christlich-muslimischen Ehen stark zugenommen hat.

³ Die juristischen Hinweise verdanke ich *Verena Keller*.

juristische Aussagen können, ob schriftlich oder mündlich, nicht als juristische Aussagen gelesen sondern nur als ethische, moralische Grundlagen betrachtet werden.⁴

Dieser Artikel geht von einem christlich-muslimischen Ehepaar aus, das in der Schweiz seinen Wohnsitz hat. Möchte sich das Paar über islamrechtliche Normen informieren, stehen ihm folgende Quellen zur Verfügung:

- Muslime, die nachfolgend als „schweizerische, muslimische Gelehrte“ bezeichnet werden. Sie leben seit längerer Zeit in der Schweiz, besitzen zum Teil die Schweizer Staatsbürgerschaft, haben eine Ausbildung in islamischen Wissenschaften oder speziell in islamischem Recht abgeschlossen und sind in einer Leitungs- oder Lehrfunktion tätig. Ihnen wird von hier ansässigen MuslimInnen Autorität zuerkannt.
- Muslime ohne juristische Ausbildung, die von ihrer Umgebung in Rechtsfragen um Rat gebeten werden oder die sich selber diese Kompetenz zusprechen.
- Juristen und Muftis, die nicht in der Schweiz wohnen und die von Schweizer MuslimInnen meist schriftlich um Antwort angefragt werden
- Internet⁵
- Literatur⁶

Da es bisher zu den islamrechtlichen Aspekten der christlich-muslimischen Ehe keine systematische wissenschaftliche Darstellung gab, ist ein erstes Ziel dieses Artikels, die Interpretation der schweizerischen muslimischen Gelehrten zu rekonstruieren.⁷ Die Kapitel eins bis vier stellen das Ergebnis

⁴ Methodische Hinweise verdanke ich *Reinhard Schulze*.

⁵ Verschiedene Organisationen und Universitäten bieten Online-Fatwadienste an und betreiben Fatwadatenbanken. Links zu verschiedenen Sites bietet <http://www.cyber-fatwa.de>. Sie bietet zudem erste wissenschaftliche Arbeiten zum Thema Islamisches Recht und Internet an. Zum Begriff „fatwa“ und dem europäischen Rat für Fatwas und Forschungen vgl. den Beitrag von YOUSSEF IBRAM in diesem Buch.

Die Literatur zu diesem Thema lässt sich hauptsächlich in fünf Kategorien einteilen:

- klassische, islamische, juristische Abhandlungen (Vgl. dazu HANBAL, AL-KAUSAJ; AL-SIJISTĀNI, MĀLIK)
- zeitgenössische, muslimische, juristische Texte, in der die klassischen Texte aufgegriffen und besprochen werden (Vgl. AL-ASHMAWI; AL-QAYRAWĀNI; DOI; GHASAN; KHODARI; SĀBIQ)
- europäische, nichtmuslimische, juristische Abhandlungen (Vgl. KOTZUR; RIECK)
- islamwissenschaftliche Darstellungen (Vgl. BREUER; JUYNBOLL; MORSY; SACHAU)
- Beratungsbroschüren (Vgl. ALDEEB; ANGEHRN; CCEE; DEP; EKD).

⁷ Mit folgenden Gelehrten führte ich Interviews durch: *Sakib Halilović* (Imam in Zürich), *Halide Hatipoglu* (Vizepräsidentin der Stiftung „Informationsstelle Islam“), *Mehmet Kopukaya* (Imam in Basel, Uebersetzung: Cem Lütfi Karatekin), *Youssef Ibram* (Imam in Zürich und Mitglied des Europäischen Rates für Fatwas), *Hani Ramadan* (Direktor des islamischen Zentrums in Genf), *Tariq Ramadan* (Lehrbeauftrag-

dieser Umfrage vor. Sie beinhalten folgende Themen: Ehehindernisse, Eheschliessung, Wirkungen und Auflösung der Ehe. Die Darstellung wird ergänzt mit Beispielen aus der Literatur, um einerseits die Vielfalt der Meinungen aufzuzeigen und andererseits die Ansicht der schweizerischen Gelehrten in einen breiteren Rahmen einzubetten. Für den christlichen Partner sind insbesondere die Beratungsbroschüren der Kirchen und des Instituts für Rechtsvergleichung eine mögliche Quelle. Diese Broschüren vermitteln christliche und islamrechtliche Normen und möchten die Eheleute über Schwierigkeiten und mögliche Konflikte informieren. Da an der Abfassung keine muslimischen Juristen beteiligt waren, hat das fünfte Kapitel zum Ziel, die Darstellung der islamrechtlichen Normen in den Broschüren kritisch zu analysieren.

Das islamische Recht ist kasuistisch und lässt keine generalisierenden Aussagen zu.⁸ Strenggenommen dürfte immer nur von der Lehrmeinung eines bestimmten Juristen in einem bestimmten räumlichen und zeitlichen Kontext gesprochen werden. Gerade auch in der Schweiz existiert keine Lehrautorität, die islamrechtliche Normen für alle Schweizer MuslimInnen festlegen könnte. Darstellungen müssen deshalb immer relativiert werden. Ich beschränke mich dabei auf Aussagen von sunnitischen JuristInnen.

1 Ehehindernisse

Nebst islamrechtlichen Normen zu Ehehindernissen wie Verwandtschaft⁹, existieren Normen, die religionsverschiedene Ehen betreffen. Diese werden in der Regel für den Mann und die Frau unterschiedlich interpretiert.

ter für Islam an der Universität Fribourg). Da ich den Fragebogen aufgrund der Forschungsergebnisse ständig weiterentwickelte, konnten nicht alle Gelehrten auf alle Fragen antworten.

⁸ Für Grundsätzliches zum islamischen Recht und den Rechtsschulen vgl. den Beitrag von TARIQ RAMADAN.

⁹ Vgl. zum Beispiel SĀBIQ, S. 77-112. Eine allgemeine Darstellung der Ehe im Islam und der Stellung der Frau bietet der Artikel von SAMIA OSMAN-HUSSEIN.

1.1 Für den muslimischen Mann

Die schweizerischen islamischen Gelehrten sind sich einig, dass der Koran in Sure 5,5 dem muslimischen Mann erlaubt, eine Frau aus dem Volke des Buches (ahl al-kitāb), also eine Christin oder Jüdin, zu heiraten.¹⁰

Sure 5, 5: „Heute sind euch die guten Dinge (zu essen) erlaubt. Und was diejenigen essen, die (vor euch) die Schrift erhalten haben, ist für euch erlaubt, und (ebenso) was ihr esst, für sie. Und (zum Heiraten sind euch erlaubt) die ehrbaren gläubigen Frauen und die ehrbaren Frauen (aus der Gemeinschaft) derer, die vor euch die Schrift erhalten haben, wenn ihr ihnen ihren Lohn gebt, (wobei ihr euch) als (Ehe)männer (zu betragen habt), nicht als solche, die Unzucht treiben und sich Liebschaften halten.“¹¹

Da diese Ehen erlaubt sind und deshalb als islamisch gelten, darin sind sich die Gelehrten einig, könne niemand diese Ehen bewerten.¹² Die christliche Frau soll gläubig, noch besser praktizierend sein. Der gegenseitige Respekt der Religion des anderen ist für die christlich-muslimische Ehe eine Voraussetzung. Für Hani Ramadan ist es auch islamisch, eine Buddhistin zu heiraten, sofern sie an den einen Gott glaubt, der die Welt erschaffen hat. Er begründet seine Ansicht mit Sure 95¹³, in welcher der Feigenbaum für die Buddhisten steht, die wie die Juden (Berg Sinai), Christen (Ölbäume) und Muslime (sichere Ortschaft) Weisungen von Gott erhalten haben.¹⁴ Halide Hatipoglu betont, dass der Pro-

¹⁰ Vgl. dazu AL-QAYRAWĀNI, S. 179; AL-ASHMAWI, S. 15; GHASSAN, S. 67; JUYNBOLL, S. 221; KHODARI, S. 19; KOTZUR, S. 17.

¹¹ PARET, S.79. Die Sure 5 gilt als die letzte Sure, die offenbart wurde. Aus diesem Grunde hebt der Vers 5,5 das Heiratsverbot des Verses 60,10 für den muslimischen Mann auf. (Vgl. Kapitel 1.2.).

¹² *Tariq* und *Hani Ramadan* betonen vor allem die Verantwortung, die ein Muslim hat, wenn er eine solche Ehe eingeht. *Hani Ramadan* und *Mehmet Kopukaya* geben der innermuslimischen Ehe den Vorzug, da diese weniger problembelastet sei.

¹³ Sure 95,1-4: „1 Bei den Feigen- und Ölbäumen, 2 beim Berg Sinai 3 und bei dieser sicheren Ortschaft (d. h. Mekka)! 4 Wir haben doch (seinerzeit) den Menschen in bester Form (?) geschaffen (oder: Wir haben doch (seinerzeit) den Menschen geschaffen und (dabei) mit den besten Weisungen versehen?).“ (PARET, S. 432 f.).

