

Gertrud Juliane Ugarkocic

**Interreligiöse Ehen zwischen Christen und Muslimen
in Libanon**

Diplomarbeit

zur Erlangung des akademischen Grades
Magistra der Philosophie

Studium: Psychologie
Alpen-Adria-Universität Klagenfurt
Fakultät für Kulturwissenschaften

Begutachter: Univ.-Prof. Dr. Klaus Ottomeyer
Institut für Psychologie

Juli 2009

Ehrenwörtliche Erklärung¹

Ich erkläre ehrenwörtlich, dass ich die vorliegende wissenschaftliche Arbeit selbstständig angefertigt und die mit ihr unmittelbar verbundenen Tätigkeiten selbst erbracht habe. Ich erkläre weiters, dass ich keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Alle ausgedruckten, ungedruckten oder dem Internet im Wortlaut oder im wesentlichen Inhalt übernommenen Formulierungen und Konzepte sind gemäß den Regeln für wissenschaftliche Arbeiten zitiert und durch Fußnoten bzw. durch andere genaue Quellenangaben gekennzeichnet.

Die während des Arbeitsvorganges gewährte Unterstützung einschließlich signifikanter Betreuungshinweise ist vollständig angegeben.

Die wissenschaftliche Arbeit ist noch keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt worden. Diese Arbeit wurde in gedruckter und elektronischer Form abgegeben. Ich bestätige, dass der Inhalt der digitalen Version vollständig mit dem der gedruckten Version übereinstimmt.

Ich bin mir bewusst, dass eine falsche Erklärung rechtliche Folgen haben wird.

Gertrud Juliane Ugarkocic

Villach, Juli 2009

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
1.1	Eigener Zugang und persönliches Interesse	3
1.2	Ausblick auf die Arbeit und die Methode	4
2	Das Land	6
2.1	Geschichte	8
2.2	Die Berge, Zufluchtsstätte verschiedener religiöser Gemeinschaften	9
2.3	Der langsame Verfall des Osmanischen Reiches	14
2.4	Französische Mandatszeit, Verfassung und Nationalpakt	17
2.5	Vom Bürgerkrieg zum Abkommen von Ta'if	19
3	Die Religionen und ihre Verteilung auf die Bevölkerung	22
3.1	Die religiösen Gemeinschaften	27
3.2	Erziehung und Gesellschaft	31
4	Das Familienrecht in Libanon	35
4.1	Das islamische Familienrecht	38
4.2	Das drusische Personenstandsrecht	42
4.3	Das christliche Familienrecht	44
5	Die interreligiöse Ehe aus der Sicht der Religionen	47
5.1	Die Haltung der katholischen, der mit Rom unierten und der orthodoxen Kirchen zur interreligiösen Ehe	48
5.2	Die Mischehe aus der Sicht des islamischen Rechtes	50
6	Religion und Identität	51
6.1	Individuelle Identität	53
6.2	Gruppenidentität	54
7	Interreligiöse Ehen in Libanon	59
7.1	Die Familie als Spiegel der patriarchalen Gesellschaft	61
7.2	Häufigkeit von Mischehen	63
7.3	Die Zivilehe als eine Möglichkeit der interreligiösen Ehe	65
8	Interreligiöse Ehen in der wissenschaftlichen Literatur	69
8.1	Soziale Realität interreligiöser Paare	76
9	Eigene Studie	81
9.1	Explikation der Fragestellung	82
9.2	Begründung der Methodenwahl	84
9.3	Design der Studie	86
9.4	Der Feldzugang und das Sample	88
9.5	Erhebungsverfahren: das Leitfadenterview	89
9.6	Aufbereitungsverfahren	90
9.7	Auf dem Weg ins Feld und im Feld selbst	91
9.8	Auswertungsverfahren	96
10	Darstellung und Interpretation der Ergebnisse	99

11 Zusammenfassung	128
Literaturverzeichnis.....	133
Tabelle 1: Statistische Daten zu den Interviews.....	141
Tabelle 2: Alter der Probanden	142
Tabelle 3: Religion – Familie – Eheschließung	143
Tabelle 4: Konfession der Herkunftsfamilie	144
Tabelle 5: Besuchter Schultyp der Probanden	145
Anhang 1: Dokumentationsbogen	146
Anhang 2: Interviewfragen – Leitfaden	147
Anhang 3: Kurzfassung des Forschungstagebuches	148
Danksagung	176

1 Einleitung

Gibt man in eine Internetsuchmaschine den Begriff „*muslimisch-christliche Ehe*“ ein, so findet man 36.400 Seiten, beim Begriff „*mariages islamo-chrétiens*“ sind es schon 81.500 und unter „*Muslim-Christian marriages*“ finden sich gar 10,500.000 Seiten. Unter diesen finden sich einige Selbsthilfegruppen für besagte Ehepaare, aber noch viel mehr verhängnisvolle Warnungen von Nicht-Musliminnen, die einer solchen Ehe entfliehen konnten. Bücher, die leidvolle Erfahrungen von Christinnen in interreligiösen Ehen zum Inhalt haben, sind in den letzten Jahren zu Verkaufsschlägern der Verlage geworden, werden verfilmt und sollen all jenen Frauen als Warnung dienen, die eine Ehe mit einem Moslem einzugehen beabsichtigen. Auch der Vatikan warnt regelmäßig vor solchen Ehen mit dem Hinweis, dass bei interreligiösen Ehen extreme Vorsicht angebracht sei (www.diepresse.com vom 5.12.2008) und die Folgen vor allem auch für die Kinder dramatisch sein könnten, weshalb eine Ehe zwischen Christen und Muslimen nicht zu fördern sei.

Da sowohl das Christentum als auch der Islam von einem alleinigen Anspruch auf religiöse Wahrheit ausgehen und jede Art von Religion sich immer um die Integrität und den Erhalt der eigenen Gemeinschaft sorgt sowie ihre jeweilige Gemeinschaft durch strenge Gesetze davor schützt, sie durch Vermischung mit Mitgliedern anderer religiöser Gemeinschaften zu schwächen oder zu dezimieren. Daher kann es in einer interreligiösen Ehe zu Problemen zwischen den Ehepartnern kommen, die allein in der Verwobenheit von Glaube und Identität wurzeln.

Zahlreiche theoretische und auch empirische Arbeiten haben sich mit dem Thema der interreligiösen Ehe beschäftigt, stellen doch heutzutage Eheschließungen über die Grenzen der Religion hinweg keine Seltenheit mehr dar. Ein Kriterium für die Zunahme solcher Ehen ist, dass die Grenzen zwischen den Religionen durchlässiger geworden sind und es auch kaum mehr homogene Lebensgebiete für religiöse Gemeinschaften gibt. In Europa beschäftigt sich die wissenschaftliche Literatur mit dem Thema der religiösen Mischehe hauptsächlich unter dem Aspekt, dass sie ein Maßstab für die Integration muslimischer Immigranten in die christliche Mehrheitskultur sein könnte bzw. ist. Auch wenn interreligiöse Ehen heute als etwas „Normales“ angesehen werden, sind sie den religiösen Institutionen nach wie vor suspekt, nicht gerne gesehen, und wenn eine solche Verbindung schon nicht verhindert werden kann, so wird sie doch erschwert.

Sicherlich sind alle Ehen manchmal schwierig zu leben, aber aus der wissenschaftlichen Literatur ist ersichtlich, dass Ehen zwischen Menschen, die aus zwei verschiedenen Religionen stammen, manchmal doch viel schwieriger zu führen sind.

Meine Diplomarbeit hat zum Ziel, die Besonderheiten bzw. die besondere Problematik interreligiöser Ehen in Libanon zu beschreiben. Libanon bietet als Land mit seinen achtzehn anerkannten religiösen Gemeinschaften eine ideale Möglichkeit, solche Ehen zu untersuchen, und zwar ohne dabei vor jene Problematik gestellt zu werden, die für einen der Beteiligten die Immigration in einen anderen Kulturkreis mit sich bringt, da die libanesischen Geschichte durch eine sehr große geographische Nähe (auf einem sehr kleinen geographischen Territorium) der verschiedenen Religionsgemeinschaften seit über eintausend Jahren charakterisiert ist. Ein weiterer Vorteil, im Gegensatz zu anderen arabischen und auch islamischen Ländern, besteht darin, dass es im Libanon keine Staatsreligion gibt, dafür aber eine in der Gesellschaft tief verwurzelte Haltung, Mitglieder der anderen religiösen Gemeinschaften nicht zu diskriminieren.

Bei meiner eigenen Recherche liegt der Fokus auf dem Aspekt, welche Erfahrungen das interreligiöse Paar in der eigenen Familie und auch in der Gesellschaft bezüglich ihrer Eheabsichten machte, wie es etwaige diesbezügliche Probleme bewältigen konnte bzw. bewältigt hat, und welche Rolle die Religion im Leben meiner Befragten spielt.

« Au désert se profile au loin une forme bizarre. On croit que c'est un monstre. Il s'avance ; il a deux jambes, c'est un homme. Il s'approche, il tend la main ; c'est mon frère. » (Arabisches Sprichwort, zitiert nach Saad 2005, S. 13)

1.1 Eigener Zugang und persönliches Interesse

Seit über 20 Jahren bin ich mit einer Libanesin sehr eng befreundet. Vor zwölf Jahren ist sie zurück in ihr Heimatland gegangen wo ich sie seitdem regelmäßig besuche und habe mich daher schon viele Wochen in Libanon aufgehalten. Ich bin von ihrer Familie liebevoll aufgenommen worden und wurde rasch als zur Familie gehörend betrachtet, lernte viele ihrer Freunde und Bekannten kennen und sah, dass ein nicht unbeträchtlicher Teil der Männer mit Ausländerinnen verheiratet war, was in der Gesellschaft als etwas „Normales“ angesehen wurde. Die Frauen kamen aus Frankreich, Ungarn, Griechenland, Österreich, Deutschland, Russland, Bosnien und Irak. Während meines Studiums beschloss ich, eine Arbeit über interkulturelle Ehen schreiben zu wollen. Ausgelöst wurde das Interesse auch durch die eigene Erfahrung mit einem kroatischen Vater und einer österreichischen Mutter und den in solchen Familien auftretenden kulturellen Konflikten.

Bei einem meiner letzten Aufenthalte in Libanon machte ich die Bekanntschaft eines Libanesen, der mit einer Muslima befreundet war. Mir wurde die Besonderheit dieser Beziehung hervorgehoben und die damit einhergehenden Schwierigkeiten, denen vor allem die Frau ausgesetzt war. Ich wollte mehr darüber erfahren und sie erzählte mir von den Tricks, die sie anwenden musste, um sich mit ihrem Freund treffen zu können, den sie am Arbeitsplatz kennengelernt hatte. Ihre Familie durfte nicht wissen, dass sie sich mit einem christlichen Libanesen traf. So erklärte sie ihrer Familie, dass sie sich mit einem Franzosen trafe, was ihren Brüdern und ihren Eltern auch nicht sehr recht, aber ihnen offenbar doch lieber war als ein libanesischer Christ. Im Gespräch ging es auch um das Ausgestoßen-Werden aus der Gemeinschaft, um den Verlust der Herkunftsfamilie und vor allem um den Verlust des Besuchsrechtes ihrer Kinder (war sie doch vorher mit einem Mann aus ihrer religiösen Gemeinschaft verheiratet gewesen), die einer Ehe mit ihrem christlichen Freund folgten. Auf meine Frage, warum eine Muslima nicht mit einem Christen eine Beziehung oder eine Ehe eingehen könne, antworteten beide mit einer Metapher, indem sie mir erklärten, dass es sich wie bei der Henne mit dem Ei verhalte und es der Hahn sei, der das Ei befruchte. Der Hahn drücke der Henne seinen Stempel auf!

Die distanzierte und abschätzig Haltung einer Person gegenüber, die nicht der gleichen Religion angehört, erinnerte mich an meine eigene Kindheit, da 1965 ein Mädchen in meine Schulklasse ging, das nicht katholisch, sondern protestantisch getauft war. Während des Religionsunterrichtes musste es immer das Klassenzimmer verlassen und

ich empfand so etwas wie Scham, wenn ich es mit seinen Heften den Raum verlassen sah. Ich war froh darüber, nicht selbst protestantisch zu sein, fühlte ich mich als kroatisch-österreichischer „Mischling“ schon nicht in allen Belangen als gleichwertig akzeptiert, immerhin wurde ich aber nicht aufgrund meiner Herkunft aus einer bestimmten Unterrichtsstunde ausgeschlossen.

Libanon bietet mir mit seiner Kultur und seinen Menschen auch etwas Vertrautes; Dinge, die ich in meiner Kindheit in einem positiven Sinn – aber auch im Sinn von vertraut „fremd“ erfahren habe. Dazu gehören die patriarchalen Strukturen in der Gesellschaft und ihre Auswirkungen auf die Familie, das Versorgt werden durch die Eltern, Wertschätzung, Nachsichtigkeit, Verbote und Gebote, Geborgenheit und die Familie als einen Ort, an den man sich zurückziehen kann. Libanon ist aber auch ein Abenteuer, welches mein Fernweh und meine Neugierde stillt.

1.2 Ausblick auf die Arbeit und Methode

Allgemein ist in Österreich recht wenig über interreligiöse Ehen in einem arabischen Land, wie Libanon eines ist, bekannt. Aus diesem Grund gehe ich in den ersten beiden Kapiteln recht ausführlich auf die besondere geschichtliche Entwicklung dieses Landes im Nahen Osten ein, die bis heute geprägt ist durch das enge Zusammenleben von Christen und Muslimen auf einem geographisch gesehen sehr kleinem Territorium.

In Kapitel 4 stelle ich das islamische, drusische und christliche Familienrecht, wie es in Libanon gilt, vor und versuche Unterschiede und Gemeinsamkeiten sichtbar zu machen. Im 5. Kapitel geht es um das Thema der interreligiösen Ehe aus der Sicht der verschiedenen Kirchen und des islamischen Rechtes und inwiefern die verschiedenen religiösen Gesetze oder Kodizes eine Ehe zwischen Angehörigen verschiedener Religionen erlauben und wann eine solche Ehe verboten ist.

In Kapitel 6 beschäftige ich mich mit Religion als Teil der individuellen Identität und mit Religion als Großgruppenidentität und den möglicherweise daraus entstehenden Konflikten in der Gesellschaft.

Unter welchen Bedingungen eine interreligiöse Ehe in Libanon mit seinen 15 verschiedenen Familienstandsrechten und 18 anerkannten Religionsgemeinschaften

möglich ist, wird in Kapitel 7 aufzuzeigen versucht. Obwohl eine solche Mischehe möglich ist, ergeben sich aus solchen interkonfessionellen bzw. interreligiösen Ehen doch erhebliche Probleme für den Alltag. Wie häufig solche Ehen in Libanon vorkommen, wird in Kapitel 7.2 beschrieben. Dazu ist es auch notwendig, kurz auf die besondere Rolle der Familie und der Frau in einer patriarchalen Gesellschaft einzugehen, was ich in Kapitel 7.1 behandle; den jahrzehntelangen Bemühungen verschiedenster Gruppen, die für eine fakultative Zivilehe im Land selbst eingetreten sind, wird im Kapitel 7.3 nachgegangen.

In Kapitel 8 greife ich das Thema der interreligiösen Ehe in der wissenschaftlichen Literatur auf und beschreibe die soziale Realität solcher Ehepaare.

Im empirischen Teil der vorliegenden Arbeit soll untersucht werden, welchen Reaktionen christlich-muslimische Paare durch ihre Entscheidung, eine Mischehe einzugehen, in ihrem Heimatland ausgesetzt waren und sind. Die Leitfadenterviews (siehe dazu Kapitel 9) wurden mit Personen, die sich für eine muslimisch-christliche Ehe entschieden haben, geführt und sind auf Tonband aufgezeichnet und anschließend transkribiert worden, und wurden danach auf Grundlage der „Qualitativen Inhaltsanalyse“ (Mayring 2003) ausgewertet. Die Ergebnisse sind in Kapitel 10 dargestellt und interpretiert. Die Ergebnisse meiner Untersuchung über Thema interreligiöse Ehe wird in Kapitel 11 zusammengefasst.

Im Anhang der Arbeit finden sich die Tabellen zu den biographischen Daten meiner Probanden und eine Zusammenfassung meines ausführlichen Forschungstagebuches über die Zeit meines Aufenthaltes in Libanon.

2 Das Land



http://www.lib.utexas.edu/maps/middle_east_and_asia/lebanon_rel_2000.jpg

Geografisch liegt Libanon an der Ostküste des Mittelmeeres und wird im Norden und Osten von Syrien und im Süden von Israel begrenzt. Mit seiner Gesamtfläche von 10.542 Quadratkilometern ist er der kleinste Staat im Vorderen Orient.

Die landschaftliche Gliederung des Landes verläuft parallel zur Küste. Entlang der Mittelmeerküste liegt eine sehr fruchtbare, aber meist nicht sehr breite Ebene. Im Norden ist die Küstenebene am breitesten und fruchtbarsten und steigt sanfter zu den eher niedrigen Bergen an, die dem Gebirge vorgelagert sind, das dem Land seinen Namen gab. Hinter dieser Ebene erhebt sich das Libanongebirge mit Berggipfel bis über 3000 Meter, das bis zum Hügelland des Südlibanon reicht. Der Westhang des Gebirges steigt vom Meer terrassenförmig an und ist von zahlreichen Flüssen und Schluchten durchzogen. Der Osthang des Libanongebirges fällt steil zum sehr fruchtbaren, wasserreichen und wirtschaftlich ertragreichen Gebiet der Bekaa-Ebene (arab. *al-Biqā'*) ab, mit seiner Bezirkstadt Zahlé (arab. *Zahleh*). Nach dieser bis zu zehn Kilometer breiten Ebene steigt das Land zum Gebirgszug des wasserarmen und kargen Antilibanon an, der deshalb kaum besiedelt ist. Auf dem Bergrücken des Antilibanon verläuft die syrische Grenze. Im südlichen Teil des Landes findet man entlang der Küste eine sanfthügelige Landschaft, die weniger stark besiedelt ist als die nördlichen Küstengebiete.

Entlang der Küste liegen die großen Städte. Im Norden Tripoli (arab. *Tarabulus*), in der Mitte eine der ältesten Städte der Welt, Byblos (arab. *Jbeil*) und die Hauptstadt Beirut (arab. *Bairut*), die auf einer Halbinsel liegt, und an der südlichen Küste die antiken Städte Sidon (arab. *Saida*) und Tyros (arab. *Sur*).

Der Wasserreichtum, die fruchtbaren Böden und das mediterrane Klima mit einer hohen Luftfeuchtigkeit ermöglichen eine Besiedelung bis in große Höhen.

Die Winter an der Küste sind meist mild und nur wenige Wochen kühl, in denen es zwischen Dezember und März oft heftig regnet. In den Bergen schneit es dann meist so stark, dass viele kleine Passübergänge zur Bekaa-Ebene hin oft mehrere Monate gesperrt sind. Diese über Monate schneebedeckten Gipfel gaben nicht nur dem Gebirge, sondern auch dem Land seinen Namen. So soll das Wort Libanon eine phönizische Wurzel haben und soviel wie „weißer Berg“ bedeuten.

Libanon hat 3,925.502 Einwohner. Die Alterstruktur des Libanon umfasst 26,2 % bei den unter 14-jährigen aus, die Gruppe der 15-64-jährigen beträgt 66,7 % der Gesamtbevölkerung und 7,1% der Menschen sind über 65 Jahre alt. Das Durchschnittsalter der Bevölkerung beträgt somit 28,3 Jahre. Die Bevölkerung wächst nach der o.g. Quelle jährlich um 1,2 %, wobei die Lebenserwartung der Männer bei 71 Jahren und jene der Frauen bei 76 Jahren liegt. (<http://cia.gov/library/publications/the-world-factbook/print/le.html>)

Die Alphabetisierungsrate im Land ist mit 87,4 % (Männer 93,1 % und Frauen 82,2 %) die höchste in der arabischen Welt.

Das Wahlalter liegt bei Männern wie Frauen bei 21 Jahren, allerdings sind Frauen nur mit Grundschulbildung wahlberechtigt.

Die lingua franca, die Christen und Muslime schon über Jahrhunderte sprechen, ist Arabisch, gefolgt von Französisch, Englisch und seit einigen Jahrzehnten auch Armenisch.

Die oben genannten demographischen Zahlen sind geschätzt, da es in Libanon seit 1932 keine Volkszählung mehr gegeben hat.

Die Zahl der im Ausland lebenden Libanesen wird unterschiedlich hoch angenommen. Manche, wie Wettig (2005), schätzen, dass zwischen zwei Drittel bis vier Fünftel der Menschen, die die libanesische Staatsbürgerschaft haben, außer Landes leben.

2.1 Geschichte

Das Gebirge hat über Jahrtausende die Geschichte des Landes geprägt. Seine zerklüfteten Berge, seine Schluchten und Höhlen haben es Angreifern meist unmöglich gemacht, diese Gegend zu erobern und die Bewohner zu unterwerfen. Dadurch, betont Hanf (1969), war eine eigenständige Entwicklung möglich.

Ab wann man vom Beginn einer libanesischen Geschichte sprechen kann, ist sehr umstritten. So gehen manche Autoren bis zu den Phöniziern zurück, die den Maroniten und andere Christen als Referenz ihrer Identität gelten, andere, vor allem muslimische Autoren setzten die islamische Eroberung des Orients im 8. Jahrhundert als Beginn an und wieder andere Autoren nehmen das 16. Jahrhundert als jenen Zeitpunkt an, ab dem man von einer spezifischen libanesischen Geschichte sprechen kann. Der Grund dafür, dass es zu solch unterschiedlichen kulturpolitischen Auffassungen über den Beginn der Geschichte gekommen ist, sei in der Neuzeit zu suchen, ist Hanf (1969) überzeugt. Im 7. Jahrhundert begannen jene verschiedenen Religionsgruppen in das Libanongebirge einzuwandern, aus denen sich die heutige libanesische Nation zusammensetzt, und Hanf meint, dass man auch nicht weiter in der Geschichte zurückgehen müsse, um ein Verständnis sozialer und politischer Probleme des heutigen Libanon zu bekommen.

2.2 Die Berge, Zufluchtsstätte verschiedener religiöser Gemeinschaften

Unter dem 2. Kalifen (634-644) eroberten muslimische Araber das heutige Jordanien, Syrien und auch Libanon vom Byzantinischen Reich. Angehörige verschiedener christlicher, aber auch häretischer muslimischer Konfessionen zogen sich von der Küste und auch aus Mittelsyrien in die Sicherheit des Libanongebirges zurück, das in den nächsten Jahrhunderten zu einem Zufluchtsort für verfolgte religiöse Minderheiten wie Maroniten, Drusen und Schiiten wurde, ist die übereinstimmende Meinung verschiedenster Autoren (Alverny 1937, Hanf 1969, Salibi 1988, Corm 2003).

Die Maroniten sind eine christliche Gemeinschaft, die aus der syrisch-antiochenischen Kirche hervorging. Ihren Namen leiten sie vom heiligen Maron ab, der Anfang des 5. Jahrhunderts gelebt haben soll. Salibi meint, dass es ziemlich wahrscheinlich sei,

„... that the Maronites, as a community of Arabian origin, were among the last Arabian Christian tribes to arrive in Syria before Islam.“ (Salibi 1998, S. 89).

Er begründet seine Aussage damit, dass alle Quellen sich einig seien, dass die Sprache der Maroniten ab dem 9. Jahrhundert Arabisch gewesen sei, auch wenn sie in ihrer Liturgie eine Art Aramäisch sprachen, was aber ein Merkmal aller arabischen und aramäisch-arabischen christlichen Sekten gewesen wäre. So könne man in manchen Teilen des Mont Liban (arab. *Jabal Lubnān*) Geschichten finden, in denen erzählt wird, dass die Maroniten ursprünglich aus Südarabien stammten. Der Begriff Mont Liban bezeichnete über Jahrhunderte einfach nur das geografische Siedlungsgebiet der Maroniten, welches ursprünglich die nördlichsten im Hinterland gelegenen Gebiete der Städte Bsharri, Batrun und Jbeil umfasste, schreibt Salibi (2004). Erst Mitte des 19. Jahrhunderts wurde Mont Liban zu einem territorialen politischen Begriff.

Im 7. Jahrhundert spalteten sich die Maroniten von der syrisch-orthodoxen Kirche von Antiochia ab, weil sie eine andere Christologie vertraten als die Altorientalische oder auch die Byzantinische Kirche. So wurden die Maroniten nicht nur von den islamischen Arabern, sondern auch von „monophysitischen Christen verfolgt“ (Harb 1990, S. 26). Salibi (1988) hebt allerdings hervor, dass nicht die Muslime der Grund für die Auswanderung der Maroniten in die Gebiete des Mont Liban waren, sondern allein die immer größer werdende Verfolgung durch die Byzantinische Kirche veranlasste sie, ihr Hauptsiedlungsgebiet dorthin zu verlegen, da die byzantinischen Herrscher das

Orontestal bis ins 11. Jahrhundert kontrollierten aber nicht den Jabal Lubnān, wo heute noch praktisch uneinnehmbare Felskirchen in sehr unwegsamem Gelände besichtigt werden können. Ein Teil der Maroniten zog von der in Syrien gelegenen Ebene des Orontes in das unzugängliche Libanongebirge und gehörte dadurch zu den ältesten dort ansässigen religiösen Gemeinschaften. Im 10. Jahrhundert wurde im Orontestal das Kloster des heiligen Maron zerstört, was den Patriarchen und die noch verbliebenen Maroniten veranlasste, zu ihren Glaubensbrüdern in die Berge des Libanon zu ziehen schreibt Alverny (1937). Dort bauten sie „...unter der Führung ihrer Patriarchen eine straffe politische und militärische Organisation auf. So konnten sie sich eine Autonomie sichern und den Arabern, die in die Bergregion drängten, erfolgreich Widerstand leisten...“, ergänzt Harb (1990, S. 26ff) und Salibi (1988) stimmt mit ihm überein, dass der Patriarch, der von den Bischöfen gewählt wurde, eher als ein Clanchef, denn als ein Kirchenoberhaupt agierte. In verschiedenen Distrikten und Orten des maronitischen Gebietes herrschten noch zusätzlich lokal militärische Chefs, die dem Patriarchen unterstanden und deren Aufgabe es war, die Gemeinschaft in Kriegszeiten zu verteidigen und die Kämpfer anzuführen. Salibi (2004) geht davon aus, dass es zwar bis zum 14. Jahrhundert eine enge Zusammenarbeit zwischen dem maronitischen Klerus und den feudalen Aristokraten gegeben habe, doch unter den Mameluken wurden sie zu Steuereintreibern der jeweiligen Herrscher, die auch für Recht und Ordnung sorgten. Ihnen war es sogar erlaubt, Verbrechen und Straftaten zu ahnden. Da diese Clanoberhäupter sich immer mehr bei den jeweiligen Herrschern zu ihrem persönlichen Vorteil einschmeichelten, wurden sie zunehmend in ihrer eigenen Gemeinschaft unbeliebt, was in Folge wiederum die Stellung des Klerus als die einzig wahren Führer ihrer Gemeinschaft festigte.

Die Drusen des Shouf (arab. *Jabal al Shūf*) behaupten von sich, dass sie so wie die Schiiten des *Jabal'Āmil* ursprünglich von Stämmen aus dem Jemen abstammten. Die Religion der Drusen ist aus einer schiitisch-ismaelitischen Glaubensgemeinschaft im 10. Jahrhundert im Ägypten der Fatimiden entstanden. Als ihr Gründer gilt der Kalif al-Hakim Biamrillah. Die Missionstätigkeit war nur kurze Zeit Teil des drusischen Glaubens, führte aber zu ihrer Verfolgung in Ägypten und ließ sie nach Syrien und in jenen Teil des Libanongebirges – Shouf und Metn - fliehen, in dem sie seit dem 11. Jahrhundert traditionell siedeln, wie Abu-Izzeddin (1993) feststellt. Salibi (1988) zitiert eine von den Drusen aufbewahrte Epistel aus dem Jahre 1026, in der geschrieben steht, dass die lokalen drusischen Chefs im Shouf den neuen Glauben annahmen.

Eine kleine Gemeinde von Schiiten aus dem Irak ließ sich zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert in den Bergen nördlich von Beirut, die als Kisrawan bekannt ist, und in den südlichen Ausläufern des Libanongebirges (*Jabal'Āmil*) sowie in der Bekaa-Ebene nieder. Salibi (1988) weist einen Zuzug von gerade islamisierten Persern am Beginn der Islamisierung nach, die der damalige Kalif in der Gegend um Baalbek, Tripoli und auch im Kisrawan angesiedelt habe, um die Bergpässe und die Küsten für das islamische Reich zu schützen. Schiiten sind jene Muslime, die sich zur „*schiat Ali*“ (Partei Alis) bekennen, der Vetter und Schwiegersohn Mohammeds war. Salibi (2004) geht davon aus, dass lange vor dem Osmanischen Reich die Schiiten fast den gesamten heutigen Libanon besiedelt hätten, ausgenommen der ursprünglich maronitischen Gebiete, und selbst während der Kreuzzüge gab es eine schiitische demographische Dominanz. Zu jener Zeit genossen die Schiiten die Unterstützung der ägyptischen Fatimidenherrscher, die sich allerdings nicht sehr erfolgreich gegen die Kreuzzügler behaupten konnten. Als andere, sunnitische Dynastien, erfolgreich gegen die Kreuzfahrer kämpften, wurden auch die Schiiten mittels Strafexpeditionen zurückgedrängt, vertrieben oder unter Druck gesetzt, sodass viele zum Sunnismus konvertierten, was die schiitische Gemeinschaft schrumpfen ließ.

Sämtliche Versuche, die Bergbewohner, also Maroniten, Drusen und Schiiten zu unterwerfen, scheiterten. Zwar hätten sie ihren Tribut, wie Hanf (1969) schreibt, an die jeweils Herrschenden gezahlt, aber sich doch eine relative Autonomie bewahren können. Dem stimmt Salibi (1988) nicht zu, der mehr als einmal betont, dass die verschiedensten islamischen Herrscher ihre Herrschaft bis in die höchsten Bergregionen ausgedehnt hatten und sowohl die Christen als auch die Drusen ihre Steuern an die muslimischen Herrscher zahlten. Da es keine Berichte über maronitische oder drusische Revolten gegen die Herrscher gebe, könne davon ausgegangen werden, dass die libanesische Bergregion als eher ruhiger und sicherer Teil von Syrien gegolten hat. Allerdings müsse man jedoch berücksichtigen, dass in früheren Jahrhunderten eine nahtlose Kontrolle vom Territorium nicht möglich war; meist wurden nur die Städte kontrolliert, nicht zwangsläufig das Hinterland. Für Salibi gibt es daher keinen Grund, dass diese Bergregion einen speziellen oder auch nur einen relativen autonomen Status während der islamischen Herrschaft bekommen haben könnte, denn solange die Steuern bezahlt wurden und es keine Unruhen gab, konnten die religiösen Gemeinschaften tun und lassen, was sie wollten.

Als es im 11. Jahrhundert zu den Kreuzzügen kam, wurden diese von den christlichen Maroniten unterstützt und Salibi (2004) schreibt, dass sie dabei nicht nur Freunde und Alliierte der Kreuzfahrer waren, sondern sogar mit ihnen gegen die Muslime gekämpft haben. Bis zum Untergang der Kreuzfahrerstaaten hundert Jahre später, konnten die Maroniten ihre Verbindung zu Rom ausbauen und auch danach aufrechterhalten. Um das Jahr 1180, also nach über 700 Jahren, versöhnten sie sich mit der römisch-katholischen Kirche und gehören seit damals zu den mit Rom unierten Kirchen, hebt Salibi (1988) hervor. Die Maroniten pflegten ihre guten Beziehungen zu Europa und steigerten damit im Libanon ihre Bedeutung für das Land. Mitte des 16. Jahrhunderts wanderte eine große Anzahl von Maroniten in die südwärts gelegenen Gebiete des Kisrawan, die noch von den Schiiten bewohnt wurden, und im Laufe der Jahrhunderte wurde das Kisrawan zu maronitischem Gebiet. Salibi weist aber auch darauf hin, dass gerade für diese Zeit bis zum Beginn der Osmanenherrschaft die maronitische Geschichte wenig bis kaum dokumentiert sei.

Während der Herrschaft des Osmanischen Reiches, welches von 1517 bis 1918 bestand, konnte sich eine politische Einheit im Libanongebirge bilden. Unter den drusischen Feudalherren erlangte die Familie der Ma'n eine überragende Position und herrschten als Emire im Auftrag der Osmanen über das Gebiet.

„Auf eine Allianz bedeutender drusischer und christlicher Familien gestützt, vereinte er zum ersten Mal alle Gebiete, die heute zur libanesischen Republik gehören, unter einer Herrschaft.“ (Hanf 1969, S. 20)

In der Zusammenarbeit der Drusen mit den Maroniten wurde das Land für den europäischen Handel geöffnet. Die Maroniten spielten nicht nur eine Schlüsselrolle bei der Entwicklung ihres eigenen Landes, sondern auch für die gesamte arabisch-islamische Welt, schreibt Khoury (2007), Islamwissenschaftler der Universität Heidelberg. Auch auf Europa wirkten maronitische Geistliche durch das Ende des 16. Jahrhunderts in Rom gegründete *Collegium Maronitarum* ein, welches maßgebend die Studien der Orientalistik in Europa mitbegründete hatte. Die christlichen Schulen in Libanon waren die ältesten in der arabisch-islamischen Welt, und es war gerade diese Konkurrenz zwischen den Konfessionen, die das geistige Leben im Land besonders belebt habe, schreibt Khoury weiters.

Die über Jahrhunderte währende gute Zusammenarbeit zwischen Maroniten und Drusen lässt sich nach Harb (1990) darauf zurückführen, dass nach der Ermordung fast aller

drusischer Clanoberhäupter durch die osmanische Regierung der spätere Emir Fakhr al-Din von seiner Mutter in einem maronitischen Kloster versteckt und dort erzogen worden sei. Nach seiner Einschätzung legte dieser Emir während seiner Regierungszeit den Grundstein zu einer „...innenpolitischen Koexistenz der verschiedenen Religionsgemeinschaften...“ (Harb 1990, S. 31), weil der Emir nicht nur zahlreiche Christen, sondern auch Sunniten, Schiiten und Juden in den Staatsdienst aufnahm und alle Diskriminierungsmaßnahmen gegen die Christen aufhob. So galt beispielsweise die Kleiderregel nicht mehr, Christen durften fortan auf Pferden reiten, „...einen Turban tragen, Waffen besitzen und die Glocken ihrer Kirchen läuten, was ihnen vorher verboten war ...“ (ibidem). Fakhr al-Din ermöglichte Maroniten erstmals, sich in den drusischen Gebieten anzusiedeln. Nach dem Aussterben der Ma'n-Emire wurde Ende des 17. Jahrhunderts aus dem Kreise der Feudalherren ein neuer Emir aus der Familie der Shihab gewählt, die das Emirats bis 1840 behielt. Die Shihab waren, wie Salibi (1988) schreibt, keine Drusen, sondern Sunniten, was ihnen Schwierigkeiten mit den Drusen einbrachte und sie veranlasste, eine enge Zusammenarbeit mit den Maroniten einzugehen; wie Salibi weiters aufzeigt, öffneten diese Emire praktisch die drusischen Siedlungsgebiete des Shouf für eine weitere große Anzahl maronitischer Siedler. Es war keine uneigennützig Handlung diese drusischen Gebiete für die Christen zu öffnen, denn um die Seidenproduktion im Shouf zu erhöhen, wurden immer mehr Arbeitskräfte gebraucht. Salibi (1971) konstatiert, dass gerade aus den vorwiegend christlichen Seidenhändlern, die in den Städten ihre Niederlassungen hatten, sich schon frühzeitig eine kleine Mittelschicht entwickelte, die kontinuierlich in Größe und Wohlstand wuchs. Damit wurden die Maroniten jene religiöse Gemeinschaft, die sich am weitesten im Land verbreitete, was einzigartig war in einem muslimischen Reich. Ab der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts konvertierten viele Mitglieder der Shihabfamilie zum Christentum und wurden Maroniten.

Es ist verständlich, dass sowohl die häretische christliche Gemeinschaft der Maroniten als auch die heterodoxen muslimischen Sekten der Drusen wie der Schiiten sich in die unwegsamen und schwer unter Kontrolle zu bringenden Berge zurückgezogen haben, um dort ihre Religion leben zu können. Auf Grund ihrer jeweiligen religiösen Verfolgung waren sowohl die Maroniten als auch die Drusen gezwungen, sich streng militärisch zu organisieren, um als religiöse Gemeinschaft überleben zu können. Im 20. Jahrhundert haben im libanesischen Bürgerkrieg die Milizen der verschiedenen Religionsgemeinschaften mit ständig wechselnden Verbündeten gegen alle gekämpft

und die Wurzeln dieser Milizen könnten in der Zeit zu suchen sein, als die Berge ihnen Schutz vor Verfolgungen boten und sich so etwas wie

„... petty mountain barons who assumed power in their villages or districts either by force or through political connections.“ (Salibi 1988, S. 92)

herausbilden konnten.

2.3 Der langsame Verfall des Osmanischen Reiches

Die Auswirkungen des Verfalls des Osmanischen Reiches untergruben auch das Milletsystem, das den verschiedenen Religionsgemeinschaften eine Art Selbstverwaltung gestattete, indem es ihnen erlaubte, ihrer eigenen Religion nachzugehen, ihren religiös begründeten Gesetzen zu folgen, ihr eigenes Personenstandsrecht zu führen und ihre eigenen Schulsysteme aufzubauen. So sieht Diner (1995) im Milletsystem eine politische Verwaltungsform, die den religiösen Gemeinschaften einen regen sozialen Kontakt zueinander ermöglichte, der letztlich den inneren Frieden im Reich zwischen den verschiedenen Religionen aufrecht erhalten hat. Für ihn haben sich erst durch die Einführung des Gleichheitsprinzips, das die zunehmenden Differenzen zwischen den ethnisch-religiösen Gruppen neutralisieren sollte, die Unterschiede und Probleme verschärft. Die Bevölkerung wurde sich Diners Meinung nach ihrer Verschiedenheit immer bewusster und Entfremdung und Feindseligkeiten zwischen Muslimen und Christen und später auch innerhalb der einzelnen Religionsgemeinschaften seien ein Ergebnis davon gewesen. Für Diner wurden diese Unterschiede immer mehr politisiert, weil es auch zu einer gravierend unterschiedlichen wirtschaftlichen Entwicklung in den christlichen und muslimischen Gebieten kam, was schließlich zur Ursache für die ethnisch-religiösen Konflikte in der Region wurde. So waren vor allem die Christen die Gewinner des Wirtschaftsaufschwunges. Diner begründet dies damit, dass gerade die Maroniten über sehr gute Kontakte zu Europa verfügten und offener für wirtschaftliche und soziale Neuerungen aus dem Abendland waren als andere Gruppen, was zu einem höheren sozialen Status der Christen führte.

Mitte des 19. Jahrhunderts versuchten vor allem europäische Kolonialmächte, ihren Einfluss in der Region auszubauen. So verstärkte Frankreich seine schon seit den Kreuzzügen bestehenden guten Kontakte zu den Maroniten und Großbritannien

protegierte die Drusen. Mit dem Untergang der drusischen Shihabemire versuchten die osmanischen Herrscher das seit Jahrhunderten bestehende Emirat der Drusen abzuschaffen und die Gebiete des Mont Liban direkt dem Osmanischen Reich zu unterstellen, was zu heftigem Widerstand in der Region führte, Christen und Drusen aber für gleiche Interessen eintreten ließ. Diese Interessen waren vor allem auf mehr Unabhängigkeit vom Osmanischen Reich gerichtet. Die Interventionen europäischer Großmächte, darunter auch Österreich-Ungarns, bei den Osmanen führten schließlich dazu, auf Vorschlag des österreichischen Kanzlers Metternich, dass Libanon in zwei autonome Provinzen geteilt wurde, wie bei Harb (1990) nachzulesen ist. Der nördliche Distrikt bekam einen maronitischen und der südliche Distrikt einen drusischen Gouverneur. Beiden Gouverneuren waren Räte unterstellt, in denen alle Religionsgemeinschaften des Libanongebirges vertreten waren. Aber auch diese Teilung funktionierte nicht wirklich, wie Salibi (1988) feststellt.

In den nördlichen Provinzen nahmen die Spannungen zwischen Bauern und Feudalherren zu und es kam zu einem Bauernaufstand. Als Ergebnis dieses Aufstandes entstand ein erstmals freier Bauernstand. Die sozialen Unruhen griffen aber auch auf den südlichen und somit drusischen Verwaltungsdistrikt über, wo die Mehrheit der Bevölkerung christliche Landarbeiter waren. Was als Klassenkonflikt im drusischen Distrikt begann, schlug schnell in einen konfessionellen Konflikt um, denn die in der Regel maronitischen Bauern erhoben sich gegen ihre drusischen Feudalherren, schreibt Diner (1995) und Hanf (1969) ergänzt, dass bald schon Schiiten und Sunniten der Küstenstädte die Drusen aus den Bergen unterstützen. 1860 brach dieser konfessionelle Konflikt zwischen den vorher relativ friedlich miteinander lebenden Drusen und Maroniten mit einer unglaublichen Gewalt aus. Für Corm (2003) lagen die Ursachen dieser blutigen Auseinandersetzungen in der demographischen und territorialen Ausbreitung der Maroniten in Gebiete anderer Gemeinschaften, wo es zu sozialen Revolten, Schwierigkeiten und Gewalt zwischen den Gemeinschaften gekommen sei und die Einmischung der europäischen Großmächte die Rivalität noch weiter angeheizt habe. Die Kämpfe veranlassten nun wiederum Frankreich, Truppen zu schicken, sahen sich doch die Franzosen seit Ludwig XIV als Schutzmacht der Christen. Im Süden kam es zu blutigen Massakern an der christlichen Bevölkerung, bei denen nach verschiedenen Quellen bis zu 12.000 Maroniten ums Leben gekommen sind.

Durch die Interventionen der europäischen Großmächte bekamen diese als Mont Liban bekannten Gebiete 1861 innerhalb des Osmanischen Reiches einen politischen

Sonderstatus. Sie wurden zu einem *Mutesarrifat*, einer autonomen Provinz, wie man bei Salibi (1988) nachlesen kann, und dieses *Mutesarrifat* wurde als Mont Liban zum international anerkannten Namen eines vormals nur geografischen Territoriums. Dieses neugeschaffene Land erhielt einen ottomanischen christlichen Gouverneur, der in Konstantinopel ernannt wurde, sowie eine repräsentative Versammlung aus Vertretern aller Religionsgemeinschaften, was später die Grundlage für die 1926 geschaffene Konkordanzdemokratie auf der Basis des Religionsproporz wurde, der bis heute Gültigkeit hat.

Das Gebiet umfasste das gesamte Libanongebirge und einen Teil der Küste, schreibt Hanf (2006), und in den Jahren bis zum 1. Weltkrieg fanden große wirtschaftliche und soziale Veränderungen statt. Der Mont Liban wurde, wie Hanf sagt, zur ersten Demokratie im Vorderen Orient. Im Zuge dieser Veränderungen entstand eine unabhängige Bauernschaft, sowie eine modernisierte und erweiterte Infrastruktur; weiters wurde der Handel mit Europa ausgebaut, die Exekutive dem Parlament unterstellt, das Erziehungswesen organisiert und viele neue Schulen gegründet. Das Land öffnete sich europäischen Kultureinflüssen und wurde wegen der großen bürgerlichen Freiheiten zum Anziehungspunkt der intellektuellen Elite des gesamten Vorderen Orients. Salibi spricht von einer Zeit großer sozialer Entwicklung und von

„...the period of the Arabic cultural awakening (...). It was also the period when the first important migrations began from the Lebanese countryside to Beirut and other towns of the coast...” (Salibi 1988, S.17).

Die Bevölkerung wuchs sehr schnell an, was zu mehreren großen Auswanderungswellen bis 1914 führte, bei denen bis zu einem Drittel der Bevölkerung, wie Hanf (1969) hervorhebt, vor allem nach Südamerika auswanderte, wo heute noch in Brasilia und Umgebung mehr als 1 Million Libanesen leben sollen.

Die Küstenstädte sowie die Bekaa-Ebene als auch der heutige Südlibanon unterstanden aber weiterhin dem Osmanischen Reich. In diesen Gegenden siedelten vor allem Schiiten, Griechisch-Orthodoxe und Sunniten. Der langsame Verfall dieses Reiches ließ weder wirtschaftliche und soziale Neuerungen noch einen Ausbau des Erziehungswesens zu. Die daraus resultierenden Unterschiede zwischen den ethnisch-religiösen Gruppen ziehen sich bis in die heutige Zeit herauf, wie bei Hanf (1969) nachzulesen ist.

2.4 Die französische Mandatszeit, Verfassung und Nationalpakt

Nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches annektierte Frankreich die früheren ottomanischen Provinzen Beirut und Damaskus und 1920 wurde, wie Hanf (1969) sagt, der *Petit Liban* mit den Küstenstädten, dem Süden und der Bekaa-Ebene zum *Grand Liban* unter französischem Mandat im Auftrag des Völkerbundes zusammengeschlossen. In diesem bestanden zwischen den alten Gebieten und den nun neu angegliederten Teilen große wirtschaftliche und bildungsmäßige Unterschiede, wie Hanf betont, die auch zu Unterschieden zwischen den Religionsgemeinschaften und zu Unterschieden in ihrer Haltung zum neuen Staat führten. Trotz allem blieb der Libanon aber ein Mikrokosmos der ottomanischen Zeit, sowohl was seine sozio-ökonomischen Strukturen betraf als auch die ottomanischen Traditionen der Toleranz gegenüber den religiösen Gemeinschaften, aber es habe ebenfalls die Gefahr von Gewalt und Fanatismus bestanden, meint Corm (2003).

In der neugeschaffenen Republik sollte eine möglichst große Zahl von politischen (respektive religiösen) Vertretern in den politischen Prozess mit einbezogen werden und zwar in der Art einer Konkordanzdemokratie, d.h. die Macht wurde nach einem bestimmten Schlüssel (Proporz) zwischen den Religionsgemeinschaften aufgeteilt und die Entscheidungen im Parlament wurden konsensuell getroffen.

Frankreich wurde vom Völkerbund dazu bestimmt, bis 1926 eine Verfassung in Zusammenarbeit mit den libanesischen Behörden auszuarbeiten und die Interessen des Volkes dabei mit zu berücksichtigen, wie Ansari (1960) ausführt. Im Mai 1926 bekam der *Grand Liban* eine Verfassung und wurde in die Libanesische Republik umgeformt. In der Libanesischen Verfassung wird in Artikel 9 eindeutig festgehalten, dass kein staatlicher Zwang hinsichtlich des Glaubens ausgeübt werden dürfe. Im Gegensatz zu allen anderen arabischen Staaten, gibt es in Libanon keine Staatsreligion. Erklärbar ist dies dadurch, dass der Anteil der Christen damals minimal größer als jener der Muslime war. Und so steht in Artikel 9:

„Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist uneingeschränkt. In Ehrfurcht vor dem Allerhöchsten achtet der Staat alle Religionen und Glaubensbekenntnisse und gewährleistet und schützt ihre freie Ausübung, soweit dieser Gottesdienst nicht die öffentliche Ordnung stört. Der Staat gewährleistet den Angehörigen aller Glaubensbekenntnisse die Achtung ihrer persönlichen Statusrechte und ihrer religiösen Interessen.“ (Ansari 1960, S. 12)

In Artikel 10 garantiert und erlaubt der Staat den einzelnen Religionsgemeinschaften, ihre eigenen Schulen zu unterhalten. Im Grunde nimmt sich der Staat in dieser Beziehung zurück und überlässt das Erziehungswesen weitestgehend den Religionsgemeinschaften, was die bereits bestehenden Unterschiede in der Edukation als auch in der wirtschaftlichen Entwicklung zwischen den Gemeinschaften auf viele Jahre hinaus weiter festigte, wie ich später etwas ausführlicher für das bessere Verständnis der libanesischen Gesellschaft beschreiben möchte.

„Der Unterricht ist frei, soweit er nicht der öffentlichen Ordnung und den guten Sitten zuwiderläuft und nicht die Würde einer Religion oder einer Konfession antastet. Die Rechte der Religionsgemeinschaften, ihre eigenen Schulen zu bilden, werden nicht berührt, wenn diese den allgemeinen Vorschriften über den öffentlichen Unterricht, die vom Staat erlassen werden, entsprechen.“ (ibidem, S.13)

Wie in anderen arabischen Staaten ebenfalls üblich, garantiert das libanesische Zivilrecht die Zweiteilung der Gerichte, und zwar in ein bürgerliches Gericht und in religiöse Gerichte der einzelnen Glaubensgemeinschaften. Diese religiösen Gerichte der einzelnen Glaubensgemeinschaften sind für die meisten Angelegenheiten des Personen-, des Familien- und des Erbrechtes zuständig. Hanf führt die heute noch geltende rechtliche Situation der Gemeinschaften auf die „...islamische Auffassung des Staates als der Gemeinschaft der Rechtgläubigen...“ (Hanf 1969, S. 31) zurück, in der den beiden anderen Offenbarungs- bzw. Buchreligionen eine autonome Rechtssprechung in Personenstandsfragen erlaubt worden sei, „... deren Urteile vom Staat anerkannt und sogar unterstützt wurden...“ und die „... die Existenz der Gemeinschaften charakterisiert und stabilisiert [hat]“ (ibidem).

Alle Versuche einer Säkularisierung sind bis heute gescheitert und auch 2009 mischt sich der Staat bezüglich von Ehe, Scheidung und Erbschaft kaum ein, da es kein einheitliches ziviles Familien- und Personenstandsrecht gibt und so „...wendet sich der muslimische libanesische Bürger nicht an den Staat, sondern an seine Religionsgemeinschaft, während dem christlichen Staatsbürger zwar durch staatliche Gerichte, jedoch nach den Gesetzen seiner Gemeinschaft Recht gesprochen wird.“ (Hanf 1969, S. 31)

Mit der Unabhängigkeit des Libanon „...schlossen Maroniten und Sunniten im Nationalpakt von 1943 einen historischen Kompromiss...“ (Hanf 2006, S.441), in welchem die Macht zwischen den christlichen und muslimischen Religionsgemeinschaften nach einem Proporz, basierend auf den Daten der Volkszählung von 1932, aufgeteilt wurde. In diesem nicht schriftlich niedergelegten Pakt muss der Staatspräsident ein maronitischer Christ, der Ministerpräsident ein sunnitischer Moslem und der Parlamentspräsident ein Schiit sein. Die Parlamentssitze werden im Verhältnis 6:5 zwischen Christen und Muslimen verteilt, der Proporz bei allen führenden Staatsämtern sowie in der Armee angewandt.

2.5 Vom Bürgerkrieg zum Abkommen von Ta'if.

Nach der Gründung des Staates Israel kamen immer mehr palästinensische Flüchtlinge in das Land. Die Mehrheit von ihnen waren Muslime und ließen sich in Flüchtlingslagern nieder, die sich durch ihre politischen Anführer schon bald zu einem Staat im Staat entwickelten, begünstigt durch das Abkommen von Kairo 1969, nach dem der libanesischen Regierung jeder Zugriff auf die Palästinenserlager verwehrt worden ist. Nach der Vertreibung der PLO aus Jordanien 1970 kamen nochmals viele Tausende Palästinenser ins Land und Broich (1989/2004) meint, dass sich dadurch nicht nur die demographischen Verhältnisse, sondern auch die wirtschaftliche Lage in Libanon verändert habe, was mit eine Ursache für den Bürgerkrieg gewesen sei. Heute leben nach dem CIA World Factbook Libanon noch 405.425 palästinensische Flüchtlinge in Lagern in Libanon, was 10 % gemessen an der Gesamtbevölkerung ausmacht. (aus: <http://cia.gov/library/publications/the-world-factbook/print/le.html>)

Nach mehreren politischen Unruhen in den 30 Jahren seit der Unabhängigkeit, die meist mit Waffengewalt ausgetragen worden sind, begann am 13. April 1975 der libanesischen Bürgerkrieg, der 15 Jahre andauern sollte. Bis Anfang 1970 bildeten die verschiedenen Konfessionsgemeinschaften zahlreiche Milizen, hervorgerufen durch die immer größeren Flüchtlingsströme aus Palästina, die das demographisch ohnehin fragile Gleichgewicht zwischen den Gemeinschaften ins Wanken brachten. Gerngross (2007) schreibt, dass gerade das Abkommen von Kairo 1969, in dem der PLO ein nahezu autonomer Status im Südlibanon gewährt worden ist, den Staat zerfallen ließ, sahen sich

nämlich die Christen angesichts der unkontrollierten militärischen Macht der PLO nicht mehr durch den Staat geschützt und begannen selbst Milizen zu gründen. Je schwächer der Staat wurde, desto stärker wurde der Konfessionalismus, und so begannen sowohl die christliche als auch die muslimische Seite, sich zu bewaffnen. Der Bürgerkrieg wurde ausgelöst durch einen Angriff von Unbekannten auf eine christliche Kirche, bei dem mehrere Menschen getötet worden sind. Das veranlasste christliche Milizen, einen Bus mit Palästinensern, die auf den Weg in ihre Lager waren, aufzuhalten und alle 27 Insassen zu töten

Danach griff der Krieg rasch auf das ganze Land über – mit ständig wechselnden Allianzen unter den Kriegsparteien – und verwandelte nicht nur das Land, sondern auch Beirut in ein Trümmerfeld, wie Knut Mellenthin (2005) in einem Zeitungsbericht schrieb. Durch die syrische und den beiden israelischen Invasionen wurde nach Gerngross (2007) die staatliche Integrität weiter geschädigt.

1989, das Land war erschöpft, kam es durch Verhandlungen der Arabischen Liga zu einem Waffenstillstand und es begannen Friedensverhandlungen im saudi-arabischen Ta'if. Dieses Abkommen modifizierte teilweise die Verfassung und ist bis heute Grundlage der Machtteilung im Parlament und in den staatstragenden Ämtern zwischen Christen und Muslimen im Verhältnis 50:50. Der religiöse Proporz in allen anderen öffentlichen Bereichen sollte aufgehoben werden. Die stufenweise Überwindung des Konfessionalismus ist als zukünftiges Staatsziel im Abkommen enthalten.