¹⁴ Vgl. zur Diskussion, wer zu den ahl al-kitāb gezählt werden darf GHASSAN, S. 70 ff. und KHODARI, S. 19 f. Nach GHASSAN gibt es Juristen, die argumentieren, dass die ChristInnen Jesus als Gottes Sohn verehren, dadurch Gott etwas beigesellen (širk betreiben) und deshalb nicht mehr zu den ahl al-kitāb gezählt werden dürfen. (Vgl. GHASSAN, S. 70 ff.). Nach KHODARI darf die Christin nicht an die Trinität glauben. Weiter fallen diejenigen Gruppen unter das Heiratsverbot, die aus dem Islam entstanden und sich im Laufe der Zeit vom Islam entfernt hätten wie die Babis, die Baha'is und die Kadianis (Ahmadiyya). (Vgl. KHODARI, S. 19 f.).

phet Muḥammad selber im Lauf seines Lebens mit zwei Jüdinnen und einer Christin verheiratet gewesen sei.¹⁵

Äussern sich die zeitgenössischen muslimischen Juristen zur christlich-muslimischen Ehe, befassen sie sich vor allem mit deren Bewertung. Ein Teil der Juristen, vor allem mālikitischer und šāfi'itischer Herkunft hält die Ehe zwischen einem Muslim und einer kitābiyya¹⁶ für verwerflich und nur in Notfällen zu praktizieren oder nur für diejenigen Muslime zulässig, die selber den Islam ausreichend praktizieren würden.¹⁷ Einzelne Juristen verbieten die Heirat eines Muslims mit einer kitābiyya dann, wenn diese in einem nichtmuslimischen Land wohnt.¹⁸ Andere warnen vor der Situation, ein muslimisches Mädchen finde keinen Heiratswilligen mehr, weil der muslimische Mann eine Ausländerin vorziehe.¹⁹ In klassischen mālikitischen Texten lässt sich allerdings keine negative Aussage finden: „Mālik sagte: ‚Die freie christliche und jüdische Frau und das muslimische Sklavenmädchen machen einen freien muslimischen Mann gut, wenn er eine von ihnen heiratet und Verkehr mit ihr hat.‘“²⁰ In klassischen ḥanbalitischen Texten lassen sich ebenfalls keine Vorbehalte erkennen: „Ich hörte wie Aḥmed gefragt wurde, ob ein Muslim jüdische und christliche Frauen heiraten soll. Er sagte: ‚Es ist nichts dabei, wenn sie frei sind, aber wenn sie Sklavinnen sind, nein.‘“²¹

¹⁵ Vgl. dazu MORSY. Sie nennt unter den Ehefrauen Muḥammads Safiya bint Hunayy, eine Jüdin, die kurz vor der Hochzeit zum Islam konvertierte. Für eine andere Jüdin, Raihana bint Said, sei nicht geklärt, ob sie den Status einer Ehefrau oder den einer Konkubine innegehabt habe, die Darstellungen würden sich in dem Punkt widersprechen. Die Koptin Maria (Christin aus Ägypten) war sicher eine Konkubine und nebst Khadija die einzige Frau, die Muḥammad ein Kind geboren hatte. (Vgl. MORSY, S. 125 ff.).

¹⁶ Christin, Jüdin und je nach juristischer Meinung auch Buddhistin.

¹⁷ Vgl. KOTZUR, S. 19; DOI, S. 136. SĀBIQ betont, dass diese Ehe verwerflich sei, weil die Möglichkeit bestehe, dass die Frau den Mann verführe, seinen Geist verwirre und ihn seiner Religion entferne. (Vgl. SĀBIQ, S. 116). GHASSAN zitiert dazu *Yūsuf al-Qardāwī*: „La musulmane – n'importe laquelle – est préférable de toute femme *kitābiyya*. Par ailleurs, si le musulman craint pour la croyance ou l'orientation de ses enfants en épousant une *kitābiyya*, il doit s'en abstenir par respect pour sa religion et afin d'éviter ce danger.“ (GHASSAN, S. 74).

¹⁸ Vgl. SĀBIQ, S. 116 f.

¹⁹ Vgl. BREUER, S. 25; GHASSAN, S. 72.

²⁰ MĀLIK, S. 252, Uebersetzung PBB.

²¹ AL-SIJISTĀNĪ, S. 61, Uebersetzung PBB.

1.2 Für die muslimische Frau

Die Mehrheit der schweizerischen muslimischen Gelehrten ist der Ansicht, dass die Heirat einer muslimischen Frau mit einem nichtmuslimischen Mann (kāfir) nach Sure 60,10 verboten ist.²²

Sure 60,10: „Ihr Gläubigen! Wenn gläubige Frauen als Auswanderer zu euch kommen, dann prüft sie (ob sie auch wirklich gläubig sind)! – Gott weiss (allerdings) besser über ihren Glauben Bescheid (als ihr). – Wenn ihr (auf Grund der Prüfung) festgestellt habt (w. wisst), dass sie wirklich gläubig sind, dann schickt sie nicht zu den Ungläubigen zurück! Die gläubigen Frauen (w. Sie) sind diesen (w. ihnen, d. h. den ungläubigen Männern) nicht (zur Ehe) erlaubt, und umgekehrt. Gebt ihnen (d. h. ihren bisherigen, ungläubig gebliebenen Männern) aber, was sie (seinerzeit bei der Eheschliessung für die betreffenden Frauen) ausgegeben haben! Und es ist keine Sünde für euch, sie (eurerseits) zu heiraten, wenn ihr ihnen ihren Lohn (d. h. ihre Morgengabe) gebt. Aber haltet nicht an den (ehelichen) Verbindungen mit ungläubigen Frauen fest (da sie euch nach eurem Übertritt zum Islam nicht mehr zur Ehe erlaubt sind)!“²³

Die Ungläubigen (kāfirūn, Plural von kāfir) sind diejenigen, die Muḥammad nicht als Propheten anerkennen, allerdings ist es unter Juristen umstritten, ob nebst den mušrikūn (denjenigen, die Gott etwas beigesellen) auch die ahl al-kitāb (Juden, Christen) als Ungläubige bezeichnet werden können.²⁴

Hani Ramadan sieht den Hauptgrund für das Verbot darin, dass der Mann nach islamischen Vorstellungen die Hauptverantwortung für die Familie trage. Während der muslimische Mann ʿĪsā (Jesus) und Mūsā (Moses) als Teil seiner Tradition anerkenne und deshalb respektiere, anerkenne ein christlicher oder jüdischer Mann Muḥammad nicht und sei demnach von seiner Religion her nicht zum Respekt verpflichtet.²⁵ In der

²² Vgl. dazu AL-QAYRAWĀNI, S. 179; AL-ASHMAWI, S. 16; GHASSAN, S. 67; JUYNBOLL, S. 221; KHODARI, S. 24; KOTZUR, S. 17; SĀBIQ, S. 121 f.

²³ PARET, S. 391 f.

²⁴ Vgl. dazu GHASSAN, S. 68 und S. 77.

²⁵ KHODARI argumentiert sehr ähnlich. Sure 4, 34 gäbe dem Mann die Autorität über die Frau, da er verpflichtet sei, ihren Unterhalt zu sichern. Diese Autorität könne dieser dazu benutzen, der muslimischen Frau ihre religiöse Praxis zu verbieten oder Muḥammad oder den Koran zu diskreditieren. Der muslimische Mann hingegen sei verpflichtet, die Religion seiner christlichen Frau zu achten und ihre religiöse Praxis zu gewährleisten, dies weil er an die Propheten Moses und Jesus glaube. (Vgl. KHODARI, S. 24 f.) DOI argumentiert, dass die Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau nicht nur sexueller sondern auch spiritueller und kultureller Art ist und eine bireligiöse Heirat den muslimischen Ehegatten zu širk (Beigesellung) verleiten könne. Am wahrscheinlichsten ist es nach DOI, dass in bireligiösen Familien eine Mischform von muslimischen und nichtmuslimischen Elementen zu finden sei; ein wahrer Gläubiger würde dieses Risiko vermeiden wollen. (Vgl. DOI, S. 134).

Folge würde ein nichtmuslimischer Ehemann auch die Hygieneregeln nicht respektieren (Verbot des Konsums von Alkohol und Schweinefleisch, Waschungen nach sexuellem Verkehr), was bei der muslimischen Frau zu einem Identitätsverlust führen könne. Auf einer spirituellen Ebene verlasse die Frau die muslimische Gemeinschaft, die bewahrt werden müsse. Halide Hatipoglu und Tariq Ramadan sind der Ansicht, dass dieses Verbot auf einen sehr frühen Konsens der Gelehrten zurückzuführen sei. Für Halide Hatipoglu wäre es demnach möglich, heute zu einer anderen Entscheidung zu kommen. Tariq Ramadan räumt ein, dass in Frankreich 20–25% der jungen Musliminnen einen Nichtmuslimen heiraten²⁶. Für ihn ist wichtig, dass diese Frauen ihren Entscheid bewusst und in voller Verantwortung fällen, damit sie nicht Jahre später in eine Gewissenskrise fallen und ihren Mann dafür verantwortlich machen, der nichts dafür könne. Youssef Ibram betont, dass die Muslimin, die einen Christen heiratet, wohl eine schwere Sünde begehe aber nicht aus der muslimischen Gemeinschaft ausgeschlossen werde. Sie sei und bleibe Muslimin. Habe sie vom Heiratsverbot nichts gewusst, sei ihre Ehe gültig, mindestens bis sie davon Kenntnis erhalte.

Muslimische Juristen diskutieren vor allem den Umstand, der zur Offenbarung des oben zitierten Verses 60,10 führte. Für Ghassan ist die politische Situation des Friedensschlusses von Ḥudaybiya zwischen Muḥammad und den Mekkanern für die Offenbarung verantwortlich²⁷; Doi und Sābiq sehen persönliche Situationen von zwei von Muḥammads Begleitern als Grund.²⁸ Sowohl Ghassan als auch Al-Ashmawi sind der Meinung, dass der Koran die Heirat der Musliminnen mit Nichtmuslimen nicht explizit verbiete. Ghassan wirft den Juristen vor, mit ungleichen Ellen zu messen. As-Sayyid Sābiq zum Beispiel sage einerseits, zwischen einem Muslimen und einer kitābyya sei kein grosser Unterschied, da sie ebenfalls an einen einzigen Gott glaube und diesen verehere, andererseits sähe er zwischen einer Muslimin und einem kitābī einen grossen Unterschied, weil jener den Propheten nicht anerkenne und sich auf die Bibel stützen würde. Al-Ashmawi weist zudem auf die rechtlichen Folgen einer solchen in der Schweiz geschlossenen Ehe hin, die im Herkunftsland der Frau als nichtig gelten könne. Die Kinder wären somit unehelich und hätten kein Recht auf einen Geburtsschein.²⁹

Mit Ausnahme von Youssef Ibram zitiert keiner der schweizerischen Gelehrten den Vers 2,221 als Grundlage für die Ehehindernisse, allerdings verbietet dieser Vers nur die Ehe mit einem mušrik, bzw. einer mušrika

²⁶ In der Schweiz waren es 1990 7,4%.

²⁷ Vgl. GHASSAN, S. 77.

²⁸ Vgl. DOI, S. 133 f.; SABIQ, S. 113 f.

²⁹ Vgl. AL-ASHMAWI, S. 16 f.; GHASSAN, S. 77-79.

(denjenigen, die Gott etwas beigegeben). Offenbart wurde er nach Vers 60,10 und vor Vers 5,5.³⁰

Sure 2, 221: „Und heiratet nicht heidnische Frauen, solange sie nicht gläubig werden! Eine gläubige Sklavin ist besser als eine heidnische Frau, auch wenn diese euch gefallen sollte. Und gebt nicht (gläubige Frauen) an heidnische Männer in die Ehe, solange diese nicht gläubig werden! Ein gläubiger Sklave ist besser als ein heidnischer Mann, auch wenn dieser euch gefallen sollte. Jene (Heiden) rufen zum Höllenfeuer (indem sie zum Unglauben und zu sündigen Handlungen auffordern). Gott aber ruft zum Paradies und zur Vergebung durch seine Gnade (w. mit seiner Erlaubnis).“³¹

2 Eheschliessung

Wichtige Fragen für die christlich-muslimische Ehe sind die nach der Bedeutung und den Bedingungen der islamrechtlich gültigen Eheschliessung. Aufgrund der besprochenen Ehehindernisse für die muslimische Frau, beziehen sich die Darstellungen dieses und der folgenden zwei Kapitel in der Regel auf die Ehe eines Muslimen mit einer Christin.

2.1 Vertrag

Alle schweizerischen Gelehrten betonen, dass die Schliessung der Ehe nach islamischem Verständnis ein Vertrag ist und keinerlei sakralen Charakter hat. Unerlässliche Elemente des Vertrages sind nach Hani Ramadan das Fragen und Antworten (die Heiratswilligen müssen ihren Willen aussprechen), die Festsetzung der mahr (Brautgabe, Brautgeld, Morgengabe)³² und die Anwesenheit von zwei Zeugen. Eine christliche Frau

³⁰ KHODARI erwähnt in einer Fussnote die Meinung von *Cheikh Abdallah Alayli*, der in seinem Buch „Où est l'erreur“ festhält, dass dieser Vers nur die Heirat einer Muslimin mit einem mušrik verbiete, nicht aber mit einem kitābī. (Vgl. KHODARI, S. 25).

³¹ PARET, S. 33.

³² Vgl. dazu RIECK, S. 74. Rieck bemerkt zur mahr: „Nach dem Koran ist die Morgengabe die zwingende Folge der Vollziehung der Ehe durch geschlechtliche Verbindung. Hiernach ist die Morgengabe auch geschuldet, wenn sie nicht im Ehevertrag vereinbart worden ist.“ (RIECK, S. 75). Er meint weiter, dass die mahr, nach deutschem Recht, nicht sittenwidrig sei und dass ihr „insbesondere in der bireligiösen [...] Ehe [...] eine weitere bedeutsame Funktion zu[komme]: Die Ernsthaftigkeit der multi-religiösen Ehe wird unter anderem an der Morgengabe gemessen.“ (RIECK, S. 76). Diese These bedürfte einer genaueren Untersuchung.

brauche im Gegensatz zu einer muslimischen Frau keinen wāli (Heiratsvormund, Brautanwalt).³³ In der Frage der Religionszugehörigkeit der Zeugen sind sich die Gelehrten uneinig. Nach Hani Ramadan müssen die Zeugen Muslime sein, wobei entweder zwei Männer oder ein Mann und zwei Frauen anwesend sein müssen. Sakib Halilović und Youssef Ibram empfehlen muslimische Zeugen. Die Rechtsschulen seien sich in dieser Frage uneinig, weshalb auch gläubige Christen oder Juden zugelassen werden können. Mehmet Kopukaya hält fest, dass es keine islamrechtlichen Normen zur Religionszugehörigkeit der Zeugen gäbe und deshalb gläubige Christen zugelassen sind. Halide Hatipoglu empfiehlt, Zeugen beider Religionen einzuladen, wobei zwei Männer oder ein Mann und eine Frau anwesend sein müssen.³⁴ Für Tariq Ramadan gelten alle als gültige Zeugen, die auch von der schweizerischen Gesetzgebung akzeptiert werden.³⁵

Die Gelehrten sind sich einig, dass der zivile Ehevertrag für die islamrechtlichen Normen kein Problem darstellt. Sie begrüßen den zivilrechtlichen Vertrag, damit die Frauen bei einer Scheidung geschützt sind. Die Rechte, die sie durch einen islamischen Vertrag hätte, könnten nur durchgesetzt werden, wenn auch ein ziviler Vertrag bestehe. Für Hani Ramadan ist es nötig, anschliessend einen islamischen Vertrag abzuschliessen, da erst dieser die sexuellen Kontakte zwischen den Eheleuten ermögliche. Er räumt ein, dass es heute andere Lehrmeinungen gäbe, wie z. B. diejenige von Mawlāwī Fayzāl, der den zivilen Vertrag akzeptiere, dem ein islamischer angehängt werde. Hani Ramadan folgt dieser Meinung, damit, wie er sagt, die Muslime nicht in grosser Sünde leben. Mehmet Kopukaya macht die Notwendigkeit des islamischen Vertrages davon abhängig, ob beim Abschluss des zivilen Vertrages Gottes Wort gesprochen und die mahr festgelegt wurde. Ist das der Fall, so ist der zivile Vertrag gültig und ein islamischer Vertrag unnötig. Für Halide Hati-

³³ Vgl. dazu KOTZUR, S. 21 f. und SACHAU, S. 6: Nach šāfi'itischer Lehre muss der wāli nicht unbedingt ein Muslim sein. Nach mālikitischer Lehre „ist es einem Muslim sogar untersagt, als Wali einer Christin oder Jüdin aufzutreten.“ (KOTZUR, S. 22).

³⁴ Sie argumentiert, dass die Regel, ein Mann könne nur durch zwei Frauen ersetzt werden, lediglich bei Geschäftsverträgen gilt.

³⁵ Vgl. dazu KOTZUR: „Diese [die Zeugen] müssen nach schāfi'itischer und hanbalitischer Ansicht unbedingt Muslime sein, da das Zeugnis Andersgläubiger vor Gericht in Sachen, die einen Muslim betreffen, nicht zulässig ist. Nach Abu Hanifa [Ḥanafiten] ist dagegen auch die Gegenwart von Anhängern der Religionsgemeinschaft der Frau ausreichend, sofern es sich dabei um Dhimmis [Juden und Christen, die in einem muslimischen Land leben] handelt.“ (KOTZUR, S. 22; vgl. SĀBIQ, S. 66). RIECK empfiehlt zwei männliche muslimische Zeugen auch für den zivilen Ehevertrag, damit er ohne Probleme von den jeweiligen muslimischen Staaten anerkannt werde. (Vgl. RIECK, S. 74).

poglu ist der zivile Vertrag gültig sofern die mehr darin geregelt wird. Youssef Ibram akzeptiert den zivilen Ehevertrag als gültig, da der islamische Vertrag ebenfalls ein ziviler Vertrag sei. In der religiösen Zeremonie erhalten die Brautleute lediglich Gottes Segen. Tariq Ramadan und Sakib Halilović erklären den zivilen Vertrag für gültig, ein islamrechtlicher könne sich, wenn gewünscht, anschliessen. Die Gelehrten empfehlen durchwegs den Heiratswilligen, einen Ehevertrag abzuschliessen und alle wichtigen Punkte (wie z. B. das Sorgerecht) schriftlich festzuhalten.

Der europäische Rat für Fatwas hatte dazu die Frage zu beantworten, ob es möglich sei, ein christlich-muslimisches Paar, das bereits zivil geheiratet habe, nachträglich mit einem islamischen Vertrag zu verheiraten. Der Rat antwortete positiv. Unter der Bedingung, dass nach islamischem Recht keine Ehehindernisse vorlägen, sei der islamische Vertrag als Urkunde zur Genehmigung und Bestätigung des zivilen Vertrages zu werten und dessen Abschluss auf das Datum des zivilen Vertrages zurückzudatieren. Diese Anerkennung des zivilen Vertrages wird verstärkt durch die Bemerkung des Rates, dass das Paar, das bereits vor Abschluss des zivilen Vertrages sexuellen Verkehr gehabt habe, seit dessen Abschluss nicht mehr in Sünde lebe, auch wenn es noch keinen islamischen Vertrag geschlossen habe.³⁶

Über die Zulässigkeit einer interreligiösen Feier sind sich die Gelehrten nicht ganz einig. Halide Hatipoglu sieht keine Normen, die eine interreligiöse Hochzeitszeremonie verbieten würde. Allerdings würde sich die muslimische Gesellschaft eine muslimische Zeremonie wünschen. Für Mehmet Kopukaya ist es möglich, dass ein Imam in der Kirche anwesend ist und eine gemeinsame Zeremonie stattfindet, allerdings müsse der eigentliche Trauakt die islamrechtlichen Normen erfüllen und Muhammads Name integriert sein. Sakib Halilović hält eine gemischtreligiöse Zeremonie für nicht erlaubt. Ein Pfarrer oder Priester könne aber, wenn gewünscht, in der Moschee anwesend sein. Der islamische Vertrag könne auch in einer Privatwohnung abgeschlossen werden. Aus Respekt vor den Religionen, so argumentieren Youssef Ibram und Hani und Tariq Ramadan, sei eine interreligiöse Zeremonie nicht möglich. Insbesondere sei es für Muslime anstossend, wenn Jesus als Gottes Sohn und nicht Gott angerufen würde, laut Hani Ramadan ein Akt von Idolatrie.

³⁶ Vgl. AL-MAĞLIS, fatwa 1, S. 49.