Auch das Ta'if-Abkommen hält an der Religionsfreiheit aller Religionsgemeinschaften fest, ohne eine zu diskriminieren oder zu bevorzugen:

„Lebanon is a democratic parliamentary republic founded on respect for public liberties, especially the freedom of expression and belief, on social justice, and on equality in rights and duties among all citizens, without discrimination or preference”

(aus: <http://www.monde-diplomatique.fr/cahier/proche-orient/region-liban-taef-en>)

Ebenso wird daran festgehalten, dass die Belange des Personenstands-, Familien- und Erbrechts weiterhin in den Händen der religiösen Gerichte bleiben:

„To ensure the principle of harmony between religion and state, the heads of the Lebanese sects may revise the constitutional council in matters pertaining to:

1. Personal status affairs
2. Freedom of religion and the practice of religious rites

3. Freedom of religious education.” (ibidem)

Das Abkommen sieht allerdings vor, dass der Staat nun verstärkt in das Erziehungswesen des Landes eingreife:

„Private education shall be protected and state control over private schools and textbooks shall be strengthened (...) The curricula shall be reviewed and developed in a manner that strengthens national belonging, fusion, spiritual and cultural openness, and that unifies textbooks on the subjects of history and national education” (ibidem)

Die Absicht des Staates, ein gemeinsames Geschichtsbuch für den Unterricht herauszugeben, das die unterschiedliche Geschichtsschreibung in den einzelnen Religionsgemeinschaften überwinden und eine offizielle libanesische Geschichtsdarstellung fördern solle, mit der sich alle Religionsgemeinschaften identifizieren können, scheint selbst zwanzig Jahre nach Ta'if Wunschdenken zu sein, da viele historische Perioden der libanesischen Geschichte innerhalb der einzelnen Gemeinschaften umstritten sind. Denn „...speziell im Libanon ist die Bindung von Volks- bzw. Religionsgruppen an ihre eigene Geschichte, über die diese Gemeinschaft ihre kollektive Identität definieren, noch von sehr ausgeprägter Natur...“ analysiert Münch-Heubner (2002, S. 8), weshalb auch keine libanesische Nationalgeschichte aus all den vielen Religions- bzw. Volksgruppengeschichten entstehen konnte.

Erwähnenswert ist, dass im Vertrag von Ta'if festgehalten wurde, den bis dahin üblichen Vermerk der Konfessionszugehörigkeit auf den Personalausweisen zu streichen:

„Abolish the mention of sect and denomination on the identity card“
(aus: <http://www.monde-diplomatique.fr/cahier/proche-orient/region-liban-taef-en>)

Es war gerade dieser Vermerk auf den Ausweisen, der im Bürgerkrieg zum sogenannten „identity card killing“ nach Religionszugehörigkeit geführt hatte, wie Wettig (2005) als auch Broich (1989/2004) anmerken.

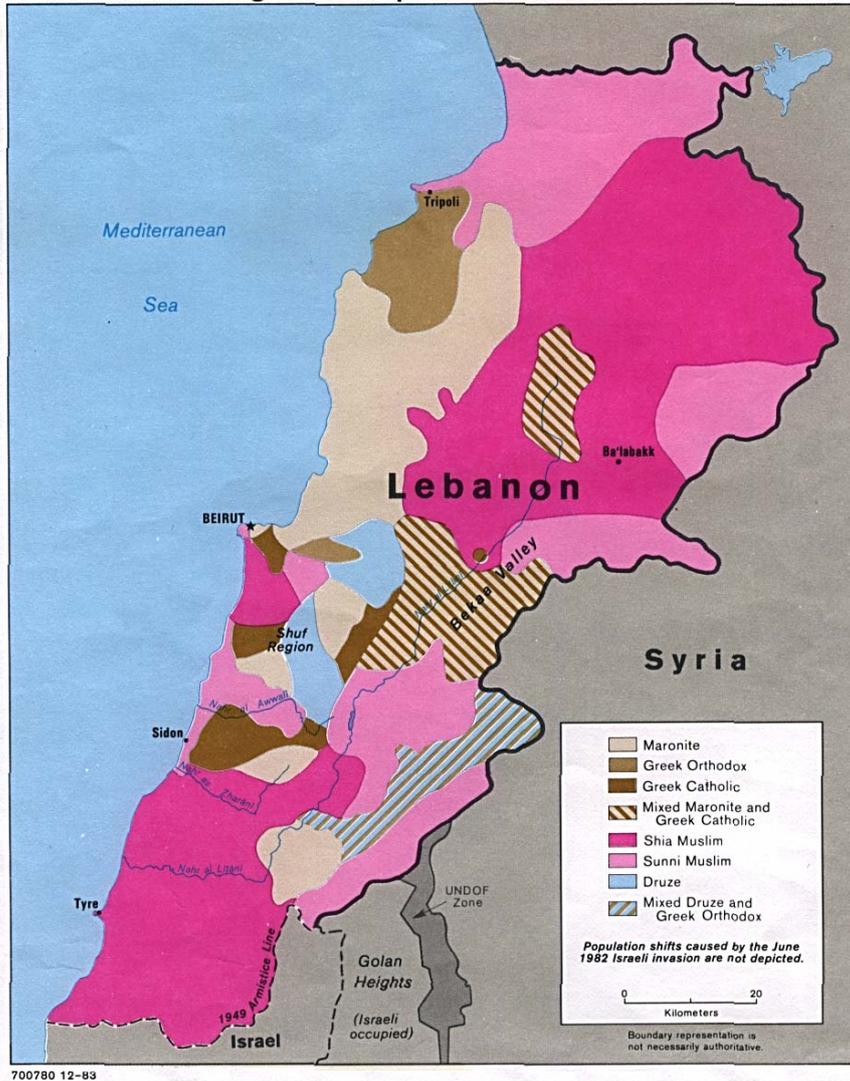
3 Die Religionen und ihre Verteilung auf die Bevölkerung

Der Libanon hat im Vergleich zu allen anderen Regionen des Nahen und Mittleren Ostens das engste Nebeneinander von verschiedenen Religionen, wenn man bedenkt, dass die Fläche des Landes minimal größer als jene Kärntens ist. Wie viel Prozent der Gesamtbevölkerung, die bei fast vier Millionen Einwohnern liegt, zu den einzelnen der 18 offiziell anerkannten Religionsgemeinschaften gehören, kann nur geschätzt werden, da, wie oben angemerkt, die letzte Volkszählung noch während der französischen Mandatszeit stattgefunden hatte. Die Prozentzahlen der verschiedenen Religionsgemeinschaften werden von einer deutschen Internetseite folgendermaßen geschätzt:

- „25,08 % - Schiiten
- 25,03 % - Maroniten
- 22,75 % - Sunniten
- 9,20 % - Griechisch-Orthodoxe
- 6,00 % - Griechisch-Katholiken (Melkiten)
- 5,43 % - Drusen
- 3,25 % - Armenisch-Orthodoxe (Gregorianer)
- 0,63 % - Alawiten
- 0,58 % - Armenisch-Katholiken
- 0,36 % - Protestanten (Evangelische Kirche)
- 0,25 % - Römisch-Katholiken (Lateiner)
- keine Angaben:
 - Assyrisch-Orthodoxe (Nestorianer)
 - Chaldäer
 - Ismaeliten
 - Juden (2001, ca. 50 Personen)
 - Kopten (2001: ca. 2000 Personen)
 - Syrisch-Katholiken
 - Syrisch-Orthodoxe (Jakobiten)“ (aus: <http://www.libanon-info.de/lib/reli/reliallbe.html>)

Innerhalb der christlichen Gemeinschaften unterscheidet man nach jenen kirchlichen Gemeinschaften, die mit Rom uniert sind, wie die Armenischen Katholiken, die Chaldäer, die Griechisch-Katholiken, die Maroniten, die Römisch-Katholiken und die Syrisch-Katholiken, sowie jenen, die die Autorität der römischen Kirche nicht anerkennen, wie Armenisch-Orthodoxe, Assyrisch-Orthodoxe, Griechisch-Orthodoxe, Kopten, Syrisch-Orthodoxe und Protestanten.

Distribution of Religious Groups



http://www.lib.utexas.edu/maps/middle_east_and_asia/lebanon_religions_83.jpg

Bei den christlichen Glaubensgemeinschaften handelt es sich um verschiedene Gruppen, deren Unterschiede auf die Ursprünge der orientalischen Christenheit, also im Grunde auf die Anfänge des Christentums, zurückgehen. Die Unterschiede lassen sich

„...meist direkt auf die dogmatischen, insbes. christologischen Streitigkeiten der ersten Jahrhunderte unserer Ära und die mit ihnen einhergehenden, nationalkirchlichen Auseinandersetzungen – zwischen Griechen, Syrern, Armeniern...“ (Clam 1990, S.45)

zurückführen. Gerade an den Maroniten lassen sich diese Streitigkeiten gut aufzeigen, ist doch die Maronitische Kirche als eine Monothelische Gemeinschaft im 6. Jahrhundert im Orontestal gegründet worden und waren es später die Byzantiner, die laut Salibi (1988) die Maroniten verfolgten und sie dazu brachten, den Mont Liban zu

ihrem Hauptsiedlungsgebiet zu machen, da das Orontestal damals unter byzantinischer Herrschaft stand.

„Das Christentum des Orients wurzelt tief in der Kultur dieser Region und bildet eine Lebensgemeinschaft mit dem Islam, mit dem die Christen in kultureller Berührung standen,“ schreibt Abdallah (1990, S. 68) und bekräftigt damit auch die Meinung von Salibi (1988).

Die Gründungsgeschichten bzw. die Gründungsmythen haben viel zum Selbst- sowie zum Fremdbild der christlichen Gemeinschaften beigetragen. So sehen sich die Maroniten in ihrem Selbstverständnis als christliche Gemeinschaft, die „...niemals vom „katholischen“ Glauben abgefallen...“ (Clam 1990, S. 48) ist. Suermann widerspricht diesem Selbstbild der Maroniten und sagt:

„Die Gründungsgeschichte der maronitischen Kirche ist eng mit der Entwicklung der monotheletischen Theologie verbunden. Einige heutige Maroniten bestreiten jede Beziehung der Maroniten zum Monotheletismus. Andere Wissenschaftler sind der Ansicht, daß die maronitische Kirche die monotheletische Kirche sei“ (Suermann 1998, S. 288)

Der Monotheletismus geht davon aus, dass Christus eine menschliche und eine göttliche Natur aber nur einen Willen hat und dieser Wille ist vollständig von Gott diktiert. Und es war gerade der Monotheletismus, der im Jahre 680 auf dem 3. Konzil von Konstantinopel als nicht rechtgläubig verurteilt worden ist; ohne diese Verurteilung hätte es für die Maronitische Kirche auch keinen Grund gegeben, sich während der Kreuzzüge 1180 mit Rom wieder zu unieren, wie Salibi (1988) feststellt.

Den maronitischen Priestern ist es erlaubt zu heiraten. Wird aber eine Karriere innerhalb der Maronitischen Kirche angestrebt, so ist der Zölibat Usus. Heute ist ungefähr die Hälfte des maronitischen Klerus verheiratet, auch wenn der Zölibat „die kostbarste Perle im Schatz der Katholischen Kirche“ (<http://www.kreuz.net/article.1998.html>) ist, wie Nasrallah Pierre Kardinal Sfeir, Maronitischer Patriarch von Antiochien, sagt.

Die orientalische Orthodoxie ist aus dem großen Schisma von 1054 mit der römisch-katholischen Kirche hervorgegangen. Sie besteht aus der Griechisch-Orthodoxe Kirche, die eine starke Verbundenheit mit dem byzantinischen Erbe hat und der Syrisch-Orthodoxe Kirche. Das Verhältnis der Orthodoxen Kirchen zu den anderen christlichen Gemeinschaften ist aufgrund des Schismas von 1054, ihrer Unterdrückung durch die

Kreuzritter und der dogmatischen Unterschiede zu anderen christlichen Gemeinschaften nicht ungetrübt. Sie selbst sehen sich in ihrem Selbstbild als orientalische Christen, die in sich alle Kulturen der Region vereinigen.

Die Armenische Apostolische Kirche, auch Gregorianische Kirche genannt, spielte vor den Massakern der Türken an den Armeniern keine große Rolle im Libanon. Viele der Überlebenden wanderten nach dem Genozid der Osmanen an den Armeniern nach Libanon aus, und ihre Zahl stieg in den darauffolgenden Jahren stark an. Die Armenische Kirche führt ihre Gründung auf zwei Apostel zurück und gehört damit zu den ältesten und eigenberechtigten christlichen Kirchen. Teil der armenischen Identität war seit Anbeginn ihre religiöse Freiheit und „...[bis] heute ist es so, dass mit dem Verlust des christlichen Glaubens der Armenier auch sein Armeniertum verliert.“ (Papazoglu 1990, S. 89 ff).

Die kleineren christlichen Gemeinschaften werde ich nicht eigens beschreiben, da ich mich in meiner Feldstudie auf christlicher Seite auf Maroniten und Griechisch-Orthodoxe beschränke.

An muslimischen Gemeinschaften kennt Libanon Sunniten, die heterodoxen muslimischen Gemeinschaften der Drusen, der Schiiten, der Ismaeliten und der Alawiten.

Die Sunniten sind Muslime und bezeichnen sich als die rechtgläubigen Vertreter der Tradition (arab. *sunna*) des Islam, die sich von den Schiiten nur in der Frage der Nachfolge des Propheten Mohammed unterscheiden. Der Islam ist eine von Mohammed gegründete monotheistische Religion, die so viel wie „Hingabe an Gott“ bedeutet. Ab dem Jahr 610 erfuhr Mohammed mehrere Offenbarungen durch den Engel Gabriel. Diese Reihe von Offenbarungen bildet die Grundlage des Korans. Alle, die sich Allah unterwerfen, bezeichnen sich als Muslime, was mit „der sich Unterwerfende“ übersetzt werden kann und fanden sich im islamischen Gemeinwesen zusammen, in dem allein Gott die oberste Gewalt besitzt. In diesem Gemeinwesen sind politische und religiöse Macht untrennbar miteinander verbunden. Die islamische Rechtssprechung, *shari'a*, hat 4 Wurzeln: den Koran, die Sunna in *hadithe* überlieferten schriftlichen oder mündlichen Aufzeichnungen des Propheten, den Konsens der Rechtsgelehrten und den Analogieschluss. Das sunnitische islamische Recht unterscheidet vier Rechtsschulen (arab. *madhhab*) wobei innerhalb der vier *madhāhib* die vier Wurzeln der Rechtssprechung eine unterschiedlich starke Bedeutung haben.

Nach manchen Quellen wenden die Sunniten des Libanon die Rechtsschule der *Shâfi'iten* an, nach Meinung des Anwaltes Dr. Hourî folgen die Sunniten in Libanon meist der *hanafitischen* Rechtsschule.

Die Religion der Drusen ist aus einer schiitisch-ismaelitischen Glaubensgemeinschaft der Siebener-Schiiten im 10. Jahrhundert im Ägypten der Fatimiden entstanden. Als ihr Gründer gilt Sultan al-Hakim Biamrillah. Der Name „Drusen“ könnte entweder vom Gelehrten Darazi oder vom arabischen Wort „*daraza*“, was „Studium der heiligen Bücher“ heißt, abgeleitet sein. Der drusische Glaube weicht stark vom Islam ab, was daran zu sehen ist, dass Mohammed nicht ihr eigentlicher Prophet und der Koran nicht ihre verbindliche Offenbarung ist. Im Glauben der Drusen „...mischen sich Elemente des Platonismus und Neuplatonismus mit denen der islamischen Ismaeliten...“ stimmt Harb (1990, S. 29) mit anderen Autoren überein. Es handelt sich um eine geheime Religion. Die Initiierten, *uqqâl* genannt, führen die große Masse der Nicht-Initiierten, *juhhal* an. Nur die Initiierten verrichten religiöse Aufgaben, beten und diskutieren die Belange der Gemeinschaft. Die Nicht-Initiierten müssen weder beten noch sich für religiöse Angelegenheiten interessieren, meint Salibi (2004), werden aber ermutigt, eine Initiation zu begehren. Die Religion enthält auch die Vorstellung der Seelenwanderung, aber in der religiösen Doktrin der Drusen zählt am meisten die Eschatologie, wie Salibi (1988) ausdrücklich hervorhebt. In einer feindlichen Umgebung sind die Drusen dazu angehalten, ihren Glauben zu verstecken und sich den vorherrschenden Ideen anzupassen. Da die Drusen in den Anfängen ihrer Religion aufgrund ihres Glaubens verfolgt worden sind, lehnen sie Missionstätigkeit ab und haben schon früh ihre Glaubensgemeinschaft für andere nicht zugänglich gemacht. Man kann nicht zu diesem Glauben konvertieren; als Druse wird man geboren.

Schiiten sind Muslime, die sich zur „*Schi'at Ali*“ (Partei Alis) bekennen, der Vetter und Schwiegersohn Mohammeds war und der zu den vier „rechtgeleiteten Kalifen“ gehörte. Die Schiiten gehen davon aus, dass nur den leiblichen Nachfahren des Propheten die Führung der islamischen Gemeinschaft zustehe, insbesondere seinen Enkelsöhnen Hassan und Hussein. Hussein, der 680 in der Schlacht bei Kerbala gefallen ist, wird als Märtyrer jährlich am schiitischen Gedenktag *Ashura* gefeiert, da er „... für die Seinen stellvertretend gelitten hat...“, wie Helmuth von Glasenapp (1963) schreibt. Die Existenz der Schia als eigene Konfession kann aber nicht auf religiöse

Meinungsverschiedenheiten zurückgeführt werden, denn der Koran ist auch ihr Heiliges Buch; sondern diese Trennung von den Sunniten hatte staatsrechtliche Gründe, betont von Glasenapp weiter. Kerbala stellt für sie die Wende dar, denn danach waren alle Kalifen und Sultane, die den Islam repräsentierten, für die Anhänger Alis illegitim und damit auch ungerecht. Das geistliche Oberhaupt der Gemeinde wird bei den Schiiten *Imâm* genannt. Im Libanon gehört die Mehrheit der Schiiten zu den sogenannten Zwölferschiiten, das heißt, sie anerkennen zwölf Imâme, wobei der zwölfte Imâm im 9. Jahrhundert sozusagen auf mysteriöse Weise verschwand und bis zum heutigen Tag verborgen ist, irgendwann aber zurückkommen, der Welt Gerechtigkeit bringen und die vorherrschende Ungerechtigkeit beseitigen werde, wie Lewis (2001) notiert. Die Zwölferschiiten werden als eine eher gemäßigte schiitische Sekte bezeichnet. Die Zwölferschiiten des Libanon sprechen ihr Recht nach der *madhhab* der *Dschafariten*. Diese ist die älteste islamische Rechtsschule.

3.1 Die religiösen Gemeinschaften

Seit dem Emirat waren und sind die Religionsgemeinschaften ein bedeutsames Strukturelement in der Region, schreibt Hanf, die mehr oder weniger stark kulturell vom Okzident beeinflusst seien und bei denen es eine „...Interdependenz mit sozio-ökonomischen Schichten...“ (Hanf 1969, S.31) gebe. Diese Gemeinschaften haben ihre rechtlichen Wurzeln in der islamischen Staatsauffassung und der Haltung, die der Islam den beiden anderen monotheistischen Religionen entgegenbrachte, indem er diesen anderen Buchreligionen eine eigene Rechtssprechung innerhalb ihrer religiösen Gemeinschaft bezüglich der Personenstandsfragen erlaubte und zuerkannte. Diese Regelung zeigt bis heute ihre Auswirkungen auf die libanesische Gesellschaft. So hat besonders das *millet*-System des Osmanischen Reiches nicht nur das Überleben der Byzantinischen Kirche, sondern auch anderer christlicher Glaubensgemeinschaften gesichert, hebt Münch-Heubner hervor. Den Führern der *millets* wurde „...eine weit ausgedehnte Macht über ihre Anhänger...“ (Münch-Heubner 2005, S. 37) verliehen und damit wurden sie an das Reich gebunden, das aus mehrheitlich nicht-muslimischen Völkern bestand. Dass es den einzelnen *millets* erlaubt war, ihre inneren Angelegenheiten selbst zu regeln und ihr religiöses Oberhaupt der Hohen Pforte für seine Gemeinschaft verantwortlich war, hat dazu geführt, dass sich die einzelnen

„...Konfessionen immer mehr als eine ‚nationale‘ Einheit ...“ (Münch-Heubner 2005 zitiert nach Suermann, S.40) sahen Die häretischen muslimischen Gruppen, wie beispielsweise die Drusen oder die Schiiten, genossen weder in den vorhergehenden Kalifaten, noch im Osmanischen Reich Minderheitenrechte, im Gegensatz zu den Angehörigen der großen Buchreligionen und dadurch stand ihnen auch keinerlei Schutzrechte zu. Allerdings wurden die Drusen als Emire im Libanongebirge von den Osmanen eingesetzt und übten somit stellvertretend für diese Macht aus.

Seit Bestehen des libanesischen Staates hat es immer wieder Versuche gegeben, das Personenstands-, Familien- und Erbrecht zu säkularisieren, aber alle bisherigen Versuche sind gescheitert. Hanf begründet das mit der besonderen Stellung der agrarischen Dorfgesellschaft und einer bis heute geltenden klaren „...Identifizierung der Religionsgemeinschaft mit der Dorfgemeinschaft...“ (Hanf 1969, S. 31). Finden sich doch nach wie vor in Beirut Wohnviertel, die nicht nur von den Angehörigen einer bestimmten Religionsgemeinschaft bewohnt werden, sondern von Zuwanderern bestimmter Dörfer, die dadurch ihrem Heimatdorf loyal verbunden bleiben. Gefördert wird diese Haltung auch durch das libanesisches Wahlsystem. So müssen Familien, die schon seit mehreren Generationen in Beirut sesshaft sind, noch immer in jenen Dörfern oder Orten zur Wahl gehen, in denen der Ursprung ihrer Familien liegt und wo sie standesamtlich registriert sind. Eine Ummeldung wäre zwar möglich, doch liegt der Vorteil des Nicht-Ummeldens darin, dass eine Familie, vor allem wenn sie noch Land in ihrem Familienherkunftsort besitzt, leichter mit ihrer politischen Vertretung in Kontakt aufnehmen kann. Bei einer Heirat gilt allerdings, dass die Frau am Wohnort oder Herkunftsort der Familie des Mannes ins Register eingetragen wird.

Auch heute noch übernehmen die religiösen Gemeinschaften jene historisch gewachsene Verantwortung für ihre Angehörigen, der der Staat nicht nachkommt. So ruht nicht nur das Erziehungswesen zu großen Teilen in den Händen dieser Gemeinschaften, wie ausführlicher im Kapitel „Erziehung und Gesellschaft“ ausgeführt werden wird, sondern auch viele Aufgaben der Sozialpolitik. Eine große Zahl von Krankenhäusern, aber auch der Wohlfahrtseinrichtungen, werden von den einzelnen Gemeinschaften betrieben, die hauptsächlich ihren eigenen Mitgliedern zu Gute kommen. In jüngster Zeit wird beispielsweise die arme muslimische Bevölkerung durch die soziale Unterstützung durch die Hisbollah zu deren Anhängern und Wählern, unabhängig davon, ob sie Schiiten oder Sunniten sind.

Innerhalb dieser religiösen Gemeinschaften gibt es das System der *zu'ama*. Darunter ist ein Clansystem von verschiedenen Familien und Großgrundbesitzern zu verstehen, deren Stammbäume sich oft weit in der Geschichte zurückverfolgen lassen. Es ist ein System einer Clanloyalität, wie Münch-Heubner (2005) schreibt, das einerseits innerhalb der Gemeinschaft selbst, andererseits nach außen hin im Parlament, als einer Art Volksgruppenpartei der jeweiligen Religionsgemeinschaft, eine starke Position inne hat. Der Clan bildet „... die Grundlage eines jeden hier anzutreffenden „Communalism“, eines jeden auf die jeweilige Religionsgemeinschaft hin ausgerichteten Zugehörigkeitsgefühls und der Clan ist das Subsystem, über das sich im Libanon das Individuum definiert...“ (Münch-Heubner 2005, S 31) und erst aus dieser Clanzugehörigkeit habe sich die Bindung zur religiösen Gemeinschaft entwickelt. Zwar hat es seit Bestehen der Republik, wie Salibi (2003) meint, immer wieder Bestrebungen gegeben, politische Parteien zu gründen, die eher national als konfessionell waren, diese sind aber immer ohne anhaltenden Erfolg geblieben. Bis heute findet man immer dieselben Familienclans in Regierungsämtern, und zwar über alle religiösen Gemeinschaften hinweg, wodurch sich auch erklären lässt, weshalb innerhalb einer religiösen Gemeinschaft unterschiedliche Positionen zum Zusammenleben anzutreffen sind. Für Münch-Heubner (2005) resultiert daraus, dass Allianzen und Koalitionen sich immer zuerst an Familien- bzw. Claninteressen orientieren und erst danach die Interessen der eigenen religiösen Gemeinschaft kommen, was besonders an den sich oft täglich wechselnden Allianzen im Bürgerkrieg ersichtlich wurde, da religiöse Gemeinschaften je nach Familieninteressen in verschiedene Fraktionen zerfielen, die auch gegeneinander kämpften.

Seit dem Bürgerkrieg gibt es eine verstärkte Entwicklung zu homogenen Enklaven. So spricht Münch-Heubner davon, dass der christliche Bevölkerungsanteil im südlichen Teil des Libanongebirges von 55 % vor dem Krieg auf 5 % bis 1989 abgesunken sei. Besonders auffällig seien dabei das Schrumpfen des christlichen Bevölkerungsteiles von 35 % auf 5 % in Westbeirut und der Rückgang der muslimischen Bevölkerung von 40 % auf 5 % in Ostbeirut. Heute ist Westbeirut das Viertel der Muslime und Ostbeirut jenes der Christen. Wo es früher eine Durchmischung der Bevölkerung und ein konfessionelles Nebeneinander gegeben hatte, ist es durch Flucht und Vertreibung zu einer konfessionellen Entmischung gekommen, was die ursprünglichen sozialen Strukturen zerstört hat. Im Ta'if-Abkommen wurde daher auch eine Rücksiedelung der vertriebenen Menschen in ihre Vorkriegssiedlungsgebiete festgehalten.

Die bereits erwähnten unterschiedlichen kulturellen Einflüsse sowie die unterschiedliche wirtschaftliche Entwicklung innerhalb der verschiedenen religiösen Gemeinschaften haben die libanesische Gesellschaft nicht nur in vertikale Gruppen nach Religionsgemeinschaften geteilt, sondern haben auch zu einer horizontalen Unterteilung von Arm und Reich geführt, meint Hanf (1969). Die Mehrheit der libanesischen Bevölkerung ist arm. Hanf beschreibt die arme Schicht der abhängigen Landarbeiter und der städtischen Arbeiter als überwiegend muslimisch, doch auch viele Armenier und Drusen könnten dazugerechnet werden; meiner Ansicht nach gehören im 21. Jahrhundert auch viele Christen zu jenem Teil der Bevölkerung, der unter der Armutsgrenze lebt, denn gerade seit dem Bürgerkrieg ist die Kluft zwischen Arm und Reich immer größer geworden. Beim Erscheinen seines Buches im Jahre 1969 stellte die zahlenmäßig große Mittelschicht die typische christliche Gesellschaft dar, die die gesamte libanesische Sozialstruktur prägte. Die Oberschicht war und ist zahlenmäßig nicht sehr groß und konfessionell durchmischt, wobei es, wie Hanf schon vor 40 Jahren schrieb, keinen großen Interessenskonflikt zwischen Mittel- und Oberschicht gibt.

Im Libanon definiert sich ein Individuum über seine Zugehörigkeit zu einer der religiösen Gemeinschaften und im Prinzip stehen diese Subsysteme *über* dem Staat, meint Münch-Heubner (2005) und was Salibi (1988) äußert wenn er schreibt, dass der Libanese über zwei offizielle Identitäten verfüge, nämlich über eine nationale und über eine religiöse. Jede Anstrengung, dieses System des Konfessionalismus zu überwinden, ist bisher gescheitert, denn die Libanesen werden vom Staat nicht als Individuen, sondern als Mitglieder einer bestimmten religiösen Gemeinschaft behandelt, und so bezeichnet Salibi den Libanon als ein Haus mit vielen Wohnungen.

Man kann Perthes (1994) zustimmen, wenn er sagt, dass der Libanon der am weitest entwickelte demokratische Staat in der arabischen Welt ist, der über gut entwickelte zivile Strukturen verfügt, bei dem aber das konfessionelle System die Entwicklung eines gesunden Parteiensystems verhindert hat.

3.2 Erziehung und Gesellschaft

Im Vergleich zu anderen arabischen Ländern ist die Alphabetisierungsrate in Libanon sehr hoch und Hahn (2005) meint, dass die libanesische Gesellschaft die intellektuell lebendigste in der gesamten arabischen Welt sei.

Von den Grundschulen über die Gymnasien bis hin zu den Hochschulen und Universitäten finden sich in Libanon sowohl öffentliche, also vom Staat getragene Institutionen, als auch private Schulen und viele private Hochschulen, die zwar von den Gemeinschaften oder von privater Hand getragen, aber auch vom Staat bezuschusst werden. Daneben gibt es noch eine Reihe von ausländischen Schulen sowie auch reine Konfessionsschulen.

Im Prinzip ist Bildung in Libanon nicht das Privileg einer bestimmten sozialen Schicht, denn vor allem die Grundschulen werden seit dem Bürgerkrieg vom Staat finanziert. Hingegen sind viele der weiterführenden Schulen rein privat. Der Wunsch nach einer höheren Ausbildung ist daher abhängig von den finanziellen Möglichkeiten der Familien, aber auch vom Wohnsitz. Ein Ungleichgewicht zwischen den hauptsächlich von Christen bewohnten Kerngebieten des Libanon und seinen erst später unter französischem Mandat hinzugekommenen Randgebieten lässt sich auch hier auf Grund der unterschiedlichen historischen Entwicklung erkennen. Zwar haben, wie Hanf (1969) hervorhebt, schon immer fast alle religiös geführten Privatschulen Schüler aus verschiedenen Konfessionen aufgenommen, aber einen wirklichen Aufschwung nahm das staatliche Schulwesen erst in der französischen Mandatszeit, als vor allem in den hauptsächlich von Muslimen bewohnten Regionen solche staatlichen Schulen gegründet wurden. Die Privatschulen behielten aber weiterhin – und das bis heute – ihre beherrschende Stellung, so dass nach wie vor muslimische Familien es vorziehen, ihre Kinder auf christliche Schulen zu schicken; oft erlauben sie ihren Kindern auch, an den Katechismusstunden teilzunehmen, wenn diese es wünschen. Schulen, die nach dem französischen Schulsystem geführt werden, sind in der Regel finanziell günstiger als jene, die nach dem amerikanischen System unterrichten. Nach Auskunft von V. Chamoun, belaufen sich die Kosten für zwei Semester im Jahr 2008 an einer der günstigeren französischen Privatschulen für ein Kind in der Oberstufe auf über viertausend US-Dollar und eine vergleichbare amerikanische Schule verlangt von den Eltern das Doppelte. Hahn (2005) zeigt in ihrer Arbeit auf, dass die Hochschulen vom Staat bis heute nur wenige finanzielle Mittel zur Verfügung gestellt bekommen und

daher meist privat sind. Diese meist von einer religiösen Gemeinschaft, einem Orden, einer Kirche, Privatpersonen oder allen zusammen finanzierten Ausbildungsstätten werden auch heute noch bevorzugt von Studenten der jeweiligen Religionsgemeinschaft besucht, allerdings setzen sich die Schüler und Studenten an den christlichen Schulen wie auch an den Hochschulen aus Angehörigen aller Religionsgemeinschaften zusammen, wohingegen die islamisch geprägten fast ausschließlich von Muslimen besucht werden. Für ein Studium an einer der privaten Universitäten muss eine sehr hohe Studiengebühr entrichtet werden. Hahn meint zwar, dass sich in den letzten Jahren der Bildungsunterschied zwischen Christen und Muslimen nivelliert habe, das aber mag sich wohl hauptsächlich auf die Grundschulausbildung beziehen, denn jeder, der es sich nur irgendwie leisten kann, schickt seine Kinder eher auf eine der renommierten privaten als auf eine staatliche Schule oder Universität. Gerade die privaten Schulen mit ihren unterschiedlichen Schulkosten und Studiengebühren stellen zusammen mit den staatlichen Schulen so etwas wie eine Hierarchie dar, denn wenn man bedenkt, dass das Durchschnittseinkommen heute unter vierhundert US-Dollar pro Monat liegt, wie Jocelyn Zablit (2008) in der Tageszeitung *L'Orient Le Jour* schrieb und die Regierung dann im Dezember beschloss „...to raise the minimum wages by LL 200,000 (\$ 133) for both the private and public sector employees in an attempt to weather the high cost of living.“ wie Habib (2008) in *The Daily Star* notierte. Wie selektiv das System ist, versteht man, wenn man weiß, dass für ein Studium an der American University of Beirut oder der Universität St. Joseph jährlich zwanzigtausend US-Dollar und mehr bezahlt werden müssen. Je besser die Bildung, desto besser sind auch die Karrieremöglichkeiten. Sehr reiche Persönlichkeiten unterstützten die American University of Beirut und andere Universitäten ihres Landes mit Spenden in Millionenhöhe (vgl. *The Daily Star* vom 13.12.2008). Hahn (2005) fand in ihrer Recherche heraus, dass es im Jahr 2005 in Libanon vierzig Hochschulen gab, wovon achtunddreißig private Universitäten waren. Trotz der großen Anzahl von Studenten, ist das Verhältnis Lehrende zu Studierenden mit 1:13 gegeben.

Aber nicht nur die Art der Ausbildung, sondern auch die Kenntnisse von Französisch und Englisch sind ein Hinweis auf die soziale Schicht und oft auch auf die religiöse Gemeinschaft, aus der jemand kommt. Die offizielle Amtssprache ist Hocharabisch. Im Alltag wird ein syrisch-libanesischer Dialekt gesprochen. In der besser ausgebildeten Bevölkerung sind Englisch und Französisch weit verbreitet.

„Tendenziell erfolgt die primäre Ausbildung der Christen überwiegend auf Französisch, während Muslime eher eine englischsprachige Primärausbildung wahrnehmen. Gerade das Französische dient im Alltag als ein sozialer ‚Marker‘, der innerhalb der wohlhabenden und gebildeten Schichten eine hörbare Abgrenzung bedeutet, welche als Statussymbol überaus wichtig ist.“ (Hahn 2005, S. 12)

Viele Verlage, Fernseh- und Radiostationen arbeiten heute dreisprachig. Dominierte früher Französisch, so setzt sich heute Englisch immer mehr durch.

Bezeichnend ist, dass auch nach dem Bürgerkrieg fast alle Versuche, das Land zu einem säkularen Staat umzuformen scheiterten, sondern, im Gegenteil, sich das konfessionelle System noch stärker etabliert habe, schreibt Kneissl (2007).

Eine politische Artikulation ist meist ebenfalls nur über die religiösen Gemeinschaften möglich, zumeist mit bzw. durch die Hilfe des Clanführers (arab. *za'im*) der großen Familien, die ihren Stammbaum häufig sehr weit in die Vergangenheit nachweisen können, oder des politischen konfessionellen Vertreters. Der *za'im* hilft bei Behördenangelegenheiten, schlichtet Konflikte und vermittelt Arbeitsplätze und Geschäfte.

Perthes (1994) konstatiert, dass in Libanon in jedem der fünf Wahlbezirke den einzelnen religiösen Gemeinschaften entsprechend ihres proportionalen Anteils an der Gesamtbevölkerung eine entsprechend große Anzahl von Parlamentssitzen zustehen, was wiederum dazu führt, dass sich im Grunde genommen die Abgeordneten nur als Vertreter ihrer Gemeinschaft oder ihrer Liste verstehen, nicht aber als Vertreter ihrer Wähler. Wer kandidiert, berichtet Eliane Raheb (2008) in ihrem Film „*C'est ça le Liban*“, brauche Verbündete, um auf die Wahlliste zu kommen. Auf diese Weise bilden sich Allianzen aus oft ganz unterschiedlichen Ideologien und über die Grenzen der Konfessionen hinweg. Durch dieses Vorgehen ist der Wahlausgang vorprogrammiert, weil nicht der Kandidat, sondern die Liste gewählt werde. Das Parlament wird möglichst alle vier Jahre vom Volk gewählt und besteht aus derzeit 128 Mitgliedern. Kneissl (2007) erwähnt ein Dutzend Parteien im libanesischen Parlament, aber das System der *zu'ama*, also der Clans, spielt auch heute noch eine sehr große Rolle, was im Laufe der Geschichte dazu geführt hat, dass die Parlamentssitze einer Clanfamilie innerhalb dieser weitervererbt werden. Die Ämter werden aber nicht nur an Blutsverwandte weitergegeben, sondern auch an Ehepartner, meint Raheb (2008).

Anders ist es bei der Hisbollah. Ihr Wahlkandidaten entstammen keiner Feudalfamilie und auch Michel Aoun mit seiner Partei *Free Patriotic Movement* kann auf keine

Feudalfamilie im Stammbaum verweisen. Der Druse Walid Joumblat, Parteichef der Progressiv-Sozialistische Partei (arab. *al-Hizb at-taqaddumi al-ischtiraki*), in der vor dem Bürgerkrieg auch viele linksorientierte Christen waren, übernahm die Partei von seinem Vater Kamal, der ein Führer der politischen Linken war. Heute vertritt diese Partei hauptsächlich die Interessen der drusischen Gemeinschaft.

Allerdings kann man nicht eine bestimmte Religionsgemeinschaft einer bestimmten politischen Formation zuordnen, denn beispielsweise sind nicht alle libanesischen Schiiten Parteigänger der Hisbollah, nicht alle Sunniten geben dem Hariri-Clan ihre Stimme, nicht alle Maroniten wählen Aoun oder die Phalangisten und nicht alle Drusen stimmen für Walid Joumblat. Perthes (2002) spricht davon, dass man sich selbst innerhalb der libanesischen liberalen intellektuellen Eliten nicht darüber einig sei, ob der Konfessionalismus nun ein letztendlich akzeptables Problem, das die Herausbildung einer Einparteienherrschaft verhindert, oder ein Grundübel für die libanesische Gesellschaft sei, weil es dadurch keine Chancengleichheit gibt und es nur die Abhängigkeit von religiösen Führern fördert. Nizaneddin (2008) betont, dass die libanesische Gesellschaft weniger durch ein Hier-die-Christen und Dort-die-Muslime charakterisiert werde als durch das Clansystem „... with chiefs of clans or communities often but not necessary being defined by their religious beliefs“, und dass in Libanon

„...inter-communal relations and divisions are far more complex than simple religious divides. The downside of this system is that the individual is forced into belonging into a clan, because the collective of clans are far more powerful than the formal state. Only the community can protect the individual. In Lebanon, individuals do not have private lives, as is the case in the West, because they are the property of the family, the village, the community. The pattern is the same among all of Lebanese sects. (8.12.2008 in The Daily Star)

Daran kann sehr gut gesehen werden, dass lokale Faktoren für die Menschen eine viel größere Bedeutung als regionale und nationale haben.

Die religiöse Pluralität im Land führt auch dazu, dass es kein einheitliches Wochenende gibt. Eine einheitliche Regelung gibt es nur für Bankangestellte unabhängig von ihrer Konfession, denn Banken haben überall im Land sonntags geschlossen. Die öffentlichen Feiertage, an denen Behörden geschlossen haben, wurden im Jahr 2005 mittels Gesetz neu geregelt und berücksichtigen christliche (maronitische und orthodoxe) und islamische (sunnitische und schiitische) Feiertage gleichermaßen. Für das Wochenende gilt, dass Christen und die Mehrheit der Sunniten am Samstag und

Sonntag frei haben, wohingegen Drusen, einige Sunniten und die meisten Schiiten am Donnerstag und Freitag nicht arbeiten.

4 Das Familienrecht in Libanon

Historisch bedingt, unterliegt das Personenstands-, Familien- und Erbrecht den Gesetzen und Regeln der jeweiligen Religionsgemeinschaft, d.h. ein ziviles Personenstandsrecht gibt es nicht. Es gibt ein für alle Libanesen geltendes Zivil-, Straf- und Wirtschaftsrecht, das in der Hand der öffentlichen Gerichte liegt, aber die Angelegenheiten des Personenstandsrechts, einschließlich Heirat, Scheidung und Erbschaft, befindet sich in den Händen der religiösen Gerichtshöfe der einzelnen Religionsgemeinschaften, die als Teil der libanesischen Judikatur angesehen werden, hebt Salibi (2003) hervor.

Auf die libanesische Rechtsprechung hat das Osmanische Recht besonderen Einfluss genommen, und während der Mandatszeit beeinflusste das Französische Zivilrecht die Entwicklung der libanesischen Judikatur. Die Neuerungen des französischen Rechts wirkten sich aber nicht auf das Familienrecht aus, denn Houri (2004) schreibt:

„In 1936, an attempt was made to unify Family Law in one code. This proved to be impossible to apply due to the enormous objections from various sects. To date, each sect has its own family law and all further attempts to apply a unified civil Family law have been rejected.”

(<http://www.manches.com/text/practices/family/service.php?id=352>)

Houri schreibt weiters, dass für Sunniten, Schiiten und Drusen das Familienrechtsgesetz aus dem Jahre 1917 gilt, wobei das für Sunniten, Schiiten und Drusen geltende jeweilige Recht vor sunnitischen, schiitischen oder drusischen *schari'a*-Gerichte der ersten und zweiten Instanz gesprochen wird. Diese Gerichte gelten als Teil der staatlichen Gerichte, weshalb die Richter dieser *schari'a*-Gerichte vom Staat bezahlt werden. In Familienrechtsangelegenheiten wird nach verschiedenen Rechtsschulen (arab. *madhahib*) Recht gesprochen.

Für die meisten Sunniten des Libanon gilt nach Houri die *Hanafi*-Schule, eine der vier sunnitischen Rechtsschulen, die sich inhaltlich etwas voneinander unterscheiden, aber

in ihrer Rechtsauffassung doch wieder weitgehend übereinstimmen. Ausgenommen sind jene Fälle, die ausdrücklich in das Familienrecht von 1917 fallen.

Für Schiiten wird die *dschafaritische* Rechtsschule angewandt und ebenfalls das Familienrecht von 1917.

Bei Drusen kommen laut Houri das Drusische Personenstandsrecht von 1948 zur Geltung sowie die Rechtsprechung nach der *Hanafi*-Schule.

Für Christen gilt im Familienrecht:

„Legislative Decree No.L.R. 60 of 1936 governing the Christian sects: this Legislative Decree recognizes the existence and autonomy of Christian’s sects towards the other sects in Lebanon. Under this Decree the Christian sects were given the right to have their own religious courts and special laws.” (ibidem)

Und weiters gilt ein Gesetz aus dem Jahre 1951 für Christen:

„It determines the competence of the sect leaders in the legislative and judicial fields. Each sect has its own laws and internal organization, for example, the eastern churches has their own law of February 1943 (Apostle’s will).” (ibidem)

Daraus wird ersichtlich, dass auch die Christen in Libanon ihre eigenen geistlichen Richter haben, die in Familienrechtsangelegenheiten das jeweilige religiöse Recht sprechen. Man könnte deshalb auch sagen, dass „...das Arabische auch eine christliche und jüdische *shari’a*...“ (Würth 2004, S. 7) kennt, weil *shari’a* im Prinzip nichts anderes als den Weg der Anwendung religiös rechtlich-verbindlicher Vorschriften darstellt, die für Christen im kodifizierten christlichen Eherecht festgehalten sind.

Alle religiösen Gemeinschaften stimmen bezüglich der Heirat darin überein, dass es einen Unterschied der Geschlechter gibt, was eine homosexuelle Eheschließung verbietet, und dass die Ehe nur im beidseitigen Einverständnis, bei geistiger Gesundheit und ab einem gewissen Alter geschlossen werden kann, um gültig zu sein.

Die Ehe wird in Libanon nicht am Standesamt geschlossen, sondern durch einen Priester oder vor einem Scheich und nach den entsprechenden Regeln der jeweiligen Religions- oder Konfessionsgemeinschaft. Die Trauung ist für Christen somit ausschließlich religiös, für Muslime ist die Ehe ein privatrechtlicher Vertrag, wobei die christliche als auch muslimische Ehe vor zwei Zeugen bestätigt und danach registriert wird.

Eine gemischtreligiöse Ehe ist für manche Religionsgemeinschaften in Libanon vom religiösen Gesetz her nicht erlaubt und wäre daher rechtlich nicht gültig, was aber nicht der realen Handhabung im Land entspricht. Das Recht auf eine Zivilehe gibt es in

Libanon nicht, sie kann aber im Ausland geschlossen werden – meist auf Zypern, in Paris oder sonst wo auf der Welt. Diese im Ausland geschlossene Zivilehe wird anschließend auf der libanesischen Botschaft des Eheschließungslandes registriert, von wo die Registrierung automatisch an das heimatliche „Standesamt“ des Mannes weitergeleitet wird. Eine im Ausland geschlossene Zivilehe stellt somit eine vom Staat akzeptierte Möglichkeit der Eheschließung dar.

Allgemein kann gesagt werden, dass das Familienrecht, das mit seinen unterschiedlichen Gesetzen für die jeweiligen religiösen Gruppen gilt, den religiösen Gerichten der verschiedenen Sekten überlassen worden ist und diese religiösen Gerichte als Teil der libanesischen Rechtssprechung offiziell anerkannt wurden. Diese Handhabung sollte dabei helfen, das Zusammenleben der einzelnen Gemeinschaften zu stabilisieren, da grundsätzlich von endogamen Ehen ausgegangen wird.

So weist Salibi (1988) darauf hin, dass diese religiösen Gerichte für das Personenstandsrecht der Sunniten und Schiiten kein Problem darstellten, da sie ja die *shari'a* haben, ein kanonisches islamisches Recht. Die Christen und die Drusen haben nichts Vergleichbares, und so arbeitete das libanesische Parlament 1960 zusammen mit christlichen und drusischen religiösen Führern schließlich einen speziellen Kodex des Personenstandsrechtes aus, der bei den christlichen Gruppen Verwendung findet, sowie einen anderen, der bei den Drusen in Personenstandsfragen angewandt wird. Was bei den Christen und Drusen möglich war, hätte aber niemals von den Muslimen akzeptiert werden können. Salibi begründet diese Einstellung damit, dass eine zivile Einmischung in Belange der Familie für Muslime unvorstellbar wäre, da gerade das Personenstands-, Familien und Erbrecht die letzte Domäne der *shari'a* sei, welche ihnen noch anzuwenden gestattet ist, nachdem bereits die Anwendung des Zivil-, Wirtschafts- und Strafrechtes in die Hände des Staates übergegangen sind.

„From the Muslim point of view, removing the family from the rule of sharia could not be permitted. Even the idea of giving Muslims the free choice between civil or religious courts to conduct their family affairs was considered totally unacceptable.” (Salibi 1988, S.195)

4.1 Das islamische Familienrecht

Das Wesen bzw. der Zweck der Ehe im Islam wird in verschiedenen Suren des Korans beschrieben und, wie Hepperle schreibt, stehen dabei „...die Befriedigung des Geschlechtsverkehrs und die Sicherung des Fortbestehens der islamischen Gemeinschaft...“ (Hepperle 2006, S. 28) sowie die Lebensgemeinschaft zwischen den Eheleuten und deren Kindern im Vordergrund. Die Muslime orientieren sich bei der Eheschließung an einer der vier sunnitischen oder an der schiitischen Rechtsschule, die dann Gültigkeit hat. Die unterschiedlichen Rechtstraditionen dürfen allerdings nicht miteinander vermischt werden.

Nach Auffassung der sunnitischen wie der schiitischen Rechtsschule ist der Ehevertrag ein formloser privatrechtlicher Vertrag, der ohne staatlicher oder geistlicher Mitwirkung geschlossen wird, hält Hepperle (2006) fest. Die Ehe muss vor mindestens zwei Zeugen und einem Rechtsgelehrten, Scheich oder Imam geschlossen werden. In dieser Zeremonie wird, wie Palm (2003) erklärt, der Ehevertrag verlesen und die Brautgabe (arab. *mahr*) vom Mann an die Frau übergeben. Diese Brautgabe gehört allein der Frau und sie allein kann darüber verfügen. Höhe und Auszahlungsmodalitäten der Brautgabe sind im Ehevertrag festgesetzt.

Im Vertrag können viele individuelle und zwischen den sich Vermählenden ausgehandelte Klauseln festgehalten sein, solange diese Klauseln und Bedingungen nicht der *shari'a* widersprechen, was diesen Zusatz ungültig machte, meint Hepperle (2006). Würde beispielsweise im Ehevertrag einer islamisch-christlichen Mischehe die Vereinbarung getroffen werden, dass die zukünftigen Kinder im christlichen Glauben erzogen würden, wäre eine solche Nichtigkeit gegeben.

Das Ehealter in Libanon liegt für Männer zwischen 16 – 18 Jahren und für Frauen zwischen 15 – 17 Jahren. Allerdings kann das Alter für die Eheerlaubnis durch die Entscheidung eines Imam oder eines religiösen Scheichs herabgesetzt werden.

Der Vormund der Frau, ist die Meinung aller Autoren (Würth 2004, Scholz 2002, Harb 1990), darf eine von ihr gewünschte Eheschließung nicht verwehren. Sie kann, wenn sie 17 Jahre alt und damit volljährig ist, beim Gericht die Eheerlaubnis erhalten, wenn dieses die Einwände des Vormundes als nichtig betrachtet. Auch kann sie nicht zu einer Ehe gezwungen werden. Die Ehe muss nach den jeweiligen Anforderungen der einzelnen Rechtsschulen registriert werden. Wurde die Registrierung am Wohnort des

Mannes verabsäumt vorzunehmen, wird die Ehe nicht automatisch als ungültig erklärt, es bedarf dann allerdings einer *shari'a*-Entscheidung, um sie anzuerkennen.

Eine Eheschließung ist nur gültig, wenn es weder ein dauerndes noch ein vorübergehendes Ehehindernis gibt. So spricht Hepperle (2006) davon, dass je nach Rechtstradition im Islam grundsätzlich die Religionsverschiedenheit entweder als vorübergehendes oder als dauerhaftes Ehehindernis verstanden werde. Die Ehe mit einer Frau aus einer der anderen Religionen der Welt, also mit einer Frau, die nicht dem jüdischen oder christlichen Glauben angehört, stellt ein dauerhaftes Ehehindernis dar.

Die Polygamie ist im Libanon erlaubt, wird aber nur selten bis kaum praktiziert, meint Weber (2007). Würth (2004) und Scholz (2002) heben hervor, dass im Ehekontrakt, der Rechtsgültigkeit besitzt, die Frau dem Mann die Polygamie verwehren, diese aber letztendlich nicht verhindern könne. Tritt eine solche Situation ein, könne sie zwischen Verheiratetbleiben oder Geschiedenwerden wählen.

Das Recht auf Scheidung ist, wie Houri (2004) schreibt, grundsätzlich den Männern gegeben, wobei die Rolle der Richter lediglich darin bestehe, sie durchzuführen und etwaige Missverständnisse zu verhindern. Der Mann muss für die Scheidung eine bestimmte Wartezeit einhalten, innerhalb der er es sich noch einmal anders überlegen kann. Für die Dauer dieser Wartezeit ist der Mann verpflichtet, seiner Ehefrau Unterhalt zu zahlen. Die Verstoßung (arab. *talaq*) der Frau durch den Mann, mündlich oder schriftlich, ist erlaubt, wobei der Mann die Verstoßung seiner Frau innerhalb von 15 Tagen dem *shari'a*-Gericht zu melden hat und dann, wie Houri den Ablauf weiter beschreibt, dem Amt für Personenstandsrecht (Standesamt), damit die Trennung registriert wird. Vergisst der Mann diese Registrierung vornehmen zu lassen, wird dadurch die Scheidung nicht ungültig, aber es fällt eine Geldstrafe an.

Die sunnitische Frau kann nach islamischem Recht ebenfalls die Scheidung (arab. *tafreeq*) aus bestimmten Gründen verlangen, schreibt Scholz (2002). Solche Gründe wären:

„Verweigerung der Unterhaltszahlungen
Böswilliges Verlassen
Gefängnisstrafe des Mannes von 3 Jahren
Unlösbare Konflikte zwischen den Gatten
Schädigung („harm“) der Ehefrau.“ (Würth 2004, S. 20)

Hepperle (2006) meint, dass sich eine Frau durch die Rückerstattung des Brautpreises sogar von der Ehe freikaufen könne, wobei es sich dann um eine Scheidung ohne gerichtliches Verfahren handeln würde.

Schiiten unterstanden bis ins Jahr 1969 der sunnitischen Rechtsprechung, betont Harb (1990), und erst durch die Gründung eines Schiitischen Höheren Rates durch Imam Musa es Sadr gelang es der schiitischen Gemeinschaft, für sich selbst ein eigenes Personenstandsrecht durchzusetzen. Laut Harb ist es den schiitischen Frauen verwehrt, die Scheidung von sich aus zu verlangen.

Traditionell ist im Islam die Erziehung der Kinder sowohl bei aufrechter Ehe als auch nach einer Scheidung in Zeiten unterteilt, in welchen die Kinder hauptsächlich der Obsorge der Mutter (*hadana*) unterstehen und einer Zeit, in welcher sie der Obsorge des Vaters (*wilaya*) unterstehen. Nach der hanafitischen Rechtsschule unterstehen der Sohn bei aufrechter Ehe der Erziehung der Mutter bis zum 7. Lebensjahr und die Tochter bis zum 9. Lebensjahr. Danach kommen sie in das väterliche Sorgerecht der *wilaya*, wie Hepperle (2006) und Houri (2004) erwähnen. Nach der schafiitischen Rechtsordnung, die für Schiiten gilt, können die Kinder ab dem Vernunftalter, welches ab dem 7. Lebensjahr beginnt, zwischen Vater und Mutter wählen.

Da die Religionszugehörigkeit der Kinder im Islam sich grundsätzlich nach der Religion des muslimischen Vaters richtet, wirkt sich nach hanafitischer Rechtsschule eine Religionsverschiedenheit der Mutter nicht auf die *hadana* aus, solange sie nicht ihre Kinder gegen den Islam beeinflusst. Es ist aber davon auszugehen, dass bei der Scheidung einer interreligiösen Ehe, die *hadana* nicht von der christlichen Mutter bis zum entsprechenden Alter der Kinder ausgeübt werden darf.

In der Regel gilt die *hadana* auch bei der geschiedenen sunnitischen Mutter, und haben die Kinder das entsprechende Alter erreicht, gehen sie danach in die *wilaya* des Vaters über, der bezüglich Erziehung, Ausbildung und des finanziellen Vermögens allein entscheidet, meint Hepperle. Für geschiedene Schiitinnen gilt die Obsorge über ihre Kinder für Buben bis zum 2. Lebensjahr und für Mädchen bis zum 7. Geburtstag.

Hepperle hält fest, dass diese Fristen im Interesse der Kinder verlängert werden können, gelten aber nicht bei einer Wiederverheiratung der Mutter, wie Houri (2004) betont, denn geht die Mutter eine neue Ehe mit einem anderen Mann ein, erlischt die *hadana*, da die Kinder nicht in einer neuen Familie aufwachsen sollen, mit deren Oberhaupt sie nicht verwandt sind.

Der Unterhalt für die geschiedene Frau selbst (aber nur wenn sie schuldlos geschieden ist) meint Würth (2004), wird vom Mann noch drei Monate nach der Scheidung geleistet, wonach der Anspruch erlischt, was der Wartezeit des islamischen Gesetzes entspricht. Die Wartezeit ergibt sich aus der Annahme, dass eine noch nicht bekannte Schwangerschaft nach zwölf Wochen bemerkt werde, und da in früheren Zeiten Unfruchtbarkeit ein Scheidungsgrund war, hätte diese dreimonatige Wartezeit einen Gesinnungswandel beim Mann bewirken können bzw. stünde dem Ungeborenen ab dem Zeitpunkt seiner Geburt Unterhalt vom Vater zu. Ist aber die Frau bei der Scheidung vom Ehemann schwanger, ist dieser verpflichtet, bis zur Geburt des Kindes der Geschiedenen Unterhalt zu zahlen, und solange die Kinder bei der geschiedenen Mutter leben, haben diese immer einen Unterhaltsanspruch, schreibt Würth (2004).

Das islamische Erbrecht von Sunniten und Schiiten unterscheidet sich nicht wesentlich, wobei schiitisches Recht fortschrittlicher als das traditionelle Recht der verschiedenen sunnitischen Rechtsschulen ist, wie auch bei Scholz (2002) nachgelesen werden kann. Der entscheidende Unterschied besteht darin, dass nach der schiitischen Rechtsschule die Frauen im gleichen Maße erbberechtigt sind wie die Männer.

Nach islamischem Erbrecht, wie Scholz schreibt, wird zwischen festgelegten Pflichtteilen und einem kleineren, frei verfügbaren Teil, der bis zu einem Drittel der Erbmasse ausmachen kann, unterschieden. Dieser frei verfügbare Teil kann an Personen, die nicht mit dem Pflichtteil bedacht werden, vererbt werden.

Zu den Erben des Pflichtteiles gehören die Kinder, Geschwister, Ehegatte oder Ehefrau(en) sowie die männliche Verwandtschaft, sofern sie noch leben. Nach schiitischem Erbrecht gehören Brüder und Schwestern nicht zu den Begünstigten des Pflichtteiles, wie Houri (2004) betont. Gibt es Vermögensteile, die nicht an Pflichterben und im freiverfügbaren Vermächtnis weitergegeben werden, fallen diese dem Staat zu. Umgangen werden kann diese starre Regelung nur, wenn schon zu Lebzeiten Schenkungen vorgenommen werden.

Die Anteile am Pflichterbe sind im Koran genau festgelegt. Prinzipiell gilt für die sunnitischen Rechtsschulen, dass Männer doppelt so viel erben wie Frauen im gleichen Verwandtschaftsverhältnis. So spiegelt das Erbrecht die unterschiedliche Rollenverteilung der Familienangehörigen wieder. Houri begründet diese Bevorzugung der Männer mit der Verantwortung, die Männer für die Versorgung ihrer weiblichen Geschwister, ihrer Frau, ihrer Kinder und der Mutter hätten. Das ererbte Geld müsse

der Mann unter anderem für seine Familie verwenden, die weibliche Erbin hingegen wäre nicht verpflichtet, dies zu tun. Farideh Akashe-Böhme (2002) meint, dass diese bevorzugte Behandlung der männlichen Erben auch dadurch legitimiert wird, dass der Mann die Brautgabe (arab. *mahr*) an seine Frau entrichten müsse, über die sie allein verfügen könne und die auch eine Absicherung für das Alter darstelle.

Nadjma Yassari (<http://www.christa-tamara-kaul.de/wortw-islam-recht-frauenbild-yassari.htm>) Referentin am Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Privatrecht, führt an, dass eine Besonderheit des islamischen Erbrechts auch sei, dass die Witwe nur Anspruch auf das bewegliche Vermögen habe, aber keinen Anspruch auf Grundstücke, die nur wertmäßig ausgeglichen würden. Aber auch hier gilt, dass der Besitz an Grund und Boden schon zu Lebzeiten auf die Frau überschrieben werden kann.

Für meine Arbeit ist der Unterschied im Erbrecht im Hinblick auf die Religionszugehörigkeit der Erben wichtig. Grundsätzlich sieht das islamische Recht aller Rechtsschulen vor, dass Nicht-Muslime einen Muslim nicht beerben können. Eine nicht-muslimische Witwe kann daher von ihrem verstorbenen muslimischen Mann nichts erben. Will ein Muslim einem Nichtmuslim etwas hinterlassen, so kann er es ihm nur aus dem frei verfügbaren Drittel zukommen lassen, oder er schenkt das, was er vererben will, schon zu Lebzeiten, wie unter <http://www.islam.de/1641.php> nachgelesen werden kann. Das Gesetz gilt auch umgekehrt, denn so darf auch ein Muslim nach islamischem Recht einen Nicht-Muslim nicht beerben. Auch hier gilt die Schenkung vor dem Tod als rechtskräftig.

Kotzur (1988) weist auf diese Erbproblematik vor allem bei Konvertiten hin, denn auch für diese gilt, dass sie beispielsweise ihre christlichen Eltern nach deren Tod nicht beerben dürften, da sie alles, was sie testamentarisch erben, nicht behalten könnten.

4.2 Das drusische Personenstandsrecht

Für Drusen gilt ihr kodifiziertes Personenstandsrecht aus dem Jahre 1948, genannt *al-Shari'a al-Rūhāniyya*, dessen Grundlage der Koran respektive die hanafitische Rechtsschule, drusische Episteln und die kulturelle und geistige Lebensform der Drusen, *al-Tawhīd*, sind, wie Azzam (2006) in ihrem Aufsatz über drusische Frauen schreibt.

In der drusischen Gemeinschaft wird das gesetzliche Heiratsalter für Männer mit 18 und für Frauen mit 17 Jahren festgelegt, kann aber mittels Erlaubnis eines Scheichs auf 16 bei Männern und 15 Jahren bei Frauen herabgesetzt werden. Bei den Frauen muss das Einverständnis zur Ehe gegeben sein und sie dürfen nicht zur Ehe gezwungen werden. Auch bei den Drusen gilt die Brautgabe (arab. *mahr*), wobei sie rechtlich aufgefordert sind, das Brautgeld so niedrig wie möglich anzusetzen, denn es würde nur einen symbolischen Wert darstellen, wie Azzam analysiert. Die Ehe muss registriert werden und, wie Houry (2004) schreibt, ist die Ehe der Drusen monogam; Azzam (2006) führt genauer aus, dass für Mann und Frau in einer Ehe die gleichen Rechte und Pflichten gelten, auch im Falle einer Scheidung. Die Obsorge der Kinder ist wie im sunnitischen Eherecht geregelt. Geschlechtsunabhängig ist den Drusen sowohl die wilde Ehe, als auch die Ehe auf Zeit, und jede Form der Geheimehe untersagt. Außerehelicher Geschlechtsverkehr ist verboten und es bedarf zweier Zeugen, um Ehebruch zu ahnden, wobei dann sowohl der männliche als auch der weibliche „Täter“ bestraft werden. Die Scheidung ist nur erlaubt mit der Zustimmung eines *Madhhab*-Richters. Findet dieser Richter keine legale Begründung für eine Scheidung, ist der Mann gezwungen, seiner Frau eine finanzielle Entschädigung zu bezahlen. Drusen können aber im beidseitigen Einverständnis ihre Ehe vor einem Richter und zwei Zeugen annullieren lassen. Im Falle einer endgültigen Trennung bestimmt der Oberste Geistliche Führer über die Aufteilung des Besitzes nach drusischem Gesetz. Abu-Izzeddin (1993) hält dem entgegen, dass nach drusischem Recht sowohl der Mann als auch die Frau das Recht auf Auflösung der Ehe haben und wer auch immer von den beiden Ehepartnern schuld am Scheitern der Ehe trägt, steht dem nichtschuldigen Teil die Hälfte des gesamten Besitzes zu. Wenn die Ehe durch einen Richter geschieden wurde, hat ein Paar nicht die Möglichkeit, sich noch einmal miteinander zu verheiraten, denn die Trennung ist endgültig und unumstößlich. So verbietet das Gesetz nicht nur die Wiederverheiratung der beiden, sondern jeder weitere Kontakt zwischen den ehemaligen Eheleuten solle vermieden werden. Azzam (2006) schreibt, dass eine solche Wiederverheiratung ein Tabu darstelle und als Inzest betrachtet werde, da nach drusischem Recht die Frau zu einer Art Blutsverwandten ihres früheren Ehemannes wird. Die Verstoßung der Ehefrau ist bei den Drusen verboten. Das Erbrecht der Drusen wird ähnlich der sunnitischen Auffassung gehandhabt. Grundsätzlich überträgt der Erblasser auf die Frau keinen Grund und Boden, sondern nur die Einkünfte aus diesem. Der Grund ist darin zu suchen, dass mit einer solchen

Regelung das Land in der Herkunftsfamilie der Frau bleibe und nicht in den Besitz der eingetragenen Familie übergehe, betont Abu-Izzeddin (1993), was Streitigkeiten zwischen den Familien verhindern solle. Doch ist es der drusischen Frau gestattet, Besitz zu erwerben und frei über ihn zu verfügen, und entgegen der Ansicht von Abu-Izzeddin meint Azzam, dass im *al-Shari'a al-Rūhāniyya* eindeutig festgehalten sei, dass jede Person absolut frei sei, ihr Geld oder Besitz an wen auch immer zu verschenken oder zu vererben. Die Mitglieder der drusischen Gemeinschaft sind dazu angehalten, schon sehr früh ein Testament zu erstellen, weil es die Menschen an die Vergänglichkeit des Lebens erinnere. Verabsäumte jemand ein solches zu machen und stirbt er, werden die Erbschaftsangelegenheiten nach der hanafitischen Rechtsschule geregelt.

4.3 Das christliche Familienrecht

Es ist nicht möglich, von einem für alle Christen geltenden einzigen christlichen Familienrecht zu sprechen. So beinhaltet der Codex Juris Canonici (CIC) seit 1983 das Familienrecht für die Katholiken der Westkirchen, während für die mit Rom unierten Ostkirchen das Familienrecht im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) enthalten ist, der 1990 vom Papst promulgiert wurde. Für die Orthodoxen Kirchen des byzantinischen Ritus, die die Autorität des Papstes nicht anerkennen, gelten wiederum andere kodifizierte kanonische Rechte, die aber auch nicht einheitlich für alle Orthodoxen Kirchen angewandt werden, da diese in ungefähr vierzehn verschiedene Gemeinschaften geteilt sind, die alle ihre Autonomie gegenüber einem einheitlichen, für alle Orthodoxen geltenden Kirchenrecht verteidigen.

Am Beispiel der Bedeutung der Ehe und des damit einhergehenden Familienrechtes zeigt sich die durch die verschiedenen Schismen bedingte unterschiedliche Entwicklung der Kirchen im Laufe der Jahrtausende. Generell gibt es aber doch eine Übereinstimmung die Ehe, die Scheidung und auch die Mischehe betreffend innerhalb der Katholischen und der mit Rom unierten Ostkirchen sowie eine andere zwischen den verschiedenen Orthodoxen Kirchen. So wurde die Ehe erst 1274 offiziell als siebentes Sakrament bezeichnet, als ein Sakrament, das die sichtbare Form der nicht sichtbaren Gnade Gottes darstellt, wie Saad (2005) es ausdrückt.

Die Ehe zwischen zwei Getauften stellt für die Katholischen West- und Ostkirchen ein unauflösliches Sakrament zwischen Mann und Frau dar, die bis zum Tod gilt und von dem es keine Scheidung geben *kann*, weil die Ehe einerseits die Verbindung zweier Liebender in der realen Welt darstellt und andererseits auf symbolische Art gleichzeitig die Verbindung Christi mit der Kirche abbilde, ein Bündnis, das von Gott eingerichtet worden sei, wie Saad erklärt. Für die Orthodoxen Kirchen ist die Ehe ebenfalls ein Sakrament, aber kein unauflösliches, denn ihren Mitgliedern ist es gestattet, sich zwei Mal scheiden zu lassen und damit drei Mal kirchlich zu heiraten, auch wenn der Klerus dies nicht gerne sieht. Für die Evangelischen Kirchen ist der Ehebund kein Sakrament und daher auch auflösbar.

Hepperle (2006) sagt, dass die Ehe für die Christen nicht nur ein Sakrament, sondern zugleich auch ein Vertrag sei, der auf freiem Willen basiere und der neben der gegenseitigen Entfaltung der Eheleute in Liebe auch auf der Zeugung und Erziehung von Kindern ausgerichtet ist, zum Wohle der Ehegatten, der Familie und der christlichen Gemeinschaft.

Palm (2003) betont, dass es in der Bibel nicht nur *eine* Form des Eheverständnisses gebe, aber sich im dritten Jahrhundert das paulinische Christentum durchsetzte; diese Richtung habe sich besonders nachteilig auf die Frauen ausgewirkt, weil sich damit die Idee des Mannes als Oberhaupt der Familie und Vormund der Frau etablierte und die ursprüngliche Vorstellung der Kirche, einer in der Gemeinschaft dem Manne gleichberechtigt gegenüberstehenden Frau, verändert habe.

Der Ritus der Eheschließung differiert innerhalb der verschiedenen christlichen Kirchen, meist aber findet die Trauung als Gottesdienst statt. Um christlich heiraten zu dürfen, gilt als Grundvoraussetzung, dass die beiden Ehemittler getauft sind.

Für männliche Christen gilt als Mindestalter einer gültigen Eheschließung ein Alter von 16 Jahren und für die christliche Frau das vollendete 14. Lebensjahr.

Hörmann (1976) beschreibt, dass sich die beiden Brautleute die Ehe vor mindestens zwei Zeugen und einem zuständigen Pfarrer spenden. Zustande kommt eine Eheschließung dann, wenn die beiden Partner bei klarem Verstand sind und sich aus freiem Willen das Jawort geben. Das Jawort ist somit Ehevertrag und Sakrament zugleich. Es gibt auch im Christentum die Möglichkeit, dass die beiden Ehemittler nicht persönlich anwesend sind, sondern ihre Ehe durch Stellvertreter schließen lassen. Für die Gültigkeit der Ehe ist die Anwesenheit bzw. die Assistenz eines Geistlichen beim Ehegelübde unabdingbar. Damit diese Ehe nun die beiden Brautleute

unauflöslich miteinander verbinde, bedarf es noch der Vollziehung des Geschlechtsaktes, erklärt Hörmann weiter.

Die Katholischen und die mit Rom unierten Kirchen kennen keine Scheidung von einer gültigen Ehe. Aber es besteht die Möglichkeit der Nichtigkeitserklärung. Für nichtig kann eine Ehe dann erklärt werden, wenn es zum Zeitpunkt der Eheschließung einen Konsensmangel, wie fehlende Vernunft oder ein beeinträchtigtetes Urteilsvermögen bezüglich der ehelichen Rechte und Pflichten gegeben habe, wenn Zwang ausgeübt wurde oder wenn jemand keine Nachkommen haben möchte. Auch Ehehindernisse, die vorher nicht bekannt waren, können zu einer Nichtigkeitserklärung führen. Nach dem Codex Juris Canonici (1983) sowie nach dem Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (1990) werden zu Ehehindernissen eine bereits vorher bestehende Ehe, Religionsverschiedenheit, Blutsverwandtschaft bis zum dritten Grad, Heilige Weihen, Gattenmord, Impotenz oder nicht das notwendige Mindestalter bei der Eheschließung gehabt zu haben, gezählt.

Eine Auflösung der Ehe ist nur durch päpstlichen Dispens, also einem Gnadenakt, möglich, für den es triftige Gründe geben muss. So ein triftiger Grund wäre die Ehe zwischen einem Getauften und einem Nichtgetauften, oder der Wunsch des Getauften, sich von seinem nichtgetauften Ehegatten zu trennen, um eine neue Ehe mit einem Getauften einzugehen. Hier könnte die vorher geschlossene Ehe, bei der es sich sowohl dem CIC als auch dem CCEO nach nicht um ein Sakrament handelte, aufgelöst werden. Eine Annullierung der Ehe kann nur vom Diözesanen Ehegericht vorgenommen werden.

Das Erbrecht für Christen mache keinen Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Erben, schreibt Houry (2004), und mache keine Einschränkung was die Nutznießer eines Erbes betrifft; Weber (2007) präzisiert, dass die libanesischen Christen bezüglich des Erbrechtes einer zivilen Gesetzgebung unterstehen.

5 Die interreligiöse Ehe aus der Sicht der Religionen

Seit den Anfangszeiten des Christentums gab es Mischehen zwischen Getauften und Nichtgetauften, in denen im Prinzip eine Religionsverschiedenheit gegeben war. Es kann davon ausgegangen werden, dass die verschiedenen Religionen und ihre Gemeinschaften solche Mischehen als eine Bedrohung ihrer Normen und Werte gesehen haben, die es notwendig machte, bestimmte Regeln und Gesetze zu entwickeln, um ihre Gemeinschaft zu schützen.

Aus kirchenrechtlicher Sicht änderte sich erst mit dem Auftreten von Häresien und vor allem durch die großen Kirchenschismen die Bedeutung des Begriffes Mischehe. Betraf er vorher nur Ehen zwischen Getauften und Nichtgetauften, bezog er sich nunmehr auch auf Ehen zwischen getauften Getreuen der Ursprungskirche und getauften Häretikern. Da das Christentum die Familie als kleinste Zelle der christlichen Gemeinschaft ansieht, birgt jede Mischehe eine Gefahr für die Erziehung der Nachkommen im rechten Glauben und trägt eine gewisse Spaltung in die christliche Familie als lebendige Zelle der Kirche hinein. Diese Mischehen waren und sind bis heute nicht gerne gesehen, vor allem dann nicht, wenn der nichtchristliche Ehepartner keine Absicht hegt, zum Christentum zu konvertieren.

Im Laufe der Jahrhunderte wurden die verschiedenen Kirchenrechte an die Anforderungen der Zeit angepasst und wurden Regeln erlassen, die die christliche Familie in ihrem Kern schützen sollen. Saad (2005), libanesischer Theologe, Rechtswissenschaftler und Experte des Kanonischen Rechtes hat sich in seinem Buch sehr ausführlich mit Mischehen aus der Sicht des Kanonischen Rechtes und seiner Modifizierung im Laufe der Geschichte innerhalb der verschiedenen Kirchen beschäftigt. Er führt den Terminus der disparaten Ehe ein. Darunter versteht er eine ungleichartige Ehe, die sich mit den Regeln der Kirchen nicht vereinbaren lasse und ihnen widerspreche, für die aber trotzdem ein Kanon innerhalb des jeweiligen Kodex erstellt worden sei.

Die verschiedenen muslimischen Rechtsschulen haben ihre Ehegesetze in der *fukahā* zusammengefasst, die die Ehe unter religiösen Gesichtspunkten betrachtet und über Gültigkeit oder Verbot einer disparaten Ehe entscheiden, erklärt Saad.

5.1 Die Haltung der katholischen, der mit Rom unierten und der orthodoxen Kirchen zur interreligiösen Ehe

Die Kirche hat von jeher die Mischehe zwischen einem Katholiken und einem getauften oder ungetauften Nichtkatholiken mit Sorge betrachtet, denn der Katholik ist verpflichtet, seinen Glauben zu bewahren und darf sich nicht der unmittelbaren Gefahr des Glaubensverlustes aussetzen. Fast tausend Jahre nach dem großen Kirchenschisma, das zur Abspaltung und der selbständigen Entwicklung der Orthodoxen Kirchen führte, hat die Katholische Kirche ein Gesetz verabschiedet, das eine Ehe zwischen einem Mitglied der lateinischen oder orientalischen Kirche und einem Mitglied einer orthodoxen Kirche ohne eines Dispens' ermöglicht und für gültig erklärt.

Es hat noch einmal fast einhundert Jahre gedauert, bevor der Vatikan auf die Anforderungen der modernen Zeit bezüglich religionsverschiedener Ehen reagierte, und erst im Jahre 1970 nahm der Papst zur rechtlichen Ordnung der disparaten Mischehen Stellung, was im Motu Proprio „Matrimonia Mixta“ bekannt gegeben wurde. Hepperle (2006) hebt besonders die Möglichkeit eines Dispenses vom Ehehindernis der Religionsverschiedenheit in diesem Motu Proprio hervor und dass die Eheschließung nicht mehr an die kanonische Trauungsform gebunden sei. Nun wurde eine Eheschließung zwischen religionsverschiedenen Paaren nicht mehr als Ehehindernis betrachtet, sondern deren Ehe als gültig angesehen, sofern der Dispens vorher erteilt worden war. Die Kirche gewährt diesen aber nicht ohne gewichtige Gründe, wobei der Katholik noch einmal versprechen muss, nicht vom Glauben abzufallen und seine Nachkommen taufen und im katholischen Glauben erziehen zu lassen.

„Furthermore, the Catholic partner in a mixed marriage is obliged, not only to remain steadfast in the faith, but also, as far as possible, to see to it that the children be baptized and brought up in that same faith and receive all those aids to eternal salvation which the Catholic Church provides for her sons and daughters“ (http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19700331_matrimonia-mixta_en.html).

In weiterer Folge durfte die Bischofskonferenz eines jeden Landes selbst entscheiden, auf welche Art und Weise diese oben genannten Punkte der katholische Christ dem nichtgetauften Ehepartner darlegt. Auch wurde der Bischofskonferenz erlaubt, noch andere Bedingungen in einem solchen Fall zu erstellen:

« La Conférence épiscopale de chaque pays décide de la manière d'obtenir les engagements de la partie catholique, et de la façon de faire connaître ces engagements à la partie non catholique. La Conférence épiscopale peut même ajouter d'autres conditions selon de cas ». (Saad 2005, S. 156)

Diese Bedingungen, um den Glauben des Getauften in solch einer Ehe ausreichend abzusichern, müssen gegeben sein, damit in Folge überhaupt ein Dispens erteilt wird. Das Motu Proprio „Matrimonia Mixta“ ist in den überarbeiteten Codex Iuris Canonici (CIC) von 1983 und in den 1990 vom Papst promulgierten Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) eingeflossen

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass seit 1970 von Seiten der lateinischen und orientalischen Kirchen durch den Motu Proprio „Matrimonia Mixta“ eine Ehe zwischen ihren Gläubigen und Muslimen möglich ist, wenn es einen vorher für diese Ehe gewährten Dispens gibt, der unter der Bedingung erteilt wird, dass der gläubige katholische Christ durch eine solche Ehe nicht von seinem wahren Glauben abfallen werde und er das aufrichtige Versprechen gibt, dass seine zukünftigen Nachkommen getauft und im christlichen Glauben erzogen werden. Der nichtgetauften Ehepartner muss, wie im CIC (Canon 1125) und im CCEO (Canon 814) nachzulesen ist, rechtzeitig über dieses Versprechen informiert werden, damit er über die Verpflichtungen seines Partners Bescheid weiß.

Mitglieder der Orthodoxen Kirchen haben, wie Saad schreibt, nicht das Recht auf eine Ehe mit einem Mitglied einer anderen Religionsgemeinschaft, und sollte eine solche Ehe trotzdem gestattet worden sein, so ist sie ungültig und muss aufgelöst werden:

« Un orthodoxe n'a pas le droit d'épouser une hérétique, de même qu'une orthodoxe ne peut être unie à un hérétique. Mais si quelque chose de tel a été commis, nous exigeons de considérer que le mariage est nul et qu'il soit dissous... » (Saad 2005, S. 348)

Dieser Passus bezieht sich aber auf alle Ehen mit Personen nicht-orthodoxen Glaubens, das heißt auch auf Ehen mit anderen Getauften, wie beispielsweise Katholiken. Heute wird dieses Gesetz nicht mehr so strikt ausgelegt wie in früheren Zeiten und im Falle einer Heirat mit einem Getauften eines anderen christlichen Glaubens bedarf es nur noch dessen Zustimmung, dass die zukünftigen Kinder im orthodoxen Glauben erzogen

werden. Solche Mischehen seien in unserer Zeit schon fast zur Normalität geworden, meint Saad, aber für disparate Ehen, also Ehen mit Nichtchristen, ist das Eheverbot für orthodoxe Gläubige nach wie vor aufrecht und ein orthodoxer Priester darf niemals eine Ehe zwischen einem Orthodoxen und einem Nichtchristen segnen.

5.2 Die Mischehe aus der Sicht des islamischen Rechtes

Islamisch-christliche Ehen ohne Konvertierung gibt es seit der Anfangszeit des Islam, denn schon der Prophet Mohammed selbst nahm sich eine koptische Christin zur Zweitfrau, und nach Saad (2005) werden für die Zeit des Kalifats sehr viele Eheschließungen zwischen Muslimen und Christinnen erwähnt. Die Zwölferschiiten nennen als Mutter des zwölften Imams eine Nachkommin des heiligen Petrus, die mit dem elften Imam verheiratet gewesen sei.

Der Koran erlaubt grundsätzlich eine Eheschließung zwischen einem Muslim und einer Frau aus einer der zwei anderen monotheistischen Buchreligionen. Und grundsätzlich verbietet der Islam die Ehe zwischen einer Muslima und einem Mann mosaischen oder christlichen Glaubens. Sowohl dem muslimischem Mann als auch der muslimischen Frau ist eine Ehe mit einem Mitglied jeder anderen Religion der Welt verboten.

Was den Glauben der Kinder aus einer solchen ehelichen Verbindung zwischen einem Muslimen und einer Christin betrifft, so finden sich im Islam die gleichen Bedenken wie bei den Christen bezüglich der interreligiösen Ehe, wo es auch um die Gefahr geht, vom rechten Glauben abzufallen, wo sich ein negativer Einfluss der andersgläubigen Frau auf die Kindererziehung auswirken könnte, da diese Kinder keine reine islamische Erziehung genossen und die Kinder die Mutter vor dem Vater nachahmten, ist bei Saad zu lesen.

« Ils pensent que l'homme musulman, en épousant une juive ou une chrétienne, risque de prendre à la légère les principes de l'islam, et de négliger sa religion à cause de sa femme. Par ailleurs, ils disent que ce type de mariage a une influence négative sur les enfants, lesquels ne reçoivent pas une pure éducation islamique, car l'enfant imite sa mère avant son père. » (Saad 2005, S. 605 ff)

Was die Religion der Kinder aus einer solchen interreligiösen Ehe betrifft, so ist zu sagen, dass im Islam die Kinder grundsätzlich immer dem Glauben des Vaters folgen:

« Les « fukahā' » autorisant ce mariage ont établi que les enfants procréés par un musulman suivent la religion de leur père ... » (Saad 2005, S. 607)

Und in dieser *fukahā* wird eine zwischen einer Muslima und einem Nichtmuslimen geschlossene Ehe als ungültig betrachtet.

6 Religion und Identität

Hanf (2006) fand in seiner Untersuchung über Einstellungen der Libanesen zur Koexistenz heraus, dass für die Mehrheit seiner Befragten der Faktor *religiöser Glaube* wichtiger für ein erfolgreiches Leben war, als Erziehung und Leistung. Die Untersuchung ergab weiters, dass 90 % seiner Befragten versuchten, nach den Lehren ihrer Religion zu leben, wobei es keinen signifikanten Unterschied innerhalb der verschiedenen religiösen Gemeinschaften gab und so habe, schreibt Hanf, in den letzten fünfzehn Jahren nicht nur die Religiosität in der Bevölkerung zugenommen, sondern auch die Bindung an die religiöse Gemeinschaft habe sich verstärkt.

Dem Thema Religion und Religiosität kann man sich aus psychologischer Sicht mit unterschiedlichen Ansätzen nähern. Innerhalb der Persönlichkeitspsychologie stellt Religiosität ein Persönlichkeitsmerkmal dar, das über das komplexe Konstrukt der menschlichen Persönlichkeit Auskunft gibt, wonach ein Individuum charakterisiert werden kann. Im Grunde genommen werden unter Persönlichkeitsmerkmalen jene gesammelten Eindrücke beschrieben, „...die andere Menschen von den Ausdrucksmanifestationen, Sprechweisen und habituellen Denk- und Verhaltensweisen eines Menschen gewinnen“ (Volkan 2005, S. 33). Damit erfährt man aber wenig über die inneren Vorstellungen und Prozesse, die einen Menschen dazu bringen oder zwingen, beispielsweise religiös zu sein oder einer religiösen Gemeinschaft anzugehören. Für Volkan lässt sich mit dem Begriff Identität die „...innere Solidarität mit der eigenen Gruppe und ihren Idealen“ (ibidem) und auch intra- und interpersonale Spannungsverhältnisse besser erklären und beschreiben, die sich aus individueller und kollektiver Identität ergeben.

Für Pargament (1999) ist Religion eine Suche des Menschen nach Bedeutung auf Wegen, die mit dem *Geheilitem* verbunden sind. Geheiligt im Sinne von heil, ganz und damit auch wahr. Etwas, dem die Menschen einen Wert im Leben beimessen und zwar auf psychischer, sozialer, körperlicher und spiritueller Ebene. Ein solches Weltbild kann in Zeiten ökonomischer, politischer und sozialer Unsicherheiten den Menschen ein Gefühl der Geborgenheit und Sicherheit bieten und sich bei der Bewältigung von Krisen als Sinngeber und Ressource erweisen, kann aber auch wiederum gerade zu solchen Krisen und Unsicherheiten beitragen. Da Religion eine existentielle identitätsstiftende und identitätssichernde Funktion hat, geht es bei Religion und Glaube immer sowohl um individuelle als auch um kollektive Identität.

Volkan (2005) hebt die enge Verbindung zwischen der Großgruppenidentität eines Menschen und seiner persönlichen Kernidentität hervor und begründet diese enge Verbindung mit dem Beginn der Entwicklung beider im Kindesalter von drei Jahren. Und so wie für die individuelle Identität, schreibt Volkan weiter, ist auch für die Bildung von Großgruppenidentität die Identifikation von entscheidender Bedeutung und wie bei ersterer kann auch die Großgruppe bei Bedrohung regredieren, da die Gruppenmitglieder sich der gleichen Abwehrmechanismen bedienen, wie das einzelne Individuum. Für ihn stellt die persönliche Identität eine Schicht von Bekleidung dar, die der Person ganz genau passt und die zweite Schicht, die das Individuum lose umhüllt und schützt, ist die Gruppe, mit der es emotional verbunden ist. Volkan benützt zur Beschreibung dieser zweiten Schicht die Metapher eines großen Stoffzeltes, unter dem sich das Individuum mit anderen gleichgesinnten sammelt und das sie schützt wie ein Elternteil. Die Zeltpfosten sind der Führer, der das Zelt aufrecht erhält und es vor dem Zusammenbruch bewahrt und der sich durch die Fähigkeit auszeichnet, nicht nur die Last des Zeltes zu tragen, sondern auch auf die spezifischen Bedürfnisse der Gruppe zu reagieren. Dieses Stoffzelt beschützt die Gruppe und repräsentiert auch die gemeinsame Identität der Großgruppe, wodurch der Zusammenhalt der Gruppe in gefahrlosen Zeiten erklärt werden kann. Kommt es zu einer Bedrohung, teilt die Gruppe Ängste und Regressionen und scharft sich um den Zeltpfosten; dann ist sie einerseits damit beschäftigt die Großgruppenidentität zu sichern und andererseits die Risse und Löcher in der Zeltplane zu reparieren.

6. 1 Individuelle Identität

Die individuelle Identität eines Menschen ist nicht angeboren, sondern ein Konstrukt, das sich immer in einer Interaktion mit einem Gegenüber entwickelt, das heißt, um sich selbst definieren zu können, müssen sich Menschen aufeinander einlassen. Bis zum dritten Lebensjahr bildet sich beim Kleinkind die Kernidentität aus, die sich primär aus den beiden psychischen Prozessen, Differenzierung und Integration, entwickelt und da das Kind sich mit anderen Personen identifiziert, bereichert es seine Kernidentität, beschreibt Volkan (2005) den Beginn des Entwicklungsprozess der Identität schon in sehr früher Kindheit. Die Kernidentität und die Gruppenidentität eines Menschen stehen in einer engen wechselseitigen Verbindung miteinander.

Damit ist Identität als etwas Erlerntes, lebenslang Dynamisches, Prozesshaftes und Kreatives charakterisiert. Die Wirklichkeit wird vom Individuum rein subjektiv über Eltern oder andere wichtige Bezugspersonen, als primäre Sozialisation, und über Subgruppen, als sekundäre Sozialisation bezeichnet, konstruiert, schreiben Renz et al. (2007).

Jedes Individuum wird in eine von Menschen über Generationen geschaffene institutionalisierte Gesellschaftsordnung hineingeboren, die es sich nicht vorher aussuchen kann. Diese Institutionen strukturieren die Alltagswelt des Individuums durch Traditionen und Rollenbilder, die vom Individuum internalisiert werden, die aber nicht für immer gelten müssen, die hinterfragt und auch verworfen werden können. Die religiöse Identitätsbildung als eine unter vielen, sagt Waardenburg (2007), beginnt mit einer religiösen Erziehung, mit der Internalisierung religiöser Symbole, Riten, Feste, Vorschriften, Glaubens- und Gottesvorstellungen. Religion stellt zwar nur einen Aspekt der menschlichen Identität dar, aber für das Gruppenmitglied ist die Verbindung zwischen seiner Person und der Gruppenidentität stets vorhanden.

Menschen besitzen auch nicht eine einzige Identität, sondern basteln sich aus den vielen ihnen zur Verfügung stehenden Identifikationsangeboten eine eigene multiple Identität zusammen, betont Sen (2005), und können dabei gleichzeitig mehreren Gruppen oder Systemen angehören, an die sie emotional gebunden sind. Im normalen Leben kann eine Person, ohne in Widersprüche zu geraten, sich sowohl als Staatsbürger eines bestimmten Landes sehen, mit einer bestimmten ethnischen Herkunft, einer religiösen Zugehörigkeit, als Anhänger einer bestimmten Partei, als Mann oder Frau, einer bestimmten Berufsgruppe angehörend, einem bestimmten Hobby nachgehend und

vielen anderen mehr sehen. Aber: „Keine von ihnen kann als die einzige Identitäts- oder Zugehörigkeits-Kategorie dieser Person aufgefasst werden“ (Sen 2005, S.8 ff). Die Person muss immer im jeweiligen Kontext entscheiden, welche Bedeutung sie jeder einzelnen seiner Identitäten beimisst. Wie weit und ob überhaupt diese aus der subjektiven Wirklichkeit heraus konstruierten Identitäten beibehalten, gefestigt oder modifiziert werden können, zeigt sich einerseits an ihrer Alltagstauglichkeit und andererseits bei der Bewältigung von Krisen.

6. 2 Gruppenidentität

Zwischen der individuellen Identität und der Gruppenidentität besteht eine Wechselbeziehung, da der Mensch immer Teil einer Gruppe ist, mit der er sich identifiziert. Wie schon im vorhergehenden Kapitel erwähnt, ist die Entwicklung der Gruppenidentität eng mit der Entwicklung der Kernidentität des Individuums verbunden. „Wir-heit“ definiert sich nach Volkan (2005) aus einer Differenz beim Vergleich mit den „Anderen“, die nicht wie wir sind und zwar im Sinne eines Werturteils. Die Existenz der „Andere“ ist somit der fundamentale Bestandteil für die Entwicklung des „Wir-Gefühls“, denn ohne ihn könnte die Großgruppenidentität kaum definiert werden. Diese ethnische Differenzierung innerhalb bestimmter Grenzen kann nicht grundsätzlich als nur schlecht betrachtet werden, weil Menschen ein natürliches Bedürfnis nach Zugehörigkeit haben und schon immer in Großgruppen wie Stämme und Clans gelebt haben. (Volkan 1999). Zu diesem „Wir“ zu gehören, heißt gleich zu sein mit all den anderen Mitgliedern der Gruppe und bedeutet auch, dass man geliebt und geschützt wird und umgekehrt, dass man selbst die Gruppe liebt und sich mit ihr identifiziert. Dafür werden Gruppenwerte überbetont, man unterwirft sich den Normen und Werten der Gruppe und lässt sich von einer Person führen. Vor allem in Zeiten der Bedrohung wird die individuelle Identität weniger wichtig als die kollektive, weil diese mehr Schutz gewährt als die vielen anderen Identitäten, die eine Person haben kann. Gleichzeitig ist für viele Menschen die Vorstellung die Gruppenidentität zu verlieren so schrecklich und unerträglich und erscheint ihnen wie der eigene Tod, als Auslöschung der eigenen Existenz. Bei Bedrohung der Großgruppenidentität engagieren sich Menschen für das größeren Schutz gewährende „Wir-Gefühl“, erneuern ihre Zugehörigkeit, dabei werden Traditionen überbetont um die Verbundenheit mit der

Gruppe zu unterstreichen, Individuen verlieren mehr und mehr ihre Individualität, folgen ihrem Anführer blind, werden unkritisch und dabei sehr empfänglich für politische Propaganda, meint Volkan (2005).

Religionen sehen sich im Besitz der alleinigen Wahrheit des einen wahren Gottes. Religiöse Gruppen können daher von der Überzeugung ausgehen, dass der auf der eigenen Gemeinschaft beruhenden Identität der Vorrang gegeben wird und diese Identität die dominierende bzw. überhaupt die einzige Identität sei, die jemand habe. Ein solches Denken, schreibt Sen (2005), könnte dadurch entstehen, dass die Denk- und Wertemuster gänzlich auf der von der Gemeinschaft bestimmten Herkunft und Kultur beruhen und die Person keinen Zugang zu anderen Wahrnehmungen, Vorstellungen und Auffassungen von Identität hat. Es ist eine Vorstellung von essentieller Identität, die sich nie verändert, als selbstverständlich wahrgenommen wird und keine Spuren von inneren Spannungen, Unklarheiten und Zweifel in sich trägt. Diese Haltung wird immer mit einer Berufung auf autoritäre Quellen oder auf einen dogmatischen Anspruch begründet. Religiös-fundamentalistische Gruppen schaffen dann einfache, übersichtliche und vereinfachende Werte, mit denen sich das Individuum identifizieren kann, die religiöse Doktrin wird zum Kern dieser als einzigartig gesehenen Tradition, die Mitglieder unterwerfen sich der Meinung der Autoritäten und folgen deren Ansichten. Eine solche Haltung kann zu einem extremen Anstieg von sozialen Spannungen führen, die in Gewalt eskaliert. Die anderen religiösen Gemeinschaften werden der eigenen Herkunftskultur als unterlegen betrachtet und charakterisiert.

Wenn die Ähnlichkeiten zwischen den beiden Gruppen sehr groß sind, meint Volkan (2006), werden diese nicht anerkannt, weil sie die Unterschiede zwischen den beiden Gruppen verkleinern würden. Die Bedeutung der größeren Unterschiede, wie der Religion, der Geschichte oder der Ernährung, wird hervorgehoben, die Bedeutung kleinerer Unterschiede übertrieben, meint Volkan. Ich möchte ein Beispiel dazu anführen: zu den traditionellen Gerichten in der libanesischen Küche bei den Vorspeisen gehören *Hommos*, ein Kichererbsenpüree, *Tabbouleh* und *Falafel*. Im Spätsommer 2008 hat sich der Verband libanesischer Industrieller dafür ausgesprochen, dass die libanesischen Regierung den Staat Israel verklagen solle, weil dieser die traditionell libanesischen Gerichte als seine eigenen vermarktet. Da diese Speisen typisch für Libanon seien, besitze das Land ein Urheberrecht darauf und die Namen dürften in keinem anderen Land, außer in Libanon selbst verwendet werden. (vgl. dazu: <http://alsharq.blogspot.com/2008/10/falafel-krieg-zwischen-israel-und.html>)

Die verschiedenen religiösen Gemeinschaften in Libanon unterscheiden sich untereinander in ihren religiösen Überzeugungen und Ritualen, volkstümlichen Gebräuchen, ihrem Gefühl historischer Kontinuität, ihrem gemeinsamen Ursprungsort, ihrer komplexen und über Generationen bestehenden Verbindungen und Verwandtschaftsbeziehungen (Abstammung), ihrer eigenen Kultur, ihrer von allen Mitgliedern geteilten Gruppengeschichte, ihrem mythologischen Ursprung und auch in ihrem Personenstandsrecht. Wesentliche Bestandteile der Gruppenidentität, betont Volkan (2005), sind gewählte Ruhmestaten und gewählte Traumata. Auch die Idealisierung einer gewissen Epoche in der Geschichte eines Landes kann mit der eigenen Gruppenidentität verbunden werden. So begreifen sich viele Maroniten häufig als die wahren Nachkommen der Phönizier, die Griechisch-Orthodoxen beziehen sich auf das Hellenistische bzw. Byzantinische Reich als Teil ihrer Gruppenidentität und manche Muslime sehen das Goldene Zeitalter von Saladin oder andere vorosmanischen Kalifen als Teil der ihren an. Gruppen berufen sich auch gerne auf einen besonderen Entstehungsmythos ihrer Gemeinschaft, wie sie für Maroniten, Drusen und Schiiten in Kapitel 2.2 ausführlich beschrieben wurden. Aber auch die Konstruktion eines neuen Mythos trägt zur Stärkung von Gruppenidentität bei. Hisbollah hat sich den Mythos als Bezwinger Israels in der gesamten arabischen und islamischen Welt erworben, weil sie nicht nur den Abzug israelischer Gruppen von einer über zwanzigjährigen Okkupation des Südlibanons erreicht, sondern auch im Krieg im Jahr 2006, den Israel gegen Hisbollah und Libanon führte, nicht zerstört worden ist.

Wie in den vorhergehenden Kapitel gesehen werden konnte, sind Libanesen sehr eng an ihre jeweiligen religiösen Gemeinschaften gebunden und ihre Identität wird im wesentlichen durch Familien-, Clan- oder Sippenzugehörigkeiten definiert, woraus sich wieder eine Vielzahl an identitätsstiftenden Strukturen ergibt. Münch-Heubner (2005) sagt, dass der Libanese erst aus seiner Zugehörigkeit zu einem Clan seine Bindung zur religiösen Gemeinschaft entwickle und auch der libanesische Staat seine Bürger wiederum nicht als Individuen, sondern als Mitglieder einer bestimmten religiösen Gemeinschaft behandle. Es ist daher keineswegs erstaunlich, wenn die Hälfte der Befragten aus der Untersuchung von Hanf (2006), sich selbst als Libanese der gleichzeitig Muslim oder Christ ist, sieht. Je nach Situation, mit der das Individuum konfrontiert ist, wird es sich über die Religion, die Nationalität, das Geschlecht, den Beruf, dem Dorf, der politischen Partei, der Ideologie oder was auch immer definieren. Ein starkes Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Gruppe macht nicht alle anderen

Zugehörigkeiten zunichte, denn alle sind bedeutsam für das Individuum, betont Sen (2005). Welcher Identität man den Vorrang gibt, kann manchmal zu Loyalitätskonflikten führen, die situations- und kontextabhängig sind. Die meiste Zeit über sind die Menschen sich ihrer Verbundenheit mit einer Großgruppe gar nicht bewusst, sie gehen ihren Alltagsverrichtungen nach und interessieren sich meist nicht für ihre Gruppenidentität, hält Volkan (2005) fest. Erst wenn die Gruppenidentität bedroht wird oder die Gruppenzugehörigkeit ein Anlass zur großen Freude darstellt, wie beispielsweise der erste Platz bei einer Weltmeisterschaft oder bei den Olympischen Spielen, wird das Individuum sich seiner Verbindung zur Großgruppe bewusst und bezieht dann die große Freude auf sich persönlich oder sieht die Bedrohung als einen Angriff auf sich selbst.

Nach traumatischen Erschütterungen muss die Gruppenidentität restauriert werden, notiert Volkan (2006). Eine der Möglichkeiten dazu ist, dass die Bindungen an die Herkunftsfamilie stärker werden, nachdem traumatische Ereignisse zum Verlust von Sicherheit zwischen den Menschen geführt haben. Er nennt als eine der Ursachen von aufgefrischter Mitgliedschaft die Erfahrung von Menschen, Opfer eines Angriffs, wegen ihrer stummen Zugehörigkeit oder ihrer Identifikation als Mitglied einer Gemeinschaft, geworden zu sein. Einer der vielen bösen Auswüchse des libanesischen Bürgerkriegs war das sogenannte „identity card killing“. Damals war die religiöse Zugehörigkeit im Personalausweis eingetragen, was das selektive Töten der jeweils „Anderen“ erleichterte. Vielleicht haben diese traumatischen Erfahrungen, denen Christen und Muslime in gleicher Weise ausgesetzt waren, zusammen mit anderen Faktoren eine Rolle für die Zunahme der Wichtigkeit und Stärke der Bindung der Libanesen an ihre jeweilige religiöse Gemeinschaft nach dem Bürgerkrieg gespielt.

Volkan (2006) meint, dass auch Witze ein Indikator dafür sein können, dass das Gewebe (darunter versteht er die Gruppenidentität) der Gesellschaft nicht irreparabel zerstört ist. Während des Krieges im Jahr 2006 und der massiven Zerstörung der Infrastruktur des Landes durch Israel, kursierte in Beirut ein Witz neben vielen anderen Witzen, der sich auf bestimmte Kriegereignisse bezog. Ein Schiit aus Südlibanon flüchtet nach Beirut und immer wenn er jemanden begegnet hebt er seinen Arm und macht das Victoryzeichen. Auf die Frage, ob er damit den Sieg der Hisbollah gegen Israel kundtut entgegnet er „Nein, nur mehr zwei ganze Häuser stehen jetzt noch in Südlibanon!“

Es sind immer Individuen, die sich mit einer Gemeinschaft identifizieren und daher gibt es nicht nur Spannungen zwischen Gruppen, sondern Konflikte treten auch zwischen Individuum und Gruppe auf, denn einer bestimmten Gruppe anzugehören gibt nicht nur emotionale Geborgenheit und Sicherheit, sondern kann auch Konflikte generieren.

Für Murken (2003) treten religiöse Konflikte psychosozialer Art für das Individuum dort auf, wo es an der eigenen religiösen Gemeinschaft oder an der religiösen Doktrin zu zweifeln beginnt, Traditionen in Frage stellt und von der Gemeinschaft abweichende Überzeugungen, Lebensweisen, Rollenverständnisse befürwortet, nicht mehr an eine gemeinsame Zukunft glaubt, wenn es Normen und Werte sowie Symbole vernachlässigt oder Interesse an anderen konkurrierenden religiösen oder ideologischen Weltanschauungen zeigt. Aber auch Handlungen und Einstellungen der Personen, die eine Gruppe führen, können Mitglieder enttäuschen und sie dazu bringen, sich von ihr zu entfernen oder gar abzuwenden. Solche Prozesse laufen nicht ohne Spannungen ab. Das Individuum konstruiert ja auf sehr kreative und subjektive Weise seine Identität und dieser Vorgang geht nicht ohne Erkenntnis vor sich. Wenn diese Identitäten und die damit einhergehenden Rollen nicht Alltagstauglich sind, werden sie relativiert. Das Ausmaß der Schwierigkeiten mit dem ein Individuum konfrontiert ist und wie diese Probleme bewältigt werden können, hängt nicht nur von der Person sondern auch von den Regeln, Werten und Lehren der jeweiligen religiösen Gemeinschaft als auch von den Möglichkeiten innerhalb der Kultur oder Gesellschaft des Landes ab.

Innerhalb solcher Gemeinschaften, in die jemand hineingeboren ist, gibt es immer auch Dissidenten, die aus verschiedenen Gründen auf Abstand zur Gruppe gehen. So stellen heute beispielsweise für religiöse Gemeinschaften auch die Gruppe der „säkularen Menschen“, die eine Distanz zu überlieferten Symbolen, Ritualen, Bekenntnissen, Ordnungen und Hierarchien einnimmt, eine Bedrohung der Gruppenidentität dar und vice versa.

Religionsgemeinschaften haben schon in ihren Anfängen erkannt, dass Kinder aus Mischehen aber auch interreligiöse Ehepaare keine von vornherein zuverlässigen Verbündeten für die religiöse Gemeinschaft darstellen, und haben sich als geschlossen gegenüber Nichtmitgliedern gezeigt, weil man nicht weiß, für welches „Wir-Gefühl“ und damit Gruppenidentität sie sich entscheiden werden. Volkan weist darauf hin, dass „...within each group, there will be people who may have one parent or ancestor from another ethnicity, nationality, or religion“ (Volkan 2006, S.71) und dass es gerade für diese Menschen besonders schwer sei, sich für eine bestimmte Gruppe zu entscheiden,

wenn die Gruppen miteinander in einen aktuellen gewaltsamen Konflikt geraten. Wahrscheinlich wird am Beispiel der interreligiösen Ehe der Prozess des ständigen Neuaushandelns von persönlicher Identität und Gruppenidentitäten am sichtbarsten. Als soziales Wesen ist der Mensch immer Teil irgendeines Kollektivs und muss ständig die Balance, zwischen den eigenen Erwartungen und Bedürfnissen und den Erwartungen und Anforderungen der Gruppe an ihn selbst, finden und leben. Auf kreative Art wird er Möglichkeiten und Lösungen zu finden versuchen, damit er einerseits sich selbst und andererseits der Gruppe gerecht werden kann. Dazu muss er sich selbst und die Kultur, in die er hineingeboren worden ist, mit ihren Normen und Werten, Traditionen, Rollenzuteilungen und Auffassungen aus einer Distanz betrachten, hinterfragen und relativieren, denn auch Toleranz und Harmonie sind nicht per se und nicht für immer spannungsfrei.

7 Interreligiöse Ehen in Libanon

Wie ich schon vorher ausgeführt habe, existieren 15 verschiedene Familienstandsrechte für die 18 anerkannten religiösen Gemeinschaften, und Weber (2007) erwähnt, dass de jure für einen Libanesen auch die Möglichkeit besteht, keiner religiösen Gemeinschaft anzugehören, was allerdings beträchtliche Schwierigkeiten mit sich brächte, wie beispielsweise beim Wahlrecht, das ja mit der konfessionellen Zugehörigkeit zusammenhängt.

Die verschiedenen Familienstandsrechte haben ihre eigenen Gesetze, was die Ehe mit einem Mitglied einer anderen Religion betrifft, und wir haben gesehen, dass beispielsweise den Maroniten eine Ehe mit einem Nichtgetauften mittels Dispens möglich ist, wenn der Nichtgetaufte vorher sein schriftliches Einverständnis für die christliche Erziehung der zukünftigen Kinder abgibt. Auch die Orthodoxen Ehegesetze bezüglich einer muslimisch-christlichen Ehe sind klar: sie sind offiziell verboten. Da aber die libanesische Geschichte, wie Weber (2007) schreibt, seit mehr als eintausend Jahren charakterisiert ist durch eine große geographische Nähe der verschiedenen Gemeinschaften, sind die Grenzen zwischen den religiösen Gemeinschaften auch überschreitbar geworden. So können auch orthodoxe Christen einen Nichtgetauften heiraten, wenn dieser über ein Taufpapier verfügt, das er sich kaufen kann, ohne

wirklich getauft zu sein, nur um im Register mit einer anderen Religionszugehörigkeit eingetragen zu werden:

« ... et il paraît également possible d'obtenir, voire d' »acheter » un certificat de baptême sans qu'il y ait eu véritablement de baptême, simplement pour changer d'appartenance confessionnelle dans les registres. » (Weber 2007, S. 123)

Trotz diverser Möglichkeiten, die Ehehindernisse und -verbote der verschiedenen Religionsgemeinschaften zu umgehen, bleibt für muslimisch-christliche Paare eine solche Ehe nach wie vor kompliziert aufgrund der Verpflichtung, das Personenstandsrecht der beiden großen Religionsgemeinschaften zu respektieren, wie Weber hervorhebt und einen früheren Minister nennt, der aus einer multikonfessionellen Familie komme und es beklage, dass für solche Familien verschiedene und spezielle Familienrechte gelten würden, die sich mitunter gegenseitig widersprüchen. Welcher Religion nun die Kinder angehören würden, stellt weniger ein Problem dar, da die Kinder grundsätzlich der Religion des Vaters folgen. Auch für das Verbot der Muslime, an und von Christen zu erben, lässt sich ein Ausweg finden, wenn schon zu Lebzeiten der einmal zu vererbende Teil des Vermögens überschrieben oder geschenkt worden oder wenn ein Legat aus dem frei verfügbaren Drittel des Erbes eingerichtet worden ist. Es sind oft die kleinen und unbedeutenden Dinge, die muslimisch-christliche Paare betreffen, die zu wirklichen Problemen werden können. Eines davon stellen die konfessionell getrennten Friedhöfe dar. Weber nennt einen ehemaligen Premierminister, der verriet, dass seine christliche Frau einige Jahre vor ihrem Tod zum Islam konvertiert ist, um an seiner Seite begraben sein zu dürfen:

« ... a révélé que son épouse chrétienne s'est convertie à l'islam quelques années avant sa mort pour pouvoir être enterrée à ses côtés. » (Weber 2007, S. 125)

Auch ich habe während meiner Recherche amüsant vorgetragene Geschichten bezüglich der getrennten Friedhöfe gehört, aber trotz der humorigen Komponenten zeigten sie, wie verloren und hilflos die Menschen sind, die sich in solch einer Situation befinden und nicht klugerweise schon vorher konvertiert sind, um gerade das zu verhindern. Erlaubten die beiden Religionen die Ehe zwischen Mann und Frau unterschiedlichen Bekenntnisses, gestatteten ihnen das Ehebett zu teilen, Kinder zu

haben, Freud und Leid zu teilen, eine Einheit, eine Familie zu sein, so trennen sie die beiden Ehepartner im Tode, indem sie auf getrennten Friedhöfen begraben werden müssen.

Weber (2007) weist darauf hin, dass solche interreligiösen Ehen eben mehr als eine individuelle Angelegenheit darstellten und begründete es damit, dass eine christlich-muslimische Ehe nicht nur das Paar selbst, sondern auch die gesamte Familie und sogar die religiöse Gemeinschaft betreffe, weil es sich dabei immer um eine Überschreitung der sozialen Konventionen handle. Konventionen, in denen die patriarchale Struktur der religiösen Gemeinschaft und der Gesellschaft deutlich werden.

7.1 Die Familie als Spiegel der patriarchalen Gesellschaft

In Libanon ist die Familie, wie Weber (2007) konstatiert, nicht nur ein Ort der Erziehung, der Pflege und der Kontrolle der Kinder und der Familienmitglieder, sondern auch ein Ort der ökonomischen Sicherheit und der politischen Identität. Der Bürgerkrieg hat diese Einstellung zur Familie noch verstärkt. Die familiäre Struktur ist nach wie vor sehr patriarchalisch und die Verbindung mit der Herkunftsfamilie sei oft stärker als jene zum Ehegatten, hebt sie hervor. So bleiben auch die Väter und Brüder nach einer Eheschließung noch für die Ehre und den Ruf der Frau zuständig und im Prinzip kann die Frau nach einer Scheidung wieder ins elterliche Haus zurückkehren, wenn sie will. Weber sagt, dass nicht nur bei der muslimischen, sondern auch bei der christlichen Familie die Blutsbande mit der eigenen Familie höher als die Verbindung zur angeheirateten Familie eingestuft werden. Ein Ausdruck dafür ist die in den ruralen Gebieten bei beiden großen Religionsgemeinschaften noch immer praktizierte Eheschließung zwischen Cousin und Cousine.