2.2 Folgen von Konversion

Ein erst in neuester Zeit umstrittenes Thema in der juristischen Diskussion ist die Frage nach der Konversion einer Frau zum Islam, die mit einem kitābī verheiratet ist. Klassische mālikitische und ḥanbalitische Texte sind klar: Der Mann wird aufgefordert, ebenfalls zu konvertieren. Kommt er dieser Aufforderung innerhalb ihrer ‘idda (juristische Wartezeit der Frau nach Tod, Scheidung oder Konversion)³⁷ nach, gilt die Ehe als niemals aufgelöst. Ansonsten wird sie beendet. Sābiq hält es für zulässig, dass die beiden verheiratet bleiben auch wenn der Mann erst viel später zum Islam konvertiert: „Le Prophète [...] a rejoint entre sa fille Zaynab et son mari Abi-l’As après deux ans, par l’effet de leur premier mariage sans avoir besoin d’un nouveau contrat. Cette tradition est rapportée par Ahmad, Abu Dāwūd et Tirmidhy qui a dit: c’est un hadith dont la chaîne de transmission est authentique, de même elle est authentifiée par Al-Hākim et rapportée par Ibn ‘Abbās.“³⁸ Die Frau hat nach ihrer Konversion die Wahl. Verheiratet sie sich nach der ‘idda mit einem anderen Mann, so beendet sie ihre erste Ehe. Ansonsten bleibt sie mit ihrem ersten Mann verheiratet und braucht keinen neuen Ehevertrag, wenn jener dereinst ebenfalls konvertieren sollte.

Zu diesem Thema hat der Europäische Rat für Fatwas folgendermassen Stellung bezogen: Konvertiert der Ehemann nicht zum Islam, so ist es der Frau nicht möglich, nach Ablauf der ‘idda bei ihm zu bleiben. Ein Teil der Gelehrten des Rates allerdings ist der Ansicht, dass es ihr erlaubt sei, bei ihrem Ehemann zu bleiben, sofern er ihrer Religion nicht schadet und sie seine Konversion wünscht. Einer der Gründe für diesen Entscheid ist für den Rat die Verhinderung einer Abschreckung von Frauen, sich zum Islam zu bekennen, wenn sie wüssten, dass sie ihren Ehemann nicht verlassen müssen. Der Rat begründet seine Ansicht mit Aussprüchen von ‘Umar ibn Al-Ḥaṭṭāb und ‘Alī ibn Abī Ṭālib.³⁹

³⁷ Vgl. MĀLIK, S. 252; AL-KAUSAJ, S. 202; KOTZUR, S. 27; KHODARI, S. 28. Nach MĀLIK beträgt die Wartezeit vier Monate, KOTZUR nennt die Zeitspanne von drei Menstruationsperioden.

³⁸ SĀBIQ, S. 274.

³⁹ Vgl. AL-MAĠLIS, fatwa 2, S. 7. ‘Umar’ gilt in der muslimischen Tradition als der zweite, ‘Alī’ als der vierte und letzte der rechtgeleiteten Kaliphen, die Muhammad nach seinem Tod als Führer der Gläubigen nachfolgten.

3 Wirkungen

Der Abschluss eines Ehevertrages hat nach islamrechtlichen Vorstellungen Auswirkungen auf das gemeinsame Leben der Ehegatten und besonders auf die Erziehung der Kinder.

3.1 Für den gemeinsamen Alltag

Die christliche Ehefrau hat dieselben Rechte und Pflichten wie die muslimische Ehefrau.⁴⁰ Die schweizerischen muslimischen Gelehrten sind sich einig und betonen immer wieder, dass der gegenseitige Respekt der Religion des anderen für die christlich-muslimische Ehe Bedingung sei. Das bedeutet für die Frau, das sie ihren christlichen Glauben leben kann und soll. Nach Tariq Ramadan und Mehmet Kopukaya hat sie die Möglichkeit, sich in der gemeinsamen Wohnung eine private Ecke einzurichten, in der sie zum Beispiel ein Kreuz anbringen kann. Halide Hatipoglu, Sakib Halilović und Hani Ramadan erklären, dass es zur Pflicht des Mannes gehöre, seine Frau zur Kirche zu fahren, wenn es ihr sonst nicht möglich sei, dorthin zu gelangen. Da im Alltagsleben und vor allem in all jenen Bereichen, die die Religion betreffen, je die Regeln der eigenen Religion gelten, ist die christliche Frau von muslimischen Speisetabus wie dem Trinken von Wein und dem Essen von Schweinefleisch nicht betroffen. Sogar während der Schwangerschaft und der Stillzeit, da sind sich die schweizerischen Gelehrten einig, könne der muslimische Mann ihr den Konsum von Alkohol und Schweinefleisch nicht untersagen. Allerdings solle sie, so Youssef Ibram, dabei die religiösen Gefühle ihres muslimischen Mannes respektieren und zum Beispiel Alkohol und Schweinefleisch nicht in gemeinsamen Räumen konsumieren. Islamrechtliche Normen dazu gäbe es aber nicht. Mehmet Kopukaya ist der Meinung, dass die Frau, sollte sie doch im gleichen Haushalt für sich Schweinefleisch kochen, dabei anderes Geschirr benutzen müsse. Wo dies aus finanziellen Gründen nicht möglich sei, müsse sie mindestens das benutzte Geschirr sehr gründlich reinigen.⁴¹ Gewissenskonflikte für den muslimischen Mann könnten, so Mehmet Kopukaya, auch auftreten,

⁴⁰ Vgl. dazu AL-SIJISTĀNI, S. 61.

⁴¹ In den klassischen ḥanbalitischen Texten lässt sich erkennen, dass Reinheitsvorschriften für die christliche Frau nicht diskutiert wurden: „I asked my father about a man married to a Christian or a Jewish woman, ‚Should she perform an ablution [after Intercourse]? Should her husband make her do so?’ He said, ‚That is an excellent idea, but I have not heard anything on it.’“ (Vgl. ḤANBAL, S. 100).

wenn die Frau am Tisch Alkohol trinke, da es dem muslimischen Mann verboten sei, an einem Tisch zu sitzen, wo Alkohol ausgeschenkt werde. Alle Gelehrten betonen, dass es sehr wichtig sei, diese Punkte vor der Heirat offen und ehrlich zu besprechen und den Alltag in gegenseitigem Respekt zu gestalten. Daher ist es für Tariq Ramadan unerlässlich, dass die christliche Frau ein Minimum an Wissen über den Islam hat, um ihren Mann besser respektieren zu können.

Die schweizerischen Gelehrten sind sich einig, dass die Frau die islamischen Feste mitfeiern könne, wenn sie wolle. Halide Hatipoglu macht darauf aufmerksam, dass sie beim Gebet dabei sein könne, das Mitbeten aber einige Kenntnisse voraussetze, die sie haben müsste. Für den muslimischen Mann ist die Teilnahme an christlichen Festen umstritten. Youssef Ibram lehnt sie ganz ab; Tariq und Hani Ramadan sind der Meinung, dass er nicht an kultischen Handlungen teilnehmen sollte. Beide anerkennen das Prinzip des *mašlaḥa*, die Möglichkeit, diese Grundregel zu überschreiten und bei einer christlichen Feier (wie Hochzeit oder Begräbnis) anwesend zu sein, aber nicht teilzunehmen, wenn es der Respekt und die Beziehung zur Schwiegerfamilie oder andere wichtige Gründe es erforderten. Das gleiche Prinzip ermögliche es einem Muslim, sich an einen Tisch zu setzen, wo Alkohol ausgeschenkt werde. Auch für Mehmet Kopukaya ist es einem Muslim möglich, die Kirche zu besuchen, wichtig dabei sei die Achtung der Glaubenswerte.

3.2 Für die Kinder

3.2.1 Religion und Erziehung

Die schweizerischen Gelehrten sind sich einig, dass die Kinder bei ihrer Geburt automatisch die Religion ihres muslimischen Vaters erwerben.⁴² Dementsprechend ist es die Pflicht der Eltern, insbesondere des Vaters, die Kinder islamisch zu erziehen.⁴³ Die christliche Mutter hat dabei das Recht,

⁴² Vgl. dazu KOTZUR, S. 23; GHASSAN, S. 73; HANBAL, S. 112. In klassischen hanbalitischen Texten gelten alle Kinder von bireligiösen Ehen als muslimisch: „We make the child Muslim because his mother is. A child of mixed parentage is always a Muslim.“ (AL-KAUSAJ, S. 203). Das schweizerische Zivilgesetzbuch regelt die Erziehungsbefugnis. In Art. 303 ZGB nimmt es Stellung zur religiösen Erziehung. Danach verfügen die Eltern gemeinsam über die religiöse Erziehung. Ein Vertrag, der diese Befugnis einschränkt, ist ungültig. Hat ein Kind sein 16. Altersjahr zurückgelegt, so entscheidet es selbständig über sein religiöses Bekenntnis.

⁴³ Laut KHODARI ist der Vater das Familienoberhaupt und hat deshalb gegenüber seinen Kindern folgende vier Pflichten: das Stillen, die Personensorge, die Verpflegung und die Erziehung. Wenn die Mutter will, kann sie ihm dabei helfen. (Vgl. KHODARI, S. 43).

den Kindern ihre Religion zu erklären. Nach Sakib Halilović mit der Einschränkung, dass sie die Kinder nicht versuche zu überzeugen, dass die christliche Religion besser sei. Er betont gleichzeitig, Halide Hatipoglu stimmt darin zu, dass die Kinder verpflichtet sind, zu lernen und zu wissen. Mehmet Kopukaya ist der Meinung, dass der Islam bereits die jüdische und christliche Wahrheit integriere und deshalb eine Erklärung der Mutter nicht nötig sei. Nach Halide Hatipoglu und Sakib Halilović sind die Eltern verpflichtet, den Kindern schöne Namen zu geben. Diese können, müssen aber nicht islamisch sein. Laut Tariq Ramadan und Mehmet Kopukaya darf der Name eines Kindes weder negativ sein, noch antiislamisch, könne aber auch aus der christlichen oder jüdischen Tradition stammen. Hani Ramadan empfiehlt arabische Namen.

Die Pflichten der Kinder der christlichen Mutter gegenüber, da sind sich die Gelehrten wiederum einig, sind dieselben wie diejenigen, die sie einer muslimischen Mutter gegenüber hätten.⁴⁴ In einem Ḥadīṭ (Erzählung, Überlieferung) habe Muḥammad auf die Frage seiner Frau ʿĀʾiṣa, ob sie ihre ungläubige Mutter weiterhin unterstützen solle, geantwortet, sie müsse sie weiterhin respektieren und unterstützen.