Zwar ist die Ungleichheit zwischen Mann und Frau betreffend gerichtlichen Zeugenaussagen seit 1932 abgeschafft, doch in manchen Gesetzen haben sie überdauert, betont Weber. Als Beispiel führt sie die Strafen für Ehebruch an, die für Frauen deutlich schwerer als für Männer ausfallen, was sich vor allem bei Strafen für Ehrenmord besonders deutlich zeige, wenn eine Frau vom Vater, Bruder oder Onkel getötet wird, weil ihr Lebensstil oder eine unerlaubte Verbindung die Ehre der Familie beschmutzt habe.

Weber zitiert eine mir nicht zugängliche Studie aus dem Jahr 2001, in der 54 % der libanesischen Studenten vorehelichen Geschlechtsverkehr ablehnten. Die Jungfräulichkeit der Frau zum Zeitpunkt der Ehe spielt in beiden religiösen Gemeinschaften eine große Rolle und man könnte mit Saad (2005) sagen, dass nicht nur in der muslimischen Gesellschaft das Mädchen als Jungfrau in die Ehe gehen müsse, sondern ebenso in der christlichen. So erlaubt das griechisch-orthodoxe Recht dem Ehemann die Scheidung ohne Probleme, wenn er feststellen sollte, dass seine Frau zum Zeitpunkt der Hochzeit keine Jungfrau mehr war, hält Weber (2007) fest.

Eine Studie von Khair-Badawi (1986) über das Sexualleben der libanesischen Frauen hat ergeben, dass von 54 befragten unverheirateten Frauen zwischen 18 und 42 Jahren noch 48,15 % Jungfrauen waren. Bei den 46 befragten verlobten Frauen waren gar noch 67,39 % Jungfrauen. In beiden Gruppen praktizierten einige Frauen Analverkehr, um mit einem unverletzten Hymen in die Ehe gehen zu können.

Saad (2005) notiert, dass einige jener Frauen, die ihre Jungfräulichkeit verloren haben, sich von einem Chirurgen das zerrissene Hymen nähen ließen. Eine voreheliche Schwangerschaft wird als familiäres Drama angesehen, die Schande über die Familie bringe. Hergestellt wird die Ehre der Familie dann oft erst durch den Tod der Frau, manchmal auch durch den Tod des Täters. Im Nahen Osten wie auch in anderen Ländern des Islam liegt „... nach landläufiger Vorstellung die Ehre einer Frau in ihrer züchtigen Haltung, die Ehre eines Mannes hingegen ist an seine Frau gebunden.“ (Chebel 1997, S. 101 ff), und „im Kampf um die Ehre seiner Frau, im Vergeltungs- bzw. Gewaltakt, der gleichzeitig die Auslöschung des diesseitigen Lebens bedeutet, (...) [wird]die Ehre wieder hergestellt und ein würdiges Dasein im Jenseits erreicht“ (Pannewick 2006, S. 101). Auf der Internetseite einer christlich-islamischen Initiative http://www.quantara.de/webcom/show_article.php/_c-469/_nr-103/i.html, gegen diese Art von Gewalt gegen Frauen ist nachzulesen, dass im Jahr 2003 vor libanesischen Gerichten drei Ehrenmorde verhandelt worden sind, wobei allerdings davon auszugehen ist, dass die Dunkelziffer um ein Vielfaches höher liegt. Die Täter stammen meist aus der armen Bevölkerungsschicht und haben ein geringes Bildungsniveau. Im Jahr 2004 betreute ein Priester 24 Häftlinge im Gefängnis, die einen Ehrenmord begangen haben. Die Strafen, die für eine derartige Tat verhängt werden, sind nicht so hoch wie für einen anderen Mord oder wenn der Ehrenmord von einer Frau begangen worden wäre, schreibt Jessy Chahine (2005 a) im *The Daily Star*, einer der führenden englischsprachigen Tageszeitungen im Mittleren Osten. Sie zeigt, dass das libanesisches Strafgesetzbuch

einen großen Unterschied zwischen den Geschlechtern mache und mit dem Gesetz 562 des Strafgesetzbuches dem Mann erlaube

„...to kill female members of their family if the women have compromised the family's honour...“ (*The Daily Star*, 1.7.2005)

Die libanesische NG-Organisation KAFA zeigte in einem ihrer Projekte auf, dass die Mehrheit der Frauen, die wegen der Ehre der Familie sterben mussten, oft getötet wurde, weil ihre Verwandten Zweifel an ihrem Verhalten hatten. Und KAFA sagt, dass es gar nicht von Bedeutung sei, ob die Vorwürfe stimmten oder nicht, denn oft würde schon allein ein Gerücht genügen. (<http://www.wluml.org/english/newsfulltxt.shtml?cmd%5B157%5D=x-157-530711>)

Chahine (2005 b) weist in einem anderen Artikel auf ein weiteres Gesetz hin, welches ebenfalls libanesische Frauen geschlechtsspezifisch diskriminiere; so sei es einer libanesischen Frau, die mit einem Ausländer verheiratet ist, nicht erlaubt, ihren Kindern die libanesische Staatsbürgerschaft zu geben, was mit ein Grund ist, dass manche dieser Frauen eheliche Gewalt ertragen, damit ihre Ehemänner die Kinder nicht außer Landes bringen.

Der Staat hält an diesem Familienbild fest, als ob es unveränderlich und von Gott gegeben sei; damit sind Frau und auch Mann der Ideologie und dem Willen eines patriarchalen Klerus ausgeliefert, der nicht bereit sei, seine Zustimmung zu einer Gesetzesänderung zu geben, schreibt Weber (2007).

7.2 Häufigkeit von Mischehen

Es stellt sich nun die Frage, wie häufig Ehen zwischen Christen und Muslimen in Libanon vorkommen. Hier scheinen die Meinungen der verschiedenen Autoren auseinanderzugehen. Schreibt Salibi (1988) kurz vor dem Ende des Bürgerkrieges, dass im Land zwar die konfessionelle Teilung der Gesellschaft durch den politischen Konfessionalismus immer weiter voranschreite, auf individueller Ebene es aber (und hier vor allem in Beirut) zu immer mehr interreligiösen Eheschließungen komme. Für Hanf (1990) sind diese Eheschließungen aber statistisch nicht signifikant und hätten sich seiner Ansicht nach auch nur auf die oberen Einkommens- und Bildungsschichten begrenzt. Weber (2007) geht mit ihm konform, wenn sie schreibt, dass solche Ehen eher selten seien. Ursache für diese Seltenheit seien die politischen und theologischen

Konflikte zwischen den verschiedenen religiösen Gemeinschaften. Auch interkonfessionelle Ehen zwischen zwei christlichen oder auch muslimischen Partnern seien ebenfalls selten, zitiert sie Kanafani-Zahar (2004), die schrieb, dass vor dem Bürgerkrieg in manchen Orten solche interkonfessionellen Ehen nur 14 % aller Eheschließungen ausgemacht haben. Doch im Prinzip ist es unmöglich, wirklich aussagekräftige statistische Angaben über interreligiöse Ehen zu erhalten, da die letzte Volkszählung im Jahr 1932 durchgeführt worden ist. Weber (2007) zitiert eine Studie von Bassam el-Hachem, die er im Jahr 2000 auf Arabisch veröffentlichte und die für mich daher leider nicht überprüfbar ist. Er befragte vor dem Bürgerkrieg 2754 Familien zur Interkonfessionalität. In seiner Untersuchung stellte er fest, dass es sich bei 91,3 % um interkonfessionelle Eheschließungen handelte. Das ist eine enorm hohe Zahl, die aber erklärbar wird, wenn man bedenkt, dass alle katholischen Christen in eine Gruppe und alle nichtkatholischen Christen in eine andere Gruppe geteilt hat, d.h. die Zahl steht allein für interkonfessionelle *christliche* Ehen. Innerhalb der Konfessionen variieren die Zahlen wiederum stark. So schließen bei den Nichtkatholiken 81 % der untersuchten Personen eine Ehe innerhalb der verschiedenen nichtkatholischen Kirchen und nur 13,6 % eine Ehe mit einem katholischen Christen. Bei den befragten Sunniten zählte el-Hachem 93,9 % Eheschließungen innerhalb der verschiedenen sunnitischen Schulen und nur 3,9 % der im Sample erhobenen Sunniten haben eine Ehe mit einem Schiiten geschlossen. Bei den in der Studie befragten Drusen wurden 97,9 % interreligiöse Ehen gefunden, und wie Weber el-Hachem zitiert, scheint das auf die bei Drusen offenere Haltung interreligiösen Ehen gegenüber zurückzuführen zu sein; es muss auch festgehalten werden, dass jede Ehe, die ein Druse mit einer Person außerhalb seiner eigenen Gemeinschaft eingeht, als eine interreligiöse Ehe angesehen wird. In Beirut selbst soll es vor dem Krieg 4,1 % interreligiöse Ehen gegeben haben. Auch el-Hachem nimmt an, wie Weber schreibt, dass heute weniger interreligiöse und interkonfessionelle Ehen geschlossen werden als früher, auch wenn es keine neuen Untersuchungen darüber gibt.

Hanf führt in seiner interessanten und aktuellen Arbeit über Meinung und Einstellung der Libanesen zur Koexistenz an, dass 36 % der Befragten folgender Aussage zustimmten:

„One man says: „It is not so important if my daughter marries a man with a different religion, as long as she loves him.“ (Hanf 2007, S. 18)

Die gleiche Frage haben im Jahr 1987 noch 40 % der Befragten positiv beantwortet. Weber (2007) schränkt berechtigterweise die Aussagekraft dieser Zahlen ein, denn zwischen einer Zustimmung in einer Umfrage und einer tatsächlichen Zustimmung, wenn die Tochter beabsichtigte, eine interreligiöse oder interkonfessionelle Ehe einzugehen, bestehe besonders in Libanon ein großer Unterschied. Ich selbst wurde bei meiner Recherche immer wieder von meinen *gatekeepers* darauf hingewiesen, dass zwischen dem, was gesagt und dem was gedacht wird, ein großer Unterschied bestehe, da Libanesen oft nicht meinen was sie sagen, und oft nicht sagen was sie meinen - ein Merkmal, das in wissenschaftlichen Untersuchungen unter dem Begriff „soziale Erwünschtheit“ erfasst wird und einen Bias bezeichnet. Hanf (2007) gibt an, dass aus dem Vergleich seiner beiden Studien, datiert aus dem Jahr 1980 und 2006, ersichtlich werde, dass die Akzeptanz von Mischehen leicht gesunken ist und es in der Haltung ihr gegenüber auch alters- und bildungsabhängig unterschiedliche Zustimmungswerte gebe. In seiner Untersuchung kommt Hanf zu dem Schluss, dass sich sowohl die familiären Bindungen als auch die Bindung an die eigene Gemeinschaft verstärkt haben und zwei von drei Libanesen heute die Familienbindung vor alle anderen Bindungen stellen.

7.3 Die Zivilehe als eine Möglichkeit der interreligiösen Ehe

Noch unter dem französischen Mandat habe es einen Versuch gegeben, alle mit dem Personenstandsrecht zusammenhängenden Rechte den Händen der religiösen Autoritäten zu entziehen, schreibt Weber (2007). Ein Erlass im Jahr 1936 ermöglichte die Gründung einer religionsunabhängigen Gemeinschaft neben den bereits bestehenden religiösen Gemeinschaften:

« ...communauté laïque à côté des communautés religieuses reconnues. »
(Weber 2007, S. 180)

Aber, wie sie weiter ausführt, ist es niemals zu einer solchen Gründung gekommen. Die Anwendung von 15 verschiedener Personenstands- und damit verbundener Rechte, sowie die speziellen Scheidungsgesetze der im Ausland geschlossenen Zivilehen, die vom Staat seit 1951 offiziell anerkannt werden, stellen und stellen eine Herausforderung an die Juristen des Landes dar. Im Laufe der fünfziger Jahre des 20.

Jahrhunderts verstärkte ein Gesetzesprojekt die Kompetenz der religiösen Gerichte, meint Weber, und wurde zum Auslöser eines mehrmonatigen Streikes der Anwälte. Sie forderten, dass den religiösen Gerichten im Falle des Personenstandsrechtes nur ein beschränktes Mitspracherecht zukommen solle und wollten ihre Vorstellungen dem Parlament vortragen. Der Streik der Juristen endete, ihre Vorstellungen sind aber bis auf die Schaffung eines zivilen Erbrechts für Christen nicht akzeptiert worden.

Im Laufe der folgenden Jahrzehnte hat es einige Initiativen für eine fakultative Zivilehe gegeben. Abgeordnete, Menschenrechtsorganisation und Anwälte haben immer wieder Vorschläge diesbezüglich gemacht. Die letzte große Initiative Ende der neunziger Jahre ging vom damaligen Präsidenten der Republik, Elias Hraoui, aus. Sein Gesetzesentwurf war inspiriert vom französischen, belgischen, schweizerischen, türkischen und tunesischen bürgerlichen Gesetzbuch und berücksichtigte die Bedürfnisse der libanesischen Bürger sowie deren Traditionen, die sich aus den verschiedenen religiösen Gemeinschaften ergeben haben. (<http://www.achr.nu/rep.fr2.htm>).

Weber zeigt, dass Hraoui 1998 diesen Entwurf für ein fakultatives Personenstandsrecht dem Ministerrat zur Diskussion vorlegte:

« ...en février 1998 qu'il présenta finalement le projet d'un code du statut personnel facultatif au Conseil des ministres. » (Weber 2007, S. 181)

und der Ministerrat mit 21 von 28 Stimmen dafür stimmte, das Projekt im Parlament den Abgeordneten zur Diskussion und zur Abstimmung vorzulegen. Rafiq Hariri, der damals amtierende Premierminister, war ein Gegner einer fakultativen Zivilehe und verweigerte seine Unterschrift sowie die Weiterleitung des Textes an das Parlament ohne Angabe von Gründen.

Im Grunde genommen wäre es für Hariri nicht notwendig gewesen, das Gesetz sozusagen in der Schublade verschwinden zu lassen, denn es gab einen großen Widerstand von Seiten der maßgeblichen religiösen Autoritäten. Die Debatte wurde in der Öffentlichkeit sehr heftig geführt, und Weber (2007) weist darauf hin, dass alle muslimischen religiösen Autoritäten öffentlich gegen den Gesetzesentwurf auftraten, wobei sie vom Obersten Rat der Mufti in Saudi-Arabien Rückendeckung bekamen. Auf christlicher Seite gab es ebenfalls eine Front der Ablehnung, besonders der Maroniten. Nur einige griechisch-orthodoxe und protestantische Würdenträger hätten ihre positive Einstellung dazu ausgedrückt.

Von den politischen Parteien sind nur die Kommunisten und die Sozialisten für eine fakultative Zivilehe gewesen. Die meisten Politiker, die dem Projekt ablehnend gegenüberstanden, meint Weber, äußerten kaum öffentlich ihre Meinung sondern überließen die Stellungnahme und damit eine Mobilisierung ihrer Anhänger den religiösen Autoritäten. Dass es sich beim Projekt um ein fakultatives und nicht um ein verpflichtendes ziviles Personenstandsrecht handelte, wurde dabei meist unter den Tisch gekehrt.

Weber (2007) sieht den Diskurs der Gegner sich auf vier Ebenen abspielen: der religiösen, der moralischen, der politischen und der sozialen Ebene.

Auf der religiösen Ebene lehnten die muslimischen Autoritäten eine Zivilehe ab, da eine Ehe zwischen einer Muslima und einem Nicht-Moslem den Gesetzen der *shari'a* widerspreche. Aus christlicher Sicht steht eine Zivilehe ebenfalls im Widerspruch zum christlichen Verständnis der Ehe als Sakrament und manche befürchteten, dass dadurch eine Scheidung leichter möglich werde.

Aus moralischer Sicht fürchteten die Vertreter der beiden Religionen, dass die Zivilehe praktisch eine Aufforderung zum Ehebruch sei und warnten vor dem Verfall der Sitten, einem enormen Anstieg von Scheidungen, zerstörten Familien und einer größeren Toleranz gegenüber Homosexualität. Warum eine Zivilehe mit mehr Toleranz von homosexuellen Menschen zu tun haben sollte, erklärt Weber damit, dass damals eine Gruppe von anonymen Homosexuellen die Debatte über die Zivilehe als Gelegenheit genützt habe, die Stigmatisierung und Verurteilung von Homosexuellen durch die Gerichte und die Gesellschaft zu thematisieren und einen besseren Status und bessere Rechte für sich in der libanesischen Gesellschaft zu fordern.

Aus politischer Sicht, analysiert Weber, fürchteten die Gegner, dass die Besonderheit des Landes, die in seiner Pluralität besteht, zerstört und das Gesetz letztendlich zur Vernichtung des Landes führen würde. Aber auch Verschwörungstheorien hatten Konjunktur, insofern manche meinten, dass es sich bei dem Gesetz um ein zionistisches Komplott handle, das darauf abziele, schreibt Weber, die religiösen Autoritäten zu entmachten, weil sie die einzigen einflussreichen Persönlichkeiten seien, die dem israelischen Staat die Stirn zu bieten imstande seien. Ein anderes Gegenargument war, dass es mit der Zivilehe zu einer Entkonfessionalisierung des Staates käme, eine Position, die im glatten Widerspruch zum Abkommen von Ta'if steht, bei dem gerade eine Entkonfessionalisierung als längerfristiges politisches Ziel gesetzt worden ist.

Auf der sozialen Ebene, meint Weber sei ein Gegenargument gewesen, dass dieses Gesetz eigentlich nur den Atheisten zugute komme, derer es nicht so viele gebe, als dass man eine Erschütterung der nationalen Einheit riskieren dürfe. Auch die Gefahr des Verlustes der distinkten Identität durch eine Vermischung der Konfessionen wurde beschworen. Distinkt als einer klar und deutlich abgegrenzten Identität durch die Zugehörigkeit zu einer der religiösen Gemeinschaften, wobei alle anderen Identitäten, die ein Libanese haben kann, als nebensächlich oder als zu vernachlässigende Größe angesehen wurden. Sen (2007) schreibt in seinem Buch über Identitäten, dass einer solchen Einteilung der Bevölkerung nach Religionen als „... einziges, überwältigendes System ...“, (ibd., S. 8) die Annahme zugrunde liegt, dass die Menschen „... einer und nur einer Gruppe angehören...“ (ibd.). Sen bezeichnet dies als eine solitaristische Deutung der menschlichen Identität, mit der nicht nur Missverständnisse, sondern auch Unfrieden gestiftet werde.

Die religiösen Gemeinschaften waren sehr daran interessiert, kein Mitglied aus der Abhängigkeit von ihnen zu verlieren. Ein fakultatives Personenstandsrecht hätte negative Auswirkungen auf ihre Macht und ihren Einfluss auf die religiöse Gemeinschaft gehabt. Scarlett Haddad (1998) führt in einem Artikel in der französischen Tageszeitung *L'Express* einen weiteren wichtigen Grund für die Ablehnung des Gesetzesentwurfes an: sie schreibt, dass Eheschließungen wie auch Scheidungen eine nicht unbedeutende Geldquelle für die religiösen Gemeinschaften darstellten, da jedes Mal ungefähr fünfzehntausend französische Francs (heute wären das zweitausend Euro) in die Kassen der Diener Allahs oder Jesu fallen, Zusatzkosten nicht einberechnet. Dieser Aspekt scheint mir so wichtig, dass man von einer ökonomischen Ebene im Diskurs sprechen kann. Jeder Dispens, jedes zu kaufende Taufpapier, jede Wiederverheiratung, jede Scheidung, jede Auflösung einer katholischen Ehe stellen Einnahmequellen dar. Die kolportierten Summen für die Auflösung einer maronitischen Ehe ohne triftigen religionsrechtlichen Grund, wären von zehntausend Dollar aufwärts zu erreichen. Bei vier Millionen Einwohnern ist das Festhalten der religiösen Gemeinschaften am Personenstandsrecht also ein nicht zu vernachlässigender wirtschaftlicher Faktor, da nicht übersehen werden soll, dass mit den religiösen Gerichten auch viele Arbeitsplätze verbunden sind.

Doch nicht einmal die Bevölkerung brachte dem Projekt Wohlwollen entgegen, zitiert Weber (2007) einen Artikel aus der auf Arabisch erscheinenden libanesischen Tageszeitung *Al-Nahar* vom 1.1.1997, in dem geschrieben steht, dass 82 % der

befragten Christen und 88 % der befragten Muslime die religiöse Eheschließung einer zivilrechtlichen vorzögen.

Das Projekt Fakultative Zivilehe wurde mehr oder weniger auf Eis gelegt und heute hat Libanon andere Probleme zu lösen, die vorerst wichtiger sind, teilte mir ein Abgeordneter des Parlamentes in einem Gespräch im Feber 2008 mit.

8 Interreligiöse Ehen in der wissenschaftlichen Literatur

Eheschließungen über die Grenzen der Religionen hinweg sind heutzutage keine Seltenheit mehr, doch die Einstellungen dazu variieren von Land zu Land. Die Säkularisierung im letzten Jahrhundert führte dazu, dass die Eheschließung als ein Zivilvertrag zwischen zwei Menschen durch den Staat betrachtet wird, der jederzeit unter Einhaltung zivilrechtlicher Gesetze aufgelöst werden kann. Dadurch können die Verbote und Sanktionen, aber auch die Bedingungen für eine Ehe durch die religiösen Gemeinschaften leichter umgangen werden und sind die „Strafen“ für diese von der Norm abweichenden Mitglieder von geringerer sozialer Bedeutung als früher. Für die drei großen monotheistischen Religionen stellt die interreligiöse Ehe nach wie vor eine Bedrohung dar, ist doch die sexuelle Beziehung eine Etappe in Richtung Reproduktion. Deshalb wird sie in allen Gesellschaften genau überwacht und oft mit strikten Regeln belegt. Diese Verbote stellen eine Ablehnung der Vermischung mit dem Anderen dar. Die Übertretung dieses Verbotes wird von manchen Paaren selbst heute noch mit dem Leben bezahlt, auch in Europa. Allein zwischen 1971 und 1973 sind sechs Menschen in Nordirland ermordet worden, weil sie eine gemischt-religiöse Beziehung geführt haben, schreiben Dillon und Lehane (1973). Die Ablehnung bezog sich nicht allein auf die Eheschließung, sondern erstreckte sich auf jede Art von sexueller Beziehung. Je mehr sich eine Gesellschaft in ihrer Existenz bedroht fühlt, desto größer sind die Bestrebungen eine Verbindung außerhalb der Gruppe zu verbieten oder zumindest möglichst zu erschweren. Besonders galt und gilt dies für Frauen, die durch ihre Gebärfähigkeit das Überleben einer Gruppe garantierten. Von diesem Blickpunkt her ist die Ehe mehr eine soziale als eine private Handlung und ist mit ein Grund, warum Mischehen zwischen Angehörigen verschiedener Religionen früher verurteilt, heute noch immer nicht gerne gesehen und in manchen Kulturen und Religionen nach wie vor

verboten sind, meinen Rosenbaum & Rosenbaum (1994). Sexuelle Beziehungen markieren die Grenze, die eine Gruppe zu einer anderen zieht; sogar wenn die beiden Gruppen in ökonomischen und kommerziellen Beziehungen zueinander stehen, stellen die sexuellen Beziehungen eine Demarkationslinie dar, welche vom Individuum nur schwer überschritten werden kann, da eine Übertretung die Intimität der eigenen sozialen Gruppe verletze, schreibt Barbara (1989). Die Ehe wurde zum Regulator der Sexualität und die Verbote sexueller Beziehungen zu Personen außerhalb der Gemeinschaft „... have become a taboo subject between them. For the very reason that it is taboo, it is seen by some people as attractive and exciting.“ (Barbara 1989, S. 75). Er weist auf die enge Verbindung zwischen Inzestverbot und Mischehen hin. Dadurch wird eine sexuelle Beziehung zum Fremden wie eine sexuelle Beziehung zum eigenen Vater, Mutter, Bruder oder Schwester gesehen, weil: „This fear of things that are too close or too distant would seem to form part of the same principle. What is at stake is preservation of the group identity.“ (ibidem). Doch wie jedes Tabu fordert auch dieses heraus, übertreten zu werden, denn

„...The unknown is forbidden and the forbidden partner quickly becomes the focus for an imaginary sexuality. The other person becomes an inexhaustible source of all sorts of fantasies.“ (Barbara 1989, S. 76)

Aus diesem Grund stimmen die verschiedenen religiösen Autoritäten in ihrer Haltung die Mischehe betreffend überein, denn es geht immer um den Fortbestand der eigenen Gruppe. Von der religiösen Gemeinschaft kann die interreligiöse Ehe schließlich nur als etwas Unreines gesehen werden, auf die alle negativen Vorstellungen projiziert werden. Eine interreligiöse Ehe und die religiösen Identifikation der Kinder aus solchen Ehen können den inneren Zusammenhalt und die Homogenität einer religiösen Gemeinschaft bedrohen. Gerade die jüdische Religion weist auf die Notwendigkeit von endogamen Eheschließungen zur Erhaltung des jüdischen Volkes hin, denn diese haben die Existenz der Gemeinschaft über zwei Jahrtausende der Diaspora gewährleistet, heben Rosenbaum & Rosenbaum (1994) hervor.

Soziologen haben die Muster einer solchen Partnerwahl zu beschreiben versucht, um eine Erklärung dafür zu finden, warum Menschen aus ihrer Gruppe heraus heiraten. Vor allem in den USA, das ein Einwanderungsland ist, stellte sich die Frage, wie sich die Immigranten aus verschiedensten Nationen und Kulturen in die bereits bestehende Population integrieren würden, schon sehr früh. Ausgelöst wurde das Interesse durch

die in den USA immer stärker auftretenden Ehen zwischen Christen und Menschen mosaischen Glaubens und den aus solchen Ehen resultierenden Konsequenzen für beide religiösen Gemeinschaften, insbesondere für die jüdische, die von der Mitgliederzahl her bedeutend kleiner als die christliche ist. Die Zunahme von interreligiösen Ehen wurde darauf zurückgeführt, dass die Grenzen zwischen den Religionen durchlässiger geworden sind, da es kaum mehr homogene Lebensgebiete für religiöse Gemeinschaften gibt. Auch sind die Menschen in den letzten hundert Jahren zunehmend mobiler geworden, sowohl was den Arbeitsplatz als auch was das Freizeitverhalten betrifft. Ein weiterer Faktor der Erklärung stellt die Immigration von anders-religiösen Menschen dar sowie das langsame Verschwinden der religiösen Traditionen aus dem Leben der Bevölkerung.

Eine Auseinandersetzung mit interkonfessionellen Mischehen wurde Ende 1960 ein Thema für britische und irische Soziologen, ausgelöst durch den Bürgerkrieg zwischen Katholiken und Protestanten in Nordirland.

In Frankreich kam es ab den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts zu einer steigenden Zahl von Eheschließungen zwischen christlichen und muslimischen Bürgern des Landes. Sozialwissenschaftler beschäftigen sich dort mit dem Thema vor allem unter dem Blickwinkel dieser Eheschließungen als möglichen Maßstab für die Integration der Immigranten in die Mehrheitskultur oder Mehrheitsgesellschaft.

Auch in Deutschland entstanden in den letzten Jahren einige Publikationen zu interreligiösen Ehen, ebenfalls aus der Notwendigkeit heraus, wie Paulus (1999) schreibt, sich mit der zunehmenden Zahl solcher Mischfamilien im Kontext mit der Gesellschaft zu beschäftigen; auch hier können die interreligiöse Ehen einen Indikator für eine gelungene Integration darstellen.

Bescanceney (1970) fand heraus, dass eine tolerante Erziehung, die Angst unverheiratet zu bleiben, die schnellen sozialen Veränderungen und die fortschreitende Individualisierung der Gesellschaft als Ursachen genannt werden können, dass Menschen die Normen und Traditionen ihrer religiösen Gemeinschaft verletzen, den Regeln ihrer eigenen Gruppe nicht mehr gehorchen und sich für eine Ehe mit einem Mitglied einer anderen Religionsgemeinschaft entscheiden. Indem sich diese Menschen nicht mehr den Autoritäten der Gruppe unterwerfen, emanzipieren sie sich und befreien sich vom Gruppenzwang.

In einer Untersuchung konnte Heiss (1960) feststellen, dass jene Menschen, die eine interreligiöse Ehe eingegangen sind, oft über große Schwierigkeiten mit ihren Eltern

während der Kindheit und Pubertät berichtet haben, größeren Familienstreitigkeiten ausgesetzt und grundsätzlich weniger in ihre Familie eingebunden waren als diejenigen Menschen, die sich ihren Ehepartner in der eigenen Gemeinschaft gesucht haben.

Im Prinzip konnten in keiner Untersuchung einheitliche Gründe für interreligiöse Eheschließungen gefunden werden, schreibt Lee (1994), und auch keine bestimmten Faktoren, die per se zu einer interreligiösen Ehe führten. Für ihn stellen Emanzipation, Rebellion, sozialer Aufstieg, Entfremdung, Individualismus, Romantizismus und Säkularismus nur individuelle Prädispositionen dar, die zu einer Ehe außerhalb der eigenen religiösen Gruppe führen *können*. Allerdings stimmt er mit anderen Autoren darin überein, dass man davon ausgehen könne, dass die Tendenz gegen eine homogene Eheschließung „... imposes a dominant definition on the relationship.“ (Lee 1994, S. 7) und fragt sich, ob man daher überhaupt von einer exogamen Ehe sprechen könne, wenn die beiden Individuen die Verbindung eingegangen sind, weil sie die gleichen Interessen, die gleichen politischen Ansichten, gemeinsame Ziele und Vorstellungen miteinander teilen, diese Paare im Prinzip doch homogene Ehen führen würden, auch wenn sie aus verschiedenen Gruppen stammten und somit soziologisch als exogame Ehen charakterisiert würden. Lee weist auf den Faktor der Brautwahl in offenen und geschlossenen Gesellschaften hin. So liegt in einem geschlossenen System die Brautwahl in den Händen der Eltern oder der Verwandtschaft, weil hier die Ehe eng verbunden ist mit dem Recht der Weitergabe und der Aufteilung von Grund und Boden. Es geht im Prinzip um die Interessen der größeren Gruppe, die darauf achtet, woher der potentielle Ehepartner kommt, wobei die Wünsche der Ehepartner nur zweitrangig sind. In offenen Gesellschaften mit einem offenen Heiratssystem entsteht durch die Heirat eine neue Kernfamilie, die oft eine stärkere Verbindung mit Freunden und sogenannten Seelenverwandten hat als mit der Herkunftsfamilie. Dabei ist die Basis der Gemeinsamkeiten in dieser neuen sozialen Gruppe in erster Linie das Gefühl. Die Gefühle der Liebe bilden somit die Grundlage der zwischenmenschlichen Anziehung und Kompatibilität der potentiellen Ehepartner.

Für Pedersen (2004) zeigen interreligiöse Ehen nicht nur eine Interaktion über die Gruppengrenzen hinaus, sondern auch, dass die Mitglieder unterschiedlicher Gruppen sich als sozial gleichwertig akzeptieren. Die Kinder aus solchen Mischehen würden sich nicht mehr mit einer einzigen Gruppe identifizieren, was in Folge dazu führte, dass sich in dieser Generation die kulturellen Unterschiede nivellierten. Er hebt in seiner Arbeit hervor, dass durch diese Ehen Vorurteile und Stereotypen der jeweils anderen

Gemeinschaft gegenüber aufgeweicht und auch abgebaut würden. Diese Einstellungsänderung begründet er damit, dass gerade interreligiöse Paare über einen Freundeskreis verfügten, der sich aus den Freunden der beiden Eheleute zusammensetzt, wodurch das soziale Netzwerk um Mitglieder aus der jeweils anderen Gemeinschaft erweitert würde. Negative Einstellungen (die sich allerdings auch verstärken könnten), würden meist erst dann in Erscheinung treten, wenn das Paar in Ehekonflikte gerät.

Für Pedersen sind die Muster, die zu einer interreligiösen Eheschließung führen können, ein Zusammenspiel dreier sozialer Kräfte: der Vorliebe für eine bestimmte Eigenschaft am Ehepartner, des Einflusses der sozialen Gruppe sowie der Bedingungen des Heiratsmarktes. Von diesem Ansatz her wird die Ehepartnersuche als Filterprozess gesehen, in welchem die Menschen in einem ersten Schritt sich zuerst ein Netzwerk von Freunden, Bekannten und eventuell auch potentiellen Heiratskandidaten aufbauen, mit denen sie gewisse soziale Charakteristiken teilen und erst in einem zweiten Schritt ihren Partner innerhalb dieses homogenen Netzwerkes finden. Endogamie könnte nur dort weiter herrschen, wo es eine wohnortbezogene Trennung zwischen den Gemeinschaften gibt und wo diese sich als geschlossen für Mischehen zeigen.

Die Untersuchungen von Kalmijn (1998) ergaben, dass gerade Mitglieder aus kleineren Gemeinschaften weniger endogam heirateten als solche aus großen Gemeinschaften, begründet durch einen Mangel an potentiellen Heiratskandidaten. Schulen und Universitäten haben sich als die besten Heiratsmärkte für interreligiöse Ehen herausgestellt, weil an diesen Orten viele Menschen gleichen Alters und unterschiedlichen Geschlechts zusammenkommen und zumindest im Sinne einer akademischen Ausbildung ähnliche Interessen haben. Kalmijn weist darauf hin, dass sowohl Menschen aus der Oberschicht als auch jene aus der Unterschicht eher innerhalb ihrer eigenen sozialen Gruppe heiraten würden und nur die Mittelschicht exogamen Ehen näher steht. Vor allem Personen mit bäuerlichem Hintergrund würden eine hohe Rate an endogamen Ehen aufweisen. Lee (1994) berichtet über seine Untersuchungen in Nordirland, bei denen sich gezeigt habe, dass es sich bei interreligiösen Ehen nicht um ein Mittelschichtphänomen handle. Seine Auswertungen zeigten, dass bei dieser Art von Mischehen der Mann geringfügig häufiger einen handwerklichen Beruf als einen nicht-handwerklichen ausübte. Allerdings bestätigte seine Untersuchung auch die Ergebnisse von Kalmijn dahingehend, dass die Landbevölkerung, die in bäuerlichen Berufen tätig ist, weniger interreligiöse Eheschließungen aufweist. Barbara (1989) meint, dass interreligiöse Ehen, wie alle

anderen Ehen, sehr klaren sozialen Faktoren folgten, das heißt, dass sie meist innerhalb der gleichen sozialen Schicht geschlossen würden.

Eine Studie über die religiöse Identifikation von Kindern mit ihren Eltern, die Nelsen (1990) durchführte, zeigt den starken Einfluss, den die Mutter auf die religiöse Identifikation ihrer Kinder hat. Begründet wird dieser Effekt damit, dass einerseits die primäre Sozialisation des Kindes über die Mutter stattfindet, andererseits zeigte sich in der Untersuchung, dass die Mütter oft religiöser als die Väter waren. So waren 50 % der Kinder nicht gläubig, wenn der Vater gläubig war und die Mutter nicht gläubig. Hingegen waren nur 17 % der Kinder nicht gläubig, wenn der Vater nicht gläubig war, aber die Mutter praktizierende Christin.

Sitruk-Wiesenfeld (1998), die über jüdisch-christliche Ehen schreibt, betont die Wichtigkeit der Nachkommen in Bezug auf die Existenz des jüdischen Volkes, weil an sie all die Werte der Gemeinschaft weitergegeben werden. Eine Mischehe beinhaltet daher immer eine Tendenz der Assimilierung, die die Gruppe schwächt und dezimiert und so war das strikte Verbot von interreligiösen Ehen besonders in einer feindlich gesinnten Umgebung notwendig. Das Konzept der Erhaltung einer speziellen Identität durch eine gute Integration in die Gesellschaft, in der die Gruppe ihren eigenen Rhythmus der Religion weiterleben kann, steht in Opposition zu einem Konzept der vollkommenen Assimilierung. Sarna (1994) stellte in seiner Arbeit, deren Grundlage die National Jewish Population Survey 1990 ist, fest, dass nur noch 28 % der Kinder aus solchen Mischehen, die bereits die Hälfte aller Juden in den USA schließen, im mosaische Glauben erzogen werden. Er betont, dass früher jüdische Kinder in jüdischen Tagesschulen unterrichtet wurden und dort auch ihre Ehepartner fanden und gerade diese konfessionellen Schulen hatten den Fortbestand der jüdischen Gemeinschaft garantiert. Wie wichtig konfessionell getrennte Schulen für eine religiöse Endogamie sind, zeigte sich auch in Nordirland, denn „...It would be very surprisingly if religious endogamy were not fostered by segregated schooling on this kind of scale...“ (Lee 1994, S. 27).

In der Arbeit von Sitruk-Wiesenfeld (1998) zeigte sich, dass gerade jene Personen, die eine weniger starke oder gar keine jüdische Erziehung genossen haben, leichter eine Mischehe eingehen würden. Aber auch in jenen Städten, in denen die jüdische Gemeinschaft sehr klein ist und es deshalb eine geringe Anzahl an Heiratskandidaten aus der eigenen Gemeinschaft gibt, schließt man leichter eine Ehe mit einer andersreligiösen Person. Dieser Trend hatte sich auch schon deutlich nach dem 2.

Weltkrieg in der jüdischen Gemeinschaft gezeigt. Heutzutage gilt bei den meisten französischen Juden das Kriterium der physischen Attraktivität bei der Ehepartnerwahl mehr als die Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft, fand Sitruk-Wiesenfeld in ihrer Recherche heraus.

Es gibt aber auch Staaten, die aus politischen Gründen die Schranken zwischen den religiösen Gemeinschaften im Sinne eines besseren Zusammenlebens, abbauen. Für das pluralistische Jugoslawien Titos war das Modell der Integration in Sarajevo am erfolgreichsten, schreibt Sanguin (1998) und meint, dass das Modell der kulturellen Koexistenz am deutlichsten am Phänomen der Mischehen zu sehen war, die ein Zeichen der Modernisierung und Veränderung der sarajewoschen Gesellschaft dargestellt haben und dass innerhalb der jungen Generation von Sarajevo vor der Belagerung 45 % aller geschlossenen Ehen Mischehen waren. Mojzes (2002) erwähnt in seiner Arbeit über religiöse Aussöhnung in Bosnien-Herzegowina, dass ein Indiz für diese religiöse Aussöhnung die ebenfalls wieder geschlossenen interreligiösen Ehen zwischen den einzelnen religiösen Gemeinschaften seien, die bereits wieder ein Drittel aller Eheschließungen ausmachen würden.

Die wissenschaftliche Literatur zählt einige der Schwierigkeiten auf, die allein dadurch entstehen, dass das Ehepaar aus zwei verschiedenen religiösen Gemeinschaften kommt. Verschärft werden diese Unterschiede noch zusätzlich, wenn einer der beiden Partner als Immigrant ins Land gekommen ist. Die soziale Akzeptanz der Franzosen, meint Barbara (1989), ist bei einer interreligiösen Ehe mit einem Nord- oder Westafrikaner oder mit einem Bosnier, Türken oder Araber noch geringer als bei andersreligiösen Partnern aus dem eigenen Land. Barbara spricht davon, dass sich beispielsweise die Franzosen Immigranten gegenüber unterschiedlich verhielten, im Sinne einer Hierarchie bezüglich des Herkunftslandes, aber auch bezüglich der sozialen Stellung und der Hautfarbe; auch gewisse historische Zeitabschnitte können ausschlaggebend für eine negative Haltung sein. Bei solchen Ehen mit Immigranten mit anderem religiösen Hintergrund müssen zusätzlich noch sprachliche und kulturelle Barrieren überwunden bzw. abgebaut werden.

8.1 Soziale Realität interreligiöser Paare

Hat sich nun ein Paar entschieden, eine interreligiöse Ehe einzugehen oder hat es eine solche Ehe bereits geschlossen, stellt sich die Frage, mit welchen Schwierigkeiten, denen andere Paare nicht ausgesetzt sind, es konfrontiert ist. Natürlich ist jede Mischehe und jede Familiensituation einzigartig und verschieden von anderen, aber allen dieser interreligiösen Ehepaaren ist gemein, dass sie sich neben den üblichen Problemen einer Ehe auch zusätzlich noch mit den Schwierigkeiten, die aus ihrer speziellen Situation entstehen, auseinandersetzen müssen. Es gibt viele Dinge, die das Eheleben solcher Paare erschweren, vor allem, wenn die Akzeptanz in der Gesellschaft niedrig ist und die Vorbehalte groß sind.

In einer von Lee (1994) zitierten Studie von Jenkins und McRae aus dem Jahre 1967 gaben 77 % der befragten Iren an, dass es ihnen etwas ausmachen würde, wenn ein Mitglied ihrer Familie eine Ehe mit jemandem aus einer anderen Religion einginge. Hanf (2007) fand heraus, wie bereits in Kapitel 7.2 erwähnt, dass es 64 % der befragten Libanesen etwas ausmachen würde, wenn die Tochter einen Mann aus einer anderen Religion zu heiraten beabsichtigte.

Welche Erfahrungen machen diese Paare, die eine interreligiöse Ehe eingehen wollen? Zuerst gibt es die Reaktionen von der Kernfamilie sowie den Freunden auf die Eheabsichten, danach jene der Arbeitskollegen, aber auch der Nachbarn, vor allem wenn es sich um eine Gegend handelt, in der keine interreligiösen Familien leben und Mischehen dadurch nicht schon in unterschiedlichen Graden akzeptiert werden.

In den mir vorliegenden wissenschaftlichen Untersuchungen haben die meisten Befragten zuerst eine negative Reaktion auf ihren Ehewunsch erfahren. Die Gründe der Ablehnung waren zwar unterschiedlich, aber in jenen Familien besonders stark ausgeprägt, in denen die Eltern kaum Kontakte mit Angehörigen der anderen Religion hatten.

Lee (1994) fand in seiner Untersuchung protestantisch-katholischer Mischehen in Nordirland heraus, dass negative Reaktionen meist direkt, offen und manchmal verbal sehr heftig dem eigenen Kind gegenüber ausgedrückt werden. Wurden die Eheandidaten den zukünftigen Schwiegereltern vorgestellt, verhielten sich letztere den Kandidaten gegenüber meist sehr höflich und manchmal sogar ausgesprochen freundlich, selbst wenn sie noch immer gegen eine Verbindung waren. Die negativen elterlichen Reaktionen bewältigen die Brautleute mit einer, wie Lee meint, moralischen

Dissoziation, indem sie beispielsweise ihren Eltern sagten, dass der Wunschpartner eben anders sei als die Leute aus seiner Religion. Manche gingen auf körperliche Distanz zu den Eltern, indem sie bis zur Heirat aus dem Elternhaus auszogen, um diesem Druck nicht mehr ausgesetzt zu sein. Lee konnte aufzeigen, dass im Prinzip die Geschwister und die Freunde die Entscheidung des Paares unterstützten, wohingegen die Nachbarn und entfernte Verwandte ihre Abneigung mehr oder weniger offen zum Ausdruck brachten. So waren auch die Geschwister aktiv gefordert in ihrem Beistand zu diesen Ehebünd, wenn die Eltern noch negativ eingestellt waren. Wurden die Eltern durch eine Verlobung vor vollendete Tatsachen gestellt, fanden sie sich relativ rasch mit der Situation ab. Die negative Meinung und Haltung der Nachbarn und Verwandten hatte dann keinerlei Einfluss mehr auf die getroffene Einstellung. Erstaunlich war, dass innerhalb der Familie meist die Mutter am längsten gegen die Verbindung eingestellt war und es waren auch meist die Schwiegermütter, die implizit oder explizit darüber entschieden, „... whether the foreign partner is to be admitted to the group which she then undertakes to convince of her decision.“ (Barbara 1989, S. 32). In jenen Fällen, in denen die Eltern mit der Eheschließung nicht einverstanden waren und deshalb auch nicht an der Hochzeit teilnahmen, schreibt Lee (1994), gab es trotzdem keinen lang andauernden Bruch der Beziehung zwischen Eltern und Kindern. Meist wurde kurz nach der Eheschließung der Kontakt wieder aufgenommen und war von gleicher Qualität wie davor. Wo der Bruch zwischen Mutter und Tochter wegen der Ehe sehr groß war und es längere Zeit keinen Kontakt gegeben hatte, wurde der Kontakt mit der Geburt des ersten Kindes wieder aufgenommen.

Barbara (1989) ist davon überzeugt, dass der andersreligiöse Ehepartner eigentlich einer nie endenden Kontrolle durch die Familie, aber auch durch die Gesellschaft, ausgesetzt sei und ständig getestet werde, um volle Anerkennung zu erhalten:

„This social control is exercised over the foreigner on a continual basis, as well as over both partners in general and, later, over their children who will become the crucial social bond: children will bring the couple into even stricter conformity with the group if they had in any way moved away from it.“ (Barbara 1989, S. 32)

Dabei wird genau beobachtet, wie sehr das eigene Kind seine religiöse Identität in der Beziehung wahren kann, ob das Enkelkind getauft oder beschnitten wird und welche religiöse Erziehung es bekommt.

Haben die beiden Herkunftsfamilien dem Ehwunsch ihrer Kinder zugestimmt, kann schon die Trauungszeremonie, sofern es sich nicht nur um eine standesamtliche Heirat handelt, wieder Konflikte verursachen, die nicht nur das Brautpaar allein betreffen, sondern all jene an der Zeremonie teilnehmenden Personen. Hochzeiten folgen meist heiligen Ritualen, die eng mit der Religion verbunden sind und „... traditionally framed as religious ceremonies...“ (Leeds-Hurwitz 2002, S.18), denn diese Rituale sind „...events with strong traditional elements, having great significance for participants...“ (ibidem, S.26) und sind auch ein symbolischer Akt, der die Existenz der religiösen Gemeinschaft bestätigt - ein Akt, mit dem auch Identität ausgedrückt wird, selbst wenn die religiöse Bedeutung von beiden Brautleuten nicht immer verstanden wird oder für sie nicht relevant ist

In der Untersuchung von Sitruk-Wiesenfeld (1998) kam heraus, dass es für manche Partner aus einer Mischehe unmöglich war, sich die Ursprungsreligion zu erhalten bzw. die Kinder gleichberechtigt in beiden Religionen aufzuziehen und die Harmonie der Familie zu erhalten. Manchmal mussten Christinnen nach Eheschließungen mit Juden konvertieren, aber fast immer waren Nichtjüdinnen in der neugegründeten Familie den jüdisch-religiösen Regeln und der Ausübung der religiösen Rituale während der Feiertage unterworfen. Auch die aus der Ehe hervorgehenden Kinder wurden im Großen und Ganzen nicht im katholischen Glauben erzogen, was Rosenbaum und Rosenbaum (1994) damit erklären, dass jüdische Schwiegereltern dazu tendierten, mit den angeheirateten Schwiegerkindern in Verbindung zu treten, auch wenn sie davor diese Ehe abgelehnt hatten, wohingegen nicht-jüdische Schwiegereltern in einem solchen Fall häufig auf Distanz blieben.

Paulus (1999) zeigte in ihrer Untersuchung über christlich-muslimische Ehe in Deutschland auf, dass die christlichen Frauen fast alle die religiösen Vorschriften des Islam bezüglich des Alltages akzeptierten und ihre Männer darin unterstützten, ihnen nachzukommen. Für sie ist es ein Zeichen der Wertschätzung und Anerkennung des Partners in seiner Verschiedenheit durch die Religion.

Konfliktpunkte sind gegeben, wenn das Paar nicht die gleichen Ansichten bezüglich Sexualverhalten und Sexualmoral, Geburtenkontrolle, Anzahl der Kinder oder die in manchen Gemeinschaften vorherrschenden Zwänge der Mutterschaft, der ungleichwertigen Behandlung von Mann und Frau in der Gesellschaft bzw. der Rolle der Frau hat und daher nicht übereinstimmend handelt. Da die Ehe nur einen kleinen Teil der Familie ausmache, schreibt Liauzu (2006) und hebt besonders hervor, dass für

eine nichtmuslimische Frau eine Mischehe mit hohen Risiken bezüglich des Personenstandsrechtes verbunden sei. Als bedeutsam nennt Barbara (1989) die Namenswahl der Kinder aus Mischehen, weil daran die vorherrschende Identität in der Familie abgelesen werden könne. In Frankreich habe sich gezeigt, dass nur ein Drittel der Vornamen arabisch sei, wenn der Vater maghrebinischer Muslim ist, und fast die Hälfte der Kinder habe französische Vornamen bekommen. Bei einem französischen Vater haben hingegen nur 6,3 % arabische und drei Viertel der Kinder französische Vornamen. Die verbleibenden Prozent machen Kinder mit Doppelnamen aus. Der zweite Vorname des Kindes ist dabei

„... an expression of some of the feelings which the parents have in wanting to indicate a certain attachment of the child to one or other community when the first name might indicate a preference for neutrality, distance or marked internationalism.“ (Barbara 1989, S. 118)

meint der Autor. Aber auch der Familiennahme gibt oft Auskunft darüber, aus welcher religiösen Gemeinschaft jemand stammt; vor allem jüdische und muslimische bzw. arabische Namen lösen häufig Reaktionen bei Privatpersonen, aber auch bei Institutionen aus, seien sie auch nur nonverbal, so haben sie doch eine tiefe Wirkung auf die Kinder. Vorname wie Familienname geben einen Hinweis auf eine doppelte Zugehörigkeit und schon allein deshalb kann es vorkommen, dass Kinder aus interreligiösen Familien auf Distanz gehalten werden und sämtlichen Werturteilen - von positiv bis negativ - ausgesetzt sind. Ein Leben lang würden sie die oft feindlichen Reaktionen auf ihren Namen bewältigen müssen, betont Barbara.

Wurde ein Name für das Kind gewählt, so wird den Eltern eine Entscheidung über die religiösen Initiationsriten, wie Taufe oder Beschneidung, abverlangt, und das Paar bemerkt, dass es in familiäre Traditionen eingebunden ist, die zu Loyalitätskonflikten mit der eigenen Familie führen können und die häufig in einer Verleugnung der eigenen religiösen Tradition endet, stellt Kunze (2004) in seiner therapeutischen Arbeit mit interreligiösen Paaren fest.

In vielen Untersuchungen waren die Forscher oft mit der Tatsache konfrontiert, dass viele Kinder aus interreligiösen Ehen nur rudimentäre Kenntnisse über die Religion der Eltern besaßen. Zum Teil lässt sich das daraus erklären, dass im Leben mancher Eltern die Religion keine Rolle mehr spielt, andererseits damit, dass manche Eltern keine Entscheidung treffen wollten und die Wahl der Religion ihren Kindern überlassen, wenn diese ein dazu geeignetes Alter erreichen.

Schon Bossard und Eleanor Stoker Boll (1957) fanden Mitte der 50er Jahre des vergangenen Jahrhunderts bei ihren Untersuchungen über interreligiöse Familienbeziehungen heraus, dass vor allem Kinder über Schwierigkeiten klagten, die sich aus zwei verschiedenen Religionen innerhalb der Familie für sie ergaben, unabhängig davon, ob die Familie gläubig oder nichtgläubig war. Sie stellten fest, dass in Familien, in denen sich die Eltern über die religiöse Erziehung der Nachkommen nicht einig waren, die Kinder oft das Gefühl hatten, nicht vollkommen akzeptiert zu werden. Sie fühlten, dass immer irgendetwas war, das einer der beiden Elternteile nicht an ihnen mochte. Es war für diese Kinder auch oft schwierig, mit der Ablehnung der Verwandtschaft eines Elternteils umzugehen. Manche Kinder fühlten sich zwischen zwei Religionen hin- und hergerissen und daher auch zwischen den beiden Elternteilen, was zu inneren Loyalitätskonflikten führte.

„In the case where children loved both the mother and the father equally, and yet had to deal with a religious difference between them and their families, the burden was heavy and bitter.“ (Bossard und Stoker Boll 1957, S. 138)

Mischehen sind einer größeren Anzahl von Unterschieden in sozialer, religiöser und kultureller Hinsicht ausgesetzt, woraus sich unter anderem eben auch ergibt, dass solche Beziehungen (wahrscheinlich) zerbrechlicher sind.

Neyrand und M'Sili (1996) widersprechen der Aussage von Lee (1994) bezüglich der Scheidungsrate, der meinte, dass Mischehen nur minimal häufiger als andere Ehen scheiterten und es keine sicheren statistischen Daten darüber gebe, da die Gründe für das Scheitern einer Ehe sehr komplex und oft schwer zu erfassen seien. Die Ergebnisse der Untersuchung von Neyrand und M'Sili zeigen, dass Mischehen viel rascher in einer Scheidung enden, wenn die Unterschiede für die beteiligten Partner zu groß werden oder wenn es zu Gewaltanwendungen kommt. Gleichzeitig sind die Scheidungen auch viel konfliktgeladener, da sich meist kein Konsensus die Kinder betreffend finden lässt. Wenn interreligiöse Ehen scheitern, können Kinder (ebenfalls wieder) den Eindruck bekommen, dass sie einen Elternteil dem anderen vorzögen oder gar vorziehen müssten, stellt Barbara (1989) fest. Besonders dramatisch sind Scheidungen für die Kinder dann, wenn sie von ihren Vätern außer Landes gebracht werden und ihnen der Kontakt zu ihren Müttern verwehrt wird. Es sind gerade diese Kindesentführungen, die in den Medien besonderes Aufsehen erregen, doch viel größer ist die Zahl jener Väter, deren

Kinder sich durch die Scheidung von ihnen entfremden oder sich in eine abwertende Haltung gegen den andersreligiösen Vater und dessen Kultur stellen.

Bei interreligiösen Paaren, die eine psychologische Beratung in Anspruch nehmen, lassen sich bestimmte Themen immer wieder finden. Kunze (2004) sagt, dass es um Anerkennung, Wertschätzung und Attraktivität gehe. Wenn die Wertschätzung durch den andersreligiösen Partner vermisst werde, könne es oft zu einem Rückzugsverhalten und einer Suche nach einer neuen Quelle der Anerkennung kommen. Oft wird dann die Religion zur besonderen Ressource des eigenen Selbstwertes, indem die religiösen Unterschiede dazu verwendet werden, sich selbst aufzuwerten und den anderen abzuwerten. Kunze meint, dass eine interreligiöse Paarbeziehung nur dann gut gelingen könne, wenn die eigenen Wurzeln nicht verleugnet werden. Seine Erfahrungen in der Paartherapie hätten gezeigt, dass jene Paare, die ihre Unterschiede deutlicher wahrnahmen als andere und sie offener lebten, diese auch besser in die Beziehung zu integrieren vermochten und dadurch beständige und langandauernde Partnerschaften führten. Aus dem interreligiösen Diskurs in einer solchen Ehe kann sich zeigen, dass „... the gap between us is deep but it is not wide – we can hold hands across it.“ (Rosenbaum & Rosenbaum 1994, S. 24)

9 Eigene Studie

In diesem Kapitel stelle ich meine eigene qualitative Untersuchung über das Thema „Interreligiöse Ehe zwischen Muslimen und Christen“ vor, die ich im Jänner und Feber 2008 in einer Feldforschung in Libanon vornahm.

Die Ergebnisse, die ich aus zwölf geführten und letztendlich zehn ausgewerteten Interviews zog, haben statistisch gesehen keinen repräsentativen Wert, sondern exemplarischen Charakter. Ob diese persönlichen Erfahrungen der Probanden nur individuelle Bedeutung oder doch Gültigkeit für die Gruppe von gemischtreligiösen Ehepaaren in diesem Land haben, müsste in größeren Studien und/oder durch Triangulation der Daten herausgefunden werden. Meine Studie kann nur Einblicke in die erlebte soziale Realität von interreligiösen Ehepaaren gewähren.

9.1 Explikation der Fragestellung

Wie ich schon in Kapitel 1.1 schrieb, machte ich während eines meiner Aufenthalte in Libanon die Bekanntschaft eines Liebespaares, das aus zwei verschiedenen religiösen Gemeinschaften kam und die muslimische Frau mit großen familiären Konsequenzen zu rechnen hatte, wäre ihre Beziehung zu einem libanesischen Christen ihrer Familie bekannt geworden. Sie, eine dreißigjährige, geschiedene Sunnitin, deren Kinder beim Exmann aufwuchsen, befürchtete das Besuchsrecht für diese zu verlieren. Ihr Leben außerhalb der Familie wurde von ihren Brüdern kontrolliert, wozu diese vor allem durch die Mutter angehalten worden waren. Wann immer ich ein Buch über Libanon las, wurden interreligiöse Ehen als Hinweis auf die gelebte Toleranz zwischen den religiösen Gemeinschaften thematisiert. Die Erzählung dieses Paares stand somit im Widerspruch zur Literatur.

Ein von Ursula Büttner (1988) über christlich-jüdische Familien im Dritten Reich geschriebenes Buch zeigte auf, wie solche Ehepaare und ihre Kinder schon vor der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten häufig zu Außenseitern in ihren Herkunftsfamilien geworden sind. Als dann im Dritten Reich die Not und Bedrängnis christlich-jüdischer Ehepaare immer größer geworden ist, waren viele ihrer christlichen Verwandten der Ansicht, dass sie sich das selbst zuzuschreiben hatten.

Diese Geschichten und die in den letzten Jahren auch in Österreich zunehmende Bedeutung von Mischehen zwischen Christen und Muslimen veranlassten mich, interreligiöse Ehen als Thema meiner Diplomarbeit zu wählen.

Der Libanon als Forschungsfeld war und ist für mich interessant, weil die Koexistenz von 18 verschiedenen Religionsgemeinschaften nicht nur für ein arabisches Land beispielhaft ist, sondern auch ein Exempel für ein toleranteres Zusammenleben mit andersreligiösen Menschen in Mitteleuropa sein könnte. Um die besondere Stellung des Libanon innerhalb der arabischen Welt bezüglich seiner konfessionellen Durchmischung, seiner Religionsfreiheit und der Toleranz gegenüber seiner verschiedenen religiösen Gemeinschaften überhaupt verstehen zu können, war eine ausführliche historisch-kulturelle und gesellschaftliche Darstellung im Theorieteil meiner Diplomarbeit unabdingbar.

Ich suchte wissenschaftliche Literatur zum Thema interreligiöse Mischehen und las mich in die Materie ein, um mich mit der Problematik vertraut zu machen. Die Literaturrecherche gestaltete sich als langwierig, schwierig und im Prinzip nicht sehr

ergiebig, da ich mich vor allem für Mischehen zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionen, aber gleicher Nationalität interessierte.

Durch die wissenschaftliche Literatur über christlich-jüdische, christlich-muslimische und katholisch-protestantische Ehen fand ich Leitfragen zu meiner Untersuchung, die, wie Gläser und Laudel (2004) schreiben, „...ein Bindeglied zwischen theoretischen Vorüberlegungen und qualitativen Erhebungsmethoden...“ (Gläser und Laudel 2004, S. 88) darstellen.

Die Entscheidung für eine qualitative Forschung sollte mir, wie Flick (2000) beschreibt, einen offeneren Zugang als eine quantitative Methode zum untersuchten Phänomen ermöglichen und mich die gelebten und erlebten sozialen Wirklichkeiten der Probanden besser verstehen lassen. Aus dieser Perspektive bildete sich eine Vielzahl an Fragestellungen, die unter dem Oberbegriff *Lebensbedingungen von interreligiösen Ehepaaren* zusammengefasst werden können und von denen ich einige wenige anführen möchte:

Welche Bedeutung hat Religion für interreligiöse Paare? Wie erleben und erlebten sie religiöse Unterschiede und religiöse Trennung? Welche Reaktionen gab es auf ihre Eheabsichten? Was dachten sie selbst, wie die Reaktionen ihrer Umwelt auf ihren Ehwunsch sein würden? Wie bewältigen die Kinder in der Schule Reaktionen von Mitschülern, weil sie aus religiösen Mischfamilien kommen? usw.

Anhand der Forschungsstandanalyse lautete meine Forschungsfrage:

Welchen Reaktionen sind bzw. waren christlich-muslimische Paare durch ihre Entscheidung, eine Mischehe einzugehen, in ihrem Geburtsland (Libanon) ausgesetzt?

Um die Forschungsfrage beantworten zu können, wollte ich mindestens zehn Personen, die in einer interreligiösen Mischehe verheiratet sind, befragen.

Für die Konzeption meines Leitfadens kristallisierten sich aus den vielen Fragestellungen letztendlich vier Fragenkomplexe heraus:

- Bibliographie
- Eheabsichten und Reaktionen der Umwelt
- Familienleben und gelebte Interreligiosität, wenn religiös
- Kinder und Erbrecht

Zu diesen vier Bereichen entwickelte ich Fragen für den Leitfaden, die anschließend in der Datenerhebung allen Probanden gestellt wurden.

9.2 Begründung der Methodenwahl

Beim qualitativen Forschungsmodell handelt es sich um ein interpretatives Paradigma, bei dem die Menschen „... jede soziale Situation für sich deuten...“ (Mayring 2002, S. 10) und der Mensch sich bewusst werden muss „... welche Rollen von ihm erwartet werden, ihm zugeschrieben werden und welche Perspektiven er selbst hat.“ (ibidem). Der Grundgedanke dieses wissenschaftlichen Denkens stammt aus der Hermeneutik, die davon ausgeht, dass Menschen wahrnehmen, empfinden, analysieren, verarbeiten und handeln indem es für sie selbst Bedeutung hat und Sinn ergibt. Die qualitative Forschung versucht diese individuellen Lebenswelten „... aus der Sicht der handelnden Menschen zu beschreiben...“ (Flick et al. 2003, S.14) und kann damit „... zu einem besseren Verständnis sozialer Wirklichkeit(en) beitragen und auf Abläufe, Deutungsmuster und Strukturmerkmale aufmerksam machen“ (ibd.). Die Zugangsweise an ein Phänomen ist somit offener, als durch eine quantitative Forschung gewährleistet wäre. Offenheit stellt ein wesentliches Merkmal dieses Forschungsparadigmas dar. Neue und unerwartete Aspekte, die während der Untersuchung auftauchen, müssen wahrgenommen und in die Auswertung mit hineingenommen werden. Dadurch kann der Mensch in der Ganzheit seines Empfindens, Erlebens und Handelns erfasst werden, schreibt Mayring (2002), denn Ausgangspunkt der qualitativen Forschung ist immer das erforschte Subjekt. Neben dieser Subjektorientierung und Ganzheitlichkeit spielt auch die Historizität eine Rolle. Darunter ist die geschichtliche, soziale und gesellschaftliche Entwicklung des untersuchten Phänomens zu verstehen. Das Phänomen kann am Einzelfall zu sehen sein und es wird so genau wie möglich zu beschreiben versucht.

Das zu Untersuchende sollte möglichst in seinem alltäglichen Umfeld, in seiner natürlichen Umgebung erforscht werden. Dabei nimmt die Kommunikation zwischen Forscher und Beforschtem eine besondere Rolle im Verstehensprozesses ein und so weisen „... die Strategien der Datenerhebung selbst einen kommunikativen, dialogischen Charakter...“ (Flick et al. 2003, S. 21) auf. Der Forschende wie das Erforschte stehen in Interaktion zueinander und diese Wechselbeziehung wirkt durch ständige Reflexion auf die Interaktion selbst wieder ein, verändert den Gegenstand, aber auch den Forscher und wird damit zu einem wichtigen Teil sowohl des Verstehens- als auch des Interpretationsprozesses komplexer Zusammenhänge.

In diesen Interaktionsprozess fließen meine Probleme mit dem Forschungsgegenstand verstärkt ein, in dem, wie Brauner (1986) schreibt, der Forscher auf mehrfache Weise verstrickt ist, vor allem, wenn es sich um eine *fremde* Kultur oder Lebensweise handelt, denn dadurch wird die Arbeit von physischen wie psychischen Ausnahmebedingungen im Feld beeinflusst sein. Devereux (1984) weist darauf hin, dass vor allem die angsterregende Überschneidung von Beobachter und Beobachtetem die Forschung behindere. Die Angst löst eine Gegenübertragungsreaktion aus, die die Wahrnehmung und die Daten verzerrt, und er meint, dass diese Störungen in der Untersuchung als die signifikantesten und charakteristischsten Daten der Verhaltenswissenschaften zu behandeln seien. Zentrales Augenmerk stellt für ihn daher die systematische Reflexion des Verhältnisses zwischen Forscher und seinem Erkenntnisobjekt dar. Sowohl der Forscher als auch der Erforschte nehmen sich gegenseitig wahr und beobachten sich gleichzeitig selbst durch Körperhaltung, Mimik, Gestik, Stimmhöhe u.a.m., was sich auf die Antworten auswirkt. Ein weiterer Einflussfaktor auf die Untersuchung übt das Vorverständnis des Forschers über seine Forschungsfrage, dem Forschungsfeld, sein Wissen, seine Vorstellungen, Wünsche, Ängste, Erwartungen - also seine eigene Subjektivität - aus. Brauner (1986) fordert, dass auch diese zwingend offen gelegt werden müssen, weil gerade der Forscher selbst als Verzerrungsquelle im gesamten Forschungsprozess eine zentrale Rolle spielt. Aus diesem Grund ermöglicht das Forschungstagebuch einen Zugang zu den persönlichen Verstrickungen des Forschers mit seinem Untersuchungsmaterial und auch zu den durch Gegenübertragungsprozesse hervorgerufene Realitätsverzerrungen.

Da meist mit kleinen Fallzahlen gearbeitet wird, können Ergebnisse nur schwer generalisiert werden, betont Mayring (2002), weshalb die Begründungen, warum etwas gültig sein sollte bei der Interpretation der gefundenen Ergebnisse, eine wichtige Rolle spielen.

Qualitative Methoden werden bei meiner eigenen Studie sowohl bei der konkreten Datenerhebung als auch bei der Auswertung zum Einsatz kommen. Die Auswertung mittels qualitativer Inhaltsanalyse unterstützt ein theoriegeleitetes, systematisches Vorgehen und „... ist um so besser anwendbar, je genauer man weiß, wonach man sucht.“ (Gläser & Laudel 2006, S. 104).

9.3 Design der Studie

In diesem Kapitel möchte ich die Planung meiner Untersuchung beschreiben, also die Herangehensweise, mit der ich meine Daten erheben und später analysieren werde, um damit letztendlich meine Fragestellung beantworten zu können.

Mit der Forschungsfrage habe ich mich auf eine rekonstruierende Untersuchung festgelegt, das heißt eine Forschung, in der rückblickend ab dem Zeitpunkt der Erhebung bestimmte Ereignisse „... in ihrer Bedeutung für individuelle oder kollektive Lebensläufe analysiert...“ (Flick 2003, S. 255) werden. Ich habe mich für eine empirische Untersuchung an mindestens zehn christlich-muslimischen Ehepaaren entschieden, die ich während meines fünfwöchigen Aufenthaltes interviewt haben will. Diese Familien sollen Gegenstand meiner Fallstudien sein.

Da ich keinerlei Erfahrung in der qualitativen Forschung hatte, habe ich mich für eine begrenzte Fragestellung in der Form des offenen Leitfadeninterviews entschieden, das mir durch sein straffes Design die Entscheidung darüber erleichtert, wie Flick (2003) unterstreicht, welche Daten für meine Untersuchung relevant sind, und das mir auch den Vergleich der Daten aus den einzelnen Interviews miteinander erleichtert. Allerdings wird dadurch der Grad der Offenheit, der eine der Stärken qualitativer Forschung ist, wiederum eingegrenzt. Eine Eingrenzung, mit der ich leben konnte, machte ich meine Feldforschung doch einerseits in einem anderen, wenn auch schon gut bekannten Kulturkreis und führte ich andererseits die Datenerhebung nicht in meiner Muttersprache, sondern in Englisch und, wenn notwendig, auch auf Französisch durch. Die Fragen waren kurz gefasst und leicht verständlich. Die Interviews sollten auf einem Tonband aufgezeichnet und danach transkribiert werden.

Bevor ich den Leitfaden im Feld anwendete, wird dieser an einem christlich-muslimischen Ehepaar, welches seit 1992 in meinem Heimatort Villach lebt, getestet und wird, wenn es erforderlich ist, der Fragebogen überarbeitet. Mit diesem Probelauf soll einerseits überprüft werden, bei welchen Fragen Schwierigkeiten auftreten, und andererseits ist er eine Übung für die Interviewsituation selbst.

Den Zugang zu meinen potentiellen Interviewpartnern organisieren Freunde von mir vor Ort. Es sind meine „gatekeeper“, die passende Probanden für mich aussuchen und die es mir in meiner relativ kurzen Zeit des Aufenthaltes ermöglichen sollen, eine ausreichend große Anzahl von Personen für meine Untersuchung zu befragen. Ohne *gatekeeper* könnte ich in Beirut kaum eine oder gar keine Datenerhebung durchführen,

da ich nur durch persönliche Empfehlung und in Begleitung dieser Schlüsselpersonen, Zugang zum Feld erhalte, sie spielen für meine Recherche eine zentrale Rolle. Durch sie haben meine Probanden schon eine gewisse Vorinformation erhalten und wissen ungefähr, worum es geht.

Vor dem eigentlichen Gespräch lege ich meinen zu untersuchenden Personen dar, warum ich an dieser Forschungsfrage arbeite und weshalb das Thema für eine österreichische Universität interessant sein könne. Ich spreche kurz über meine persönliche Beziehung zu ihrem Land, wie oft ich gemeinsam mit meinen Kindern die Sommerferien dort verbracht habe und anderes mehr. Danach erbitte ich mir ihre Erlaubnis, das Gespräch auf Tonband aufnehmen zu dürfen und versichere ihnen, mit den Daten verantwortungsbewusst umzugehen und ihre Anonymität in der schriftlichen Arbeit zu wahren.

Ich erhebe die bibliographischen Daten wie Zeit und Ort des Interviews, Geschlecht und Alter der Interviewten, Beruf, besuchte Schulen, die eigene religiöse Zugehörigkeit sowie die religiöse Zugehörigkeit der Eltern.

Während des Gesprächs will ich mich verbal zurückhaltend geben und hoffe darauf, dass mein Gegenüber mir möglichst offen, frei und ausführlich meine Fragen beantwortet.

Damit ich den Ton und den Rhythmus der Sprache in Libanon treffe, möchte ich mir zwei Wochen der Eingewöhnung gewähren. Dadurch sollen mir landestypische diskursive Partikel und Interjektionen wieder vertraut und anwendbar werden, d.h. jene Ausdrücke und Wortarten, die eigentlich nur in der gesprochenen Sprache vorkommen und die eine Satzaussage modulieren und die im Libanon hauptsächlich aus dem Arabischen, aber auch aus dem Französischen stammen, seltener aus dem Englischen.

Nach jedem geführten Interview wird ein Interviewbericht verfasst, der die Gesprächssituation dokumentiert. In diesem Bericht sollen Anmerkungen über das Zustandekommen des Kontaktes, die Gesprächsbereitschaft der Probanden, Bedenken der Probanden, Irritationen während des Interviews, die Rahmenbedingungen und allgemeine Störfaktoren wie beantwortete Telefonanrufe oder zusätzlich anwesende Personen, meine Beobachtungen während des Gespräches sowie die Nachinterviewphase also jene Inhalte, die nach dem Abschalten des Aufnahmegerätes besprochen werden enthalten.

Ein Forschungstagebuch wird begleitend zu den Interviews in der Zeit meines Aufenthaltes geführt werden und meinen Alltag dokumentieren.

9.4. Der Feldzugang und das Sample

Lange vor meiner Abreise nach Beirut habe ich meine Freunde in Libanon gebeten, mir bei meiner Recherche dahingehend behilflich zu sein, indem sie mir den Zugang zu interreligiösen Ehepaaren ermöglichen. Bis zum Abreisetag konnte mir nicht definitiv gesagt werden, wie viele bzw. ob überhaupt Personen für die Interviews gefunden worden sind.

Wie immer wohnte ich bei Theresa und Elias Chamoun in Ostbeirut, mit denen mich eine langjährige Freundschaft verbindet und die mich als Teil ihrer Familie betrachten. Durch sie bin ich während meiner oftmaligen Aufenthalte im Land zum Mitglied ihres großen Freundes- und Familienkreises geworden. Ein Umstand, der mir für meine Untersuchung sehr hilfreich gewesen ist und mir den Zugang zum Forschungsfeld sicherte. Meine *gatekeeper* für die Recherche stammten daher aus diesem familiären Umfeld, meine Interviewpartner sind mir vor Beginn der Untersuchung nicht bekannt gewesen. Meine *gatekeeper* waren:

Vesna Chamoun, die im Goethe-Institut in Beirut arbeitet, verschaffte mir ein Interview mit einem maronitisch-schiitischen Ehepaar.

Elias Bilan, Bankangestellter, ermöglichte mir ein Interview in Jbeil mit einem ebenfalls maronitisch-schiitischen Ehepaar.

Dr. Sader Younes, emeritierter Professor der Soziologie an der Libanesisch-Arabischen Universität in Beirut, arrangierte für mich jeweils ein Gespräch mit einem griechisch-orthodoxen Mann, der mit einer Schiitin verheiratet ist, ein Interview mit einer Schiitin, die einen Maroniten geheiratet hatte und ein Gespräch mit einem Maroniten, der mit einer Drusin verheiratet ist.

Dr. Edmond Moussa, Professor der Archäologie und Theologie an der Université Saint Joseph und wohnhaft in der Bekaa-Ebene, ermöglichte mir Gespräche mit zwei maronitisch-schiitischen und zwei maronitisch-sunnitischen Ehepaaren. Er verschaffte mir den Kontakt zu Dr. E., einem Arzt aus der Bekaa-Ebene, mit dem zusammen ich drei Familien interviewen konnte. Bei diesen Familien handelte es sich um zwei maronitisch-sunnitische und um ein maronitisch-schiitisches Ehepaar.

Die Stichproben wurden unter dem Aspekt der Zugänglichkeit durch meine Schlüsselpersonen bestimmt. Weil ich nicht nur Probanden aus der Mittelschicht, Intellektuellen- und Künstlerkreisen wollte, die im kosmopolitischen Beirut leben, bot

man mir die Möglichkeit, einige Interviews in Dörfern der Bekaa-Ebene mit geeigneten Kandidaten zu führen, die aus der Angestellten- und Arbeiterschicht stammten.

Einen wichtigen Stellenwert bei all meinen Interviewpartnern hatte meine Zusicherung, ihre Anonymität in meiner Untersuchung zu wahren und die Daten so zu handhaben, dass ihnen daraus kein Schaden entstünde. Die Informationen, die ich in den Interviews bekam, behandeln das sehr sensible Thema der Religion. Daher reichte es nicht aus, lediglich die Namen der Untersuchten zu anonymisieren, sondern musste ich all jene Informationen weglassen oder dahingehend verändern, dass auch nicht durch andere Informationen aus den Interviews eine Identifizierung möglich sei.

9.5 Erhebungsverfahren: das Leitfadeninterview

Das Leitfadeninterview erschien mir als das geeignete Instrument für meine Datenerhebung über subjektive Erfahrungen, die meine Probanden bezüglich ihrer interreligiösen Mischehe innerhalb ihrer Familie und auch in der Gesellschaft machten. Helfferich meint, dass Leitfadeninterviews sich besonders eignen, wenn „... subjektive Theorien und Formen des Alltagswissens zu rekonstruieren sind und so maximale Offenheit gewährleistet sein soll...“ (Helfferich 2005, S. 159).

Der Einsatz eines Leitfadensinterviews eignet sich immer besonders dort, wo es schon wissenschaftliche Forschung über ein Thema gegeben hat und daher schon einiges über den Gegenstand bekannt ist und „... wo dezidierte, spezifischere Fragestellungen im Vordergrund stehen...“ (Mayring 2003, S. 70), also wo es eine schon relativ begrenzte Fragestellung gibt.

Beim Leitfadeninterview handelt es sich um ein offenes, halbstrukturiertes Verfahren, wie Mayring (2002) schreibt, dessen Auswertung mit qualitativ-interpretativen Techniken erfolgt. Ein Nachteil dieser inhaltlichen stärkeren Vorstrukturierung ist allerdings, dass die Antworten deshalb oft relativ kurz ausfallen können, ergänzen Przyborski et al. (2008). Die zentralen Aspekte des Leitfadens werden theoriegeleitet aus der wissenschaftlichen Literatur hergeleitet, zusammengestellt und die interessierenden Aspekte der Untersuchung in eine logische Reihenfolge gebracht. Mayring (2002) betont darüber hinaus, dass der Leitfaden eine halbstandardisierte Form hat, was nicht nur die Vergleichbarkeit der verschiedenen Interviews, sondern auch deren Auswertung erleichtert.

Da meine Probanden mit andersreligiösen Partnern verheiratet sind, verfügen sie über eine spezifische Erfahrung, welche sie mir über das persönlich geführte Gespräch erschließen sollen. Das Interview ermöglicht es dem Forscher oder der Forscherin, individuelle und kollektive Faktoren der Fragestellung herauszuarbeiten, seine/ihre Vorannahmen zu überprüfen und nötigenfalls anzupassen.

Durch den Leitfaden wird sicher gestellt, dass der Interviewpartner zu allen wichtigen Aspekten der Untersuchung Informationen gibt und dem Forscher selbst gibt er die Sicherheit, keinen wichtigen Gesichtspunkt in der Interviewsituation zu vergessen. In der Interviewsituation selbst soll der Befragte möglichst frei zu Wort kommen, Abschweifungen vom Thema kann der Interviewer im Sinne eines Orientierungsrahmens aber wieder zurück in die gewünschte Richtung lenken. Nach Gläser und Laudel (2006) bildet der Leitfaden somit praktisch das Gerüst des Interviews und überlässt dem Interviewer die Entscheidungsfreiheit darüber, welche Frage wann gestellt wird.

Allgemein gehaltene Sondierungsfragen erleichtern den Einstieg in die Thematik, was ich beispielsweise mit Fragen zu bibliographischen Daten des Interviewten bewerkstelligte.

Ich entschied mich, die Interviews auf Englisch zu führen. Einerseits fühle ich mich in der englischen Sprache sicherer als in der französischen und andererseits gehe ich von der Annahme aus, dass meine muslimischen Gesprächspartner und Gesprächspartnerinnen besser Englisch als Französisch sprechen. Diese letztgenannte Annahme lässt sich auf meine Erfahrungen aus früheren Reisen ins Land zurückführen, wo Gespräche mit Muslimen meist auf Englisch stattgefunden haben.

9.6 Aufbereitungsverfahren

Die elf Interviews wurden mit einem Sony MZ-N707 Net MD auf Minidiscs mit einem sehr kleinen, aber leistungsstarken externen Mikrofon mit großer Reichweite aufgezeichnet. Von jedem Interview wurde aus Sicherheitsgründen eine Kopie gemacht. Die auf den Minidiscs aufgezeichneten Daten wurden von mir zurück in Österreich vollständig transkribiert.

Der Vorteil der wörtlichen Transkription liegt darin, wie Mayring (2002) bemerkt, dass die Transkripte nicht nur Textvergleiche erleichtern, sondern auch den Kontext von

Aussagen ersichtlich machen und dadurch die Grundlage für die inhaltsanalytische Auswertungsmethode darstellen.

Die wörtliche Transkription aller von mir gemachten Interviews ergab letztendlich einen Umfang von 92 Seiten. Die in der Bekaa-Ebene vom Arabischen ins Französisch gedolmetschten Interviews transkribierte ich in französischer Sprache. Damit die Auswertung einheitlich in einer Sprache erfolgen könne, übersetzte ich diese vier Interviews ins Englische.

Diese vollständige Transkription war sehr zeitaufwändig und das Verhältnis von Interviewzeit zu Transkriptionszeit betrug 1: 8.

Alle Pausen, Lachen, paraverbale Äußerungen usw. wurden festgehalten, zögernde oder gedehnte Antworten sowie arabische Interjektionen wurden vermerkt und unverständliche Wörter bzw. Satzteile durch (.....) gekennzeichnet.

Schon bei der Transkription anonymisierte ich die Namen meiner Probanden. Die männlichen wie auch weiblichen Fallnamen sind rein arabische Vornamen mit keinerlei Präferenz für den Islam oder das Christentum. Den Beruf meiner Probanden gab ich in einer allgemeinen Form an, Arbeitsplatz von Hochschullehrern mit * und Studienrichtungen ebenfalls mit *.

Für die Wiedergabe der Interviews verwende ich

F: für Frau

M: für Mann

1: erster befragter Proband usw.

Meine Fragen wurden in *kursiver Schrift* dargestellt, die Erzählungen der Probanden in der Schriftart „Times New Roman“.

9.7 Auf dem Weg ins Feld und im Feld selbst

Bevor ich mit der Aufbereitung der Daten beginne, möchte ich eine kurze Beschreibung meines Weges ins Feld und meines Feldaufenthaltes geben, den ich in meinem über hundert Seiten umfassenden Forschungstagebuch ausführlich beschrieben habe. Diese verkürzte Darstellung meines Aufenthaltes soll eine kleine Einsicht in die politisch sehr unruhige Zeit im Land geben und eine kleine Vorstellung davon, dass man neben einer robusten physischen wie psychischen Veranlagung auch der Geborgenheit eines liebevollen und hilfsbereiten Familienverbandes bedarf, um sich in einem Land, in dem

die politische Lage sich zusehends weiter zuspitzt, sicher und nicht allein zu fühlen. Ich kann ohne Übertreibung sagen, dass ich Libanon sehr gut kenne, denn insgesamt habe ich bereits einige Monate in diesem Land verbracht, fühle mich dort *daheim* und trotzdem: diesmal war die Situation nicht nur aufgrund der winterlichen Jahreszeit ganz anders als jemals davor.

In den Tagen vor meinem Abflug kam es in Beirut erneut zu bewaffneten und blutigen Auseinandersetzungen zwischen der Armee und nicht näher genannten Libanesen. Die Situation im Land ist so kritisch gewesen, dass vom Österreichischen Außenministerium eine Reisewarnung für Libanon herausgegeben wurde; darunter ist zu verstehen, dass von nicht notwendigen Reisen in das Land Abstand genommen werden sollte, da ein hohes Sicherheitsrisiko bestehe. Vom Sommer 2007 bis Ende Jänner 2008 sind bei verschiedenen gezielten Sprengstoffanschlägen in Beirut und Umgebung dutzende Menschen getötet oder verletzt worden. Mein Flug war schon lange vorher gebucht worden und eine Verschiebung meines Forschungsaufenthaltes kam für mich nicht in Frage, da ich befürchtete, dass ich zu einem späteren Zeitpunkt vielleicht gar nicht mehr in das Land einreisen könne. Ich bin eine alleinerziehende Mutter von einem (damals) neunzehnjährigen Sohn, der sich im Wintersemester zu Studienzwecken an der Sorbonne aufhielt und einer (damals) siebzehnjährigen Tochter, die kurz vor meiner Abreise ihr Schüleraustauschprogramm in Toronto begann. Mein Vorhaben verlangte, dass ich einige private, organisatorische, juristische, aber auch finanzielle Angelegenheiten zu regeln hatte, damit im *worst case* für meine Kinder gesorgt sei. Unter *worst case* verstand ich a) eine nicht mögliche Rückkehr nach Österreich zum vorgesehenen Zeitpunkt im Falle kriegerischer Auseinandersetzungen und b) einen erlittenen körperlichen Schaden. Nachdem ich das geregelt hatte, fühlte ich mich frei für meine Arbeit vor Ort.

Im Raum Beirut erfolgten mehrere Terroranschläge und am Tag vor meinem Abflug detonierte eine Autobombe auf der Route zum Flughafen, die mehrere Menschenleben forderte, was zu weiteren gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Armee und Demonstranten im Schiitenviertel Beiruts führte, bei denen erneut Menschen ihr Leben verloren. Es ist nicht klar, ob die Armee oder die christlichen *Forces Libanaises* auf Schiiten geschossen haben.

In den ersten Tagen nach meiner Ankunft konnte ich nicht nur feststellen, dass sich die Stadt verändert hat, sondern mit ihr auch die Menschen. Die Anspannung der Leute war fühlbar und durch die verstärkte Präsenz von Armee und Polizei waren die politischen

Spannungen deutlich sichtbar. Der Winter zeigte sich in diesem Jahr von seiner unangenehmsten Seite - Stürme, sintflutartige Regengüsse, Hagel und Schnee überzogen das Land, wie es sie seit vierzig Jahren nicht mehr gegeben hatte. An meiner Freundin, zu der ich eine sehr schwesterliche Beziehung habe, konnte ich die in den Tagen bis zum 14. Feber steigende Nervosität besonders gut beobachten. Vor allem der Inhalt unserer Gespräche unterschied sich gewaltig von jenen unserer Gespräche bei meinen Aufenthalten davor. In meiner im Anhang der Arbeit angeschlossenen Kurzfassung meines umfangreichen Forschungstagebuches kann man die Situation der Menschen, die politische Lage, meinen Alltag und meine psychische und physische Verfassung (vielleicht) gut nachvollziehen. Sowohl in meinem Freundeskreis als auch bei allen Nachgesprächen mit den von mir interviewten Personen waren ein zentrales Thema stets die auf eine gewaltige Eskalation zusteuernenden Spannungen zwischen Anhängern der Regierungsparteien und jenen der Opposition. Besonders gefährlich waren die Spannungen, die zwischen den religiösen Gemeinschaften der Sunniten und der Schiiten auftraten. Trotz dieser widrigen Umstände zeigten die Libanesen eine unbändige Lust am Ausgehen und Feiern und auch meine Freundin und ich waren ständig aus und in permanenter Bewegung. Das Nachtleben in Beirut pulsierte, als ob es kein Morgen gäbe.

Meine Ängste im Feld bezogen ihre Nahrung weniger aus diesen politisch unruhigen Zeiten - da ich zwar sah, was sich vor meinen Augen zusammenbraute, mir dessen Bedeutung kognitiv klar war, dies in mir jedoch keine mit früheren Erfahrungen verbundenen Emotionen reaktivieren konnte. Ich fürchtete vielmehr, dass mir meine Forschungsfrage wegbrechen könne, da das Thema vor Ort doch mehr oder weniger irrelevant schien und ich bei meinen Interviews zu scheitern fürchtete. Die wenigen Träume, an die ich mich erinnere, bearbeiten stets meine Recherche. Ein Teil meiner Ängste entstand auch eindeutig daraus, dass die Anspannung der Menschen besonders stark spürbar war. Die wiedererrichteten Straßensperren, der Aufmarsch des Militärs bei Einbruch der Dunkelheit in den Straßen, die nächtlich stattfindenden bewaffneten Scharmützel zwischen den beiden sich feindlich gegenüberstehenden Blöcken ließen die Einwohner des Landes einen neuerlichen Bürgerkrieg befürchten. Auch das untypisch heftige Winterwetter wirkte sich negativ auf die Menschen aus.

Durch den rekonstruktiven Charakter meiner Untersuchung, die ja auch die Frage nach dem Kennenlernen des Paares beinhaltete - was für die Mehrzahl meiner Probanden in die Zeit des Bürgerkrieges fiel - und der während meiner Recherche akuten

Kriegsgefahr, flossen viele Erzählungen und Erinnerungen an Personen, Aktionen und auch Namen von Personen, die aktiv im bewaffneten Kampf gestanden sind, in meine Interviews ein. Immer wieder tauschten meine *gatekeeper* und die Probanden sehr persönliche Bemerkungen über jene Zeit aus. Diese Teile habe ich aus meiner Analyse herausgenommen, was mit ein Grund ist, weshalb die geführten Interviews nicht vollständig im Anhang der Arbeit publiziert werden um eine mögliche Identifizierung trotz Anonymisierung der biographischen Daten zu verhindern und einem womöglich daraus entstehenden Schaden vorzubeugen. Sowohl die Anonymität der Daten als auch höchste Diskretion waren all meinen Probanden ein großes Anliegen.

Viele Vorstellungen bezüglich des *Setting* und der Anzahl der zu führenden Interviews pro Tag konnten im Feld nicht umgesetzt werden, da ich von der Zeit meiner *gatekeeper* abhängig war. Das nur der/die Probanden und ich in der Erhebungssituation anwesend sind, war nicht durchführbar. Meine *gatekeeper* waren immer dabei, dies entsprach den gesellschaftlichen Konventionen, war ein Akt der Höflichkeit, für manche überhaupt eine unausgesprochene Bedingung, mit einer fremden Person zu sprechen, die weder aus ihrem Land kommt noch ihre Muttersprache spricht. Die Interviews fanden in einem sehr entspannten Rahmen in den Wohnungen meiner Probanden statt und unter Berücksichtigung der gerühmten libanesischer Gastfreundschaft. Das heißt, dass man nach der Begrüßung, dem Vorstellen und dem gegenseitigen Fragen nach dem Wohlergehen, der Annahme der Einladung zu libanesischem Kaffee, landestypischem Kuchen, einem Getränk und obligatorischen Nüssen über die Familien, die Kinder, das Wetter u.a.m. spricht. Recht hilfreich dabei war, dass ich selbst Mutter zweier Kindern bin und mit diesen schon Mitte der neunziger Jahre das Land immer wieder besuchte, was eine gewisse Vertrautheit schaffte. Vor allem meine positiven Emotionen gegenüber Libanon und seine Bevölkerung waren ein nicht zu unterschätzender Faktor der Vertrauensbildung.

Alle Teilnehmer waren schon vorher über den Inhalt der Untersuchung durch meine *gatekeeper* kurz informiert worden und ich erklärte ihnen vor Beginn des Interviews noch einmal die Gründe für meine Erhebung.

Manche waren vorsichtig und haben nicht ausführlich geantwortet, sondern gleich meine nächste Frage erwartet. Eine kulturelle Besonderheit in Libanon ist, dass die Menschen ungern bis gar nicht über negative Erfahrungen sprechen. Einer meiner Befragten drückte dies mit den Worten aus: „It is one of the best things in the country that people generally don't ask about your intimacy. If you keep a counted line it may

prevent you from being too much in interference with other people.” (M1, 58-61) Diese Grenze habe ich manchmal deutlich gespürt und dann auch nicht weiter nachgefragt (sondern passte mich den Gepflogenheiten an). Die Interviews in der Bekaa-Ebene waren mit zwanzig bis dreißig Minuten deutlich kürzer als jene in Beirut und wurden von meinem *gatekeeper* aus der arabischen in die französische Sprache übersetzt. Meist gaben sie mir eine Zusammenfassung der Antworten meiner Probanden, was die Qualität dieser Daten beträchtlich reduziert, fließen hier doch noch zusätzlich Verzerrungen durch die vom Dolmetscher ausgeübte Zensur mit ein, was in einem Interview (M5) sehr deutlich spürbar gewesen ist. Ich spreche kein Arabisch aber gewisse Eigennamen verstehe ich, und der Proband in besagtem Interview hatte die Ablehnung seiner Eheabsichten durch die Familie der Braut erklärt, die bis zu einem gewissen Grad politisch bedingt gewesen sein muss. Übersetzt wurde mir aber: „Well, the Shiites are difficult to treat“. (M5; 39). Manchmal, vor allem in den Gesprächen mit Universitätsprofessoren, war ich in der Rolle der Studentin gefangen, aus der ich mich nur schwer oder gar nicht befreien konnte. Die Art unserer sozialen Beziehung war von meinen Probanden von Anfang an so inszeniert worden, dass die Steuerung dieser Interviews für mich besonders schwierig war und ich in einem Lehrer-Schüler-Verhältnis feststeckte. In einem anderen Interview zog sich die Probandin (F10) bei meiner Frage nach Stereotypen aus der Kommunikation zurück, indem sie als Studentin der Literaturwissenschaft nicht verstehen wollte, was ein Stereotyp sei und ich in Folge sehr in Erklärungsnotstand sowohl durch meine Probandin, als auch durch ihren Ehemann und meinen *gatekeeper* geriet, und ich mit absoluter Sicherheit „wusste“, dass von meiner Definition der Fortgang des Interviews abhängt. Meine *gatekeeper* veränderten durch ihre Anwesenheit nicht nur grundsätzlich die Gesprächssituation, sondern waren auch nie einfach nur stumme Beobachter, sondern nahmen an den Gesprächen teil, erklärten, übersetzten, fragten nach oder lenkten manchmal sogar vom Thema ab. Im Interview mit Cyril (M3), welches ich in einem kleinen Ort in der Bekaa-Ebene führte, war ich mit drei männlichen *gatekeepern* zur Befragung gekommen. Einer meiner Schlüsselpersonen mischte sich wiederholt in das Gespräch ein. Es ging nicht, dass ich ihn als Frau vor allen anderen Männern ersuche, keine eigenen Fragen zu stellen. Eine sehr heikle Situation, die ich zu lösen hatte.

Anfangs hatte ich mir während meiner Gespräche Notizen gemacht. In der Literatur wird das als nonverbale Bestärkung für den Interviewten interpretiert. Bei meiner Recherche verunsicherte dieses Notizenmachen meine Gesprächspartner jedoch und

hatte einen gegenteiligen Effekt, weshalb ich in Folge die schriftlichen Notizen gänzlich weg ließ und die biographischen Daten zu Beginn des Interviews erfragte und auf Band aufzeichnete. Einen positiven Effekt hatte die geringe Größe meines Aufnahmeapparates, weshalb manche meiner Probanden recht schnell vergaßen, dass unser Gespräch überhaupt aufgezeichnet wurde.

9.8 Auswertungsverfahren

Aus dem konkreten Datenmaterial versuche ich nun im Auswertungsprozess eine Theorie abzuleiten. Die Methodologie verlangt, dass der Forschungsprozess so dargestellt wird, dass er intersubjektiv nachvollziehbar sei.

Die Interviews werden qualitativ mittels Inhaltsanalyse, einem systematischen, regelgeleiteten Analyseverfahren, ausgewertet. Der Grundgedanke bei diesem Verfahren ist, dass die vorliegenden Texte systematisch analysiert werden. Dabei wird das Material „... schrittweise mit theoriegeleitet am Material entwickelten Kategoriensystemen bearbeitet.“ (Mayring 2002, S. 114). Das Ablaufmodell einer solchen Analyseverfahren sieht folgendermaßen aus (vgl. Mayring 2008, S. 20):

- Fragestellung zum vorliegenden Text (Interview)
- Begriffs- und Kategorienfindung, Ankerbeispiele
- Durchkämmen des Materials
- Rückbezug der Ergebnisse auf die Fragestellung
- Interpretation

Ausgehend vom vorliegenden Material, also der transkribierten und zusammengefassten Interviews, überlegte ich mir, in welche Richtung die Analyse gehen soll, deren Ergebnisse dann in Bezug auf diese Fragestellungen interpretiert werden sollen.

Frage 1: Wie wurden die Eheabsichten von der Familie aufgenommen?

Frage 2: Wie reagierten Freunde, Verwandte und Nachbarn?

Frage 3: Wie bewältigten die Probanden die Situation

Frage 4: Welche Bedeutung hat Religion im Leben der Befragten?

Nach mehrmaligem Durcharbeiten der neun Gesprächsprotokolle ergaben sich zwölf Kategorien, denen spezifische Textstellen zugeordnet sind. Die Kategorien sind definiert, wodurch eine genaue Zuordnung der Textstellen zur jeweiligen Kategorie

möglich ist. Die Ankerbeispiele bezeichnen eine konkrete Textstelle, die unter eine bestimmte Kategorie fällt und stellen somit ein typisches Beispiel für die Kategorie dar. Das Kodierschema mit dem das vorliegende Textmaterial durchkämmt wurde, sah folgendermaßen aus:

Nr.	Kategorie	Definition	Ankerbeispiel
1	Partnerwahl	Welche Kriterien waren für die Wahl des Partners ausschlaggebend	„...he was a response of mine, what I was searching in this time...” (F9, 97-98)
2	Nicht ablehnende Haltung der Eltern	Wie äußert sich die pos. oder neutrale Haltung der Eltern bezügl. des Ehepartners des Kindes	„They don’t look at someone as Muslim or Christian, they take him as the man he is”. (F10; 6-7)
3	Negative Einstellung des sozialen Umfeldes	Wie zeigte sich die Ablehnung der Eltern, dass ihr Kind jemanden aus einer anderen relig. Gemeinschaft heiraten will	„My father wasn’t scared before, but this they didn’t accept.” (F5; 30)
4	Positive/neutrale Haltung des soz. Umfeldes	Wie unterstützte das soziale Umfeld den Ehwunsch	„...they encouraged me to choose a good man without looking to his religion” (F10; 15-17)
5	Negative Einstellung Umwelt	Wie äußerten Freunde/ Verwandte/Nachbarn ihre negative Haltung	„...some people were like: Oh, why did she have to take a Muslim?” (F8, 46-47)
6	Meinungsänderung	Was brachte die Eltern dazu, ihre Meinung bezüglich der Eheabsichten ihres Kindes zu ändern	„...and at a particular moment my wife’s uncle intervenes.” (M1; 43-46)
7	Belastungsfaktoren	Welche Bedeutung hatte die Ablehnende Haltung der Eltern/sozial. Umfeld für die Interviewten	„It was very hard, yes.“ (F4, 20)
8	Widerstand	Welche Lösung fanden die Probanden trotz fehlendem Einverständnis der Eltern	„After that we had a <i>Hafife</i> marriage. <i>Hafife</i> means, that we went to church without our parents approval.” (F4, 8-9)

9	Verhältnis heute	Wie gestaltete sich der Kontakt zwischen den Eltern und den vormals abgelehnten Schwiegerkindern	„Oh, very, very, good. They love my husband very much.” (F4, 25-26)
10	Religion	Welche Rolle spielte die Religion in der Herkunftsfamilie	„...we didn't pay too much attention to Religion.” (M1, 3-4)
11	Religiosität	Welche Kriterien der Religion sind für die Probanden heute wichtig	„I don't go to church. Very, very rarely I go. I do my <i>Karem</i> . I like rituals. They persuade me...” (F8, 96-99)
12	Interreligiosität	Welche religiösen Werte + Glaubensvorstellungen werden in der Familie mit den eigenen Kindern gelebt	„I believe that I have to celebrate all holidays; Christian and Muslim. My child gets a rich point.” (F10; 56-59)
13	Vorurteile	Welche Reaktionen erfuhren die Kinder aus Mischehen in der Schule	“They were living in this country. and they've heard all kind of stereotypes.” (M11, 83-84)
14	Andere “mixed couples”	Haben die Interviewten Kontakt zu anderen interrel. Ehepaaren	„In fact, too many people around us were in the same situation. Where the husband might be a Christian or Moslem or the wife.” (M1, 49-51)
15	Toleranz	Ist die religiöse Zugehörigkeit ein Thema in der Gesellschaft	„We never had any accountable kind of problems. (M1; 62-64)

10 Darstellung und Interpretation der Ergebnisse

Von den zwölf Probanden der Erhebung (siehe dazu Tabelle 1 im **Anhang**) über interreligiöse Ehen waren vier Probanden Mitglieder der christlichen und acht Probanden Mitglieder der muslimischen Gemeinschaft. Bis auf ein Ehepaar waren meine Gesprächspartner und Gesprächspartnerinnen nicht streng gläubig, praktizierten ihren Glauben kaum oder nur selten. Unter den Interviewpartnern befanden sich Frauen und Männer. Bei den meisten Gesprächen waren beide Ehepartner anwesend und nahmen am Gespräch teil, vier der Interviews fanden mit nur einem Ehepartner statt.

Die Sprache, in der die einzelnen Interviews geführt worden sind, ist ebenfalls Tabelle 1 zu entnehmen. Jene Interviews, die in der Bekaa-Ebene geführt wurden, sind von meinem *gatekeeper* aus dem Französischen ins Arabische übersetzt worden und umgekehrt. Diese vier Interviews wurden danach ins Englische übersetzt, damit die Auswertung der Erhebung in einer einzigen Sprache erfolgen konnte.

In Tabelle 2 findet man das Alter meiner Befragten. Das Durchschnittsalter der männlichen Probanden betrug 48,8 Jahre und jenes der Frauen 40,6 Jahre.

Fallnamen, Konfession des Mannes, der Frau und der Kinder sowie Form und Zeitpunkt der Eheschließung werden in Tabelle 3 dargestellt. Mehr als die Hälfte meiner Befragten haben ihre Ehe noch während der Zeit des Bürgerkrieges geschlossen, die restlichen 5 Paare heirateten in den letzten zehn Jahren.

Die Konfession der Herkunftsfamilie des Mannes und der Frau wird in Tabelle 4 anschaulich präsentiert. Damit soll gezeigt werden, ob schon die Eltern der Probanden verschiedener Konfessionen oder Religionen angehört haben, was bei zwei Frauen und bei zwei Männern der Fall war.

In Tabelle 5 wird der jeweils besuchte Schultyp der Probanden dargestellt. Es war nicht überraschend, dass nur fünf Personen (drei Christen und zwei Muslime) von den zwölf befragten Ehepaaren einzig und ausschließlich eine staatliche Schule besuchten, da in Libanon Eltern grundsätzlich die bestmögliche Ausbildung für ihre Kinder wollen und sie in die besten Schulen schicken, die sie finden oder sich leisten können. Das Kriterium die besten Schulen für die Kinder zu wählen hat einen höheren Stellenwert für die Eltern, als das Kriterium der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession oder Religion, was auch Lee (1994) in seiner Untersuchung über interkonfessionelle Ehen in Nordirland herausfand. Für drei Personen, die nicht bei dem Interview anwesend waren, wurden keine Angaben über den besuchten Schultyp gemacht.

Das vorliegende Material der Interviews wurde in Bezug auf das Kodierschema bearbeitet und die Ergebnisse der einzelnen Kategorien lassen sich wie folgt darstellen:

Kategorie 1: Partnerwahl

Diese Kategorie beinhaltet Aussagen der Interviewten darüber, welche Kriterien für sie wichtig waren, sich gerade für diesen Partner zu entscheiden. Wie sich auch in der wissenschaftlichen Literatur bezüglich von Mischehen gezeigt hatte, gelten auch bei interreligiösen Ehen in Libanon die Gefühle und die physische Attraktivität als das entscheidende Kriterium bei der Partnerwahl. Darüber hinaus stellen gemeinsame Interessen, Vorstellungen, gemeinsame Ideale, politische Ansichten und der gleiche Beruf ein Merkmal für die Wahl des Partners dar. Fast alle meiner Befragten haben sich in ihrem unmittelbaren Arbeitsfeld wie Schule und Universität kennen gelernt, an Orten, wo viele Menschen gleichen Alters und unterschiedlichen Geschlechts zusammenkommen und ähnliche Interessen haben. Nur 3 Ehepaare (F2, F7 und F10) sind sich durch Zufall begegnet. Allen Befragten war recht schnell klar, dass es sich bei ihrer Beziehung um nichts Unverbindliches sondern um etwas Ernsthaftes handelte.

Für Amir war es sehr wichtig eine Partnerin gefunden zu haben, mit der er die gleichen Interessen teilen konnte, die wie er, für die gleichen politischen Ziele eintrat. Auch die Beziehungen von Hana und Haakim sowie der von Inas waren nicht allein auf Gefühle aufgebaut.

„...both of us, my wife and I, were communists at that time. (...) We met each other at University. (...) So this is why we appreciated each other and we loved each other.” (M1, 15-20)

“... as a deeply, deeply, very deeply personal choice, and communities have nothing to do with that. I think our choice was in some kind a political one. We did not pay attention to political barriers or to social barriers. We thought at that time, we love each other and this is enough, because we were politically on the same line and this is enough.” (M1, 108-112)

Auch Inas konnte die religiösen Grenzen insofern überschreiten, weil Mann und Frau für die gleichen politischen Ideen kämpften und ihr zukünftiger Mann sich in der Gruppe weder als Christ definierte noch seine christliche Erziehung und Herkunft erkennbar war, da seine Aussehen und seine Art zu leben ihn nicht von den schiitischen Männern unterschied, die sie kannte. Inas selbst war jahrelang Schülerin in einer privaten Nonnenschule und hatte dort die Traditionen und Kultur der christlichen Gemeinschaft kennen gelernt. Ohne diesen Kontext wäre eine Beziehung der beiden wohl kaum möglich gewesen.

“He was in a ‘*gauchiste*’ group and I was in the same group, it was the time. When I met my husband I never thought that he is Christian. His look, his manners. I said to myself that he is someone from the inner-south of Lebanon. (...) I looked at him as a militant man and he was a response of mine what I was searching in that time...” (F9; 89-98)
“The life we had was very good for us because we felt that we can complete us...” (F9; 119-120)

Hana und Haakim teilten ebenfalls gemeinsame Interessen, denn sie beide arbeiteten zusammen und waren bekannte Tänzer.

“I was in his company and we went out together for like two years. But when we first started to go out he told me ‘I want to get married. If I am going out with you it means we might get married because I am old enough to be a married man...’ “ (F8, 27-30)

Cyril hat die Gefühle, geteilte Interessen, Ansichten, gemeinsame Vorstellungen und Ziele über die religiöse Zugehörigkeit gestellt. Für beide war die Beziehungsebene wichtiger als alle anderen Zugehörigkeiten.

“... there was passion (...) and we didn’t see that there were obstacles. But it must be said, Yanni, that we didn’t really think of that. Lovers perceive in another way. (...) The two of you share time, you share feelings and you share everything.” (M3, 9-15)

Ghada wurde in Libanon vom Krieg in Irak überrascht und konnte nicht mehr nach Hause reisen. Sie war allein in einem fremden Land und sorgte sich sehr um ihre Familie. Gamal half ihr in dieser schweren Zeit und seine Familie hat Ghada, die eine kleine Wohnung in deren Haus gemietet hatte, sehr verständnis- und liebevoll aufgenommen. Bis ihre Aufenthaltsgenehmigung abgelaufen war, sind sich Ghada und Gamal sehr nahe gekommen und haben sich ineinander verliebt. Ghada hat während des Interviews immer wieder auf die außergewöhnliche Anteilnahme und Unterstützung von Gamal und seiner Familie hingewiesen und ich schließe daraus, dass ohne den Krieg in Irak und der dadurch bedingten Trennung von ihren Eltern, sie sich nicht erlaubt hätte, sich in einen Christen zu verlieben. Ein weiterer Grund war, dass sie in Irak keinem Mann zur Ehe versprochen gewesen ist.

“...when I met him, he stood behind me and I found him really generous and he has a big heart and he is very patient and he always cares about me because I worried about my family in Iraq. He always gave me what I need.” (F7, 14-17)

Kategorie 2: Nicht ablehnende Haltung der Eltern

In dieser Kategorie finden sich Aussagen und Haltungen der Eltern zum Ehwunsch des Kindes, den sie nicht ablehnten. Nachdem der Entschluss zu heiraten getroffen worden ist, stellte die religiöse Zugehörigkeit meist kein Hindernis für eine Ehe dar.

Zwei der Probanden wurden von ihren Müttern dazu gedrängt, ihre muslimischen Freundinnen zu heiraten. Es war auffällig, dass die Männer keine ablehnende Haltung innerhalb ihrer eigenen Familien erfuhren was aber nicht ausschließt, dass Pro und Contra für eine Schwiegertochter oder einem Schwiegersohn aus dem muslimischen Glauben abgewogen worden sind. Nach dem Tod des Vaters übernimmt der älteste Sohn die Funktion des Familienoberhauptes und wie in der Untersuchung gesehen werden kann, konnte er seine Entscheidungen ohne Rechenschaft ablegen zu müssen, treffen. Da die libanesische Gesellschaft patriarchalisch strukturiert ist, wird sich eine Mutter kaum der Entscheidung ihres Sohnes entgegenstellen, ist doch sowohl der muslimische als auch der christliche Sohn moralisch und gesetzlich dazu verpflichtet für seine Mutter und seine jüngeren Geschwister nach dem Tod des Vaters zu sorgen.

Amir lebte bereits in Westbeirut mit seiner Freundin zusammen. Als Kommunisten brachte das Paar den Mut auf, in einem kosmopolitischen, intellektuellen und religiös durchmischten Viertel ohne Trauschein zusammen zu leben. Als seine Familie, die in einem anderen Gebiet eingeschlossen war, ihn endlich besuchen konnte, drängte seine Mutter auf die Einhaltung von gesellschaftlichen Konventionen. Der Wunsch der Mutter ist nicht nur in Hinblick auf die Einhaltung gesellschaftlicher Konventionen zu deuten, sondern kann auch dahingehend interpretiert werden, dass die Mutter ihren politisch sehr engagierten Sohn in so hochgradig gefährlichen Zeiten nicht allein in Westbeirut leben sehen wollte.

„... at a time my mother told me: ‚Amir, do you love this person you live with?‘ I said yes. So she said: ‚In Lebanon we have some habits. If you love her really, so marry her.‘ Because we were staying together, we were living together.” (M1; 27-31)

“They liked my wife from the first moment they knew her. And it was a kind of a very positive atmosphere with them.” (M1; 34-35)

Nach dem Tod des Vaters wurde Basil (M2) oder ein älterer Bruder, wie bei Haakim, (F8) zum Familienoberhaupt.

“My father was dead and I had become the head of the family. So nobody was against me. I asked the family, well, nobody was against me and I could do whatever I wanted.” (M2; 5-8)

“Haakim took the decision. His mother was very old and his father had died before.” (F8; 38-40)

“Nobody told me what to do. Just marry! Do whatever you like to do.” (M8; 38)

“... because his family is very open minded and this doesn't exist in all Lebanon.” (F8; 148-49)

“Basically, my father accepted and wasn't against it because I wanted it.” (M3; 34-35)

Cyrils zukünftiger Schwiegervater wog die Für und Wider einer muslimischen Eheschließung für die Tochter und die Familie ab und hat sich offensichtlich eine Bedenkzeit genommen, denn es dürfte den Eltern schon bevor er um die Hand ihrer Tochter angehalten hatte, bekannt gewesen sein, dass Cyril sie heiraten wolle.