3.2.2 Sorgerecht

Die Frage nach dem Sorgerecht nach einer Scheidung⁴⁵ oder dem Tod des Vaters wird von den schweizerischen Gelehrten unterschiedlich beantwortet.

- Nach Mehmet Kopukaya muss die islamische Erziehung der Kinder gewährleistet sein. Wenn ja, spiele es keine grosse Rolle, ob die Kinder der Mutter oder dem Vater zugesprochen würden. Die kleinen Kinder würden in der Regel bis zu einem bestimmten Alter bei der Mutter bleiben und anschliessend zum Vater wechseln. Seien die Kinder vom schweizerischen Gericht der Mutter zugesprochen und würde sie die islamische Erziehung der Kinder nicht gewährleisten, so sei der Vater verpflichtet, seine Verantwortung zu übernehmen und alles dafür zu tun, dass die Kinder soviel wie möglich vom Islam mit-

⁴⁴ Vgl. dazu KOTZUR, S. 24.

⁴⁵ Das schweizerische Zivilgesetzbuch regelt das Sorgerecht nach einer Scheidung. Nach Art. 133 ZGB teilt das Gericht das Sorgerecht einem Elternteil zu und regelt den Anspruch auf persönlichen Verkehr sowie den Unterhalt. Das Gericht muss dabei vom Kindeswohl ausgehen. Mit Blick auf das Kindeswohl kann es das Sorgerecht beiden Eltern gemeinsam erteilen.

bekämen. Ab der Pubertät seien sie selber für sich verantwortlich, was den Vater von seiner Pflicht entbinde.

- Laut Youssef Ibram darf eine christliche Mutter das Sorgerecht bis zum Pubertätsalter der Kinder (12/13 Jahre) ausüben; danach wechseln die Kinder zum Vater. Einzig die Ḥanbaliten würden das Sorgerecht an die Bedingung knüpfen, dass die christliche Mutter die Kinder neutral erzoge.
- Tariq Ramadan ist der Meinung, dass nach Auflösung der Ehe in erster Linie der muslimischen Familie das Sorgerecht zufallen würde. Allerdings müsse das von Fall zu Fall entschieden werden. Eine gute christliche Mutter dürfe nicht aufgrund ihrer Religion von ihren Kindern getrennt werden.
- Hani Ramadan ist der Ansicht, dass es besser sei, der Mutter das Sorgerecht zu übertragen, sofern sie die muslimische Identität ihrer Kinder respektiere. Unter der Bedingung, dass sie sich nicht wieder verheirate, sollten die Kinder bis zum 15. Altersjahr bei ihr bleiben und anschliessend zum Vater wechseln. Dieser habe unabhängig vom Wohnort der Kinder die Pflicht, sie zu unterhalten. Er erklärt weiter, dass nach Šāfi'i die Kinder in jedem Fall bis zum siebten Altersjahr der Mutter zugesprochen werden sollten und anschliessend selber entscheiden können, bei wem sie bleiben möchten.
- Nach Halide Hatipoglu gibt es keinen Unterschied zwischen einer christlichen und einer muslimischen Mutter. Die Kinder sollten bei der Mutter aufwachsen und zwischen sieben und neun Jahren zum Vater wechseln.

Der Koran enthält „keine Aussage über den Sonderfall des Rechtsverhältnisses zwischen Eltern und Kindern nach Scheidung.“⁴⁶ Dem Mann kommt grundsätzlich das gesetzliche Vertretungsrecht, die wilāya zu, während die Frau gleichzeitig das Betreuungsrecht, die hadānah ausübe.⁴⁷ Am ausführlichsten und systematischsten befasst sich Khodari mit dieser Frage. Die hadānah und die wilāya stellen für ihn zwei Perioden dar, die das Kind vor der Pubertät durchläuft. Solange die Kinder klein sind, haben sie ein Recht auf die hadānah, die sowohl von der Mutter (oder deren weiblichen Verwandten) als auch vom Vater (oder dessen männlichen Verwandten) übernommen werden könne, wobei die Frauen bevorzugt würden, da sie besser geeignet seien als die Männer. Ist die Dauer der hadānah abgelaufen, werde das Kind dem Vater, bzw. seinem wāli (Vormund) übergeben.⁴⁸ Wie lange die hadānah dauert, ist unter den

⁴⁶ RIECK, S. 82.

⁴⁷ Vgl. RIECK, S. 82; BREUER, S. 99.

⁴⁸ Vgl. KHODARI, S. 129; BREUER, S. 99.

Rechtsschulen umstritten, ebenso die Frage, ob eine christliche Mutter die *hadānah* ausüben dürfe oder nicht:⁴⁹

- Die Ḥanafiten setzen den Zeitpunkt für den Wechsel zum Vater beim Knaben bei sieben Jahren, bei den Mädchen bei neun Jahren an, wobei sich die Juristen bei den Mädchen nicht einig sind. Einige Juristen sind der Ansicht, die Mädchen bräuchten weiterhin regelmässigen Umgang mit ihrer Mutter bis sie ins Alter kämen, in dem sie begehrt würden und nur der Vater sie zuverlässig schützen könne. Der christlichen Mutter ist die *hadānah* solange erlaubt, bis die Kinder sieben Jahre alt sind und fähig werden, die Religion zu verstehen und ihrer Mutter nachzufolgen, sofern sie sich nicht vorher wieder verheiratet.
- Die Šafi'iten setzen kein genaues Datum fest, die Kinder können im Alter von sieben Jahren wählen, bei wem sie bleiben wollen.⁵⁰ Der christlichen Mutter ist die Sorge für ihre muslimischen Kinder verboten.
- Bei den Mālikiten wechseln die Knaben im Pubertätsalter, die Mädchen im Heiratsalter zum Vater. Die christliche Mutter darf ihr Recht ausüben, sofern sie die Religion ihrer Kinder schützt und sie nicht mit Schweinefleisch oder Alkohol ernährt.
- Sobald die Kinder sieben Jahre alt sind, entscheidet laut den Ḥanbaliten der Richter nach Interesse des Kindes. Könnte dieser keine Bevorzugung eines der beiden Eltern feststellen, habe er die Möglichkeit, entweder die Kinder wählen oder das Loß entscheiden zu lassen. Die Sorge der christlichen Mutter um ihre muslimischen Kinder ist nicht möglich.

4 Auflösung der Ehe

Nach schweizerischem Recht hat nur die zivilrechtliche Scheidung Gültigkeit. Es ist Sache der jeweiligen Religionsgemeinschaften, ob und wie sie diese Scheidung anerkennt. Die schweizerischen muslimischen Gelehrten anerkennen die zivilrechtliche Scheidung.

Die Gelehrten sind sich einig, dass eigentlich die islamrechtlichen Normen einen Erbanspruch bei Religionsverschiedenheit verbieten.⁵¹ Die

⁴⁹ Vgl. KHODARI, S. 82 ff. und 119 ff.

⁵⁰ Šābiq unterstützt diese Ansicht mit einem Hadīṭ, überliefert von Abū Ḥurayrā: „Une femme est venue chez le Messenger de Dieu [...] et lui a dit: 'Ô Messenger de Dieu, mon mari veut prendre mon fils après qu'il est devenu capable de me donner à boire du puits d'Âbi Anaba et m'a été bénéfique.' Le messenger de Dieu [...] a dit au garçon: 'Celui-ci est ton père, celle-là est ta mère, prends la main de la personne que tu veux', l'enfant prend le [sic!] main de sa mère alors elle l'a emmené avec elle.“ (SĀBIQ, S. 407).

christliche Frau kann demnach weder ihren Mann noch ihre Kinder beerben und umgekehrt. Laut Tariq Ramadan ist es aber zulässig, dass der oder die Verstorbene im Testament bis höchstens einen Drittel des Nachlasses den „nichterbberechtigten“ Familienmitgliedern hinterlassen kann.⁵² Youssef Ibram empfiehlt, ein Testament zu machen. Der darin festgelegte Betrag für die „nichterbberechtigten“ Familienmitglieder gelte aber nicht als Erbe sondern als Geschenk. Jeder Muslim, jede Muslimin müsse diese Angelegenheiten nach seinem, bzw. ihrem eigenen Gewissen entscheiden. Mehmet Kopukaya hält es für sinnvoll, den Teil des Erbes, den ein „nichterbberechtigtes“ Familienmitglied aufgrund der staatlichen Gesetze erhält, zu wohltätigen Zwecken zu verwenden.⁵³

Interessante Überlegungen dazu macht Khodari in seiner Dissertation. Er erwähnt die These des „obligatorischen Testaments“, die auf Ibn Hazm aufbaut. Nach Sure 2,180⁵⁴ habe der Muslim die von Gott auferlegte Pflicht, für seine Eltern oder sonst nichterbberechtigten Nächsten ein Testament zu machen. „D'autres voient que le testament est en principe obligatoire pour les ascendants, les proches parents non héritiers et les autres, et que l'obligation est d'origine divine, et celui qui ne la remplit pas occupera le jour dernier une place parmi les pêcheurs. Tel est l'avis d'Ibn Hazm.“⁵⁵ Diese Pflicht übertrage sich bei Nichterfüllen des Verstorbenen auf die Erbberechtigten oder den Testamentsvollstrecker, so dass zum Beispiel ein muslimisches Grosskind dank dem „obligatori-

⁵¹ Vgl. KHODARI, S. 286 f.; GHASSAN, S. 73; KOTZUR S. 24 f. Nach KHODARI anerkennen die Hanbaliten einen Erbenspruch, wenn die Frau nach dem Tod des Mannes aber noch vor Aufteilung der Erbmasse zum Islam konvertiert. Der schweizerische Gesetzgeber regelt diese Fälle in Art. 457 ff. ZGB.

⁵² Vgl. dazu KOTZUR, S. 25; KHODARI, S. 287.