“... I went to see her father for the first time and I proposed to him this idea. He didn't say anything and I left.” (M3; 22-24)

Die Bedenken des Brautvaters richteten sich nicht gegen einen muslimischen Schwiegersohn sondern bezogen sich auf die Auswirkungen des muslimischen Eherechts auf ihre Tochter, wenn es zu einer muslimischen Eheschließung kommt. Auch wenn Scheidungen innerhalb der maronitischen Gemeinschaft keine Seltenheit sind, ist eine rechtliche Trennung der Ehe doch mit größerem Aufwand (vor allem finanzieller Natur) verbunden. Ein Bonus war sicher, dass eine Ehe mit dem muslimischen Cyril der christlichen Tochter einen sozialen Aufstieg in eine andere Gesellschaftsklasse ermöglichte. Es sprach auch für Cyril, dass er aus einer linksliberalen Familie kam und keinerlei religiöse Ambitionen zeigte. Diese Kriterien sowie der Umstand, dass beide Familien in einem religiös durchmischten Siedlungsgebiet lebten, lässt die doch grundsätzlich positive Einstellung des christlichen Brautvaters verstehen.

“Her father, on the contrary, was very malleable, but essentially he was a little scared because in Islam you can marry three times. Even if he was very confident in me (...) when I told him that he had only one sorrow and that was the fact that a Muslim could have several wives. Well, they had confidence in me, but they posed themselves a problem: If she wasn't going to have children there would be problems and he would leave her, divorce her and she wouldn't be protected. That was the only sorrow they had with me. But in the end, her father accepted that we were going to have a Muslim wedding.” (M3; 42-50)

Elmira ging davon aus, dass ihr Vater ihre Beziehung zu Ehsan akzeptieren werde, weil doch bereits die Schwester mit einem Christen verlobt war. Die Eltern schienen auch nichts gegen eine Freundschaft der beiden gehabt zu haben und waren auch nicht besorgt.

“Well, my parents were very open, they didn’t say that he was Christian and they didn’t say they will not give me, no! They didn’t say anything. (...) My father is very open. He has relations with Christians as well as with Muslims. (...) And my sister already had this experience. This didn’t lead to marriage but the parents didn’t object the fact that he was Christian.” (M5; 17-24)

Ehsans Eltern verwarfen den Wunsch des Sohnes nicht, aber seine Mutter drückte doch ihre Zweifel an einem guten Zusammenleben der Familie mit einer muslimischen Schwiegertochter aus, denn ihr wäre eine Christin lieber gewesen. In dieser Bevorzugung könnte im besten Fall ein Hinweis auf unterschiedliche Traditionen und Erziehung stecken und im schlechtesten Fall, ein Vorurteil gegen eine Muslima. Die Absichten ihres Sohnes wurden nicht abgelehnt.

“My parents didn’t object. There weren’t any objections from my parents’ side but at some point my mother said to me: ‘But if you take a Christian girl this would be better!’ But only like that. But there weren’t any objections.” (M5; 26-28)

Ghada hatte Angst, ihren Eltern von ihrer Beziehung zu einem Christen zu erzählen, aber weil Gamal und seine Familie sich so liebevoll um ihre Tochter gekümmert hatten, die sich zufällig bei Ausbruch des Irakkrieges in Libanon aufgehalten hatte, ohne Verwandte oder Freunde dort zu beisitzen, war es für sie nachvollziehbar und nach längeren Gesprächen auch verständlich, dass sich ihre Tochter oder Schwester in einen Christen verliebt hatte. Dass sie ihr die Zustimmung zur Ehe nicht verwehrt mag aber auch damit zu tun haben, dass durch diese Ehe ihre Tochter in ein relativ sicheres Land ausreisen und somit dem Krieg entkommen konnte.

“...when I told them that I love this man they understand. Because I was alone in Lebanon and there was the war in Iraq. They understand me but they told me: ‘You are 38 years old and this is your decision. And it’s okay.’ (F7; 42-45)

Gamals Mutter hingegen hatte in Ghada eine passende Frau für ihren für eine Ehe “überreifen” Sohn gefunden. Seine Familie ist sehr religiös und schon sehr früh in ihrer Bekanntschaft haben Gamal und Ghada über Islam und Christentum gesprochen. Sie hat sich dann ausführlich mit der christlichen Religion beschäftigt, sogar Religionsunterricht genommen. Ghadas Interesse am Christentum und ihre Bereitschaft sich dem Christentum anzunähern haben sicherlich die Einstellung der Schwiegermutter dahingehend beeinflusst, ihren Sohn zu einer Ehe zu drängen. Durch diese christliche Beeinflussung ihrer potentiellen Schwiegertochter befürchtete sie aber andererseits auch, dass daraus große Probleme für die Familie selbst und für Ghada entstehen

könnten, weil vom muslimischen Glauben abgefallenen Menschen nach den Gesetzen des Korans verfolgt werden könnten.

“... my mother want me to marry to Ghada because I am late for a Lebanese man. But my mother didn't want to make problems in our family and in her family.” (M7; 84-86)

Jus Familie so wie andere laizistische Familien, sehen in der Religionsverschiedenheit kein Problem, da für sie die religiösen Gemeinschaften nur insofern eine Bedeutung haben, als dass diese Gemeinschaften für das Personenstands- und Familienrecht zuständig sind. Für die Eltern sind menschliche Werte, Moral oder politische Einstellung ausschlaggebend für die Zustimmung und Religion hat keinen besonderen Stellenwert in diesen Familien.

“They didn't think that I have to marry a Muslim. My parents did not put pressure on me to marry a Muslim or whatever. The most important for them was that I get married or engaged with someone with a good morality, with a good personality.” (F10; 6-10)

“They give me the liberty of choice. Just because I was 26 years old and I was old enough to choose my own way to get married. My parents told me that I have the liberty to choose the way of my marriage.” (F10; 47-49)

“My parents had the possibility to know my wife before and they were very happy to hear that we want to get married. My father talked to my wife and he was very pleased...” (F11; 25-27)

Karims zukünftige Schwiegereltern, die der drusischen Gemeinschaft angehören, sind durch die Eheabsichten ihrer Tochter in einen inneren Konflikt geraten. Aufgrund ihrer politischen Einstellung (sie waren Mitglieder einer sozialistisch-nationalen Partei) und ihrer liberalen Haltung, konnten sie kaum gegen die Ehe ihrer Tochter mit einem Maroniten sein. Ein weiterer Pluspunkt für Karim war, dass er sozial besser gestellt war als sie selbst, die in kleinbäuerlichen Verhältnissen lebten. Da sie aber in einem religiös homogenen Gebiet wohnten, fürchteten sie die Meinung ihrer Nachbarn.

“Well, I met her family and I asked them, if I can marry her daughter. They were not enthusiastic but they were in a difficult position. It means, logically they can't say no and socially it was a little bit constrained for them. But well, the things were done without big problems.” (F11; 35-38)

Kategorie 3: Negative Einstellung der Eltern

Wie zeigte sich die Ablehnung der Eltern bzw. welche Gründe führten sie an, weshalb sie gegen eine Heirat mit jemanden aus einer anderen religiösen Gemeinschaft waren. Je länger die Beziehung dauerte und damit eine Trennung des Paares unwahrscheinlicher

wurde, desto mehr gaben manche Eltern ihre negative Haltung auf, wie bei Hana (F8) gesehen werden kann. Und manche Paare suchten nach Möglichkeiten, damit alle beteiligten Eltern eine Eheschließung akzeptieren konnten (siehe dazu Kategorie 6).

Es müssen nicht explizit Gründe angeführt werden, weswegen ein Elternteil gegen die Eheschließung war. Die Umschreibung der ablehnenden Haltung der Stiefmutter damit, dass diese nicht erfreut war, deutet auf eine nicht gerade herzliche Aufnahme des zukünftigen Schwiegersohnes hin. In Libanon ist man sehr darauf bedacht, sich gesellschaftlich nicht negativ über eine andere Person zu äußern oder Probleme und Gefühle offen aus- oder anzusprechen. Deshalb kann Amirs Aussage (M1) über das Verhalten der Stiefmutter seiner zukünftigen Frau als Ablehnung interpretiert werden, weil sich ihre Haltung und ihr Verhältnis zum Schwiegersohn erst durch die Vermittlung eines Verwandten, wie unter Kategorie 6 beschrieben, verändert hatte. Basil (M2) musste Zugeständnisse an seinen Schwiegervater machen, damit er Badra heiraten durfte.

„The matter was different with her mother. The stepmother of my wife was not very cheerful when she knew that we will get married.” (M1; 41-43)

“Her father didn’t want it, didn’t accept it. Later he accepted.” (M2; 8-9)

“...of course, they would have preferred that she marry a Druze.” (M11; 34-35)

Solange “nur” eine Freundschaft zwischen den beiden jungen Menschen bestand und sie nur miteinander ausgingen, also keine ernsten Absichten hinter dieser Freundschaft von den Eltern vermutet werden mussten, wurde diese Beziehung akzeptiert. Dalia sagt offen, dass beide Eltern sich dann angegriffen gefühlt haben, als die Beziehung immer tiefer und seriöser geworden ist, gibt aber keine Auskunft darüber, warum sich die Eltern so fühlten. Es kann davon ausgegangen werden, dass sich die Eltern von Dani und Dalia verraten gefühlt haben, weil die beiden ihre eigenen Bedürfnisse über die Anliegen der Familien gestellt haben, was dann für einige Jahre zur Verstoßung Dalias aus ihrer Herkunftsfamilie führte.

“After a while, when it became more serious, the parents were against our relation. My parents and his parents didn’t want it. My parents felt attacked and the other one not either.” (F4; 6-8)

Elmira, die während des Bürgerkrieges heiraten wollte, sieht die Ablehnung nicht religiös bedingt, war doch ihre Schwester mit einem Christen verlobt. Sie umschreibt die ablehnende Haltung des Vaters damit, dass zwischen Ehsan und seinem zukünftigen Schwiegervater noch keine Freundschaft bestanden hätte. Ehsan hingegen führt die

Ablehnung auf seine christlichen Wurzeln zurück. Aus der Diskussion der beiden mit dem Dolmetscher konnte ich die Wörter ‚Amal‘ und ‚Hisbollah‘ hören und er wollte diesen Teil trotz meiner expliziten Bitte nicht übersetzen sondern sagte nur, dass Ehsan es damit ausgedrückt habe, dass Schiiten schwierige Menschen seien. Ich interpretiere die Ablehnung der Ehe deshalb in einem politischen Sinn. Dabei ging es weniger um die religiöse als um die politische Zugehörigkeit oder politische Sympathie von Vater und zukünftigen Schwiegersohn, was meiner Meinung nach auch die Umschreibung „Freundschaft“ erklärt. Kaum jemand wird in der Öffentlichkeit sagen, welche paramilitärischen Milizen er während des Bürgerkrieges aktiv unterstützt oder in denen er gekämpft hatte. Das Thema ist auch heute noch gefährlich. Da der Vater keine rationalen Gründe für die Ablehnung anführen wollte, behauptete er, seine Tochter sei schon einem Cousin versprochen und dachte, dass damit das Thema erledigt wäre.

“My father wasn’t scared before but this they didn’t accept.” (F5; 30) “But my father did not reject because he was Christian. He rejected because they didn’t have a friendship yet. That’s the truth.” (F5; 37-38)

“But I talked to her father. Her father didn’t know me and didn’t know that we were in a relation. Well, I went to see him in his store and said: ‘I want your daughter!’ He objected because I was Christian. He said that she was engaged with a cousin.” (M5; 33-36)

Obwohl nach Ghadas Beschreibung ihre Eltern sehr offene Menschen wären, standen sie der Vorstellung, einen christlichen Schwiegersohn zu bekommen, ablehnend gegenüber. Erst durch ihre Erklärungen, wie sehr diese christliche Familie und Gamal sich um sie gekümmert und in diesem fremden Land geholfen hatten, konnten sie sich mit der Idee anfreunden.

“I told my family in Iraq that I want to get married with a stranger, with a Christian, not a Muslim. This made me a little problem because I thought that maybe my family can’t accept this idea. For the beginning the reaction of my mother and my big brother was not so positive.” (F7; 28-33)

Hanas Vater ist tief in der maronitischen Gemeinschaft verwurzelt. Die Toleranz, die er gegenüber Muslimen zeigt, gilt nicht mehr, als ein Muslim Teil seiner Familie werden sollte. Er konnte den Gedanken kaum ertragen, jemand Fremden, jemanden mit einer ganz anderen Erziehung, einem ganz anderen Hintergrund in den inneren Kreis der Familie aufzunehmen. Der Familienclan und die Region in der die Familie ihre Wurzeln hatte, waren für ihn wichtiger als der Wunsch seiner Tochter, eine Liebesheirat eingehen zu dürfen.

“My father got crazy, what I remember. He said: ‘He is Muslim. How do you expect me to have a Muslim son in law?’ He went crazy about it. He did not accept the idea. He is more fanatic than my mother. This was the way before, but he changed.” (F8; 32-35)

“He would have wanted me to be married with a man from my village and from my community. It was not only about religion, it’s not the difference of religion; it was the difference of the raising up. He would have liked me to be married to the same kind of family. Because there have been some men who wanted to be married with me, you know from my family, from the same family-name. But that was not the only problem. Another problem was that he is Shia and I am Christian and another problem was that I’ve grown up on a different place – in the south.” (F8; 77-84)

Die Familie von Inas ist offen und tolerant, wenn es um die Ausbildung der Kinder in einer christlichen Nonnenschule geht und im Kontakt mit andersreligiösen Libanesen. Doch bei der Heirat mit einem nicht-muslimischen Mann, hat die Toleranz ein Ende, was Inas auch wusste und weshalb sie eine Lösung finden musste.

“My parents never would accept me to be married in the church or in another way. He must be Muslim to marry me.” (F9; 123-124)

Kategorie 4: Positive/neutrale Haltung des sozialen Umfeldes

Hier werden die positiven und neutralen Reaktionen aus dem Freundes- und Verwandtenkreis zusammengefasst. Interreligiöse Ehen werden in der Gesellschaft geduldet und in manchen gesellschaftlichen Kreisen sind sie akzeptiert, trotzdem gibt es nicht sehr viele dieser Mischehen. Aus diesem Grund ist es interessant zu sehen, wie die Menschen aus dem sozialen Umfeld des Paares auf die Eheabsichten reagiert haben, denn es waren ja nicht nur die Eltern, die dazu Stellung bezogen haben. Unter dem Begriff soziales Umfeld sind andere Verwandte, Freunde, Nachbarn und Bekannte zusammengefasst. Es zeigte sich, dass alle Paare positive als auch negative Erfahrungen machten. Nur zwei Paare gaben darüber keine Auskunft. Verwandte konnten allerdings die Haltung von Eltern bestärken aber auch positiv verändern.

Es ist nicht erstaunlich, dass es überwiegend positive Reaktionen im sozialen Umfeld des Paares gab, haben diese sich doch meist auf der Universität, durch Engagement in einer politischen Gruppierung, im beruflichen Umfeld oder im Freundes- und Bekanntenkreis kennengelernt. In nur drei Fällen (F2, F7, F10) lernten sich Mann und Frau zufällig in einem Lokal oder auf einem Amt kennen. Die meisten der Befragten sind in religiös gemischten Gebieten aufgewachsen und haben überwiegend Privatschulen besucht, an denen sowohl christliche als auch muslimische Schüler eingeschrieben waren. Wenn das Paar schon einen religiös durchmischten

Freundeskreis hatte, gab es kaum Gründe, dass jetzt diese Freunde einer ehelichen Verbindung der Verliebten ablehnend gegenüberstehen. Auch Nachbarn hielten sich mit negativen Bemerkungen zurück und auch in Gebieten, in denen Christen und Muslime Tür an Tür lebten, wurden öffentlich kaum negative Meinungen geäußert.

“...my wife was a friend of my sister...” (M3; 2)

“My friends didn’t say anything. I had Christian and Muslim friends...” (F5; 43-44)

“Everybody accepted it, was fine with it. Yes, and we had a big wedding, there were many cars. The whole family came. Everybody was fine. No problem.” (M2; 11-15)

“But all the others were okay. I come from a village from the south. We live door by door to Muslim Shiites.” (F8; 47-49)

“One part encouraged me to choose a good man without looking to his religion. The important thing was that he is a good man for me and that I am happy with him.” (F10; 15-17)

„With the brothers of my wife, she doesn’t have another sister; I mean from the same mother, there was no problem too. All of them were communists and they were prepared. They accepted another communist chosen by their sister.” (M1; 38-41)

“With my friends it was the same because I wasn’t the only person who was in a relation with a woman from a different community.” (M1; 49-51)

“You have to understand that all my friends were left orientated and religion didn’t have any importance in our life.” (M11; 58-59)

“Nobody cares about people who are concerned like me. I live in the village or in the city among my friends. I have my personal relations. Nobody of them cares about an interreligious marriage. They are not scared of that, it wasn’t and it isn’t a problem for them.“ (M11; 54-57)

Inas erfuhr über fast 8 Jahre die Unterstützung ihrer Freunde, die alle in der kommunistischen Partei waren und konnte eine vor ihren Eltern verborgen gehaltene Beziehung leben. Die Freunde deckten das Zusammenleben der beiden und in diesen gefährlichen Zeiten des Bürgerkrieges brachten sie Inas jede Nacht zurück zu ihren Eltern und durchquerten dabei unkämpftes Gebiet oder mussten durch Gegenden, in denen Heckenschützen aktiv waren.

“We lived together eight years from 8 in the morning to 1 o’clock in the morning and than I returned to my home and slept there. (...) Our home at that time was the institute. There we had an open home. I was the mother of the *vieux* and the *jeunes*. I was the mother of all (...) and at midnight, 1 o’clock in the morning my friends brought me to my parents home” (F9; 112-118)

Kategorie 5: Negative Einstellung des sozialen Umfeldes

Hier finden sich Aussagen und Verhaltensweisen, die eine negative Einstellung der Freunden, Verwandten und/oder Nachbarn, die der Entscheidung der Probanden, einen

Ehepartner aus einer anderen religiösen Gemeinschaft zu nehmen, ablehnend gegenüberstanden. Es artikulierten nicht nur Freunde ihre Bedenken und ihre Abneigung bezüglich der Mischehe, vor allem Verwandte (F5) konnten die negative Haltung der Eltern verstärken, wie es im Fall von Elmira gesehen werden kann. Manche Freunde warnten vor einer Mischehe, weil sie Schwierigkeiten mit sich bringen und durch die unterschiedliche Art der Erziehung und durch die verschiedenen Traditionen das Eheleben belastet werde. Andere betonten, dass es aus der Sicht der Religionsgesetze verboten sei, eine solche Ehe einzugehen. Einige der negativen Reaktionen wurden indirekt ausgedrückt andere offen. Nur eine Befragte (F10) sagte, dass ein Teil ihrer Freunde die Ehe mit einem Christen nicht gut hieß.

Das Sample zeigte aber, dass all diese Äußerungen keinerlei Auswirkungen auf den einmal gefassten Entschluss der Probanden hatten und kaum von Bedeutung für die Befragten waren.

“Some people, you know, coming from my village were like: ‘Oh, why did she have to take a Muslim?’” (F8; 46-47)

Juju, deren Freundeskreis geteilter Meinung war, hat den Kontakt mit denjenigen ihrer Freunde reduziert oder gar eingestellt, die eine negative Haltung zu ihrer Verbindung eingenommen hatten, was sie mir aber erst nach dem Interview mitteilte.

“Some of my friends rejected my decision, (...) were against it, just because communities here have different attitudes and behaviours and habits. They asked me why I want to get married to someone with other habits and some of my friends were saying that even in the tradition of our religion it’s not suitable to get married with someone from a different religion. It’s against the religion.” (F10; 14-21)

Obwohl die Dorfgemeinschaft, aus der die Braut stammt, darüber sprach, dass es nicht in Ordnung ist aus der Gemeinschaft heraus zu heiraten und diese Rederei die Eltern belastete, weil diese den negativen Einstellungen ausgesetzt waren, sah das Brautpaar, das im kosmopolitischen Beirut und später im Ausland lebte, über dieses Gerede hinweg, war es doch nicht direkt damit konfrontiert. Die Drusen sind eine kleine Gemeinschaft und es ist wahrscheinlich schwieriger, einen passenden Ehekandidaten kennen zu lernen, was dazu führen könnte, weniger endogam zu heiraten. Andererseits sind kleine Gemeinschaften sehr darauf bedacht, ihre Mitgliederzahl zu erhalten, was wiederum endogamen Eheschließungen notwendig macht, um die Existenz der religiösen Gemeinschaft zu garantieren. Eine disparate Ehe, stellt daher immer eine Bedrohung für die Gemeinschaft dar und die Ängste, die es deshalb in der drusischen

Gemeinschaft gibt, sind vergleichbar mit den Ängsten, die in der wissenschaftlichen Literatur schon bei der jüdischen Gemeinschaft gefunden worden sind.

„In general the Druze community is a closed community and they don't like so much to have their women married outside. (...) It does not mean that the family of my wife haven't got pressure from the surrounding people.” (M11; 30-34)

In Fall von Elmira waren sowohl die Eltern als auch alle Verwandten der Braut gegen die Heirat. Die Ursachen dafür können, wie schon unter Kategorie 3 beschrieben, in der politischen Zugehörigkeit der männlichen Verwandtschaft der Braut zu einer der vielen Bürgerkriegsmilizen vermutet werden. Elmira widerspricht sich hier in ihren Aussagen bezüglich der Haltung ihrer Eltern und meint nun, dass die Kernfamilie nicht gegen ihre Heirat mit Ehsan gewesen sei, aber ohne diese Ablehnung hätte das Brautpaar nicht zum drastischen Mittel einer „*hafife*“ Ehe greifen müssen.

„From my parents' side I've got some negative reactions. *Yanni*, many people and also neighbours, but nobody told me into my face. The family and the neighbours were against my decision. Yes, my grandfathers, my grandmothers, my uncles. But not the nuclear family.” (F5; 49-52)

Kategorie 6: Meinungsänderung

Wann oder was brachte die Eltern oder einen Elternteil dazu, ihre oder seine Meinung bezüglich der Eheabsichten ihres oder seines Kindes zu ändern und damit das Einverständnis für eine Ehe mit einem Partner aus einer anderen religiösen Gemeinschaft zu geben oder den Kontakt mit ihrem Kind wieder aufzunehmen, nachdem es gegen ihren Willen geheiratet hatte.

Bei drei Probanden gaben die Eltern ihre Zustimmung zur Eheschließung, nachdem sich der zukünftige Ehepartner mit einer bestimmten Form der Eheschließung einverstanden erklärt hatte. Basil und der Mann von Inas wurden pro forma zu Muslimen für den Ehekontrakt, der die Basis der muslimischen Eheschließung ist. De jure konvertierten sie nicht zum muslimischen Glauben. Es ist eine in Libanon nicht unübliche Vorgehensweise, dass muslimische Partnerinnen für die Eheschließung mit einem Christen sich ein Taufpapier „kaufen“ oder dass der Form nach ein Christ zu einem Moslem wird.

“In order to set up a good wedding I had to go to the sheikh, Muslim sheikh. And for the papers and in order to get married I became a Muslim. But only for the paper, because each one retained his own religion and follow his religion.” (M2; 17-19)

“We decided together with my brothers who are very open minded, that we go to the sheikh and there he declared that he became a Muslim”. (F9; 126-127)

Cyrils Eltern berücksichtigten den negativen Einfluss, den eine nicht-muslimische Eheschließung auf das Familienunternehmen haben könnte. Trotz der Mitgliedschaft in einer sozialistischen Partei, die gegen den Einfluss der religiösen Gemeinschaften ist, musste der Proband den gesellschaftlichen Konventionen und dem Konfessionalismus Rechnung tragen, auch wenn er in einer gemischt-religiösen Region lebt, ist sein Dorf doch relativ homogen muslimisch besiedelt. Um die christlichen Brauteltern in ihren Bedenken zu beruhigen, schloss das Paar auf ihrer Hochzeitsreise in Zypern nachträglich noch eine Zivilehe. Diese hat zwar rechtlich gesehen in Libanon keine Gültigkeit, weil sie zusätzlich zur religiösen Ehe geschlossen worden ist, besänftigte aber die Sorgen der Brauteltern.

“My father told me: ‘I only have one condition. The condition is that you are going to have a Muslim wedding because you should live in your ambience and you work in your ambience. If the wedding is not under that condition it is going to affect your work and you cannot be independent on these habits’.” (M3; 38-42)

“When we travelled to Italy, we passed Cyprus and we had after our wedding a civil marriage to please her parents. But it doesn't have any practical effect here in Lebanon because the registered marriage is the Muslim marriage.” (M3; 53-57)

Ghada, die Irakerin, versprach ihren Eltern sich zu bemühen, den Bräutigam vom muslimischen Glauben zu überzeugen. Ihre Familie dürfte großen inneren Konflikten ausgesetzt gewesen sein, um einen Christen letztendlich als Schwiegersohn akzeptieren zu können. Wie wichtig für ihre Familie die Religion ist, zeigte sich auch darin, dass Ghada bis heute ihren Eltern nicht den christlichen Vornamen ihres Sohnes mitgeteilt sondern einen muslimischen Vornamen genannt hatte, was sie selbst manchmal verwirrt, wenn die Eltern sich nach dem Wohlergehen von „Yusuf“ erkundigen. Eine weitere Bedingung der Eltern war, dass ihr im Falle einer Scheidung die Rückkehr in die Familie verwehrt wird, was normalerweise eine Selbstverständlichkeit in muslimischen Familien ist.

“But when I talked to them I felt that I am successful (...) and they gave me their agreement but they told me: ‘Perhaps you can change your husband's religion.’ And I told them okay. It was a first step. Of course I didn't do that, because I love him like he is.” (F7; 33-38)

“But when you have a problem with him, don't come back. Don't come back'. Ya, if I have a problem with my husband and if I cut the relation, I am not allowed to go back to my family.” (F7; 45-49)

Bei zwei Probanden, Amir (M1) und Dalia (F4) intervenierten männliche Verwandte, die besonders angesehen innerhalb der Großfamilie waren, damit sich die Beziehung der Eltern zum Braut- oder Ehepaar normalisierte. Bei Dalia setzten sich schiitische Verwandte bei den sunnitischen Eltern ein und überzeugten die Mutter davon, nach vier Jahren endlich wieder mit ihrer Tochter zu sprechen.

„... and at a particular moment my wife’s uncle intervenes. He did a very great job. He brought my wife’s mother to our place and from this particular moment she started to accept me without a problem.” (M1; 43-46)

“...some people interfered in the matter. They are Shiites. My uncles and cousins intervened to fix it. That has changed my mother’s mind.” (F4; 21-23)

Kategorie 7: Belastungsfaktoren

Welche Bedeutung hatte die ablehnende Haltung der Eltern oder des sozialen Umfeldes für die Interviewten. Die negative Einstellung der Familie fanden die Probanden zwar als problematisch, aber nicht als traumatisch, denn sie fühlten sich nicht körperlich bedroht. Und einige der Befragten ignorierten überhaupt, was ihnen gesagt worden ist. Es hat sich gezeigt, dass Dalia und Elmira, die gegen den Willen ihrer Eltern geheiratet haben, sehr unter dem Abbruch der Beziehungen zu Vater und Mutter gelitten haben. Aus der Erzählung von Dalia wurde ersichtlich, dass es der Vater war, der früher als die Mutter den Kontakt zur Tochter aufnahm. Er rief sie schon zwei Wochen nach der ‚*hafife*‘- Heirat an, um sich zu erkundigen, wie es ihr gehe. Die Mütter der Töchter zeigten sich meist weniger nachsichtig als die Väter und konnten lange nicht verzeihen, dass sich das Kind gegen den Wunsch der Eltern gestellt hatte, was auch Lee (1994) in seiner Untersuchung zu Mischehen in Nordirland herausfand, da auch dort meist die Mütter ihre Töchter durch den Abbruch der Beziehung bestrafen. Bei Elmira (F5) normalisierte sich erst durch die Geburt des ersten Kindes ihre Beziehung zur Mutter und bei Dalia (F4) intervenierten Onkel und Cousins zu ihren Gunsten bei der Mutter.

„We stayed for four years without talking to them. Yes, without talking to my mother. My father called me the second week after the wedding. But my mother didn’t talk to me for four years. It was very hard, yes!” (F4; 15-20)

“They changed their attitudes after the marriage. Yes, after three or four years they changed.(...) But for three years they didn’t talk to me and my husband.” (F5; 54-59)

Ghada fürchtete sich davor, ihren Eltern zu sagen, dass sie sich in einen Christen verliebt hatte und ihn heiraten wollte, da interreligiöse Ehen in Bagdad viel weniger als in Libanon geduldet werden. Ein weiterer Grund, weshalb sie sich in Gamal verliebt hatte und was sie hinsichtlich der elterlichen Reaktionen beruhigte, war, dass sie trotz ihres fortgeschrittenen Alters von 38 Jahren (einmal sagte sie, dass sie 34 Jahre alt gewesen sei) in Irak keinem Mann für die Ehe versprochen war. Ihr war die Gefahr eines Ehrenmordes bewusst, die in ihrem Heimatland häufiger verübt werden, um die Ehre der Familie zu retten. Selbst wenn ihr diese Gefahr nicht aus der eigenen Familie drohte, üben Ehrenmorde eine tiefe und lange andauernde Wirkung auf fast alle jungen Frauen im heiratsfähigen Alter aus und halten sie davon ab, die religiösen Grenzen zu überschreiten.

“This made me a little problem, because I thought that maybe my family can’t accept this idea...” (F7; 29-30)

“Other families in Iraq have been violent against their child. Many problems...” (F7; 114)

“Maybe with another Muslim family in Iraq we would have had big problems. Perhaps they would have killed her, but till now I see no problem with me and her family.” (M7; 123-125)

Inas, eine politisch sehr aktive und wie sie sich selbst beschreibt, militante Person, führte über sieben Jahre lang ein Doppelleben. Sie hatte den Mut, sich großen Gefahren auszusetzen und jede Nacht die Demarkationslinie zu überschreiten, brachte aber nicht den Mut auf, für eine Ehe die religiösen Grenzen zu überschreiten und dadurch ihre Eltern zu verletzen. So lebte sie lieber heimlich mit ihrem Partner zusammen und empfand Schuldgefühle, als ihren Eltern den Respekt und die Dankbarkeit zu verwehren, die sie ihnen wegen der großen finanziellen Belastungen für eine gute Ausbildung in einer christlichen Privatschule schuldete.

“In 1978 we want to live together but it was impossible, me, a Shiite with all my background. I have seven sisters behind me. I was not like the girls in my age. I was militant and with an open mind but I wasn’t very encouraged. I haven’t had the courage to *dépasser* some limits. For me, a Shiite with this family and with all what my mother had done for me.” (F9; 106-110)

Juju und ihr Mann hatten von ihren Eltern die Freiheit der Wahl des Ehepartners bekommen und waren von ihrer Entscheidung so überzeugt, dass abfällige Reaktionen aus dem Freundeskreis keinen Einfluss auf ihr Leben hatten und sie sich daher ganz und gar nicht belastet fühlten.

"I was convinced about my decision for Jabran. All the negative arguments were totally useless for me. I didn't take it into consideration." (F10; 23-24)

"I didn't ask anybody about this, because I don't care. This is my life, you know!" (M10; 26-27)

Kategorie 8: Widerstand

Hier werden jene Lösungen genannt, die von den Probanden gefunden wurden, trotz fehlendem Einverständnis der Eltern zu heiraten. In Libanon gibt es die Möglichkeit einer Eheschließung, indem der Bräutigam die Brau entführt und sie die Ehe eingehen. Das Gesetz sieht für ein solches Vorgehen keine Strafe vor. Obwohl es immer wieder im Land zu Ehrenmorden kommt, befürchteten weder Dani und Dalia noch Ehsan und Elmira einen solchen. Vielleicht ist eine Erklärung dafür, dass es sich bei der Verweigerung der Zustimmung zur Ehe bei Ehsan und Elmira eher um politische Differenzen als um religiöse Unterschiede handelte. Beide Paare lebten nach der Eheschließung in einer mehrheitlich von Christen bewohnten Stadt.

"...the fact that I went out with him without a common decision, without the parents' approval to get married, well, this is called a 'kidnapping marriage'. A *hafife* marriage, and the parents rejected this idea of marriage." (F5; 56-59)

Dalia stammt aus keiner sehr religiösen Familie und bei der Eheschließung war sie dreiundzwanzig Jahre alt, was ihr vom Gesetz her erlaubte, eine Ehe ohne Zustimmung der Eltern einzugehen.

„After that we had a '*hafife*' marriage, *hafife* means that we went to church together without our parents' approval, we got married against our parents will." (F4; 8-11)

Inas glaubte ihren Eltern eine Ehe mit einem Moslem zu schulden, als es immer schwieriger und gefährlicher geworden ist, zwischen den schwer umkämpften Vierteln hin und her zu fahren und täglich die Demarkationslinie zu überqueren. Das Paar stand vor der Entscheidung sich entweder zu trennen oder zu heiraten, denn für Inas stand fest, dass an dem Tag, wo sie nicht mehr bei ihren Eltern übernachtet, sie im Haus ihres Ehemannes schläft. Eine Regel, die sie sich selbst auferlegt hatte um ihren Eltern eine gute Tochter zu sein. Das Paar hatte die Möglichkeit vor einem Scheich eine muslimische Ehe zu schließen, schickten aber die Heiratsurkunde nie zur Registrierung an das Standesamt, was nicht weiters auffiel, da die Papiere grundsätzlich im Heimatort

des Mannes registriert werden. Die Registrierung wollten sie nur vornehmen lassen, wenn Kinder geboren werden sollten. Diese Strategie ermöglichte ihr in der Gesellschaft als verheiratete Frau aufzutreten aber nicht vor dem Gesetz.

“We decided together with my brothers, who are very open minded, that we go to the sheikh and there he declared that he became a Muslim. My two brothers were *‘témoins’* and the paper was with us and we never send the papers to the authorities. (...) The paper is our paper; it was for us, for the family. To tell the society that we are married. But the marriage has never got registered. Never at any Muslim or Civil court. I made this paper for my family and for the society. (...) I made my marriage very declared in the society but not in the *‘gouvernement’*, not in the court.” (F9; 126-141)

Kategorie 9: Verhältnis heute

Diese Kategorie beinhaltet alle Angaben über den Kontakt zwischen den Eltern und ihren Schwiegerkindern oder vormals abgelehnten Schwiegerkindern. Alle Probanden gaben zu Protokoll, dass der Kontakt mit Eltern und Schwiegereltern ein sehr guter sei und die Schwiegerkinder gut in den Familien integriert sind. Es muss hier aber auch festhalten werden, dass selbst wenn es Schwierigkeiten mit den Schwiegereltern gebe, die Probanden diese nicht benennen würden, weil es in der libanesischen Kultur nicht üblich ist, darüber offen zu reden und schon gar nicht mit einer fremden Person. Weiters könnten heute eventuell bestehende Differenzen andere Ursachen als die Partnerwahl des Kindes haben.

„Until now my wife is a counsellor, she is one of my mothers daughters. She is like a daughter for my mother. Everyone in my family likes my wife until now very, very much.” (M1; 35-38)

“My wife is different and that’s what everybody loves in my family.” (M2; 65)

“We are both well accepted in the families, sure!” (M3; 60)

“I saw how my mother is with Ghada. It is very nice, very good. When Ghada goes one week outside my home I see my mother mourning. She miss her, she loves her.” (M7; 81-83)

“When I talk with the family members of Ghada on the phone they are very gentle with me” (M7; 118-119)

“Now he is very happy and he loves Haakim. I think my father discovered that he had a very bad reaction before. (F8; 35-36) The contact with my parents is very nice.” (F8; 75)

“We have a very good contact.” (M11; 96)

Kategorie 10: Religion

Religion ist in Libanon sehr eng mit Politik verbunden, deshalb ist die Unterscheidung zwischen Religion im Sinne von Glauben und Religion als kultureller, institutioneller, moralischer und politischer Faktor schwer zu treffen.

Der Besuch einer christlichen Schule hat in Libanon weniger mit einer festen Bindung an eine Religion zu tun sondern vielmehr damit, dass die Eltern großen Wert auf eine gute Schulbildung ihres Kindes legen, eine Einstellung, die auch aus der wissenschaftlichen Literatur über Libanon bekannt ist.

Amir hat eine religiöse Erziehung auch im Elternhaus erhalten und er erinnert sich daran, als Kind die Messe besucht zu haben, was darauf schließen ließ, dass zumindest ein Elternteil praktizierender Christ war.

„...I can say that religion did not too much form my mind. I was not a religious person and I am still not religious. I've been sent to a religious private school and there we were asked to pay some respect to religious facts (...) So this is why it did not handle me from being someone who has nothing to pay for religion. Not as an ideology or as a social terminology.” (M1; 5-10).

Die Religion interessiert Amir nur als Aspekt des kulturellen Erbes. Als Wissenschaftler beschäftigt er sich mit ihr aus kunsttheoretischer, soziologischer und epistemologischer Sicht, der sich der kranken Auswüchse, die Religion als Ideologie in der Gesellschaft zeigen kann, bewusst ist.

“When we talk about religion at home we usually talk about it from a critical point of view, as a very interesting and important cultural heritage but not as a religious ideology or as a religious right. So this is why we are not talking about religion from a religious way. We don't put one of the religions on the best place and regarding the other religions in an inferior position. No, this is not the matter! We haven't tried at any time to say that Christians are better than Muslims or Druzes or any other religion. Even when we got a deep discussion about religious manners and traditions it was from a sociological point of view or from a philosophical point of view.” (M1; 162-170)

Karims Eltern waren praktizierende Christen, betrachteten ihren Glauben an Gott als etwas Privates, Intimes und haben sich nicht vom Konfessionalismus oder christlichen politischen Führern vereinnahmen lassen wollen.

“My father and my mother were believing people and they were practicing their religion. But in a matter of conflict of identity they had not been fanatic. We were an open family. I lived in my childhood in an open context and when there was a conflict between confessions, my family was not involved. I mean they were not supporting the fanatic leaders. They had an open mind.” (M11; 18-22)

“We don't talk about Religion.” (F2; 34-35) “We don't say anything. No politics.” (F2; 45-46)

Die moralischen und ethischen Werte werden von Badra (F2) als Basis jeder Religion identifiziert.

“Little for God; and for everybody religion is merely a list of laws. (...) But the way how we should live with other people, with our neighbours, comes from religion. How we have to respect each other.” (F2; 59-64)

“My wife never speaks about religion. (...) She is not fanatic.” (M2; 64-66)

Inas kommt aus einer sehr armen schiitischen Familie, die sehr religiös aber nicht fanatisch war. Sie und ihre Geschwister besuchten alle eine christliche Privatschule, für die Schulgebühren entrichtet werden mussten. In der Oberstufe wollte ihr Vater, dass sie sich den Regeln der muslimischen Religion unterwirft, was sie auch versucht hatte. Als sie erkannte, sich nicht für diese Art des Lebens zu eignen, gab es Diskussionen in der Familie, wie sie im Anschluss an das Interview sagte. Damals teilte sie ihren Eltern mit, dass von ihr nicht erwarten werden könne, eine praktizierende Schiitin zu sein, nachdem die Eltern ihr diese Ausbildung in einer Nonnenschule ermöglicht hatten. Ihre Entscheidung ist ohne Restriktionen und Sanktionen von Vater und Mutter akzeptiert worden.

“My father was religious but very open minded and he never had any restriction for any profession or religion. (F9; 2-3) “I was in the *seconde*, a year before the *baccalauréat*, and my father decided to oblige me to put the foulard. My mother put the foulard sometimes. I put the foulard and I put it like my mother did. They want me to be in some active direction. In the same time I met some others and some others and I decided that I am not for this club.” (F9; 77-81)

Amir überließ die religiöse Erziehung der beiden älteren Kinder der Schule, obwohl er sich selbst als Atheisten bezeichnet.

„My children were at a catholic school. (...) The school administration asked us to get our children educated according to the religion, to the catholic tradition. So we made a deal. I am very honestly to you. My son and my daughter were going to religious courses at their school. The youngest one was too small to be kept to the same Christian tradition. But till the end of primary school they did not follow any kind of religious education. (...) The oldest one has a very, very weak feeling about religion in generally.” (M1; 120-132)

„The youngest one has no problem with that, because he didn't have to follow any kind of religious education. He has no religious background. Only one time he came back home from school and asked me if he is Christian or Muslim or something else. I was obliged to explain to him what the situation is.” (M1; 141-145)

In den laizistischen Familien spielt Religion keine bedeutende Rolle.

“...the family, the nucleus family of my wife is a *laïc* family. And they believe in the slogan that religion is for God and the nation is for everyone.” (M11; 31-33)

“My parents are *laïc*. (...) My parents are tolerant and *laïc*. They are not very religious.” (F10; 6-11)

“I am definitely not communist but I received a socialist education. And of course I think about Mohammed and I think about the Koran but it doesn't really influence me.” (M3; 66-68)

Bei Juju, aus einer laizistischen Familie stammend, hat Religion sehr viel mit ihrer Identität zu tun, auch wenn sie selbst nicht betet, macht Religion mit all seinen Traditionen, Werten, Regeln und Gesetzen ihre Kultur aus, worauf sie immer wieder im Interview zurück kam. Es dürfte zwischen Juju und ihrem Mann Eheprobleme gegeben haben, was nicht nur an der Körperhaltung gesehen werden konnte, denn beide sprachen sehr viel über die rechtliche Stellung der Frau bei einer Scheidung aus der Sicht des maronitischen und des schiitischen Ehegesetzes, wem die Obsorge der Kinder im Falle einer Scheidung zusteht und der klaren Gesetzgebung im Falle einer Scheidung im schiitischen Recht. Beide kannten die Gesetze recht gut und Juju betonte immer wieder, dass die Rechte der Frau im Islam klar dargestellt sind und sie dadurch besser gestellt sei. In der wissenschaftlichen Literatur wird gesagt, dass in Ehekrisen, wo die Wertschätzung durch den andersreligiösen Partner vermisst werde (vgl. Kunze 2004), es oft zu einem Rückzugsverhalten und einer Suche nach einer neuen Quelle der Anerkennung kommen könne, und die eigene Religion oder Kultur werde dann zu einer besonderen Ressource des Selbstwertes, indem die religiösen oder kulturellen Unterschiede dazu verwendet werden, sich selbst aufzuwerten. Das ist für mich auch eine Erklärung für Jujus Aussage, die sie sich durch die Ehekrise ihrer Verbundenheit mit ihrer religiösen Gemeinschaft bewusster geworden ist, die Unterschiede zwischen den beiden Zugehörigkeiten stärker hervortreten sieht und deren religiöse Identität zum Zeitpunkt des Interviews einen höheren Stellenwert in ihrem Leben einnimmt.

“I believe that I am born as Shiite and I want to keep my religion.” (F10; 52-53)

Kategorie 11: Religiosität

In diese Kategorie fallen all jene Kriterien der Religion, die für die Probanden heute wichtig oder unwichtig sind gelebt zu werden, auch wenn sie sich selbst als nichtreligiös bezeichnen. Es zeigte sich in den Interviews, dass Religion und gelebter Glaube eher eine Angelegenheit der Frauen ist.

Für Amir hat vor allem der Gesang eine besondere Bedeutung in seiner Erinnerung. Es ist die Schönheit der orthodoxen Gesänge, die ihn berührt, die Inszenierung der Messe und ihre besonderen Rituale. Ihm geht es um die Form und nicht um den Inhalt. Das Sakrale in Messe und Gesang als Ausdruck künstlerischen Schaffens.

„I like very much the Orthodox rites. They have a very specific way to celebrate the mass and they chant, they chant! So, this particular aspect of the religious rites was the only thing I still keep in mind.” (M1; 11-13)

“...my wife has no strong religious feeling, even not from a cultural point of view.” (M1; 161-162)

“I am deeply interested in philosophy but I am not developing any kind of spirituality. (...) I pay respect to people who have their own spirituality, but not me!” (M1; 172-174)

Badra (F2) spricht hier nicht von sich selbst, sondern von anderen interreligiösen Ehepaaren, die die Gebote und Regeln der Religion nicht akzeptieren. Sie wechselt in eine allgemeine Ausdrucksweise, um neben dem *gatekeeper*, einem geweihten Priester und Theologen, nicht zu sagen, dass sie und ihr Mann sich nicht an die Pflichten und Regeln der Religion halten und sie daher in diesem Sinn nicht gläubig sind. Cyril (M3) empfindet sich nicht als religiös im Gegensatz zu seiner Frau und andere Probandinnen sind nicht gläubig, feiern aber mit der eigenen Familie die religiösen Festtage.

“Other people who are in a mixed marriage do not accept the commandments. That doesn't mean anything to them.” (F2; 61-62)

“My wife thinks much more of her high days and holidays than I do. She lives her life much more religiously than I do but this doesn't affect our common life.” (M3; 71-72)

“I share the Muslim holidays with my family and relatives. Today I don't know anything about religion. I do not practice.” (F4; 38-40)

„I don't go to church, very rarely I go. I do my *karem* (= act of fasting). I like rituals. They persuade me. But going to church and the mass, doing this and that and praying, no, no, no, no! And Haakim is not religious at all. He doesn't do his Ramadan, nothing. He doesn't go to the *mosque*.“ (F8; 96-102)

Hana schließt aber nicht aus, dass zukünftig Religion und Religiosität für sie wichtig werden könnten, kann doch häufig mit fortschreitendem Alter eine Hinwendung zu Gott beobachtet werden.

“Religion doesn't have an importance in our life, not now. We are a modern couple.” (F8; 95-96)

Ghada stand schon vor ihrer Rückkehr in den Irak in einer engen Beziehung zur christlichen und ihren Glauben praktizierenden Familie ihres zukünftigen Ehemannes. Eine Familie, die auch politisch der religiösen Gemeinschaft sehr zugetan ist. Ghada steht nicht nur unter dem Einfluss dieser Familie sondern auch eines speziellen Priesters, der öffentlich sagt, dass das Christentum die bessere Religion sei. Innerlich sei Ghada, wie ihr Mann sagt, sowieso schon eine Christin gewesen und sie alle hätten ihr nur geholfen, den wahren Glauben zu finden. Sie selbst denkt, dass Jesus sie vor dem Krieg in Irak gerettet haben könnte. Sie betet, besucht Wallfahrtsorte und geht zur Messe. Durch ihre besondere Situation, bei Ausbruch des Irakkrieges zufällig allein in Libanon gewesen zu sein, ohne Möglichkeit der Kontaktaufnahme zu ihrer eigenen Familie, den Ängsten und Sorgen um ihre Eltern und Geschwister, ihrer Hilflosigkeit usw. und der herzlichen Unterstützung, die diese christliche Familie ihr zukommen ließ, könnte es auch ein Zeichen der Dankbarkeit sein, dass sie zu einer gläubigen Christin geworden ist, für die ihre neue Religion eine wichtige Ressource darstellt.

“...my mother came into my room and saw the Bible and asked me what it is. I said that I pray and I told her: ‘Please mother, don’t think bad things about me. My mother thought I change my religion but I am not changed yet. She didn’t discuss me and she didn’t tell anybody in my family about it. (...) I got my religion and I believe in Jesus. (...) Perhaps he came and saved me. And now I am very happy, I feel there is peace inside me.” (F7; 55-70)

“Inside she is Christian. I just help her.” (M7; 75-76)

Kategorie 12: Interreligiosität

Hier sollen Antworten auf die Frage gefunden werden, welche religiösen Werte, Glaubensvorstellungen und Traditionen in der eigenen kleinen Kernfamilie mit den Kindern gelebt werden. Bei fast allen Ehepaaren in der Untersuchung beschränkte sich Interreligiosität einzig und allein auf das Feiern religiöser Festtage wie beispielsweise Weihnachten, wo auch in muslimischen Familien ein Christbaum aufgestellt wird und wo es Geschenke gibt, was für sie nicht im Widerspruch zum Islam steht, weil Jesus zu den Propheten gezählt wird, die vor Mohammed gelebt hatten. Die muslimischen und christlichen Feiertage haben für die Kinder meist nur Bedeutung als unterrichtsfreie Zeit in der sich die Familie bei einem guten Essen trifft und in der es Geschenke gibt. Nur in zwei Familien, werden den Kindern die Werte beider Religionen vermittelt, aber nicht im Sinne, dass eine Religion besser als die andere sei. Gibt es Situationen, die beispielsweise Basil (M2) dazu bringen, aus gesellschaftlichen Gründen an der Messe

teilzunehmen, nimmt er seine Tochter und nicht seine Söhne in die Kirche mit. Das kann ein Zeichen dafür sein, dass Religiosität bei den Frauen ausgeprägter als bei Männern ist. Unter gesellschaftlichen Gründen ist beispielsweise die Teilnahme am Trauergottesdienst bei einem Begräbnis oder der Teilnahme an der Messe am ersten Jahrestag des Ablebens eines Verwandten oder Freundes zu verstehen, die meist nur von guten Freunden aus der gleichen Religion besucht werden. Bei einem Todesfall wird während der Dauer einiger Tage der Kondolenzbesuch von Menschen verschiedenster religiöser Zugehörigkeiten immer in der Wohnung des Verstorbenen und seiner Familie oder in einem gemieteten öffentlichen Raum vorgenommen.

“Well, when there are Muslim holidays we celebrate them, but we also celebrate Christian holidays. (...) My daughter follows the rites of her mother and those of her father. (...) She went to church with me.” (M2; 21-26)

“We celebrate Christmas together. You can still see the Christmas tree here in the house.” (F2; 42)

“One day on television they have shown the crucifix with Jesus and my little girl approached him and gave him a kiss. And that’s all right.” (F2; 48-50)

„Well, here we have Maronite holidays. When I have Sunnite holidays I go to the house of my parents in order to celebrate there, visit the dead.” (F4; 33-34)

“Ya, we share the religious holidays together in the family. In schools in Lebanon they give free days on both kind of feast, on the Christian and the Muslim. (...) I have a Christmas tree; I have a crib – this thing you give under the tree, *la crèche*. Yes, of course I do. Even Muslim families in the Bekaa, my neighbours, make a tree.” (F8; 104-111)

“When my son was young we celebrated Christian and Druze high-days. When he was in the village of his mother on the Druze holidays it was his holidays and when he was in Beirut West and there was a Muslim holiday it was his holiday and when there were Christian holidays he participated. (...) All the religious holidays were for him. He was feeling like it was his holiday. He really participated and it was really his holiday.” (M11; 87-94)

Die folgenden beiden Ehepaare vermitteln ihren Kindern die Grundzüge der christlichen und der muslimischen Religion. Da die religiöse Erziehung hauptsächlich in den Händen der Mütter liegt, ist es wahrscheinlich, dass die Kinder mehr Wissen über deren Religion haben werden als über die Religion des Vaters. Die unterschiedlichen Dogmen der Religionen reduzieren sich auf moralische und ethische Regeln, die beiden Religionen gemeinsam sind. Juju (F10) und auch Cyril (M3) erkennen, dass ihre Kinder einen Gewinn aus den beiden Glauben ihrer Eltern ziehen können und dieser Umstand nicht nur das Leben der Kinder bereichern wird sondern sie auch davon abhalten kann, eine Religion als wertvoller als die andere zu betrachten, weil sich die Kinder aus interreligiösen Ehen, wie Pedersen (2004) schreibt, nicht mehr mit nur einer einzigen

Gruppe identifizieren und sich in dieser Generation die kulturellen Unterschiede nivellieren.

“We celebrate both high days in our house. I believe that I have to celebrate all holidays, Christian as well as Muslim. (...) For sure I talk about the Muslim religion to my child. He gets a rich point. For me the principals of religion are to be honest, not to steal money, to be frank. All of these qualities in life are religion because it's from God and from heaven. So we all share the same God but we have different details in the Christian and Muslim religion. But the principal is to be honest and frank. And whatever this quality is, it belongs to all religions.” (F10; 56-63)

“The important challenge is how to raise the children according to what religion. Briefly as a conclusion, there are good aspects in every religion. So one has to show children the good sides of every religion without affecting them with a specific religion which to follow. They should have what is best from every religion. That's it.” (M3; 85-89)

Badra und Basil lassen ihre Kinder am Religionsunterricht für Christen als auch für Muslime in der christlichen Privatschule teilnehmen und ermöglichen ihnen damit eine gute Basis beider Glaubensbekenntnisse. Sie selbst sprechen mit ihren Kindern nicht viel über Religion, weil sie beide nicht sehr gläubig sind.

„At school my children have religious education classes. So they go to Muslim and Christian classes.” (F2; 33-34)

Kategorie 13: Vorurteile

In dieser Kategorie finden sich negativen Erfahrungen, die die Kinder in der Gesellschaft und Schule machten, weil sie aus einer interreligiösen Familie stammen aber auch insgesamt die Erfahrungen der Probanden mit Stereotypen gegenüber Mitgliedern aus der anderen Religion. Es muss darauf hingewiesen werden, dass Aussagen über solche Erfahrungen aber auch Vorurteile in den Menschen selbst gegenüber Muslime oder Christen, mir als Fremder kaum mitgeteilt werden. Um darüber eine fundierte Aussage zu machen, hätte ich Monate in den Familien leben müssen. Ein einziges Beispiel einer abfälligen Bemerkung von Mitschülern gegenüber einem Kind wurde von Hana (F8) genannt. Karim (M11) sagt, dass seine Kinder zwar alle Arten von Vorurteile gegen sämtliche religiöse Gemeinschaften gehört haben, aber seine Aussage bezieht sich nicht explizit darauf, dass die Kinder Eltern aus unterschiedlichen Religionen haben.

„Very little, you know. I expected a worse reaction but I was really pleased all those years. Since my children went to school they've been treated very well. The reaction came very little from very few people. Just like little kids are, but later on they respected my children very much and love them. Maybe they think they are different. I don't know. They really respected and liked them. And I remember one day when one child said something to one of my daughters and you could hear all of the other students. They answered him back and made him shut his mouth – and it was done.” (F8; 127-135)

“They were living in this country and they've heard all kind of stereotypes. But they were not interested. It doesn't mean anything for them.” (M11; 83-86)

Juju wollte als Studentin der Arabischen Literatur die Frage nach Stereotypen nicht verstehen, obwohl sie vorher darüber erzählt hatte, dass einige ihrer Freunde gegen ihre Heiratsabsichten waren, weil sie jemanden ehelichen wollte mit „...other habits...“ (F10; 19). Ich hatte den Eindruck, dass ihr diese Frage sehr unangenehm war und sie verlangte von mir den Begriff Stereotypen zu definieren. Weiters wollte sie mich dazu bringen, Beispiele für Vorurteile zu nennen. Dann meinte sie, dass sie diese Frage nicht beantworten könne, denn die Verschiedenheit läge nur in der unterschiedlichen Kultur, der unterschiedlichen Religion.

„The only difference is the religion.“ (F10; 30)

Kategorie 14: Andere „mixed couples“

Hier fallen alle jene Ausführungen hinein, die Auskunft darüber geben, ob die Probanden Kontakt zu anderen interreligiösen Paaren haben. In der Untersuchung zeigte sich, dass häufig Geschwister mit einem andersreligiösen Partner verlobt oder verheiratet waren oder später eine solche Ehe eingegangen sind. Auch wenn sich hier nur wenige Aussagen dazu finden, hat sich meist im Anschluss an das Interview gezeigt, dass alle Ehepaare andere gemischt-religiöse Paare kennen. Nur Ghada und Gamal (F7 und M7) haben einen rein christlichen Freundes- und Bekanntenkreis.