⁵³ Das Centre Islamique de Genève erarbeitet zur Zeit ein Merkblatt rund um die Fragen des Erbrechts. Das Problem der islamrechtlichen Erbregele stellt sich auch den SchweizerInnen, die zum Islam konvertierten und deren Eltern einer anderen Religion angehören. Anhand des Erbrechts lässt sich verdeutlichen, dass wohl islamrechtliche Normen existieren, diese aber von der schweizerischen Gesetzgebung nicht anerkannt werden und somit keine rechtliche, sondern eine ethische Wirkung haben. Ein Testament etwa, in dem die christliche Frau ihren muslimischen Ehemann vom Erbe ausschliesst ist ungültig. Der muslimische Mann kann sich entscheiden, ob er einer der Meinungen folgen will und das geerbte Geld einer gemeinnützigen Organisation spendet oder ob er sein Erbe behalten möchte. Er entscheidet nach seinem Wissen und Gewissen.

⁵⁴ Sure 2 180: „Wenn es bei einem von euch aufs Sterben geht, und wenn er Vermögen hinterlässt, ist euch vorgeschrieben, in rechtlicher Weise eine letztwillige Verfügung zugunsten der Eltern und der nächsten Verwandten zu treffen. (Dies gilt) als eine Verpflichtung für die Gottesfürchtigen.“ (PARET, S. 28).

⁵⁵ KHODARI, S. 350.

schen Testament“ nicht von seinem Erbe ausgeschlossen werden dürfe und von seiner christlichen Grossmutter erben müsse.⁵⁶

Stirbt ein Ehegatte, ist es nach Hani Ramadan und Youssef Ibram aufgrund des gegenseitigen Respekts der Religion des anderen nicht möglich, dass die Eheleute in einem gemeinsamen Familiengrab bestattet werden können.⁵⁷

5 Beratungsbroschüren

Verschiedene Institutionen in der Schweiz haben Broschüren herausgegeben, die sich mit der christlich-muslimischen Ehe befassen. Aufgrund der Erkenntnisse der vorhergehenden Kapitel, sollen diese nun analysiert werden.

5.1 Schweizerisches Institut für Rechtsvergleichung

1998 erschien die dritte überarbeitete Auflage der 50-seitigen Broschüre „Ehen zwischen schweizerischen und muslimischen Partnern, Konflikte erkennen und ihnen vorbeugen“ von Sami Aldeeb.⁵⁸ Die zweite Auflage⁵⁹ löste in muslimischen Kreisen grosse Proteste aus. Sami Aldeeb musste sich der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus sowie am 13. Dezember 1996 einer Aussprache mit MuslimInnen, kantonalen ZivilstandsbeamtInnen und WissenschaftlerInnen stellen.⁶⁰

⁵⁶ Vgl. KHODARI, S. 351.

⁵⁷ Dazu meint Kotzur, hätten die Juristen das Problem einer christlichen Frau diskutiert, die während der Schwangerschaft starb. Eigentlich dürfe sie nicht auf einem muslimischen Friedhof beerdigt werden während ihr muslimischer Fötus nicht auf einem nichtmuslimischen Friedhof ruhen könne (Vgl. KOTZUR, S. 19). Ausführlichere Informationen zu islamrechtlichen Normen bei der Bestattung bei ERWIN TANNER, vgl. insbesondere Kapitel 3 seines Artikels in diesem Buch.

⁵⁸ Die Broschüre ist in deutsch und französisch erhältlich.

⁵⁹ ALDEEB, SAMI, Gemischte Ehen zwischen Schweizern und muslimischen Ausländern, Herausforderungen angesichts von Normenkonflikten, Lausanne 1996.

⁶⁰ Die wichtigsten Kritikpunkte beziehen sich auf seine Darstellung der muslimischen Männer als unzivilisierte Patriarchen, der muslimischen Frauen als Unterwürfige und seine Reproduktion von Stereotypen, die mit der bireligiösen Ehe verbunden werden wie Instabilität, der Vorwurf der Scheinehe und dem Bild, dass auf dem einheimischen Heiratsmarkt chancenlose Schweizerinnen sich naiverweise mit Ausländer einlassen. Der Tagungsbericht erschien in der Zeitschrift Tsantsa. (vgl. OSSIPOV).

Die Kritik an Sami Aldeeb's Darstellung der islamrechtlichen Normen lässt sich in folgenden vier Punkten zusammenfassen:

1. Aldeeb's Aussagen sind durchwegs generalisierend. An keiner Stelle erwähnt er abweichende Meinungen von muslimischen Juristen oder unterschiedliche Standpunkte der Rechtsschulen, wie z. B. in der Frage um das Sorgerecht der nichtmuslimischen Mutter, das laut Aldeeb im Alter von fünf Jahren der Kinder erlischt; oder das nach Aldeeb generelle Verbot für den muslimischen Mann, eine Buddhistin zu heiraten. Er präsentiert das islamische Recht als monolithischen Block. Seine Quellen macht er nur an wenigen Stellen transparent. Extreme Aussagen, wie die von Rechtsprofessor Badran, der die Todesstrafe für Nichtmuslime, die eine Muslimin heiraten, befürwortet, erscheinen als allgemeingültige Haltung der Muslime. Einzelfälle, wie denjenigen der Entführung einer mit einem Christen verheirateten Muslimin⁶¹ generalisiert er zu einer Gefahr: „In gewissen traditionellen Religionsgemeinschaften geht sie (die Muslimin) dabei allerdings das Risiko ein, entführt oder gar durch Verwandte oder Glaubensbrüder getötet zu werden. Sie kann unter keinen Umständen in ihre Heimat zurückkehren, und sollte sie dies in Begleitung ihres Ehemannes trotzdem tun, könnte sie von ihm getrennt werden und beide könnten dabei ihr Leben aufs Spiel setzen.“⁶²

2. Aldeeb generiert seine Aussagen zu den islamrechtlichen Normen aus arabischer juristischer Literatur und den Gesetzen verschiedener muslimischer Staaten. Er überträgt diese Normen auf die Schweiz und vermischt damit ständig zwei verschiedene Ebenen. Er schreibt zum Beispiel: „Es sei hier auf zwei weitere muslimische Normen hingewiesen, die in den Gesetzen praktisch aller muslimischer Staaten zu finden sind: Wenn eine christliche, mit einem Christen verheiratete, Frau sich zum Islam bekehrt, so wird ihre Ehe aufgelöst.“⁶³ Gerade in dieser Frage, wie Kapitel 2.2 zeigte, gehen europäische muslimische Juristen andere Wege und erlauben es der Frau, mit ihrem Mann verheiratet zu bleiben. Seine Broschüre hat den Anspruch, auch Paare aufzuklären, die möglicherweise ihren Wohnsitz in ein muslimisches Land verlegen. Wollte er diesen Anspruch erfüllen, müsste er die rechtliche Situation eines jeden Landes besprechen und diejenige in der Schweiz gesondert behandeln. An keiner Stelle benutzt er schweizerische Quellen oder geht auf europäische Interpretationen der Normen ein.

3. An mehreren Stellen macht Aldeeb falsche Aussagen zu islamrechtlichen Normen. Unterschwellig warnt er die christliche Frau vor einer Hei-

⁶¹ Vgl. 24 Heures vom 13. November 1996.

⁶² ALDEEB, S. 15.

⁶³ ALDEEB, S. 13.

rat mit einem Muslimen, weil sie damit einem Druck zur Konversion ausgesetzt werde (sei das durch den Mann, seine Familie oder die „islamische Obrigkeit“), die sie nie mehr rückgängig machen könne: „Auf jeden Fall müsse sie ausdrücklich im Ehevertrag festhalten, dass sie ihre Religion behalten möchte“. Dies widerspricht dem Konsens der schweizerischen Gelehrten, die betonen, dass die Frau das Recht habe, ihre Religion auszuleben und niemand sie zu einer Konversion zwingen könne. Aldeeb ist überzeugt, dass der muslimische Mann es der Frau verbieten könne, Alkohol und Schweinefleisch nach Hause zu bringen oder ausser Haus zu konsumieren. Sowohl Frau wie auch Kinder könne er zwingen, die religiösen Pflichten (insbesondere die fünf täglichen Gebete und das Fasten während dem Ramadan) zu erfüllen.⁶⁴

4. Aldeeb stellt das schweizerische Recht den islamrechtlichen Normen gegenüber: Die schweizerische Verfassung garantiere die Freiheitsrechte während die islamrechtlichen Normen diese Rechte einschränkten. Diese Sicht ist problematisch, da sie einen Rechtspluralismus suggeriert, der nicht vorhanden sein kann, was folgendes Beispiel verdeutlicht: Aldeeb warnt die Männer davor, zu konvertieren um eine Muslimin heiraten zu können, „ohne sich der juristischen Folgen ihres Aktes bewusst zu sein“.⁶⁵ Diese Entscheidung könne nie mehr rückgängig gemacht werden und die Kinder aller folgenden Generationen würden automatisch Muslime werden ohne je die Möglichkeit zu haben, die Religion zu wechseln. Gerade aus der Sicht der schweizerischen Gesetzgebung hat eine Konversion aber keine juristischen Folgen und auch den Kindern steht es nach Art. 303 ZGB ab ihrem 16. Lebensjahr frei, ihre Religion zu wechseln.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Art und Weise von Aldeeb's Argumentation in der ganzen Broschüre polemisch und aus wissenschaftlicher Sicht bedenklich ist.

5.2 Katholische Kirche

1999 gaben Thomas Angehrn und Werner Weibel in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgruppe Muslime der Schweizerischen Katholischen Ar-

⁶⁴ Die schweizerischen Gelehrten hingegen sind sich einig, dass der Mann den Konsum von Alkohol und Schweinefleisch nicht einmal während der Schwangerschaft und der Stillzeit verbieten könne. Weiter hat er zwar die Pflicht, seine Kinder islamisch zu erziehen, mit der Pubertät (ab dem Zeitpunkt sollten die Kinder die religiösen Pflichten erfüllen) erlischt aber diese Pflicht und die Kinder sind selber für sich verantwortlich. Vgl. dazu Kapitel 3.

⁶⁵ ALDEEB, S. 15.

beitsgemeinschaft für Ausländerfragen (SKAF) die 75-seitige Broschüre „Christlich-islamische Partnerschaften – Pastorale Handreichung der katholischen Kirche in der Schweiz“ heraus.⁶⁶ Dabei halten sie sich im Wortlaut sehr eng an das Papier „Christlich-muslimische Ehen – Eine pastorale Handreichung“ des Ausschusses „Islam in Europa“ des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE, Vorsitzender P. Hans Vöcking) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK, Sekretär Jean-Claude Basset), das 1997 in verschiedenen Sprachen an verschiedenen Orten abgedruckt wurde.

Aus diesem Grunde folgt eine Analyse der Broschüre der Bischofskonferenzen und der Konferenz Europäischer Kirchen (der Einfachheit abgekürzt mit CCEE) in vier Punkten:

1. Das etwas unsystematische Papier der CCEE ist ebenfalls stark generalisierend, wenn es auch meistens nach Rechtsschulen differenziert. Auch hier stellt sich das Problem der Quellen für die Aussagen zu den islamrechtlichen Normen, die nirgends angegeben werden und deshalb keine Rückschlüsse auf die Gültigkeit der Normen zulässt. Die CCEE schreibt zum Beispiel zur Ehe eines Muslimen mit einer Christin: „Alle vier sunnitischen Schulrichtungen sind sich insofern einig, als dass sie einen solchen Ehevertrag als ‚makruh‘ oder ‚verwerflich‘ bezeichnen (...), vor allem wenn die Frau in einem nichtmuslimischen Land wohnt.“⁶⁷ Diese Aussage kann, dies zeigt Kapitel 1.1, weder von den klassischen muslimischen Juristen noch von den schweizerischen Gelehrten stammen, sondern ist am ehesten einzelnen muslimischen Juristen zuzuordnen, die in einem arabischen Land wohnen. Eine Einigkeit unter allen Rechtsschulen darf nicht angenommen werden. Beim Thema Sorgerecht fehlt eine differenzierte Darstellung, gerade in diesem Punkt hat die Untersuchung gezeigt, dass sehr unterschiedliche Meinungen von den muslimischen Juristen vertreten werden. Keine Erwähnung findet der Koranvers 60,10, der bei den schweizerischen Gelehrten als eigentliche Grundlage für das Eheverbot bei Religionsverschiedenheit für die Muslimin gilt.

2. Die CCEE rekonstruiert „das islamische Recht“ ohne darauf einzugehen, dass es keine absolute rechtsgebende Autorität im Islam geben kann. Dies ist gerade für Ratschläge wie den folgenden von Belang, den sie dem Pfarrer für die seelsorgerlichen Gespräche zur Ehevorbereitung gibt: „Der Pfarrer sollte nur dann seine Kenntnis des islamischen Rechts einsetzen, wenn dies erforderlich ist, um eine bestimmte Frage zu klären.“⁶⁸ Der Pfarrer müsste sich insbesondere um die aktuelle Meinung der

⁶⁶ Die Broschüre ist auch auf französisch erhältlich.

⁶⁷ CCEE, S. 10.

⁶⁸ CCEE, S. 15.

schweizerischen Gelehrten bemühen und „das islamische Recht“ sehr differenziert darstellen können.

3. Interessanterweise kommt die Frage nach der Religion der Kinder erst im letzten Kapitel (spezielle seelsorgerliche Aufgaben) und indirekt zur Sprache. Der Pfarrer kann oder soll die Christin fragen, ob sie akzeptieren kann, dass ihre Kinder als Muslime erzogen werden. Weiter unten stellt die CCEE fest: „In muslimisch-christlichen Ehen ist es normal, dass die Kinder islamisch erzogen werden“.⁶⁹ Die CCEE akzeptiert somit islamrechtliche Normen. Angehrn/Weibel schreiben hingegen: „In muslimisch-christlichen Ehen ist es leider normal, dass die Kinder islamisch erzogen werden.“⁷⁰ Angehrn/Weibel raten den Partnern davon ab, die Knaben zu taufen oder zu beschneiden, weil damit die Aufnahme in die jeweilige Religionsgemeinschaft impliziert sei.⁷¹

Die Stärke des Papiers der CCEE ist sicherlich der sachliche Ton, mit dem islamrechtliche Normen dargestellt werden. Die christlich-muslimische Ehe gilt als alltäglich, normal, aber auch als grosse Herausforderung. Interessant ist die Darstellung des katholischen Eheverständnisses, sowohl aus theologischer wie auch aus kirchenrechtlicher Perspektive.⁷² Angehrn und Weibel fügen ihrer Broschüre Aldeeb's Musterehevertrag an.

5.3 Evangelische Kirche

Die Islamkommission des „Département Missionnaire des Eglises Protestantes de la Suisse Romande“ (DEP), deren AutorInnenkollektiv neun Personen (darunter Jean-Claude Basset) umfasst, veröffentlichte 1990 die 107-seitige Broschüre „Couples islamo-chrétiens? Promesse ou Impasse“.⁷³ In seiner Einleitung dankt das DEP unter anderen Sami Aldeeb für seine wertvollen Anregungen.⁷⁴ Die kritische Analyse umfasst drei Punkte:

1. Obwohl die AutorInnen ganz am Anfang der Broschüre betonen, der Islam dürfe nicht als monolithischer Block betrachtet werden, beschreiben sie die muslimischen Familienstrukturen, die unterschiedliche Erziehung

⁶⁹ Vgl. CCEE, S. 17 und 21.

⁷⁰ ANGEHRN, S. 56.

⁷¹ Vgl. ANGEHRN, S. 46.

⁷² Der Katholik, die Katholikin braucht z. B. für die kirchliche Trauung eine Dispens vom Ehehindernis der Religionsverschiedenheit, die der Ortsordinarius (der Bischof oder dessen Beauftragter) erteilen kann. (Vgl. CCEE, S. 18).

⁷³ In der Deutschschweiz existiert zur Zeit keine offizielle Broschüre zu diesem Thema.

⁷⁴ Vgl. DEP, S. 6.

von Mädchen und Knaben sowie die Mann-Fraubeziehung ohne Differenzierungen. Dabei transportieren sie die Stereotypen des autoritären Mannes und der unterwürfigen Frau (zweites Kapitel). Im dritten Kapitel hingegen liefern die AutorInnen eine differenzierte Auseinandersetzung mit reichlich Koranzitaten zur Bedeutung der Ehe und der Stellung der Frau.

2. In der Darstellung der islamrechtlichen Normen lassen sich falsche Aussagen finden: Bezüglich der Ehehindernisse ist die Interpretation der Sure 2,221 falsch. Diese Sure verbietet die Heirat mit *mušrikūn* (denjenigen, die Gott etwas beigesellen); ChristInnen und JüdInnen aber fallen nicht unter diese Kategorie, wie die Autorinnen behaupten. Sure 60,10 wird nicht erwähnt. Komme eine Ehe zwischen einer Muslimin und einem Nichtmuslim doch zu Stande, habe das Paar die Wahl zwischen dem Ausschluss der Muslimin aus der muslimischen Gemeinde mit all den sozialen Konsequenzen oder der Konversion des Mannes zum Islam. In der Genfer Moschee würde ein strenger Katechismus vom konversionswilligen Mann verlangt; die Kirche könne einen solchen Druck nur als Heuchelei und Angriff auf die Gewissensfreiheit denunzieren.⁷⁵ Zur Taufe machen die AutorInnen eine merkwürdige Aussage, deren Quelle sie leider nicht angeben: „Parmi les musulmans, le baptême chrétien est considéré comme un simple acte social, sans autre dimension qu’une simple coutume.“⁷⁶ Aus religionswissenschaftlicher Sicht ist es unvorstellbar, dass die Muslime der Taufe keine starke religiöse Bedeutung zumessen, sie nicht als Zeichen der Zugehörigkeit zum Christentum werten. Nach einer Scheidung könnten laut den AutorInnen die Kinder nur ihrem muslimischen Vater zugesprochen werden, ebenfalls eine Aussage, der keiner der schweizerischen Gelehrten zustimmen würde.

3. Die Gegenüberstellung von islamrechtlichen Normen und schweizerischem Recht in Kapitel vier ist irreführend und problematisch. Sie hinterlässt den Eindruck, in der Schweiz würden beide Systeme nebeneinander stehen. Da die AutorInnen ebenfalls keine Quellen zu ihren Darstellungen angeben und sie als „das islamische Recht“ bezeichnen, müssen die gemachten Aussagen nuanciert werden, wie folgendes Beispiel zeigt: „La loi islamique autorise un musulman à épouser une femme des religions du Livre, c’est à dire une juive ou une chrétienne. En revanche, elle interdit absolument à une musulmane d’épouser un non-musulman.“⁷⁷

⁷⁵ Hani Ramadan wies im Interview darauf hin, dass in seiner Moschee Kurse für die Konversionswilligen eingeführt wurden, um zu vermeiden, dass sich der christliche Mann nur der Form halber konvertiere. Es sei besser, er bleibe Christ oder aber er konvertiere aus Überzeugung.

⁷⁶ DEP, S. 94.

⁷⁷ DEP, S. 45.

Tatsächlich sind sich die muslimischen Juristen nicht so einig, wie dieser Text glauben machen möchte.⁷⁸

Zwiespältig ist die Art und Weise, wie islamrechtliche Normen dargestellt werden. Während im dritten und vierten Kapitel sehr sachlich geschrieben wird, ist der Stil der übrigen Broschüre polemischer und warnt unterschwellig die christliche Frau vor einer Ehe mit einem Muslimen. Dies lässt vermuten, dass die einzelnen Teile unabhängig voneinander und von verschiedenen Personen verfasst wurden. Interessant ist die Darstellung des protestantischen Eheverständnisses.⁷⁹

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Beratungsbroschüren islamrechtliche Normen undifferenziert darstellen. Dies ist auf verschiedenen Ebenen problematisch:

- innerislamische Debatten werden verwischt, bzw. nicht transparent gemacht
- der kasuistischen Struktur des islamischen Rechts wird nicht Rechnung getragen
- Weiterentwicklungen, bzw. neuere Aussagen werden nicht beachtet
- eine Auseinandersetzung mit schweizerischen oder europäischen Interpretationen findet nicht statt
- Gesetzesbestimmungen einzelner islamischer Länder und Aussagen von Juristen werden vermischt⁸⁰ und auf die Schweiz übertragen

Ein weiteres Problem stellen die in der Regel fehlenden Quellenangaben dar.⁸¹ So muss vermutet werden, dass Einzelaussagen von Juristen zu „islamischem Recht“ generalisiert werden. Es ist unmöglich festzustellen, in welcher Zeit und in welchem Kontext die betreffenden Aussagen gemacht wurden. Die Aussagekraft der Broschüren ist deshalb zu relativieren. Von einem wissenschaftlichen Standpunkt aus gesehen sind sie bedenklich.