„In fact, many people around us were in the same situation where the husband might be Christian or Muslim or the wife.“ (M1; 50-51)

“... and my son is in the same situation right now. His girlfriend is Shia from Lebanon but they are living in Paris. But he and his girlfriend are very left-orientated. So it does not pose a problem for them.” (M1; 138-141)

“My brother married a Maronite woman and another brother married a Maronite woman and me too.” (M8; 4-5)

“My sister also got married to a Christian but she converted and now she is Maronite.” (F10; 49-50)

Einige Probanden wiesen mich darauf hin, dass heute nicht mehr so viele interreligiöse Ehen geschlossen werden wie vor dem Bürgerkrieg. Beispielsweise begründet Amir diese rückläufige Tendenz mit der zunehmenden örtlichen Trennung der religiösen Gemeinschaften und vor allem der Errichtung von Departments aller Institute der staatlichen Universität im christlichen Teil Beiruts. Dadurch fällt die Universität als „Heiratsmarkt“ weg und auf den Abteilungen in Westbeirut finden sich nur noch muslimischen Studenten und in den Departments in Ostbeirut allein christliche Studenten. Die religiöse Durchmischung der Studenten wie es sie vor dem Krieg gab, findet man nur noch auf den teuren Privathochschulen, wie der Amerikanischen Universität Beirut oder der Université Saint Joseph. Damit beschränken sich interreligiöse Ehen auf ein bestimmtes soziales Milieu, auf jenes der Akademiker und auf die Mittel- und Oberschicht, die es sich leisten können, sehr hohe Studiengebühren zu bezahlen.

“But young people still have the tendency to marry people from other communities.” (M1; 89-90) But it is so difficult to find – and especially outside Beirut it’s difficult to find - the mixture we had in 1975 or 1970.” (M1; 101-103)

“In my generation and at that time there were a lot of interreligious marriages.” (M11; 57-58)

Kategorie 15: Toleranz

Ist die religiöse Zugehörigkeit der Befragten ein Thema in ihrem Lebensumfeld war die Fragestellung dieser Kategorie. Es ist in der Verfassung festgehalten, dass keine religiöse Gemeinschaft diskriminiert werden darf und Toleranz zwischen den Religionen zu herrschen hat. Es gehört zum guten Ton in der libanesischen Gesellschaft, in der Öffentlichkeit anderen gegenüber tolerant zu sein. Erst wenn man einige Zeit in einer Familie lebt und Teil der Familie ist, kann man aus den familiären Gesprächen über Christen und Muslime Werturteile ausfindig machen. Ich habe während meiner Untersuchung immer nur zu hören bekommen, wie tolerant alle Libanesen seien, es quasi der libanesischen Mentalität widerspreche intolerant gegenüber anderen Religionen zu sein und nur „...poor minded talk about that...“ (M8; 54). Die Ausbildung und das soziale Milieu sind wichtige Einflussfaktoren auf die Ausprägung der Toleranz und dem Selbstbild, das eine Gesellschaftsklasse von sich hat, sagt Amir.

Die Probanden der Untersuchung kommen aus Familien, die von den Befragten als „offen“ im Gegensatz zu „fanatisch“ bezeichnet werden. Das Sample zeigt, dass der Besuch einer gemischt-religiösen Schule einen positiven Einfluss auf die Ausbildung von Toleranz unter den Gemeinschaften hat. Auch familiäre Kontakte zwischen Personen aus den verschiedenen Religionsgemeinschaften können Ängste abbauen.

„I took from my parent openness and we did not pay too much attention to the religious background of the people. (...) And in the religious private school we were not asked to be against other people from other religious assets.“ (M1; 3-8)

Ein besonderes Augenmerk wird in der Gesellschaft darauf gelegt, dass die Privatsphäre einer Person und der Familie nicht verletzt wird. Die Befürchtungen Amirs bezüglich einer weniger toleranten Haltung innerhalb der christlichen Bevölkerung Ostbeiruts gegenüber Moslems können auch daher kommen, dass er selbst während des Bürgerkrieges gezwungen war, auf Grund seiner politischen Einstellung in den muslimischen Teil Beiruts zu fliehen.

“It is one of the best things in this country that people in generally don’t ask you about your intimacy. (...) We spend a lot of time in West Beirut and in a building in which most of the people are Muslims. We never had any accountable kind of problems, or style, or attitude or things like that. Absolutely not! But in the Christian sector, where I am living now, I don’t know. (...) I have some fears but I am maybe wrong. But I have some fears. Sometimes people may regard you as maybe different just because there is a social difference. (...) If you are socially different we may find something which characterizes you as being Christian or Muslim or Armenian or Arab or French or whatever.“ (M1; 58-72)

“Well, I haven’t heard from my children that they have been discriminated because they are from parents from different religion. I told you that I belong to a specific milieu which is the academic milieu. So things like that are not usual. Maybe people think about you something different from what they are telling you, but we cannot judge.“ (M1; 78-82)

“When we talk about the elite-schools here in Lebanon it’s so difficult to see a kind of discrimination among pupils or students. This is because the *bourgeois* regard themselves as a very special group. It is not really usual to evaluate other people from another religious point of view. It may arrive, it may happen but it is not the route. The route is more or less social and distinguishes who we are.“ (M1; 147-153)

Ein wichtiges Kriterium für die tolerante Haltung der Menschen dürften die religiös gemischten Privatschulen sein, wo christliche und muslimische Kinder ab dem 4. Lebensjahr den Unterricht miteinander teilen. So lernen die Kinder schon sehr früh andersreligiöse Kinder kennen und haben die Möglichkeit sich zu befreunden, Fremdes sich vertraut zu machen, gemeinsam die Bürden des Schulalltages zu ertragen, Unterschiede in der Erziehung zu akzeptieren und nicht als bedrohlich zu empfinden.

“We don’t talk about religious roots. Muslim and Christians are neighbours. It is a very mixed area and at school there are Christian and Muslims in the same classes.” (F2; 38-39)

“People don’t talk about religion, they are very tolerant. At the Maronite school which my children attend you will find Muslims as you will find Christians.” (F4; 52-53)

Am folgenden Beispiel ist die tolerante Haltung gut ersichtlich, wie eine gläubige muslimische Mutter mit den andersreligiösen Einflüssen auf die Familie umging, die durch den Unterricht der Kinder in einer Nonnenschule verursacht wurden, damit ihre Kinder nicht in einen Konflikt sowohl religiöser als auch emotionaler Art gerieten. Inas liebte ihre Eltern und sie empfand sehr große Zuneigung zur Nonne, die sie unterrichtete, förderte, zum Lernen motivierte und an ihre Fähigkeiten glaubte. Diese Nonne stellte für Inas’ Mutter, die eine Analphabetin war, ein Idealbild dar. Ein Ideal dafür, dass auch Mädchen durch Schulbildung zumindest eine Freiheit im Denken erhalten können und diese Nonne wurde auch für Inas zu einem Ideal in ihrer Kindheit.

“I was five years old when my mother decided to send me in school of Christian nuns.” (F9; 2-5) “There we had religious lessons. (...) In that time they told us the story of Jesus and the Bible. For me it was the best hour I had in my life because it was creative, artistic and imaginative and you could go in your imagination. It is the foundation of any culture for anybody who lives in this context.” (F9; 30-35) “In this school we attended mass Thursday morning and we’ve prayed the Ave Maria and I’ve learned to make the sign of the cross. (...) So, when I returned home after school I lived it. (...) One time, when we began to eat and like a good girl I am signing me and my mother said, ‘Inas, this is for school! In school you make what you are asked to make. This is a part of your practise at school. Our practise at home is to say ‘In the name of God!’. She was very lucid, my mother, not to bring us in a conflict. It is to say, there is something in life to make in this context and other things to make in another context.” (F9; 45-53)

“In Lebanon our political life is not very civilized but social life is very good.” (M3; 62-63)

Hana (F8) empfand keine Berührungsängste mit Muslimen, hatte sie bereits in früher Kindheit die Erfahrung gemacht, dass ihr maronitischer Großvater mit dem schiitischen Scheich aus dem Nachbardorf eine tiefe Freundschaft pflegte, sodass man sich auch gegenseitig in den Privatwohnungen besuchte. Es zeugte nicht nur von Respekt sondern auch von Verbundenheit, Vertrauen und Sicherheit, einen Menschen, der nicht der gleichen Gemeinschaft angehörte, in sein Haus und damit in sein Heim und seine Privatsphäre zu lassen.

“I remember my grandfather. He used to take me to the Shia villages when I was a little child. I mean, he made visits to all the men he knew from that village. And the *sheikh* was used to come to my grandfather’s house and they are used to make nice visits and chats. Everything was cool.” (F8; 49-53)

“...when I got born there was no difference between Sunni and Shia. I didn't hear that. In Baalbek we all are one family.” (M8; 1-2) And in my company you don't know which one is Maronite, which one is Muslim, which one is (-) it's really like that.” (M8; 7-9). It doesn't come from the Lebanese mentality or sight of living because we can't be divided. We live in a very small country and we are so many.” (M8; 12-14)

11 Zusammenfassung

Die Ergebnisse dieser Studie, die aufgrund der Größe des Samples nicht generalisierbar sind, zeigen, dass der Wunsch eines Liebespaares, eine interreligiöse Ehe zu schließen, auf bedeutend weniger Ablehnung stieß, als von der Autorin ursprünglich angenommen worden war.

In manchen Fällen könnte es sich auch so verhalten haben, dass meine Probanden mir die elterlichen Reaktionen auf ihre Heiratsabsichten beschönigt geschildert haben, da Schamgefühle sie davon abhielten, ihre Herkunftsfamilie vor einer fremden Person in ein schlechtes Licht zu stellen und es in der libanesischen Gesellschaft generell nicht üblich ist, außenstehenden Personen einen zu tiefen Einblick in die Intimsphäre einer Familie zu gewähren. Weiters sollte berücksichtigt werden, dass negative Erfahrungen und die damit verbundenen leidvollen Emotionen und psychischen Belastungen im Laufe der Jahre in der Erinnerung jedes Individuums an Intensität und somit an Bedeutung verlieren.

Bevor ich näher auf die Ergebnisse meiner Untersuchung eingehe, möchte ich noch einmal darauf verweisen, dass Ehen zwischen Christen und Muslimen in der libanesischen Gesellschaft grundsätzlich geduldet und von vielen Menschen akzeptiert werden. Trotzdem sind interreligiöse Ehen in Libanon, an der Gesamtzahl aller geschlossenen Ehen gemessen, quantitativ nicht von Bedeutung, obschon gesicherte Daten über die tatsächliche Häufigkeit fehlen. Es kann angenommen werden, dass diese Art der Ehe eher ein Phänomen der Mittel- und Akademikerschicht als eines der ärmeren Bevölkerungsschichten ist. In meiner Untersuchung gibt es mehr muslimische Frauen, die eine Ehe mit einem Christen eingegangen sind, als umgekehrt, ein Phänomen in meinem Sample, das allerdings nicht generalisiert werden kann. Fast alle meine Probanden und Probandinnen zeigten sich davon überzeugt, dass heute weniger interreligiöse Ehen geschlossen würden als vor dem libanesischen Bürgerkrieg 1975-1990. Ursache dafür könnten unter Umständen die im Bürgerkrieg erfolgten ethnischen

Säuberungen und Vertreibungen religiöser Gemeinschaften aus einstmals von mehreren Konfessionen besiedelten Gebieten sein sowie in deren Folge die Schaffung von ausschließlich von Christen besuchten Instituten der staatlichen Universität im christlichen Teil Beiruts und von lediglich Muslimen zugänglichen Fakultäten in Westbeirut, eine Entwicklung, welche die Universität als vormals fundamental bedeutsamen Heiratsmarkt nun obsolet werden ließ. So bieten nur noch die Privatuniversitäten jungen Menschen der verschiedenen Religionen und Konfessionen die Möglichkeit, sich während der Studienzeit bspw. beim Besuch von Vorlesungen kennenzulernen. Die Anzahl der Orte, an welchen sich junge Leute in einem bestimmten Kontext treffen und welcher eine regelmäßige Begegnung wahrscheinlich macht, hat in den letzten zwanzig Jahren deutlich abgenommen.

Die Untersuchung weist bezüglich der Partnerwahl der Probanden eine Übereinstimmung mit der wissenschaftlichen Literatur auf, da als Kriterien für die Wahl des Partners klassische Bedingungen wie gegenseitige Liebe, physische Attraktivität, gemeinsame Interessen, Ideale und politische Ansichten oder derselbe Beruf genannt werden. Die christlichen Privatschulen, die von Christen und Muslimen gleichermaßen besucht werden, üben einen positiven Einfluss auf die wechselseitig entgegengebrachte Toleranz aus und ermöglichen es Muslimen wie Christen, sich miteinander vertraut zu machen und Vorurteile zu überwinden.

Die Hälfte der Probanden erfuhr nach eigener Aussage keinerlei ablehnende Reaktionen von Seiten der Eltern auf ihre Eheabsichten. Auffällig in meiner Untersuchung ist, dass bei den Männern die Wahl einer andersreligiösen Partnerin von der Familie durchwegs positiver oder zumindest nicht negativ aufgenommen worden ist. Erklärbar ist dies einerseits durch die patriarchalen Familienstrukturen, die dem Manne mehr Freiheiten gewähren als der Frau, andererseits sind die Eltern fast aller meiner Probanden nicht sehr religiös gewesen, was den Schluss zulässt, dass sie sich weniger mit ihrer religiösen Gemeinschaft (weder in religiöser noch in politischer Hinsicht) identifizieren und daher weniger Probleme mit Partnern von außerhalb dieser haben. Je höher das soziale Milieu ist, aus dem die Familie kommt, desto weniger ablehnend ist die Einstellung der Eltern zur disparaten Ehe des Kindes.

Anfängliche Bedenken, aber auch ablehnende Einstellungen der Eltern wurden in den Familien sehr kreativ bearbeitet und Kompromisse zur Zufriedenheit aller gefunden, die sich unter anderem darin äußerten, dass Schwiegersöhne in zwei Fällen für eine muslimische Eheschließung *pro forma* zum Islam konvertierten, dass männliche

Verwandte sich für das Brautpaar bei den Eltern einsetzten und eine Meinungsänderung bewirkten, oder darin, dass die Tochter auf Zeit setzte, weil sie an ihrem Ehwunsch festhielt und die Beziehung des Paares immer enger wurde. Da gaben die meisten Eltern letztendlich nach und fanden sich mit einem andersreligiösen Schwiegersohn ab. Ob negative Reaktionen der Eltern tatsächlich nur auf verbale Art ausgedrückt worden sind, muss allerdings rein spekulativ bleiben, denn keiner meiner Probanden hat auch nur den kleinsten Hinweis darauf gegeben, dass es zu körperlicher Gewaltanwendung gekommen sei/sein könnte. Zwei Paare konnten ihre Eltern, die in ihrer negativen Haltung zusätzlich durch Verwandte bestärkt worden sind, nicht zu einer Meinungsänderung bewegen und entschlossen sich, ohne das Einverständnis der Eltern zu heiraten, eine Ehe, die in Libanon als *hafife* Ehe möglich ist.

Aus dem Freundes- und Bekanntenkreis erfuhren meine Probanden überwiegend positive Reaktionen auf ihre Eheabsichten, was nicht erstaunlich ist, war dieser doch meist religiös durchmischt und gab es somit kaum Gründe, einer religiösen Mischehe ablehnend gegenüberzustehen. Nur in einem einzigen Fall warnte ein Teil der Freunde vor einer solchen Ehe mit Verweis auf die Unterschiede in der Erziehung, der Religion, den Werten und den Traditionen, was für besagtes Paar allerdings nicht relevant gewesen ist, war es doch der Überzeugung, dass diese Unterschiede ihre Beziehung nicht belasten würden. Da fast alle der Befragten in ihren Freundeskreisen Christen und Muslime vertreten haben und in Gegenden wohnen, deren Bevölkerung religiös durchmischt ist, kennen bis auf ein einziges Paar alle anderen zumindest ein interreligiöses Ehepaar.

Außerhalb der Familie sollen Nachbarn ihre Meinung kaum öffentlich kund tun, und wenn dies dem Brautpaar dennoch einmal zu Ohren gekommen ist, dann handelte es sich in der Regel eher um ironische Kommentare aus dem Umfeld der Braut, in der Art, dass sie wohl keinen Mann aus ihrer eigenen Gemeinschaft hat finden können.

Belastend empfanden es die beiden muslimischen Frauen, die ihre Ehe mit Christen ohne das Einverständnis der Eltern eingegangen sind, dass sie einige Jahre aus ihrer Herkunftsfamilie ausgeschlossen waren. Vor allem die Mutter verweigerte in beiden Fällen den Kontakt zur Tochter länger als der Vater. Die Tochter hat jeweils darunter gelitten, für ihre unerwünschte Ehe mit dem Abbruch der Beziehung zu ihren Eltern bestraft zu werden.

Alle meine Probanden haben heute eine sehr gute Beziehung mit ihren Eltern und Schwiegereltern.

Religion im Sinne von Religiosität spielt bei den Befragten eine geringere Rolle, als vor der Untersuchung von mir angenommen worden ist. Die Ehepaare sehen sich selbst als laizistisch und nur ein einzelnes Paar charakterisiert sich als praktizierende Gläubige. Religion/Religiosität wird grundsätzlich als eine zutiefst private und intime Angelegenheit betrachtet und die religiösen Feiertage haben für die überwiegende Mehrheit der befragten Personen vor allem insofern Bedeutung, als sie eine Möglichkeit des gesellschaftlichen Zusammenseins mit der Großfamilie darstellen. Der moralische und ethische Anspruch, der den Religionen innewohnt, dient nach Aussagen der Befragten dem respektvollen Umgang sowie dem Zusammenleben der Menschen miteinander. Die Probanden erlebten in ihrer Kindheit, dass ihre Eltern sich tolerant anderen Religionen gegenüber verhielten und sich möglichst nicht von den politischen Zielen ihrer religiösen Gemeinschaften vereinnahmen lassen wollten. Religion, die Kultur, Werte, Traditionen und Kunst prägte, wird nunmehr als Teil der individuellen Identität empfunden.

Interreligiosität wird lediglich von zwei der untersuchten Ehepaare praktiziert, die ihren Kindern nämlich die Grundzüge der christlichen wie der muslimischen Religion vermitteln und die guten Aspekte in beiden Religionen aufzeigen wollen, ohne die eine Religion der anderen als überlegen darzustellen, und die diese Art von Interreligiosität als eine Bereicherung für ihre Kinder betrachten.

Es fanden sich in der Untersuchung kaum Aussagen über Vorurteile gegenüber der Religion des jeweils anderen Ehepartners in der Gesellschaft, und wenn, dann wurde nur eine allgemeine Aussage darüber gemacht. Das heißt nun aber nicht, dass es keine Vorurteile zwischen den verschiedenen religiösen Gemeinschaften gebe. Um mit Vorurteilen konfrontiert zu werden, müsste man erst längere Zeit mit den Menschen zusammenleben und Teil des engeren Freundeskreises werden, denn in der libanesischen Gesellschaft ziemt es sich nicht, offen seine Ablehnung, Vorurteile oder Verachtung gegenüber Mitgliedern anderer Religionen unbekanntem Menschen gegenüber zu äußern.

Toleranz gegenüber den Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften zu zeigen ist nicht nur eine in der libanesischen Verfassung verankerte Maxime, sondern eine tolerante Grundhaltung wird bereits den Schülern im Unterricht vermittelt und gefördert. Doch oft hört diese Toleranz, die anderen religiösen Gemeinschaften entgegengebracht wird, auf, sobald ein Mitglied dieser anderen Gemeinschaft eines aus der eigenen Familie heiraten möchte. Generell achten die Libanesen peinlichst darauf, in der

Gesellschaft nicht als Menschen mit schlechten Manieren oder mit schlechter Erziehung wahrgenommen zu werden. Das ist mit ein Grund dafür, wie ich auch mehrmals von meinen *gatekeepers* zu hören bekommen habe, dass die Menschen nicht das aussprechen, was sie denken und nicht das denken, was sie sagen.

Abschließend möchte ich noch darauf hinweisen, dass nur christlich-muslimische *Ehepaare* Gegenstand meiner Recherche gewesen sind, d.h., bei meinen Probanden mündete ihre Beziehung in einer Ehe. Es kann jedoch davon ausgegangen werden, dass sehr viele Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in die Brüche gehen, allein schon wegen der ablehnenden Haltung und der zu erwartenden Sanktionen durch die Eltern. Viele Eltern akzeptieren eine freundschaftliche Beziehung ihrer Kinder mit Angehörigen anderer Religionen; wenn sich aber herausstellt, dass es sich um eine Liebesbeziehung mit ernststen Absichten handelt, bedarf es einiger Anstrengung durch das Paar, damit die Eltern ihr Einverständnis zu einer Ehe geben – bei vielen Paaren wird dies niemals der Fall (gewesen) sein. In Libanon gibt es bezüglich interreligiöser Beziehungen noch viele weitere interessante Forschungsmöglichkeiten.

Literaturverzeichnis

Abdallah, George (1990): Die Orthodoxie im Libanon. In W.Sanders (Hrsg), *Die Christen im Libanon*. (S.67-80), Hamburg: Katholische Akademie (Bd.9)

Abu-Izzeddin, Nejla M. (1993): *The Druzes: a new study of their history, faith and society*. Leiden, New York, Köln: Brill

Alverny, André de (1937): *Der Libanon als Zuflucht der Christen*. Wien: Katholischer Akademischer Missionsverein

American Jewish Identity Survey (2001): <http://www.jewishdatabank.org> (Zugriff: 10.10.2008)

Ansari, Adnan (1960): *Die Verfassung des Libanon, der Vereinigten Arabischen Republik und des Irak*. Frankfurt/Main, Berlin: Metzner Verlag

Akashe-Böhme, Farideh (2002): *Die islamische Frau ist anders*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus

Azzam, Intisar (2006): Druze Women: Ideal and Reality. In: Kamal Salibi (Hrsg.), *The Druze. Realities & Perceptions*. (S. 95-104), London: The Druze Heritage Foundation

Barbara, Augustin (1989): *Marriage across frontiers*. Clevedon, Philadelphia: Multilingual Matters Ltd.

Bescanceney, Paul (1970): *Interfaith Marriage: Who and Why*. New Haven, CT, College & University Press

Bossard, James H.S. & Eleanor Stocker Boll (1957): *One Marriage Two Faiths. Guidance on Interfaith Marriage*. New York: The Ronald Press Company

Braun, Christina von, U. Brunotte, G.Dietze, D.Hrzan, G.Jähnert & D.Pruin (Hrsg.) (2006): *„Holy War“ and Gender. „Gotteskrieg“ und Geschlecht. Gewaltdiskurse in der Religion*. Berlin: LIT Verlag

Brauner, Klaus-Dieter (1986): *Kultur und Symptom: Über wissenschaftstheoretische und methodologische Grundlagen von George Devereux' Konzeption einer Ethnopschoanalyse und Ethnopsychiatrie*. Frankfurt am Main, New York: Verlag Peter Lang

Broich, Sigrid von (1989/2004): *Libanon – warum es geschah. Das Rezept eines Bürgerkrieges*. Norderstedt: Books on Demand

Büttner, Ursula (1988): *Die Not der Juden teilen: christlich-jüdische Familien im Dritten Reich*. Hamburg: Hans Christians Verlag

- Chahine, Jessy (2005a): *Calls for gender equality fall on deaf ears*. In: The Daily Star, am 01.07.2005 http://www.dailystar.com.lb/article.asp?edition_ID=1&article_ID=16394&categ_id=1 (Zugriff: 30.12..2007)
- Chahine, Jessy (2005b): *Women's groups call for amendment of Penal Code*. In: The Daily Star, am 22.07.2005 http://www.dailystar.com.lb/article.asp?edition_ID=1&article_ID=16969&categ_id=1 (Zugriff: 30.12..2007)
- Chebel, Malek (1997): *Die Welt der Liebe im Islam. Eine Enzyklopädie*. München: Kunstmann
- Clam, Jean (1990): Die Maroniten im Libanon. In W.Sanders (Hrsg), *Die Christen im Libanon*. (S.45-61), Hamburg: Katholische Akademie (Bd.9)
- Corm, Georges (2003): *Le Proche-Orient éclaté 1956-2003*. Paris : Edition Gallimard
- Devereux, Georges (1967[1984]): *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. München: suhrkamp taschenbuch wissenschaft
- Devereux, Georges (1972 [1978]): *Ethnopschoanalyse. Die komplementaristische Methode in den Wissenschaften vom Menschen*. . Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Dillon, Martin & Denise Lehane (1973): *Political Murder in Northern Ireland*. Harmondsworth: Penguin
- Diner, Dan (2007): Die Politisierung des Unterschieds. Über Religion und Nationalität im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts. Aus: *Essener Unikate*, 6/7, 1995, S. 121-129, <http://www.uni-due.de/unikate/ressourcen/grafiken/PDF's/0607/06-Diner.pdf> (Zugriff: 09.11.2007)
- Flick, U., Kardorff, E. von, Ines Steinke (Hrsg.) (2003): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. (2. Auflage), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Flick, Uwe (2003): „Design und Prozess qualitativer Forschung“. In: *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch*. (2003: S 252-265), (2. Auflage), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Flick, U., Kardorff, E. von, Ines Steinke (2003): „Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick.“ In: U. Flick, E. von Kardorff, Ines Steinke (Hrsg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. (2003: S. 13-29), (2. Auflage), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Gerngross, Marcus (2007): „Libanon Staatszerfall durch interne Konflikte und externe Interessen.“ In: A. Strasser & Margarete Klein (Hrsg.): *Wenn Staaten scheitern*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2007: 147-166
- Gläser, Jochen und Grit Laudel (2006): *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse*. (2. Auflage), Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- Glaserapp, Helmuth von (2001): *Die fünf Weltreligionen*. Kreuzlingen/München: Hugendubel Verlag

Habib, Osama (2008): *Lebanese consumer prices still climbing despite lower costs*. In: The Daily Star vom 05.12.2008

Haddad, Scarlett (1998): *Divorce autour du mariage civil*. In: L'Express vom 02.04.1998 http://www.lexpress.fr/actualite/monde/proche-orient/divorce-autour-du-mariage-civil_492593.html (Zugriff: 06.03.2008)

Hahn, Karola (2005): Länderanalyse Libanon – Der libanesischer Markt für Hochschulbildung. Technische Universität Kaiserslautern, Deutscher Akademischer Austauschdienst. http://www.daad.de/hochschulen/studienangebotedeutscherhochschulenimausland/marktstudien/libanon_studie.pdf. (Zugriff: 19.11.2007)

Hanf, Theodor (1969): *Erziehungswesen in Gesellschaft und Politik des Libanon*. Bielefeld: Bertelsmann Universitätsverlag

Hanf, Theodor (1990): *Koexistenz im Krieg. Staatszerfall und Entstehen einer Nation im Libanon*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft

Hanf, Theodor (2006): Zusammenhalt bewiesen. Die Koexistenz der libanesischen Religionsgemeinschaften steht vor einer Probe. Aus: *Herder Korrespondenz*, 2006/9, S. 441-445 www.con-spiration.de/texte/2006/libanon.html (Zugriff: am 11.09.2007)

Hanf, Theodor (2007): *E pluribus unum? Lebanese opinions and attitudes on coexistence*. Byblos: Centre International des Sciences de l'Homme und Friedrich Ebert-Stiftung

Harb, Boulos (1990): Libanesischer Identität. Zur Geschichte des Libanon und seine Bedeutung für die religiösen Gemeinschaften. In W.Sanders (Hrsg), *Die Christen im Libanon*. (S.19-42), Hamburg: Katholische Akademie (Bd.9)

Helfferrich, Cornelia (2005): *Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews*. (2.Auflage), Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften

Hepperle, Ursula (2006): *Die Stellung der Frau im islamisch-sunnitischen und römisch-katholischen Eherecht. Ein Rechtsvergleich*. Tübinger Kirchenrechtliche Studien, Bd.1, (2006), Berlin: LIT Verlag

Hörmann, Karl (1976): Ehe, C. *Lexikon der christlichen Moral* http://www.pfarre-canisius.at/Morallexikon/ehe_1976.htm (Zugriff: 08.01.2008)

Houri, Omar (2004): Family Law – Lebanon <http://www.manches.com/text/practices/family/service.php?id=352> (Zugriff: 10.12.2007)

Jenkins, Robin & John McRae (1967): *Religion, Conflict and Polarisation in Northern Ireland*. Unpublished MS

Kalmijn, Matthijs (1998): "Intermarriage and Homogamy: Causes, Patterns, Trends." In: *Annual Review of Sociology*, 24, 1: 395ff

Khair-Badawi, Marie-Thérèse (1986): *Le Désir Amputé. Vécu sexuel de femmes libanaises*. Paris : L'Harmattan

Khoury, Adel Th. (1990): Die Melkitische Kirche im Libanon. . In W.Sanders (Hrsg), *Die Christen im Libanon*. (S.81-88), Hamburg: Katholische Akademie (Bd.9)

Khoury, Raif G. (2007): Christen im Libanon und die arabische Kultur. In: *Stimmen der Zeit*, 7/2007, S. 471-482. <http://www.con-spiration.de/texte/2007/khoury.html> (Zugriff: 11.09.2007)

Kneissl, Karin (2007): Libanon. In W.M. Weiss (Hrsg), *Die arabischen Staaten. Geschichte, Politik, Religion, Gesellschaft, Wirtschaft*. (S. 159-175), Heidelberg: Palmyra

Kotzur, Hubert (1988): *Kollisionsrechtliche Probleme christlich-islamischer Ehen*. Tübingen: J.C.B Mohr

Kubik, Gerhard (2006): „Tabu – Ethnopschoanalytische Forschungen in Ost- und Südafrika, 2000 bis 2004. Freuds „Totem und Tabu“ revisited“ In: *Journal für Psychoanalyse*, Bd. 47, Jg.26 (2006), Heft 2, S. 45-65

Kubik, Gerhard (2007): „'Floating' – eine ethnopschoanalytische Feldforschungstechnik“. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*. Band LXI/110, 2007, S.249-268

Kunze, Norbert (2004): *Psychologische Beratung mit interreligiösen Paare*. Evangelische Akademie Bad Boll, 2.2.2004, aus: <http://www.psych-beratung.de/download/interreligioesehefeb04.pdf> (Zugriff: 11.09.2007)

Lee, Raymond M. (1994): *Mixed and Matched. Interreligious Courtship and Marriage in Northern Ireland*. Lanham/London/New York: University Press of America

Leeds-Hurwitz, Wendy (2002): *Wedding as Text. Communicating Cultural Identities Through Ritual*. Mahwah: Laurence Erlbaum Associates

Leithäuser, Thomas & Birgit Volmerg (1988) : *Psychoanalyse in der Sozialforschung. Eine Einführung*. Opladen: Westdeutscher Verlag

Le Monde diplomatique: Un cahier spécial sur le Proche-Orient – Internationalisation du conflit – Archives (2001-2003) <http://www.monde-diplomatique.fr/cahier/proche-orient/region-liban-taef-en> (Zugriff: 14.06.2007)

Lewis, Bernard (2001): *Die Assassinen. Zur Tradition des religiösen Mordes im radikalen Islam*. Frankfurt am Main: Eichborn AG

Lewis, Bernard (2003): *Die Wut der Arabischen Welt. Warum der jahrhundertelange Konflikt zwischen dem Islam und dem Westen weiter eskaliert*. Frankfurt am Main: Campus Verlag

Liauzu, Claude (2006): *Guerres Des Sabines Et Tabou Du Mariage. Discours Sur Les Mariages Mixtes, De L'Algérie Colonial A L'Immigration En France*. E-book par L'Harmattan, Paris, 25.11.2006

Mayring, Philipp (2002): *Einführung in die qualitative Sozialforschung*. (5.Auflage), Weinheim/Basel: Beltz Verlag

- Mellenthin, Knut (2005): *Bürgerkrieg im Libanon – Ursachen und Verlauf*. In: Junge Welt, 1. März 2005. <http://www.uni-kassel.de/fb5/frieden/regionen/Libanon/ursachen.html> (Zugriff: 14.07.2007)
- Merkens, Hans (2003): „Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion.“ In: *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch*. (2003: S 286-299), (2. Auflage), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Mojzes, Paul (2002): “Religiously Inspired Reconciliation in Bosnia and Herzegovina”. In: *Journal of Ecumenical Studies*, 39, 1-2, 2002: 115 ff
- Münch-Heubner, Peter L. (2002): Zwischen Konflikt und Koexistenz: Christentum und Islam im Libanon. In: *aktuelle analysen* 28, München: Hans-Seidel-Stiftung e.V. www.hss.de/fileadmin/migration/.../aktuelle_analysen_28.pdf (Zugriff: 03.05.2008)
- Murken, S. (1997): Ungesunde Religiosität – Entscheidungen der Psychologie? In: G.M.Klinkhammer, S. Rink & T. Frick, (Hrsg.) (1997): *Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen* (S.157-172). Marburg: Diagonal. (http://www.psychology-of-religion.de/english/murken/mudownle_f.htm)
- National Jewish Population Survey 2000-01: <http://www.ujc.org/page.aspx?id=33650> (Zugriff: 1.12.2008)
- Nelsen, Hart M. (1990): “The Religious Identification of Children of Interfaith Marriages.” In: *Review of Religious Research*, 32, 1, 1990: 122-133
- Neyrand, Gérard & Marine M’Sili (1995): *Mariages Mixtes et Nationalité Française. Les Français par mariage et leurs conjoints*. Paris : L’Harmattan
- Neyrand, Gérard & Marine M’Sili (1996): *Les Couples Mixtes et le Divorce. Le poids de la différence*. Paris : L’Harmattan
- Nizaneddin, Talal (2008) : *Interfaith dialogue, hypocrisy and private lives*. In: The Daily Star vom 08.12.2008 http://www.dailystar.com.lb/news.asp?edition_id=1 (Zugriff: 08.12.2008)
- Palm, Dorothee (2003): *Dialog der Herzen. Christlich-islamische Paare*. Münster-Hamburg-London: LIT Verlag
- Pannewick, Friederike (2006): Tödliche Selbstopferung in der arabischen Literatur. Eine Frage von Ehre und Macht. In: C. von Braun, U. Brunotte, G. Dietze, D. Hrzan, G. Jähnert und D.Pruin (Hrsg.), *„Holy War’ and Gender. „Gotteskrieg und Geschlecht* (2006: 93-119), Berlin: LIT Verlag
- Pargament, K.I (1999): The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9 (1), 3-16.
- Papazoglu, Harutyun (1990): Die armenischen Kirchen im Libanon. In W. Sanders (Hrsg.), *Die Christen im Libanon*. (S. 89-93), Hamburg: Katholische Akademie (Bd.9)
- Paulus, Christiane (1999) : „ *Interreligiöse Praxis postmodern. Eine Untersuchung muslimisch-christlicher Ehen in der BRD*“. Frankfurt am Main: Peter Lang

- Pedersen, Kusumita P. (2004): "The Interfaith Movement: An Incomplete Assessment." In: *Journal of Ecumenical Studies*, 41, 1: 74 ff
- Perthes, Volker (1994): *Der Libanon nach dem Bürgerkrieg. Von Ta'if zum gesellschaftlichen Konsens?* Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft
- Perthes, Volker (2002): *Geheime Gärten. Die neue arabische Welt.* München: Goldmann
- Piedmont, R. L. (1999): Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the five-factor model. In: *Journal of Personality*, 67, 1999, pp 985-1013.
- Przyborski, Aglaja und Monika Wohlrab-Sahr (2008): *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch.* München: Oldenburg
- Raheb, Eliane (2007): *C'est ça le Liban. Une histoire maronite.* Arte Dokumentation vom 31.01.2008
- Renz, A., Hock, K. & A. Takim: (2007): Identität durch Anerkennung von Differenz. In: Schmid, Renz, Sperber & Terzi (Hrsg.): *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam.* Regensburg: Verlag Friedrich Pustet
- Rosenbaum Mary H. & Stanley N. Rosenbaum (1994): *Celebrating Our Differences: Living Two Faiths in One Marriage.* Boston: Ragged Edge Press and Black Bear Productions
- Saad, Charles (2005): *Les mariages islamo-chrétiens.* Paris : L'Harmattan
- Salibi, Kamal (1971): The Lebanese Identity. In: *Journal of Contemporary History*, 6 (1), 1971, S. 76-86
- Salibi, Kamal (1988): *A house of many mansions. The history of Lebanon reconsidered.* London, New York: Tauris & Co Ltd
- Salibi, Kamal (2004): *The modern history of Lebanon.* 5. Ed., London: Weidenfeld & Nicolson
- Sanders, Wilm (Hrsg.) (1990): *Die Christen im Libanon.* Hamburg: Katholische Akademie, Bd. 9
- Sanguin, André-Louis (1998): *Sarajevo avant et après le siège, les mutations culturelles d'une capitale pluriethnique* In : *Géographie et Cultures*, 27, 1998, Paris : e-book par L'Harmattan
- Sarna, Jonathan D. (1994): "The Secret of Jewish Continuity." In: *Commentary*, 98, 4, 1994: 55 ff
- Schmid, H., Renz, A., Jutta Sperber & D. Terzi (Hrsg.) (2007): *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam.* Regensburg: Verlag Friedrich Pustet

Scholz, Peter (2002): Islamisches Recht im Wandel am Beispiel des Eherechts islamischer Staaten. In: Sommersemester 2002, Fachbereichstag, Fachbereich Rechtswissenschaft der Freien Universität Berlin, 2002, Seite 46 ff
http://www.gair.unierlangen.de/Scholz_Islamisches_Recht_im_Wandel.pdf (Zugriff: 10.10.2007)

Schwartz, Joel (2004): Protestant, Catholic, Jew... In: *Public Interest*, 155, 2004: 106 ff

Sen, Amartya (2007): *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. München: Beck

Shaw, Stanford J. (1998): Das Osmanische Reich und die moderne Türkei. In: Gustave Edmund von Grunbaum (Hrsg.), *Der Islam II. Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel*, Weltbild Weltgeschichte, Bd. 15; Augsburg: Fischer Weltgeschichte

Sitruk-Wiesenfeld, Danielle (1998): *Chrétiens, Juifs: Quels Mariages?* Paris : L'Harmattan

Strasser, Alexander & Margarete Klein (Hrsg.) (2007): *Wenn Staaten scheitern*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften

Suermann, Harald (1998): Die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche. In E. Otto & S. Uhlig (Hrsg.) *Orientalia Biblica et Christiana*, Bd. 10. Wiesbaden: Harrassowitz

The Daily Star: (2008-12-13): *Hariri elected to AUB board*

Volkan, Vamik (1999): *Blutsgrenzen*. Bern/München/Wien: Scherz-Verlag

Volkan, Vamik (2005): *Blindes Vertrauen. Großgruppen und ihre Führer in Krisenzeiten*. Gießen: Psychosozial-Verlag

Volkan, Vamik (2006): *Killing in the name of identity: a study of bloody conflicts*. Charlottesville: Pitchstone Publishing

Waardenburg, J. (2007): Selbstsicht und Sicht des Anderen. Alte Abgrenzungen und neue Wege zur Offenheit im christlich-islamischen Verhältnis. In: Schmid, Renz, Sperber & Terzi (Hrsg.): *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet

Weber, Anne Françoise (2007): *Le Cèdre islamo-chrétien. Des Libanais à la recherche de l'unité nationale*. Studien zu Ethnizität, Religion und Demokratie. Baden-Baden : Nomos Verlagsgesellschaft

Wettig, Hannah C. (2005): *Aufbruch in Libanon. Auf dem Weg zur Zedernrevolution: Reportagen aus Beirut*. Berlin: Vorwärts

Würth, Anna (2004): *Frauenrechte in der arabischen Welt. Überblick über den Status von Frauen im Familienrecht unter besonderer Berücksichtigung islamischer Einflussfaktoren*. Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit GmbH (Hrsg.), Eschborn <http://www2.gtz.de/dokumente/bib/05-0042.pdf> (Zugriff: 04.09.2007)

Zablit, Jocelyne (2008): *Malgré la crise, des Libanais sont prêts à dépenser des fortunes pour se marier*. In : L'Orient Le Jour am 09.02.2008

- <http://www.libanon-info.de/lib/reli/relimomuslimsch.html> (Zugriff: 1.12.2007)
- <http://cia.gov/library/publications/the-world-factbook/print/le.html> (Zugriff: 18.11.2007)
- <http://www.libanon-info.de/lib/reli/reliallbe.html> (Zugriff: 23.11.2007)
- <http://www.schulen-eduhi.at/hablaland/matbank/religion/feste/fes00016.htm> (Zugriff: 5.10.2007)
- <http://www.laww.emory.edu/ifl/legal/lebanon.htm> (Zugriff: 27.11.2007)
- <http://www.kreuz.net/article.1998.html> (Zugriff: 01.01.2008)
- <http://codex-iuris-canonici.de/indexdt.htm> (Zugriff: 04.01.2008)
- <http://www.intratext.com/X/FRA0361.HTM> (Zugriff: 04.01.2008)
- <http://www.christa-tamara-kaul.de/wortw-islam-recht-frauenbild-yassari.htm>. (Zugriff: 08.01.2008)
- <http://www.islam.de/1641.php> (Zugriff: 08.01.2008)
- http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19700331_matrimonia-mixta_en.html (Zugriff: 04.01.2008)
- http://www.pfarre-canisius.at/Morallexikon/ehe_1976.htm (Zugriff: 08.01.2008)
- <http://www.fidh.org/lettres/l30-2.htm> (Zugriff: 10.01.2006)
- <http://www.achr.nu/rep.fr2.htm> (Zugriff: 14.01.2006)
- http://www.senat.fr/rap/r96-111/r96-111_mono.html (Zugriff: 10.01.2008)
- http://francais.bayynat.lb/femme_en_Islam/50.htm (zugriff: 27.11.2007)
- <http://www.lexpress.fr/info/monde/dossier/liban/dossier.asp?ida=420376> (Zugriff: 10.01.2006)
- <http://www.wluml.org/english/newsfulltxt.shtml?cmd%5B157%5D=x-157-530711> (Zugriff: 5.3.2008)
- http://www.quantara.de/webcom/show_article.php/_c-469/_nr-103/i.html, (Zugriff: 05.03.2008)
- http://dailystar.com.lb/article.asp?edition_id=1&categ_id=1&article_id=16969 (Zugriff: 30.12.2007)
- <http://alsharq.blogspot.com/2008/10/falafel-krieg-zwischen-israel-und.html> (Zugriff: 01.12.2008)
- <http://diepresse.com/> (Zugriff: 5.12.2008)

Tabelle 1

Statistische Daten zu den Interviews

Nummer des Int.	Religion des Interviewten	Konfession des Interviewten	Geschlecht des Interviewten	Sprache des Interviews	Sprache der Aufzeichnung
01	Christ	Griech.-orthodox	Männlich	Englisch	Englisch
06#	Christ	Maronitisch	Weiblich	Arabisch *	Französisch
08	Christ	Maronitisch	Weiblich	Englisch	Englisch
11	Christ	Maronitisch	Männlich	Englisch	Englisch
02	Moslem	Schiitisch	Weiblich	Arabisch *	Französisch
03	Moslem	Sunnitisch	Männlich	Französisch	Französisch
04	Moslem	Sunnitisch	Weiblich	Franz.+Arab.*	Französisch
05	Moslem	Schiitisch	Weiblich	Franz.+Arab.*	Französisch
07	Moslem	Sunnitisch	Weiblich	Englisch	Englisch
09	Moslem	Schiitisch	Weiblich	Englisch	Englisch
10	Moslem	Schiitisch	Weiblich	Engl.+Franz.	Engl.+Franz.
12#	Moslem	Schiitisch	Weiblich	Englisch	Englisch

Die mit der Raute (#) gekennzeichneten Interviews wurden von mir geführt, aber aus technischen Gründen misslang die Aufzeichnung

Die mit einem Stern (*) versehenen Interviews wurden von einem Dolmetscher (meinem *gatekeeper*) vom Französischem ins Arabische übersetzt und vice versa.

Tabelle 2

Alter der Probanden

Interview Nummer	Alter des Mannes	Alter der Frau
01	60	-
02	62	40
03	35	-
04	32	29
05	50	41
06#	50	46
07	42	40
08	59	41
09	-	52
10	33	30
11	65	52
12#	-	35

Die mit der Raute (#) gekennzeichneten Interviews wurden von mir geführt, aber aus technischen Gründen misslang die Aufzeichnung

Tabelle 3

Religion - Familie – Eheschließung

Int.Nr.	Anonym. Fallname	Konfession des Mann	Konfession der Frau	Konfession der Kinder	Art der Eheschließung	Zeitraum der Eheschließung
01	Amir	Griech.-orthodox	Schiitisch	Griech.-orthodox	Christlich	Bürgerkrieg
02	Badra & Basil	Griech.-orthodox	Schiitisch	Schiitisch	Muslimisch	Bürgerkrieg
03	Cyril	Sunnitisch	Maronitisch	Sunnitisch	Muslim.& Zivil	Anfang 2000
04	Dalia & Dani	Maronitisch	Sunnitisch	Maronitisch	Christlich	Ende 1990
05	Elmira & Esan	Maronitisch	Schiitisch	Maronitisch	Christlich	Bürgerkrieg
06#	Fairuz & Fadil	Sunnitisch	Maronitisch	Sunnitisch	Muslimisch	Bürgerkrieg
07	Ghada & Gamal	Maronitisch	Sunnitisch	Maronitisch	Christlich	Mitte 2000
08	Hana & Haakim	Schiitisch	Maronitisch	Schiitisch	Muslimisch	Bürgerkrieg
09	Inas	Maronitisch	Schiitisch	-	Muslimisch *	Bürgerkrieg
10	Juju & Jabran	Maronitisch	Schiitisch	Maronitisch	Christlich	Anfang 2000
11	Karim	Maronitisch	Drusisch	Maronitisch	Zivilehe	Bürgerkrieg
12#	Lamnia	Maronitisch	Schiitisch	Maronitisch	Christlich	Ende 1990

Die mit der Raute (#) gekennzeichneten Interviews wurden von mir geführt, aber aus technischen Gründen misslang die Aufzeichnung

* Diese Ehe ist beim Standesamt nie registriert worden

Tabelle 4

Konfession der Herkunftsfamilie

Int.Nr	Konfession des Mannes	seiner Mutter	seines Vater	Konfession der Frau	ihrer Mutter	ihres Vater
01	Griech.-orthodox	Griech.-orthodox	Armenisch-kathol.	Schiitisch	Schiitisch	Schiitisch
02	Griech.-orthodox	Griech.-orthodox	Griech.-orthodox	Schiitisch	Schiitisch	Schiitisch
03	Sunnitisch	Schiitisch	Sunnitisch	Maronitisch	Griech.-orthodox	Maronitisch
04	Maronitisch	Maronitisch	Maronitisch	Sunnitisch	Schiitisch	Sunnitisch
05	Maronitisch	Maronitisch	Maronitisch	Schiitisch	Schiitisch	Schiitisch
06#	Sunnitisch	Sunnitisch	Sunnitisch	Maronitisch	Maronitisch	Maronitisch
07	Maronitisch	Maronitisch	Maronitisch	Sunnitisch	Sunnitisch	Sunnitisch
08	Schiitisch	k.A.	Schiitisch	Maronitisch	Maronitisch	Maronitisch
09	Maronitisch	k.A.	Maronitisch	Schiitisch	Schiitisch	Schiitisch
10	Maronitisch	Maronitisch	Maronitisch	Schiitisch	Schiitisch	Schiitisch
11	Maronitisch	Maronitisch	Maronitisch	Drusisch	Drusisch	Drusisch
12#	Maronitisch	Maronitisch	Maronitisch	Schiitisch	Schiitisch *	Schiitisch *

Die mit der Raute (#) gekennzeichneten Interviews wurden von mir geführt aber aus technischen Gründen misslang die Aufzeichnung

* Vater und Mutter der Probandin waren ursprünglich Sunniten, konvertierten wegen der besseren Erbgesetze für Frauen, zur schiitischen Religion.

Tabelle 5

Besucher Schultyp der Probanden

Int.Nr.	Geschlecht	Religion	Schultypus
01	Mann Frau	Christ Moslem	Christl. Privatschule Kathol.Privatschule + staatl. Schule
02	Mann Frau	Christ Moslem	Staatl.öffentl.Schule Staatl.öffentl.Schule
03	Mann Frau	Moslem Christ	Christl. Privatschule k.A.
04	Mann Frau	Christ Moslem	Christl. Privatschule Christl.Privatschule
05	Mann Frau	Christ Moslem	Staatl.öffentl.Schule Christl.Privatschule
06#	Mann Frau	Moslem Christ	Staatl.öffentl.Schule Christl.Privatschule
07	Mann Frau	Christ Moslem	Christl.Privatschule Schule in Irak
08	Mann Frau	Moslem Christ	Staatl.-öffentl.Schule Christl.Privatschule
09	Mann Frau	Christ Moslem	k.A. christl.Privat + öffentliche Schule
10	Mann Frau	Christ Moslem	Christl. Privatschule Franz. Lycée
11	Mann Frau	Christ Moslem	Christl.Privatschule und franz. Lycée k.A.
12#	Mann Frau	Christ Moslem	Christl. Privatschule Christl. Privatschule

Die mit der Raute (#) gekennzeichneten Interviews wurden von mir geführt, aber aus technischen Gründen misslang die Aufzeichnung

Anhang 1

Biographische Daten zur interviewten Person

Datum des Interviews:

Ort des Interviews:

Geschlecht des/der Interviewten:

Alter des/der Interviewten: Alter des Ehepartners*:

Besuchte Schulen: staatliche privat-konfessionelle

Besuchte Schulen des Ehepartners*: staatliche privat-konfessionelle

Beruf des Interviewten: des Ehepartners*:

Religiöse Zugehörigkeit des Interviewten:

Religiöse Zugehörigkeit des Ehepartners:

Religiöse Zugehörigkeit der Eltern des Interviewten:

Religiöse Zugehörigkeit der Eltern des Ehepartners*:

Anzahl der Kinder:

Religiöse Zugehörigkeit der Kinder:

Anwesende beim Interview:

Verwendete Sprache beim Interview:

Dauer des Interviews:

* die mit Stern gekennzeichneten Angaben werden nur bei Anwesenheit des Ehepartners oder der Ehepartnerin beim Interview erhoben.

Anhang 2

Interviewfragen - Leitfaden

Eheabsichten und Eheleben

1. When did you meet each other?
2. How did your parents react when you informed them that you wanted to marry someone who came out of another religious community?
3. How did your friends react?
4. How did you deal with negative reactions?
5. What stereotypes have you been confronted with within your own group regarding the members of the “other” group?
6. How is the contact today with your parents or parents in law?
7. Do you think that today more people close an interfaith marriage than in former times?

Gelebte Interreligiosität

8. Did you make an attempt to convert to the religion of your partner?
9. Are you discussing religious differences and similarities in your partnership?
10. Are there some religious ideas, beliefs, values or “vacances de fêtes” you could share?
11. What place does religion take in your life?

Kinder

12. Do you have children?
13. What are their names? Is it an Arabic, Muslim or Christian name?
14. According to what religion do you raise your children?
15. What school have you chosen to send them to?
16. How do other children at school react when they learn that their school friends are from a mixed religious family?
17. How do you handle the Muslim law of heritage?

Schluss

18. Now that I’ve finished my interview, is there anything else you would like to add about interreligious marriages?

Anhang 3

Kurzfassung meines Forschungstagebuches

Libanon, Feber 2008

Der Flug war sehr unruhig. Im östlichen Mittelmeer gab es orkanartige Stürme und die Maschine wurde von diesen Turbulenzen ziemlich gerüttelt und ächzte in der Luft. Die Landung verlief dementsprechend rau, aber der Pilot brachte uns sicher ans Ziel. Die Erleichterung äußerte sich im enthusiastischen Klatschen der Passagiere.

Bei meiner Ankunft sehe ich am Flughafen sehr viel Militär und Sicherheitskräfte. Ich werde von meiner Freundin Vesna und ihrem Freund abgeholt und auf der Fahrt nach Gemmayzé (vorwiegend von Christen bewohntes Viertel in Ostbeirut) wird nicht die übliche Route genommen, denn die ist an einem bestimmten Abschnitt gesperrt, da nach wie vor die Gefahr von Heckenschützen besteht. Im Zentrum der Stadt ebenfalls Militär, Checkpoints, jederzeit einsetzbare Straßensperren. Die unmittelbare Umgebung des Parlamentes ist durch dichten Maschendraht, Panzer, Sandsäcke und Soldaten abgeriegelt. Die Demarkationslinie aus dem Bürgerkrieg, die „green line“, zwischen Ost- und Westbeirut scheint während der Nacht durch Heckenschützen auf beiden Seiten wieder an Bedeutung zu gewinnen.

In Beirut ist es Winter. Seit Tagen überziehen orkanartige Stürme mit Hagel und sintflutartigen Regengüssen das Land, wie es sie nach Meinung aller, seit vierzig Jahren nicht mehr gegeben hat. Es schneit bis auf fünfhundert Meter Seehöhe herunter, es ist nass und kalt, die Temperaturen liegen an der Küste tagsüber bei maximal 8 Grad Celsius. Mich friert, denn ich habe zu leichte Kleidung mitgenommen. Pro Tag gibt es nur wenige Stunden Strom vom Elektrizitätswerk, das Warmwasser muss sehr genau eingeteilt werden, geheizt werden die Räume mit Klimaanlage, welche über eine Heizfunktion verfügen. Die Familie kauft sich im Viertel von einem privaten Anbieter mit Dieselgeneratoren erzeugten Strom dazu, allerdings unterliegt die Spannung Schwankungen, weshalb die Sicherungen ständig rausfliegen. Welche elektrischen Geräte im Haus zur gleichen Zeit eingeschalten werden können, wird zum logistischen Problem. Mein Handy funktioniert nicht richtig und ich weiß nicht warum. Die Feuchtigkeit greift die wahrscheinlich schlecht verlegten Kabel für das Internet an, was den regelmäßigen Kontakt zu meinen Kindern beeinträchtigt.

Schon am ersten Abend kommen Freunde und Bekannte, um mich willkommen zu heißen und finden es gut, dass ich mich gerade in so „unruhigen“ Zeiten getraut habe zu kommen. Sofort werde ich wieder in das gesellschaftliche Leben der Familie und der Freunde eingebunden. Das heißt mindestens zwei Abendessen pro Woche bei verschiedenen Freunden, Besuche, Treffen in Kaffeehäusern und auch Drinks, die ich mit Vesna in unseren beiden Stammlokalen einnehme. Die Gespräche in den Salons drehen sich immer um Politik und es wird heftig diskutiert, denn seit November kann sich das Parlament nicht auf die Wahl eines Präsidenten einigen. Die Opposition ist aus der Regierung gegangen und verlangt Neuwahlen. Da die Wahl im Konsens aller Parlamentsmitglieder erfolgen muss, hat sich das Parlament bezüglich der Präsidentenwahl selbst blockiert. Der Ton der Politiker verschärft sich von Tag zu Tag. Aus den Tageszeitungen gewinne ich den Eindruck, dass manche Politiker ungemein provozieren und einen Krieg mit Worten führen. Niemand weiß, wer zuerst die Nerven verlieren wird.