Die Beratungsbroschüren anerkennen die christlich-muslimische Ehe in unterschiedlichem Masse. Gleichzeitig möchten sie den Umgang mit die-

⁷⁸ Vgl. dazu Kapitel 1.

⁷⁹ Zum Beispiel akzeptiert das Paar, das die freiwillige Einsegnung ihrer Ehe wünscht, „avoir nourrir leur union par la prière, la lecture de la Bible, la participation à la sainte cène et à la vie communautaire de l’Eglise. Ils acceptent également de recevoir une mission d’amour et d’enseignement à l’égard des enfants, une mission aussi de témoignage à Jésus-Christ.“ (Vgl. DEP, S. 39) Interreligiöse Eheschliessungen sind möglich.

⁸⁰ Es ist durchaus denkbar, dass ein Jurist die Aussage macht, ein Christ müsse getötet werden, wenn er eine muslimische Frau heiratet, dies aber in keinem einzigen Land Eingang in die Strafgesetzgebung findet. Oder sie Eingang findet in die Strafgesetzgebung, aber nie von einem Richter als Strafmass ausgesprochen wird.

⁸¹ Diese Aussage treffe ich mit dem Bewusstsein, dass diese Broschüren nicht für ein wissenschaftliches Publikum geschrieben wurden und deshalb auf Quellenangaben verzichtet wurde.

ser Institution regeln. Dabei gehen sie von klaren Positionen und religionsrechtlichen Normen aus und führen somit islamrechtliche Normen ein, von denen sie annehmen, dass sie der muslimische Ehegatte befolgt oder befolgen muss.

6 Schlusswort

Das Beispiel der christlich-muslimischen Ehe zeigt exemplarisch die Rolle der islamrechtlichen Normen in der Schweiz. Diese sind dem zivilen Recht untergeordnet und stellen eine mögliche ethische Grundlage für das Verhalten der MuslimInnen dar. Konflikte können auf individueller Ebene dann entstehen, wenn sich die einzelne Muslimin, der einzelne Muslim zwischen verschiedenen Normen entscheiden muss. Im Fall der christlich-muslimischen Ehe sind die genannten islamrechtlichen Normen für die innereheliche Diskussion bedeutsam. Inwiefern sie die Entscheidungen des in der Schweiz lebenden Ehepaares tatsächlich beeinflussen, müsste die sozialwissenschaftliche Forschung untersuchen. Sowohl die Umfrage unter den Gelehrten wie auch die Analyse der Broschüren zeigt deutlich, dass mit den Interpretationen von islamrechtlichen Normen sehr differenziert umgegangen werden muss. Keinesfalls darf aus juristischen Texten oder Aussagen „das islamische Recht“ abgeleitet werden. Sie bilden kein monolithisches Lehrsystem in dem alle einer Meinung sind. Es gibt kaum eine islamrechtliche Norm, die nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt in einem bestimmten Kontext von einem bestimmten Juristen in Frage gestellt oder davon eine Ausnahme gemacht wurde, wie der am Anfang zitierte Ausspruch von deutschen Imamen zeigt. *Wichtig ist*, im Dialog mit den Muslimen *ihre* Interpretation der islamrechtlichen Normen zu respektieren. Gerade die Auseinandersetzung der europäischen Gelehrten mit den hiesigen Gesetzen und Verfassungen weist auf kreative Prozesse, auf Neuinterpretationen von Quellen und klassischen Texten, um den hier wohnenden MuslimInnen Wege zu zeigen, wie sie sowohl die zivilen Gesetze als auch islamrechtliche Normen respektieren können.

Literaturverzeichnis

a) verwendete Literatur

AL-ASHMAWI-ABUZEID, FAWZIA, Les mariages mixtes, in: Itinéraires, recherches chrétiennes d'ouverture, Genève (8) 1994, S. 15-18.

ALDEEB ABU-SAHLIEH, SAMI A., Ehen zwischen schweizerischen und muslimischen Partnern, Konflikte erkennen und ihnen vorbeugen, Lausanne 1998.

AL-KAUSAJ, ISHĀQ B. MANSŪR, in: Spectorosky, Susan A., Chapters on Marriage and Divorce, Responses of Ibn Ānbal and Ibn Rāhwayh, Translated with introduction and notes by Susan A. Spectorosky, Austin 1993.

AL-MAĠLIS AL-ʿURUBYY LIL-ʿIFTĀʾ WAL-BUHŪṬ, fatāwā, al-maġmūʿat al-ʿulā, Kairo 1999, (zit.: fatwa 1).

AL-MAĠLIS AL-ʿURUBYY LIL-ʿIFTĀʾ WAL-BUHŪṬ, Aš-Šaiḥ Al-Ġadīʿ, <<http://www.asharqalawsat.com>>, besucht am 5.8.2001, (zit.: fatwa 2).

AL-QAYRAWĀNĪ, IBN ABĪ ZAID, La Risāla, ou Épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islām selon le rite mālikite, Alger 1968.

AL-SIJISTĀNĪ, ABŪ DĀWŪD, in: Spectorosky, Susan A., Chapters on Marriage and Divorce, Responses of Ibn Ānbal and Ibn Rāhwayh, Translated with introduction and notes by Susan A. Spectorosky, Austin 1993.

ANGEHRN, THOMAS/WEIBEL, WERNER, Christlich-islamische Partnerschaften, Pastorale Handreichung der katholischen Kirche in der Schweiz, Luzern 1999.

Ausschuss „Islam in Europa“ des Rates der Europäischen Bischofskonferenz (CCEE) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), Christlich-muslimische Ehen, Eine pastorale Handreichung, in: CIBEDO, Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen, Frankfurt 1997, S. 1-24, (zit.: CCEE).

BREUER, RITA, Familienleben im Islam, Traditionen – Konflikte – Vorurteile, Freiburg Basel Wien 1998.

Conseil européen des fatwas et de la recherche, Recueil de fatwas, Avis juridiques concernant les musulmans d'Europe, Série n°1, Présentation Yūsuf Al-Qardāwī, Préface et commentaires Tariq Ramadan, Lyon 2002.

Département Missionnaire des Eglises Protestantes de la Suisse Romande, Couples islamo-chrétiens?, Promesse ou Impasse, Lausanne 1990, (zit.: DEP).

DOI, ABDUR RAHMĀN I., Sharīʿah, The Islamic Law, London 1984.

Evangelische Kirche Deutschland, Christlich-muslimische Ehen und Familien, Frankfurt a. M 1998, (zit.: EKD).

Gemeinschaft von Christen und Muslimen in der Schweiz, Eine Familie - Zwei Religionen, Bern 2000, (zit.: GChM).

GHASSAN, ASCHA, Mariage, polygamie et répudiation en islam, Justifications des auteurs arabo-musulmans contemporains, Paris 1997.

ḤANBAL, ʿABD ALLĀH B. AḤMAD B., in: Sectorsky, Susan A., Chapters on Marriage and Divorce, Responses of Ibn Ḥanbal and Ibn Rāhwayh, Translated with introduction and notes by Susan A. Sectorsky, Austin 1993.

JUYNBOLL, TH. W., Handbuch des islamischen Gesetzes, nach der Lehre der schafitischen Schule, Leipzig 1910.

KHODARI, TALAL, Le statut juridique du mineur né de père musulman dans les unions mixtes, Diss. Villeneuve d'Ascq 1996.

Koran, Der, Uebersetzung von Rudi Paret, Stuttgart Berlin Köln 1996.

KOTZUR, HUBERT, Kollisionsrechtliche Probleme christlich-islamischer Ehen, Tübingen 1988.

MĀLIK, IMĀM, Al-Muwatta, Norwich 1992.

MORSY, MAGALI, Les femmes du Prophète, Paris 1989.

OSSIPOW, LAURENCE/OUTEMZABET-LITSIOS, VALÉRIE/WALDIS, BARBARA, De la (re-)production de stéréotypes sur les couples islamo-suisses, in: Tsantsa, Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft, Bern (2) 1997, S. 156-161.

PARET, RUDI, Der Koran, Uebersetzung von Rudi Paret, Stuttgart Berlin Köln 1996.

RIECK, JÜRGEN, Die Rolle des Islam bei Eheverträgen mit einem nicht-moslemischen Ehepartner, in: Leipziger Beiträge zur Orientforschung, Frankfurt a. M (9) 2000, S. 69-90.

SĀBIQ, SAYED, Les Règles De La Législation Islamique Eclairées Par La Tradition Prophétique, Volume III, Le mariage – Le divorce, Beyrouth 1997.

SACHAU, EDUARD, Muhammedanisches Recht, nach Schafitischer Lehre, Stuttgart Berlin 1897.

b) weiterführende Literatur

DÉJEUX, JEAN, Image de l'étrangère, Unions mixtes franco-maghrébines, Paris 1989.

SCHOEN, ULRICH, Bi-Identität, Zweisprachigkeit, Bi-Religiosität, doppelte Staatsbürgerschaft, Zürich Düsseldorf 1996.

STREIFF-FENART, JOCELYNE, Les couples franco-maghrébins en France, Paris 1989.

WALDIS, BARBARA, Trotz der Differenz, Interkulturelle Kommunikation bei maghrebisch-europäischen Paarbeziehungen in der Schweiz und in Tunesien, Freiburg i. Ue. Münster New York München Berlin 1998.