Ursprünglich wollte ich mich nur zwei bis drei Tage eingewöhnen, aber Beirut im Dauerregen ist mir noch immer „fremd“, die Präsenz der Armee und der Polizei ist unübersehbar, öffentliche Gebäude sind gesichert, der Verkehr wird durch Sperren so behindert, sodass die Fahrzeuge diese nur im Schrittempo und bei Einbruch der Dunkelheit mit eingeschaltetem Innenlicht passieren können. Der Staatssicherheitsdienst kontrolliert die Autos, private Security die Zufahrt zu Einkaufszentren, dabei wird bei der Einfahrt der Kofferraum und mit einem Spiegel der Unterboden des Wagens inspiziert, um Autobomben zu entdecken. Und dann gibt es noch die Verkehrsstaus, die durch die Schäden an vielen Straßenbrücken verursacht werden und die aus dem sogenannten Vergeltungskrieg, den Israel 2006 gegen das Land führte, stammen. Tagsüber fließt das Leben im mir bekannten Rhythmus dahin.

Bei meinen Autofahrten durch die Stadt zeigen meine Freundinnen mir immer wieder jene Orte, an denen in den letzten beiden Jahren Autobomben detonierten, erklären mir, wer wann und wo getötet worden ist. Da ich regelmäßig mehrmals bei kurzen Fahrten auf solche Plätze aufmerksam gemacht werde, meine ich nach ein paar Tagen, dass man mich besser auf jene Orte hinweisen sollte, an denen keine Bomben detonierten, was wahrscheinlich weniger aufwändig wäre. Die Gefahr ist greifbar durch die Anspannung der Menschen, durch ihre Wachsamkeit und ihre gut kaschierte Angst. Vor allem in der Nacht ist es auf den Straßen in der Nähe der „green line“ gefährlich, und wenn wir mit dem Auto unterwegs zu Freunden oder Bekannten sind, versucht man sich nicht zu

lange in der unmittelbaren Umgebung kritischer Orte aufzuhalten, weshalb man für den Weg auch viel länger braucht als unter normalen Umständen. Auf dem Rückweg von einem solchen Abendessen befinden wir uns in der Nähe des Ortes, an dem vor einigen Tagen eine Autobombe detonierte. Die Brücke zurück in die Stadt ist wieder offen und C. nimmt diese Route. Irgendwann folgt uns eine Zeit lang ein Auto mit einem blinkenden Blaulicht auf der menschenleeren Strasse. Der Wagen ist weder als Polizei- noch als Rettungsfahrzeug identifizierbar, hält aber unsere Geschwindigkeit. Vesna und C. ist die Anspannung anzumerken, häufige Blicke des Fahrers in den Rückspiegel, Vesna dreht sich mehrmals um. Ich verstehe überhaupt nichts, denn nun sprechen beide Arabisch miteinander, die Sprache, in der meine Freundin Emotionen und Intimitäten ausdrückt, wie sie mir einmal erklärte. Als ich Vesna frage, was los ist, antwortet sie mir: „So ein Auto mit Blaulicht um Mitternacht nervt einfach!“ Ich verstehe das Nervende nicht und frage nach. C. beschleunigt, und erst als der uns folgende Wagen endlich eine andere Richtung nimmt, antwortet Vesna, dass es hier gefährlich sein könne, weil Heckenschützen in der Nähe einige Menschen erschossen haben. Dadurch sei in den letzten Tagen die Gefahr von Vergeltungsschlägen größer geworden. „Es ist auch nicht gut, sich als Christ um diese Zeit in dieser Gegend aufzuhalten.“ Weil sich in den Regen nun ein paar Schneeflocken mengen, nimmt das Gespräch sofort eine andere Richtung an und es wird über das Schilaulen in den Bergen gesprochen.

Mit jedem Tag nimmt die Präsenz der Armee und der Polizei in den Strassen zu. Bei Einbruch der Dunkelheit verlassen Konvois von Lastwägen mit Soldaten und Panzer die Kasernen und beziehen an besonders heiklen Bereichen Stellung. Jede Nacht kommt es zu Schießereien zwischen Schiiten und Sunniten, die jungen Soldaten stehen zwischen beiden Blöcken, und allein ihre Anwesenheit soll gröbere Auseinandersetzungen verhindern. Inzwischen bewacht das Militär auch hier in Gemmayzé die Hauptstraße. Alle zehn bis fünfzehn Meter steht ein Soldat mit einer Maschinenpistole oder einem Maschinengewehr. Es ist unheimlich, aber ich sage mir, dass sie zu meiner Sicherheit da seien.

Mit Vesna gehe ich abends meist aus. Ich liebe diese Lokale mit ihrer tollen Atmosphäre, in denen gute Musik gespielt wird. Die Bars sind immer außergewöhnlich gut besucht und man bekommt kaum einen Platz an der Theke. Wir haben zwei Stammlokale, die wir regelmäßig besuchen. Unsere Gespräche drehen sich um die politische Situation und oft um meine Diplomarbeit. Gleich am Anfang meines Aufenthaltes sagt mir Vesna, dass sie erst durch mein Diplomarbeitsthema angefangen

habe, darauf zu schauen, wer von ihren Freunden Moslem und wer Christ sei. Vorher habe sie sich nie darüber Gedanken gemacht - niemand mache sich darüber Gedanken, es sei einfach so und es sei idiotisch, mit meiner Recherche auf die Religion zu fokussieren. Sie selbst sei in erster Linie Libanesin und erst irgendwann einmal Christin. Und die Frage nach der Religionszugehörigkeit der Kinder sei hier sowieso kein Problem, da die Kinder immer der Religion des Vaters folgen. Sie sagt, dass eigentlich nur die Drusen endogam heiraten müssen. Auf meine Frage, warum Walid Joumblatt zuerst eine Christin heiraten durfte und nach deren Tod eine Sunnitin ehelichte, meint sie, dass in Beirut hinter der Hand geflüstert werde, Joumblatt hätte den Drusen gesagt: „Vom Kopf bis zum Bauch gehör ich euch und vom Bauch bis zu den Füßen gehöre ich mir selbst.“

Eines Abends waren wir bei *Kayan*, das wie immer gut besucht war. Wir unterhalten uns angeregt, doch plötzlich schaut Vesna ruckartig zur Eingangstür, die von selbst aufgeschwungen ist. Sie dreht sich auch suchend zu den großen Fensterscheiben um. Ich frage sie, ob sie jemanden erwarte, und sie entgegnet, dass sie dachte, eine Bombe sei hochgegangen, weil die Tür von selber aufschwang und wir durch die laute Musik vielleicht nichts gehört haben. Sie war allerdings nicht die Einzige, die sich zur Tür umgedreht hatte, auch andere Gäste verhielten sich so. Die Menschen sind hellhörig und wachsam, was ich von meinen früheren Aufenthalten hier nicht kannte.

Donnerstag, 31. Jänner. Heute gibt es ein großes Essen in der Familie Chamoun, denn die Maroniten feiern *khamist el sakara* und danach fängt die vierzig tägige Fastenzeit bis Ostern an. Die Gäste kommen ab 14 Uhr und bis wir mit dem Essen um 18 (!!!) Uhr beginnen, wird Konversation geführt. Ich habe die libanesische Küche und Theresas Kochkünste sehr vermisst, die Gerichte sind einfach köstlich! An diesem Tag wird hauptsächlich über mein Diplomthema gesprochen, also über Mischehen. Madame S. erzählt, dass ihre maronitische Mutter in zweiter Ehe mit einem Sunniten verheiratet gewesen sei. Sie und ihre Schwester seien beim maronitischen Vater aufgewachsen, haben aber immer einen sehr guten Kontakt zu ihrer Mutter und ihren Halbgeschwistern gehabt. Einige Anwesende haben das trotz langjähriger Freundschaft mit Mme. S. nicht gewusst. Ich frage mich, ob eine religionsgemischte Ehe wirklich keine Rolle in den Gesprächen der Libanesen spiele oder ob diese Information einfach zu intim sei, um darüber öffentlich in der Gesellschaft zu sprechen. Es werden Beispiele gebracht, in denen ein maronitischer Mann sich von seiner Frau scheiden lassen wollte, da die

Scheidung ihm von seinem religiösen Bekenntnis her verwehrt war, konvertierte er zum orthodoxen Glauben. Das ist ein Grund, warum man in Libanon nicht mehr automatisch vom Familiennamen auf die Religionszugehörigkeit schließen kann. Es werden viele Beispiele angeführt, in denen in solchen Mischehen die unterschiedlichen Erbrechte oder die getrennten Friedhöfe nie ein Thema gewesen sind und es nach einem Todesfall oft zu Überraschungen kam. Madame S. sagt, dass man bezüglich der Religion sehr flexibel sei. Die Religion sei eigentlich nur Staffage, viele Familien seien religiös durchmischt, weil ein Elternteil wegen einer Scheidung seine Religion wechsele oder sich mit jemanden aus einer anderen Gemeinschaft verheiratet wolle. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion sei insofern notwendig, als man sonst standesamtlich nicht erfasst wäre. Vor allem Drusen sollen besonders häufig ihre Konfession wechseln, da es ihnen verboten ist aus ihrer Gemeinschaft hinaus zu heiraten. Ich bin vollkommen überrascht. Und wie ist das mit den Kindern? Die Kinder folgen immer der Religion des Vaters, und zwar in allen religiösen Gemeinschaften. Und wenn es zu einer Scheidung komme, bleiben die Kinder beim Vater. Alle sagen, dass für Eheschließungen und Scheidungen gelte, „Wo ein Wille ist, ist auch ein Weg“, man sei da sehr flexibel. Sogar Musliminnen, denen es vom Koran her verboten sei, sich mit einem Christen zu verheiraten, haben kaum oder nur unbedeutende Probleme, denn es gebe sehr viele Ehen zwischen Christen und Musliminnen. Die Religion spiele eine viel geringere Rolle, als man in Europa anzunehmen geneigt ist, sagen sie, vor allem in jenen Familien, die kaum gläubig oder sogar atheistisch seien. Eine Gesellschaft mit 18 anerkannten Religionsgemeinschaften biete viele Möglichkeiten und man hole sich das, was man gerade brauche, meinen sie. Die Christen sorgen sich eher darum, dass sich ein muslimischer Mann nach islamischem Recht schneller und problemloser von seiner Frau scheiden lassen könne. Aber oft sei es sowieso die Frau, die sich scheiden lassen wolle und nicht der Mann. Ich habe mir gedacht, dass durch eine Zivilehe die strengen Ehegesetze umgangen werden könnten und nur durch das Recht auf eine fakultative Zivilehe erst Mischehen auch im Land selbst ermöglicht werden. Sader sagt, dass das Recht auf eine fakultative Zivilehe nur die Anstrengung zu konvertieren mindere, aber deshalb würde es auch nicht mehr Mischehen oder mehr Scheidungen geben. Es stimme auch nicht, dass eine Eheschließung hier in Libanon vor einem Priester oder Scheich teurer als in Larnaka oder Nikosia sei. Teuer seien nur der Empfang und die Hochzeitsfeier mit den Verwandten und Freunden in einem schicken Ambiente. Was wird meine Untersuchung ergeben? Alle drängen, ich solle endlich anfangen. Was ist

los? Warum verhalten sie sich so untypisch? Mir ist das unangenehm. Manche Dinge scheinen mir so beschleunigt zu sein und ich brauche noch Zeit, bin unsicher.

Freitag, 01. Feber. Lese heute und spaziere durch Gemmayzé. Die Polizeistation ist durch Sandsäcke und Straßensperren, die nur in Schrittempo und Schlangenlinie durchfahren werden können, gesichert. Viele neue Lokale haben hier aufgemacht, einige Häuser wurden renoviert und ein paar neue errichtet, die zur alten Bausubstanz passen. Leider wird in unserer Strasse ein grässliches Hochhaus mit mindestens 13 Stockwerken neben alten, zweistöckigen Häusern errichtet. Alle Proteste haben nichts genützt, denn der Bauherr scheint über beste Kontakte zu verfügen.

Abends treffen Vesna und ich Freunde bei *Kayan*. Das Lokal ist brechend voll und wir bekommen wieder nur schwer einen Platz an der Theke. Die Gespräche mit den beiden Frauen bleiben sehr auf Oberflächlichkeiten beschränkt. Es geht um Kleidung, Leute, Schönheit und Schlanksein, alles Themen, die viele libanesischen Frauen aus der Mittel- und Oberschicht bewegen. L. fragt mich, was ich von ihrem Aussehen halte, von ihrer Figur, ob ich sie zu dick finde usw. Ich bin sehr direkt und sage, sie soll mit ihren Diäten aufhören, denn ihr Zwang, das Körperfett gegen Null gehen zu lassen, erwecke bei mir den Eindruck der Magersucht. Nachdem die beiden Frauen gegangen sind, bleiben Vesna und ich noch eine Weile. Die Stimmung im Lokal ist sehr intensiv, umso mehr, je weiter der Abend voranschreitet. Es wird viel getrunken, aber die Leute sind nicht betrunken. Es wird viel diskutiert, aber nicht über Politik gestritten. Ein Mann, der gerade gekommen ist, flüstert dem Besitzer etwas ins Ohr. Vesna, die direkt daneben steht, sagt mir, dass er die Information bekommen habe, dass in Westbeirut die Armee beschossen werde, aber er möchte nicht, dass die Gäste davon erfahren, weil sich das Lokal sofort leeren würde. Trotzdem, es spricht sich herum, auch wenn nicht laut nachgefragt wird. Die Leute trinken und reden mehr und schneller. Die Dynamik nimmt zu. Eine Veränderung in der Atmosphäre ist da, aber ich kann nicht sagen, worin sie besteht. Es ist ein Gefühl. Mir kommt die Erinnerung an Fellinis *„La nave va“*, wo von einem Tanz auf dem Vulkan gesprochen wird und das sich bereits im Untergehen befindende Schiff als Sinnbild für Europa vor dem 1. Weltkrieg steht. Knapp vor der Sperrstunde mischt sich eine ziemlich angetrunkene und aggressive Holländerin in unser Gespräch ein und schreit *„I am Jewish and I am proud of it.“* Vesna und ich sagen gleichzeitig *„Good for you!“* Der Besitzer versucht, die Situation zu beruhigen, er möchte keinen Streit, vor allem keinen Streit aus politischen Gründen. Die Frau

provoziert massiv. Vesna und ich gehen und schauen noch bei *André* vorbei. Wir tanzen viel, trinken, unterhalten uns mit Leuten und gehen erst um 5 Uhr morgens heim. Vor einigen Tagen erzählte mir Jihad, unser Masseur, dass seine Verwandten kein Geld mehr sparen und nur mehr ausgehen, weil sie nicht wissen, wie lange es noch gut gehen werde. Sie wollen das Leben in vollen Zügen genießen. So wie in der Zeit während des Bürgerkrieges, in der man ebenfalls jeden Abend bei Freunden war, sehr viel Whisky getrunken und bis in den Morgen getanzt habe, wie Theresa erzählte, denn man wusste nie, was der nächste Tag bringen werde; abgesehen davon sei es nachts zu gefährlich gewesen, sich auf den Strassen aufzuhalten. Oft wurden die Räume im vorderen Teil der Häuser beschossen, während in den hinteren Zimmern, die geschützt lagen, gefeiert und getanzt wurde. So ertrugen die Menschen teilweise den Wahnsinn des Krieges. Mich erinnert die Gegenwart an diese Erzählungen aus der Vergangenheit. Die Bars hier im Viertel sind voller Menschen, die ausgehen, sich vergnügen wollen, so dass man abends kaum noch man mit dem Auto durch die Straßen kommt. Vor allem die jungen Menschen feiern täglich, als ob es kein Morgen gebe.

Samstag, 02. Feber. Sind zum Abendessen bei J. eingeladen, und der von ihr gemixte Wodka Orange beinhaltet mehr Wodka als Orangensaft. P. erzählt, dass sie heute auf der Terrasse eine Gewehrkugel gefunden haben, die nur von einem Heckenschützen stammen könne. Wir sitzen da im beleuchteten Apartment im obersten Stockwerk wie in einem Vogelkäfig oder auf dem Präsentierteller und sind von allen anderen Hausdächern der Umgebung gut einsehbar. Was soll's, der Wodka zeigt Wirkung und ich sage, falls es mich erwischen sollte, möge man meinen Kindern sagen, ich sei hier glücklich gewesen.

Sonntag, 03. Feber. Ich fahre mit Theresa und Eli für ein paar Tage nach Jbeil ins Chalet. Die Sonne scheint, es ist warm und das Meer von türkisblauer Farbe, aber 18 Grad Wassertemperatur ist mir jetzt zu kalt zum Schwimmen. E. kommt zum Abendessen. Ich habe ihn schon neun Jahre nicht mehr gesehen, denn immer, wenn ich während des Sommers im Land war, verbrachte er seinen Urlaub in Kanada bei seiner Verlobten. Wir sprechen über den besonderen Überlebenswillen der Libanesen, der Hilfsbereitschaft und auch über meine Recherche und er meint, dass die Landbevölkerung und die Oberschicht weniger interreligiös heiratete, das Phänomen sich nur in der Mittelschicht und bei den Intellektuellen fände. Mich regt seine Art

irgendwann auf, weil er meint, dass es so sei aber doch auch wieder nicht. Wie nun? Er verspricht mir, Interviewpartner zu besorgen. Theresa macht mir schon wieder Druck und meint, ich solle endlich mit den Interviews anfangen. Auf meine Frage nach dem Warum meint sie, damit ich danach die Zeit mehr genießen könne. Ich gebrauche Ausreden, weil ich nicht sagen möchte, dass ich mich eigentlich vor den Interviews fürchte. Ich habe Angst, dass meine Fragen nichts bringen könnten, alles schief geht, ich scheitern werde, die Fragen falsch sind. Ich kann mit niemanden in Österreich Rücksprache halten, ich bin ganz auf mich allein gestellt, ich fühle mich noch nicht bereit dazu, habe Selbstmitleid, aber: ich werde anfangen müssen.

In den nächsten beiden Tagen treffe ich Edmond, der mir einige Probanden in der Bekaa besorgt hat. Ohne die Familie hätte ich kaum eine Chance, Kontakt zu den mich interessierenden Paaren aufzunehmen. Es ist ein Reigen von Essenseinladungen, zu denen Freunde der Familie kommen oder ich zu denen mit eingeladen bin. Man fragt mich nach dem Grund meiner Anwesenheit und sagt mir danach, dass man jemanden kenne, der Kontakt wird hergestellt und es gibt meist eine Zusage und ich hoffe, dass in den darauffolgenden Tagen das Interview gemacht werden kann – *Inshallah*.

Es wird aber recht mühsam werden, bei diesen Witterungsverhältnissen über die Bergpässe zu fahren, denn wenn es an der Küste regnet schneit es in den Bergen. Die Strassen werden nicht wie in Österreich vom Schnee geräumt. Wenn ein Wagen hängen bleibt, helfen sich die Menschen gegenseitig weiter. So kann man sich beispielsweise Schneeketten auf der einen Seite der Berge ausleihen und auf der anderen Seite zurückgeben. Und oft dauert es halt ein bisserl, bis die Routen wieder passierbar sind, da die Schneeräumung eben nicht zentral geregelt ist. Gemeinsam mit Theresa und Elie besprechen wir, wie ich Edmond in Zahlé treffen könne. Auch Edmond weist mich darauf hin, dass die Leute mir nicht alles sagen werden, dass sie mir nicht sagen werden, wie es wirklich gewesen sei, denn man spreche nicht offen darüber, dass sei hier einfach so. Sader ruft an und sagt, dass ich am Donnerstag mein erstes Interview in Beirut habe.

Wieder eine Abendeinladung, diesmal bei M., die ihre große Wohnung total renoviert hat. Très chic! Es ist so anstrengend. Es wird unheimlich viel geredet, es wird gegessen und getrunken und immer wieder muss ich erzählen, warum ich da bin, wie es meinen Kindern geht, wie meine Scheidung gewesen ist, was ich mir von meiner Recherche erwarte... Die Menschen sind sehr interessiert und hilfsbereit, aber jeden Abend bei einem Essen über meine Arbeit zu sprechen, ermüdet mich. Auf der Heimfahrt um

Mitternacht kommen wir an der mit Stacheldraht und Sandsäcken verbarrikadierten und durch viel Security geschützten französischen Botschaft vorbei. Viele Soldaten sind auf den Strassen bis zur großen Moschee zu sehen. Irgendwie ist es wie in einem Film. Ich versteh zwar die Bedeutung der Inszenierung, aber wie es sich wirklich anfühlt, mitten in den Kampfhandlungen zu stehen, habe ich glücklicherweise nie erfahren. Neben mir ist nie jemand getötet worden. Nervös werde ich nicht vom „Bühnenbild“, sondern vielmehr ist es die Anspannung und auch die Angst der Menschen, die ich so stark spüre. Für mich ist es kurios, im Slalom durch die in kurzen Abständen aufgebauten Straßensperren zu fahren, die massiv mit Panzern, Sandsäcken, Soldaten und Security abgesicherten Straßenabschnitte, in denen Politiker wohnen, zu sehen. Diese Dinge habe ich kurz nach dem Bürgerkrieg hier auch schon gesehen und dazu noch die ausgebombten, ausgebrannten, von Granaten und Maschinengewehren zerschossenen Häuser. Es ist nicht so, dass ich das „Bild“ nicht schon vor Augen gehabt hätte, es war nur mit anderen Gefühlen gekoppelt. Im Unterschied zu heute war damals keine Angst der Menschen zu spüren.

Freitag, 8. Feber. Vesna ist ständig in Bewegung, sie kann nicht lange an einem Platz bleiben, und so gehen wir zu Fuß zum *Place des Martyrs*, um dort bei *Virgin* Bücher und CDs zu kaufen. Vesna erzählt, wie ihre Ressourcen immer kleiner werden und es ihr immer schwerer falle, mit den Belastungen durch die Schießereien und die Attentate umzugehen. Ihre erste Reaktion nach einer Detonation oder einer Schießerei ist, dass sie sofort die Familie und ihre engen Freunde anruft, ob wohl alle gesund seien, denn man wisse nie, wer sich wo aufhalte. Als das Attentat auf Hariri verübt worden war, sei gerade eine Gruppe deutscher Musiker, die sie vom Goethe-Institut zu betreuen hatte, in diese Richtung unterwegs gewesen. Das Institut liegt nur zwei Strassen vom Ort des Attentates entfernt. Sie musste herausfinden, ob auch niemand von den Musikern zu schaden gekommen war. Als sie endlich sicher wusste, dass niemand von ihren Gästen oder Angestellten, aber auch keiner aus der eigenen Familie oder aus dem Freundeskreis unter den Opfern war, musste sie sich übergeben. Schlafen könne sie allerdings, da sie zu erschöpft sei, denn wenn das Adrenalin nachlasse, fühle sie sich wie ausgelaugt. Sie beginnt bei jeder bewaffneten Auseinandersetzung oder wenn es ein Attentat gegeben hat zu zittern. So konnte sie auch während des Krieges 2006 nicht lange in Beirut bleiben, denn sowohl sie als auch ihre Kinder seien in der Nacht immer wach im Bett gesessen, weil die Detonationen der Bomben ein so furchtbares Geräusch machten.

Solange sie den Flüchtlingen tagsüber aus dem Süden und aus Südbeirut helfen konnte, ging es einigermaßen, aber in der Nacht sei es schrecklich gewesen. Allein, dass Vesna mir so viel über die Attentate und den Krieg von vor zwei Jahren erzählt, zeigt, wie angespannt sie ist und das Reden scheint ihr zu helfen. Wenn ich nicht in Libanon bin, telefonieren wir regelmäßig miteinander. Nie zuvor hatte sie so ausführlich darüber gesprochen, obwohl wir einander wie Schwestern sind.

Am frühen Abend fahre ich mit Sader zum 1. Interview, das in einem Kaffeehaus in Westbeirut stattfindet. Die Bedingungen waren schlecht, denn es war dort so laut, dass ich akustisch kaum etwas verstanden habe. Auf dem Heimweg sage ich Sader, dass das Setting nicht gut gewesen sei und ich die anderen Interviews in einer ruhigeren Umgebung machen möchte. Ich habe starke Kopfschmerzen. Finde in der Nacht kaum Schlaf, die Kopfschmerzen werden immer schlimmer, und in der Früh kann ich meinen Kopf kaum drehen, so verspannt bin ich. Theresa gibt mir ein Medikament und nach dem Mittagessen schlafe ich ein paar Stunden.

Am Abend bei J. eingeladen. Vesna und ich gehen zu Fuß dorthin. Von Tag zu Tag gibt es mehr Polizei und Militär auf den Strassen. Auf der Avenue Charles Malek, in der auch die Österreichische Botschaft liegt, stehen sie im Abstand von zehn Metern. Es ist ein eigenartiges Gefühl, an den Soldaten, die ihre Finger an den Abzügen der Maschinengewehre haben, vorbeizugehen.

Sonntag, 10. Feber. Ich fahre mit Vesna zu *Spinneys* einkaufen. Vor der Einfahrt in die Tiefgarage Unterboden- und Kofferraumkontrolle der Autos. Bevor man ins Geschäft darf, werden die Handtaschen kontrolliert. Danach sind wir unterwegs nach Westbeirut, wir fahren spazieren und wieder zeigt sie mir Plätze, an denen Bomben hochgegangen sind und erzählt, wie kurz nach einem Anschlag das Telefonnetz im Land wegen Überlastung zusammenbreche, weil alle Leute ihre Familien anrufen, um herauszufinden, ob auch niemandem etwas passiert sei oder um mitzuteilen, dass mit ihnen alles in Ordnung sei. Man müsse da sehr schnell beim Telefonieren sein. Vor dem Abendessen nehmen wir noch einen Aperitif bei *Kayan*.

Montag, 11. Feber. Beim Frühstück lese ich im *L'Orient Le Jour* die am Samstag gehaltene Rede von Joumblatt. Seine verbalen Provokationen steigern sich von Tag zu Tag. Kein anderer Politiker exponiert sich dermaßen oder bedient sich eines so aggressiven Tons. Er richtet der Opposition aus: „...wenn ihr Chaos wollt, dann könnt

ihr es haben und wenn ihr Krieg wollt, dann werden wir auch Krieg führen.“ Was veranlasst ihn zu so einem Verhalten? Will er wie sein Vater ermordet werden? Glaubt er mit seinen Sprüchen das gleiche politische Format wie sein Vater zu erreichen? Der hat übrigens, wie bei Broich, einer Cousine der Joumblatts, nachzulesen ist, nie viel von seinem Sohn gehalten. Ist er gefangen im Mythos der Drusen, ein jederzeit zum Kampf bereites und den Tod verachtendes Volk zu sein? Ich habe bei Walid Joumblatt immer den Eindruck, dass er, wie man bei uns früher sagte, ein „Halbstarker“ sei. Einer, der zündelt und wenn's brennt nach dem Papa schreit. Einer, der noch nicht ganz im Erwachsenenalter angekommen ist. Meine Freundin sieht in ihm nur einen verantwortungslosen Politiker, für andere ist er ein Held.

Theresa und Elie bringen mich nach Zahlé. Und wieder die Armee, Checkpoints, Security. Kann mich nicht erinnern, jemals so viele Soldaten gesehen zu haben. Bei der Einfahrt in die Bekaa-Ebene ist die Strasse vollkommen verbarrikadiert, das sind schon militärische Stellungen, die nur einen schmalen einspurigen Durchgang für beide Fahrtrichtungen offen lassen. Wir treffen Edmond, der unheimlich sauer ist, weil ich zu spät komme. Ich fahre jetzt mit ihm weiter zum 2. Interview Richtung Baalbek. Sein Chauffeur rast auf dieser zweispurigen Schnellstrasse, die dreispurig genutzt wird, mit 140 km/h dahin. Verkehrsregeln gibt es nicht, nur das Gesetz des Mutigeren. Ich schnalle mich am Rücksitz an, denn ich will bei einem Unfall nicht durch die Windschutzscheibe fliegen. Das Interview verläuft sehr gut, Edmond übersetzt aus dem Arabischen. Auf dem Rückweg erzählt Edmond von Ehrenmorden in der Gegend während des Bürgerkrieges und meint, dass nur hin und wieder so ein Ehrenmord passieren müsse, der dann aber eine lang andauernde Wirkung auf die jungen Leute ausübe.

Wir nehmen ein gemeinsames Mittagessen mit einem anderen gatekeeper, Dr. E., ein, der für mich 3 Probanden hat. Edmond, Dr. E., ein Freund des Probanden und ich fahren zum Interview. Das Setting ist in der Wohnung des jungen Paares und meine 3 gatekeeper sind beim Gespräch dabei. Ich kann sie nicht vor der Tür stehen lassen, das spielt sich hier nicht. Das Interview führe ich mit dem Mann alleine, weil seine Frau sich um das neugeborene Kind kümmern muss. Edmond redet mir immer wieder dazwischen und stellt eigene Fragen. Da sitze ich nun mit vier Männern und es ist einfach nicht möglich, dass ich Edmond vor allen anderen Männern ersuche, mich bei meinen Fragen nicht zu unterbrechen bzw. nicht selber eigene Fragen zu stellen. Eine sehr heikle Situation. Da Edmond neben mir sitzt, lege ich, als er wieder zu sprechen

anfängt, meine Hand auf sein Knie, was ihn sofort stoppt. Hätte ich seinen Arm statt des Knies gewählt, wäre der Effekt nicht so anhaltend gewesen. Innerlich musste ich lachen und gratulierte mir zu dieser eleganten Aktion. Elegant auch deshalb, weil die anderen Männer im Raum ja wussten, dass ich eine Freundin seiner weitverzweigten Familie war, was diesen Übergriff nicht als schamlos erscheinen ließ. Edmond, ein Chauvinist durch und durch, empfand das natürlich anders, was mir jedoch egal war.

Die nächsten zwei Interviews mache ich nur noch in Begleitung von Dr. E., diese fallen alle sehr kurz aus, weil er nicht sonderlich viel Zeit hat.

Zum Übernachten werde ich in einem Hotel in Zahlé untergebracht. Es wäre unpassend in der Wohnung eines Mannes ohne Anstandswauwau zu übernachten. Ich bin über meine Unterbringung im Hotel sehr froh, weil ich mit niemandem mehr reden muss. Ich bin so müde, so erschöpft, dass ich nicht einmal mehr Französisch sprechen kann. Bei jedem Interview musste ich den angebotenen Kaffee trinken, was an diesem Tag mehr als 8 Tassen starken, ungesüßten, schwarzen Kaffee ausmachte und in Kombination mit den vielen Zigaretten, dem Stress, der Raserei mit dem Auto, der Kälte usw. habe ich Magenschmerzen bekommen. Außerdem fühle ich mich abseits von Beirut und ohne meine „Familie“ so ausgeliefert. Dass sich die Gespräche im Anschluss an die Interviews immer um die angespannte und gefährliche Lage drehen und es nur noch eine Frage von Tagen sei, bis etwas geschehen werde, trägt auch nicht unbedingt zu meinem Wohlfühlen bei. Diese Anspannung erfasst mich von Tag zu Tag stärker, erkennbar an den fast täglich versendeten SMS an meinen Sohn. Mit ihm Kontakt haben zu können, gibt mir das Gefühl von österreichischer Normalität und nicht ganz von der Außenwelt abgeschnitten zu sein. Um 2 Uhr morgens kommt es mir vor, als ob die Erde leicht bebe, aber ich denke mir, dass ich wohl schon völlig überlagert und definitiv überspannt bin.

Dienstag, 12. Feber. Es hat die ganze Nacht hindurch heftig geregnet. Edmond holt mich um 9.30 Uhr für ein weiteres Interview ab. Er hat es eilig und für mich schon das Zimmer bezahlt. Die Autofahrt ist ein Horror, das Wasser steht teilweise zentimeterhoch auf den Strassen, was den Chauffeur nicht von seiner rasanten Fahrweise abhält. Das 6. Interview verläuft sehr gut. Ein weiteres Interview für heute fällt aus, denn aufgrund der Niederschläge und der Kälte besteht die Gefahr, dass wir nicht mehr über die Berge kommen. Wir fahren gleich nach dem Gespräch nach Beirut zurück. Mir wird so schlecht im Auto, es stinkt nach Benzin und Diesel. Der Chauffeur hat eine unglaublich

aggressive Fahrweise, aber nicht nur er, eigentlich fahren fast alle, als ob sie auf einer Rennstrecke wären oder als müssten sie den anderen Autofahrern zeigen, dass sie besser sind, weil sie sich mehr trauten. Er prescht durch das auf der Fahrbahn stehende Wasser als wüsste er nicht, was Aquaplaning sei, die Wasserfontänen spritzen meterweit. Wenn uns ein Auto entgegenkommt, wird die Windschutzscheibe mit bräunlichem Wasser übergossen und man sieht absolut nichts mehr, was ihn nicht daran hindert, weiter am Gas zu bleiben. Wir nehmen die alte und kurvige Bergstrasse, weil die zerstörte Brücke noch nicht repariert ist, und mir wird immer schlechter. Kurz vor Beirut merke ich, dass ich durch den Stress in der Früh meinen Pass im Hotel vergessen habe. Seit meinem 17. Lebensjahr trage ich ständig meinen Pass bei mir und habe ihn noch niemals irgendwo vergessen, verloren oder dergleichen. Diese Situation ohne gültige Papiere belastet mich schwer, denn wie soll ich in einem Notfall aus dem Land kommen? Daheim bitte ich noch vor dem Essen um ein Glas Wein, um meinen Magen zu beruhigen. Am Abend dann eine Meldung im Fernsehen über eine Autobombe in Damaskus, die einen hohen Funktionär der Hisbollah getötet hat, aber keine anderen Personen zu Schaden kommen ließ.

Mittwoch, 13. Feber. Heute nerven mich erstmals die Stromrationierungen. Ich habe meinen Pass, den ich im Hotel in Zahlé vergessen habe, noch immer nicht zurück bekommen, was mich sehr nervös macht. Wie soll ich ohne Pass das Land verlassen können, wenn es notwendig ist? Morgen, dem Todestag von Rafiq Hariri, soll es eine große Demonstration auf dem *Place des Martyrs* geben und das könne der Stichtag für den Ausbruch von Kampfhandlungen sein fürchten, die Menschen. Um 13 Uhr und um 14.30 Uhr habe ich jeweils ein Interview. Theresa hat die beiden Ehepaare zu einem großen Mittagessen eingeladen. Am späten Nachmittag bekomme ich endlich meinen Pass wieder. Abends hört man mehrere Detonationen und wir fragen uns: Feuerwerk oder Bomben? Ich kann den Unterschied sowieso nicht ausmachen. Wenn mit den Kalaschnikows in die Luft geschossen wird, hört es sich für mich nach Schweizer Krachern an, wenn der Überschall der israelischen Aufklärungsflugzeuge über der Stadt gezündet wird, frage ich: Bombe? Da es mehrere Detonationen hintereinander sind, könne es nur ein Feuerwerk sein, erklärt man mir. In dieser Nacht ist es totenstill in dieser vom ständigen Gehupe der Autos erfüllten Stadt und es dürften sich auch nicht viele Menschen in den Lokalen hier im Viertel aufhalten. Der große Parkplatz in der Nähe unseres Hauses ist geräumt und Militärlastwägen, ein Panzer und andere

militärische Fahrzeuge sowie Sandsäcke sind abgestellt oder, besser, aufgestellt worden. Das Viertel bis hin zur großen Moschee und dem *Place des Martyrs* sind militärisch gesichert. Frankreich hat das französische Kulturinstitut in Tripolis geschlossen und seine Leute nach Beirut gebracht. Einige Botschaften haben ihre Landsleute aufgefordert, Libanon zu verlassen oder sich bereit zu halten, schnell auszureisen. Hier in der Wohnung bei „meiner“ Familie fühle ich mich sicher. Ich habe keine Vorstellung davon, was ich zu tun habe, wenn es hier in meiner Nähe kracht. Ich weiß nicht, wie ich zum Flughafen kommen könnte, denn er liegt im Süden der Stadt und ich müsste durch das von Sunniten und Schiiten bewohnte Westbeirut. Was tue ich, wenn es wirklich knallt? Wie komme ich aus dem Land? Ich hab mich ja nicht einmal bei der österreichischen Botschaft gemeldet, obwohl ich es bei dieser politischen Lage hätte tun sollen. Ich empfinde ein komisches Gefühl von Distanziertheit zu den Dingen, die sich abspielen. Als ob ich durch einen Einwegspiegel blicke. Und manchmal hab ich Magenschmerzen. Es ist fast so, als ob vor mir ein Stück auf der Bühne inszeniert wird und ich ein Zuschauer bin, was bis zu einem gewissen Grad ja auch stimmt. Es ist eine völlig neue Erfahrung, keine Kontrolle über die Ereignisse zu haben. Ich rauche sehr viel. Ich habe mit meinem Sohn telephoniert und gemeint, dass ich nichts riskiere und mir schon nichts passieren werde. Wovon ich ja auch überzeugt bin. Er soll sich nur keine Sorgen machen und auch seine Schwester in Toronto beruhigen, sollte die Situation eskalieren und ein telephonischer Kontakt nur schwer möglich sein. Mich beunruhigt mehr, dass meine Kinder um mich Angst haben könnten, da ich nicht weiß, welche Informationen sie über die Medien erhalten.

Durch die starken und anhaltenden Regenfälle treten Wasserflecken am Plafond im Salon auf. Wahrscheinlich gibt es am Dach ein paar undichte Stellen. Bevor Theresa schlafen geht, erzählt sie mir das erste Mal etwas genauer, wie die Wohnung hier im Bürgerkrieg beschossen und die zur Meerseite liegenden Außenwände von Granaten getroffen worden seien. Auch das Dach habe Löcher von Fehltreffern gehabt. Sie erklärt mir, welche Räume der Wohnung sicher vor Treffern waren, wie es durch den kaputten Plafond hereingeregnet habe und wie schlimm der erste Kriegswinter gewesen sei. Ihr Mann regt sich furchtbar auf, dass sie mir gerade jetzt vom Krieg erzählt. Ich aber verstehe, warum sie darüber reden muss, ihre Anspannung und ihre Angst vor einem neuen Krieg sind zu groß. Alle in der Familie sind nervös, besonders Vesna.

Am 14. Feber schüttet es in Strömen und es kommt zu keinen Ausschreitungen. Einerseits sind nicht so viele Leute wegen des schlechten Wetters zur Demonstration gekommen und andererseits ist die Hisbollah mit den Trauerfeierlichkeiten ihres militärischen Chefs befasst, der vor zwei Tagen in Damaskus durch eine Autobombe getötet worden ist. Im Fernsehen schauen wir uns den Bericht über die Demonstration an. Joumblatts Rede ist wieder sehr provozierend. Er greift Syrien, Iran und die Hisbollah verbal an und mokiert sich über diese „anderen“, die die kleinsten Teile ihrer Toten zusammenkratzen müssen, um sie begraben zu können. Da es ruhig bleibt, gehen Vesna und ich zum *Place des Martyrs* hinunter. Wir sehen allerdings nicht hunderttausende Demonstranten, wie im Fernsehen berichtet. Das können vielleicht fünfzigtausend sein, und jeder von ihnen hält eine Fahne in der Hand. Fahnen, Fahnen, Fahnen und Regenschirme! Libanesische Fahnen, Fahnen der *Forces Libanaises*, Fahnen der Drusen, Fahnen der Sozialisten, Fahnen der Kommunisten, Fahnen der *Kata'ib* und Gott sei Dank keine Fahnen der Opposition. Die Libanesen scharren sich gerne unter ihren Fahnen. Ein paar Jugendliche stellen sich mir sehr aggressiv in den Weg und fragen mich auf Englisch, woher ich komme. Ich antworte auf Französisch, weiß aber nicht, warum ich es tat. Vielleicht gebe ich damit indirekt meine Zugehörigkeit zur christlichen Seite und damit zu „ihrer“ Gruppe zu verstehen. Der junge Typ war offensiv und auf Streit aus. Das war eine für mich völlig unerwartete Situation, die mir sehr unangenehm war. Auf dem Rückweg spielen die *Forces Libanaises* ohrenbetäubend laut zum Marschieren motivierende Musik von ihren Propagandalastwägen, auf denen selbstverständlich die Fahnen der *Forces Libanaises* wehen. Verlöre ich plötzlich die Fähigkeit des Farbsehens, käme ich mir wie in einem Propagandafilm der Faschisten oder Falangisten aus der Zeit vor dem 2. Weltkrieg vor. Automatisch verfällt man durch den Rhythmus ins Marschieren und ich hasse das, deshalb muss ich beim Gehen Zwischenschritte einlegen, um dem Rhythmus der Musik zu entgehen. Vesna und ich gehen ins *André* auf einen Kaffee. Einige Manifestanten wollen mit ihren inzwischen eingerollten Fahnen ins Lokal, aber der Besitzer fordert sie auf, die Fahnen vor der Tür zu deponieren. Er möchte von keiner Gruppe vereinnahmt werden, wie er betont, weil das dem Geschäft schade. Die Lage scheint sich entspannt zu haben. Die Menschen sind etwas erleichtert. Abends ruft Sader an und sagt, dass ich am nächsten Tag ein Interview habe und er mich abholen werde.

Freitag, 15. Feber. Als ob die Spannungen der letzten Tage nicht gereicht hätten, musste heute auch noch ein Erdbeben der Stärke 5.2 eintreten, was in diesem alten Gebäude recht heftig zu spüren gewesen ist. Vor dem Beben war ein Brummen zu hören – eigentlich unvorstellbar bei dem Verkehrslärm draußen auf den Straßen. Ich saß im Salon und wartete auf Theresa, mit der ich in eine Buchhandlung in Westbeirut fahren wollte. Plötzlich begann alles zu wackeln, die Türen schlugen, die Gläser der Kronleuchter klirrten, die Kronleuchter schwangen hin und her und die Säulen im sieben Meter hohen Salon schwankten. Erdbeben! Ich muss ins Vorzimmer gelaufen sein, obwohl ich meine eigenen Bewegungen in Zeitlupe wahrgenommen habe. Ich dachte nur daran, wo meine Handtasche mit Pass, dem USB-Sticker und die Aufnahmen der Interviews seien. In den wenigen Sekunden, die ich bis ins Vorzimmer brauchte, scheine ich vollkommen kühl meine Fluchtmöglichkeiten und das, was sich über mir auf dem Dach befindet, analysiert zu haben. Dort bleibe ich abrupt mitten im Raum mit meiner Handtasche stehen, weil mir schlagartig klar geworden ist, dass es auf der engen Strasse mit all den alten Gebäuden gefährlicher als im Haus selbst ist, falls ich es überhaupt aus dem zweiten Stock bis dorthin schaffen sollte. Jetzt weiß ich nicht nur, sondern habe wirklich erfahren, dass ich nichts kontrollieren, sondern nur Entscheidungen treffen kann. Nach dem Beben zittern meine Knie, ein eigenartiges und bis dahin mir unbekanntes Gefühl. Später bebt die Erde noch ein paar Mal, aber weniger stark. Ich habe Angst. Es reicht mir! Es sind zu viele Ereignisse, die mir an die Substanz gehen. Am Nachmittag gibt es wieder Schießereien zwischen Sunniten und Schiiten – ich mag nicht mehr! Es ist zuviel! Und die Nachrichten beruhigen auch nicht, denn man sagt, dass es sich auch um Vorbeben zu dem großen Erdbeben, das Libanon und Israel heimsuchen soll, handeln könne, was die Menschen teilweise in regelrechte Panik verfallen lässt. Am Abend fahre ich mit Sader zum 9. Interview in der Nähe der Amerikanischen Universität. Meine Probandin hat in den zwei Stunden meines Aufenthaltes in ihrer Wohnung mehr als eine halbe Falsche Whisky getrunken. In dieser Nacht schlaf ich nicht gut

Der 16. Feber dient der Entspannung, einigen Einkäufen, einer Vorstellung im Tanztheater Caracalla und am späten Abend sind Vesna und ich bei Freunden zu einer Geburtstagsfeier eingeladen, es wird getrunken und getanzt und um 2 Uhr morgens gehen Vesna und ich noch in unser Stammlokal und wir bleiben wieder bis zur Sperrstunde um 4 Uhr morgens.

Montag, 17. Feber. Mit Theresa und Elie fahre ich nach Jbeil, wo zu uns ins Chalet ein Freund zum Abendessen kommt, der mir für den nächsten Tag ein Interview mit einem Verwandten organisiert hat. Meine Anspannung der letzten Tage lässt hier nach. E. meint, dass ich mich dieses Mal in Libanon nicht wirklich wohl fühle. Ich entgegne, dass er mich immer nur treffe, wenn ich am Abend davor mit Vesna bis 4 Uhr früh unterwegs gewesen sei. Er spricht über die Zeit, da wir sehr engen Kontakt miteinander gehabt haben und dass es schade sei, dass dieser Kontakt in den letzten Jahren immer mehr nachgelassen habe. Ich bekomme das Gefühl, dass er etwas sagt und etwas anderes meint. Was meint er denn überhaupt damit? Immer wieder, vor allem wenn es um Beziehungsgeschichten geht, werden seine Worte doppeldeutig. Diese Mehrdeutigkeit nervt mich ziemlich, denn dadurch sind die Gespräche sehr anstrengend. Er bringt mich ganz durcheinander, oder bin ich schon von selber durcheinander? Als alle schlafen gegangen sind, bleibe ich noch lange auf der Terrasse, schaue auf das Meer hinaus und höre den Wellen zu, was immer einen sehr beruhigenden Effekt auf mich ausübt.

Ich fühle mich sehr verletztlich und ich fürchte, dass meine Schutzmauern zerbröckeln.

Am 18. Feber beginnt es am Nachmittag wieder zu regnen und es kommt Sturm auf. Der Regen peitscht gegen die Terrassentüren, der Sturm zerrt an den Markisen und rüttelt an den Fenstern. Es ist unmöglich, hinaus zu gehen und ich lese ein bisschen im Buch von Corm. Es ist gemütlicher als in Beirut in der Wohnung mit ihren hohen Decken und den alten, filigranen, undichten Holzbalkontüren. Das Meer, welches nur wenige Meter vom Wohnkomplex entfernt ist, brandet wütend gegen das Ufer und die Gischt ergießt sich bis zum Pool. Es ist ein gewaltiges Schauspiel. Um 20 Uhr mache ich mich mit E., meinem gatekeeper, auf den Weg zum 10. Interview.

19. Feber. Das Wetter hat sich während der Nacht nicht beruhigt, es ist nach wie vor extrem und unter diesen Bedingungen geht kein Mensch freiwillig aus dem Haus. Der Wind treibt Wellenberge ans Ufer. Es ist ein Inferno da draußen. Ich denke, dass mit diesen widrigen Wetterverhältnissen die politische Lage zu vergleichen ist, aber sich an ihnen auch unser aller psychische Befindlichkeit abbildet. Zwischen den Unwettern gibt es immer wieder windstille Phasen, manchmal sogar etwas Sonne, und in diesen kurzen Momenten ist es angenehm warm. Am Nachmittag kommt ein mit Theresa befreundeter

Architekt auf Besuch. Smalltalk und wieder mache ich die Erfahrung dieser wohlbekannten libanesischen Hilfsbereitschaft und Höflichkeit. Als ich ihm ein Kompliment über das von ihm gestaltete Haus in der Strasse hier mache, organisiert er sofort beim Besitzer einen Besichtigungstermin. Wir trinken mit den Eigentümern Kaffee, plaudern über die Architektur und selbstverständlich über die politische Lage. Danach schauen wir uns auch noch das angrenzende Restaurant an, wo die in den Felsen geschlagenen phönizischen Begräbnisstätten im ursprünglichen Zustand belassen werden mussten und in das Lokal integriert worden sind.

20. Feber. Wir sind beim Architekten eingeladen, um sein eigenes Haus zu besichtigen, das zu den ältesten im Ort gehört. Der Himmel ist strahlend blau, es ist herrlich warm und auch das Meer hat sich beruhigt. Wir fahren nach Amchit, das im Osmanischen Reich sozusagen die Schnittstelle zwischen dem von Christen besiedelten Mont Liban und der von Muslimen bewohnten Küstenregion davor war. An manchen alten Bauwerken sieht man noch ein Emblem von Halbmond mit Stern neben einem christlichen Symbol. T. erzählt über die Herkunft der Haus- und Fensterformen in Libanon, zeigt uns die in den christlichen Gebieten an der Außenmauer ausgesparte Nische für die „Hausheiligen“ und in der die älteren Frauen der Familie jeden Abend ihre Kerzen oder Öllämpchen anzünden. Beim Kaffee bietet mir T. seine Hilfe bei meiner Recherche an und will für mich einen Kontakt zum Erzbischof für maronitisches Kirchenrecht und zu einem schiitischen Abgeordneten, der mir über die Bewegung für die Zivilehe berichten könnte, herstellen. Ich soll ihm bis Sonntag Bescheid geben, wenn ich mit diesen Herren sprechen möchte. Auch er erklärt mir, dass interreligiöse Ehen hier kein Problem seien, selbst wenn die Herkunftsfamilien sie nicht goutierten, weil in einer solchen Ehe bezüglich der Kindererziehung Probleme auftreten könnten. Und auch von ihm höre ich, dass er jemanden an der Uni kenne, der vom Christentum zum Islam konvertierte, um sich von seiner christlichen Frau scheiden lassen zu können. In Jbeil fühle ich mich ruhig, sehr ausgeglichen. Es ist friedlich, auch wenn die Stürme hier direkt am Meer stärker erlebbar sind. Die Menschen in dieser kleinen Stadt sind viel entspannter als jene in Beirut, nicht so aufgescheucht.

Heute, 21. Feber, kaufe ich noch im Souk ein und danach fahren wir zurück nach Beirut. Gemeinsames Abendessen mit Freunden. Die Gespräche drehen sich hauptsächlich um meine Arbeit. Ich höre wieder die Geschichte der Italienerin, deren

verstorbenen Mann Sunnit war und auf dem sunnitischen Friedhof begraben ist. Sie als Katholikin müsste sich auf dem katholischen Friedhof eine Grabstätte kaufen, sie will aber einmal neben ihrem Mann begraben sein, weigert sich aber, zum Islam überzutreten. Sader erinnert mich, dass ich am 25. Feber ein Interview habe und dieser Termin nicht mehr verschoben werden könne, weil der Proband schon sauer sei wegen der zweimaligen Verschiebung. Ich kann mich nicht erinnern, den Termin je verschoben, sondern ihm nur mitgeteilt zu haben, dass ich einige Tage nicht hier sein werde und wir sowieso erst in Terminverhandlungen mit der Person standen. Ich ärgere mich, mache aber eine gute Miene, denn ich bin von ihm abhängig. Meine Abhängigkeit von den Menschen hier ist sehr groß, da ich fast immer auf jemanden angewiesen bin. So werde ich nicht nur aufgrund kaum existierender öffentlicher Verkehrsmittel und meiner mangelnden Ortskenntnis durch das Land chauffiert, sondern ich werde in meiner Familie wie ein Kind versorgt. Ich brauche mich nicht um mein Essen zu kümmern, meine Wäsche wird gewaschen und gebügelt, mein Bett gemacht, und wenn ich darüber hinaus was brauche, wird das von Hanan oder Hafez besorgt. In Österreich bin ich diejenige, die alles für die Familie macht, und es ist schön, dass meine doch vorhandenen infantilen Versorgungswünsche hier immer bestens gestillt werden. Ich werde verwöhnt und genieße das.

Um Mitternacht gehe ich mit Vesna noch bis 2 Uhr früh zu *Kayan* auf ein Getränk. Wieder daheim, reden wir noch bis halb vier in der Früh und sie kommt wieder auf den letzten Krieg und die vielen Attentate zu sprechen und sagt, dass sie diese ständige Anspannung sehr mitnehme. Auf das Thema ist sie gekommen, weil es heute Vormittag eine Bombendrohung auf die Kuwaitische Botschaft gegeben hatte. Ein anonymes Anrufer hat *Reuters* mitgeteilt, dass 2 militärische Raketen auf die kuwaitische Botschaft in den nächsten 10 Minuten abgefeuert würden.

Freitag, 22. Feber. Mir ist schlecht und ich fühle mich körperlich elend. Vielleicht war ich zu lange aus, habe zu viel getrunken, zu wenig geschlafen, zu viel geraucht. T. ruft an und fragt, ob er für mich die Termine mit dem Erzbischof und dem Abgeordneten jetzt ausmachen solle, ob ich überhaupt interessiert sei usw. Ich komme jetzt gewaltig unter Druck und sage zu. Voraussichtliche Gesprächstermine am 26., wobei ich Ort und Zeit noch mitgeteilt bekomme.

Heute entspanne ich mich – wenn nichts Krasses passiert oder ich keine Termine wahrnehmen muss, dann schreibe ich immer, dass ich mich entspanne, ergo spannt

mich alles andere an. Nun, ich gehe einkaufen, lese wie immer die Tageszeitung *L'Orient le Jour*, in der heute von keinen Schießereien berichtet wird. Die Vertreter der großen religiösen Gemeinschaften rufen dazu auf, Ruhe zu bewahren und sich nicht zu bekämpfen.

Heute, Samstag, 23. Feber, habe ich keine großen Pläne. Fahre mit Vesna in eine von Saudis finanzierte und erbaute Mall mit einem angeschlossenen gigantischen Hotel. Innen ist sie auf Europa Ende des 19. Jahrhunderts gestylt und befinden sich unzählige teure Boutiquen befinden sich auf vier Stockwerke verteilt. Durch die derzeitige politische Situation bleiben die Touristen von der arabischen Halbinsel aus und für die meisten Libanesen ist das Einkaufen dort zu teuer, aber auch die Lage ist nicht sehr ideal. Mit uns befanden sich nur vier andere Personen zum Einkaufen in der gesamten Anlage! Ich hatte den Eindruck, als ob wir die einzigen Überlebenden nach einem Nuklearkrieg mit Neutronenbomben wären. Es war total unreal, vor allem deshalb, weil die Geschäfte und die Anlage nicht vernachlässigt oder desolat aussahen. Viele Geschäfte hatten aus Mangel an Kunden geschlossen, die Läden waren nicht beleuchtet – es war wirklich schräg. Mir ist schon wieder schlecht. Als Vesna erfährt, dass ich in Jbeil eine besondere Art von Süßspeise gegessen hatte, die man nur ganz frisch essen darf, ärgert sie sich über ihre Mutter, weil diese immer so viel von dieser Mehlspeise einkauft, dass man zwei bis drei Tage davon zu essen hat. Wieder daheim, leiht sich Vesna für mich den Film *Die Fälschung* von Schlöndorff aus, den er Ende der siebziger Jahre in Beirut während des Bürgerkrieges gedreht hatte. Der Film hat mich nach einiger Zeit ziemlich fertig gemacht. Vesna selbst hatte schon lange vorher das Zimmer verlassen und später gemeint, dass sie diese Kriegsgeräusche nicht mehr aushalte. Um 20 Uhr sind wir zu unserem samstäglichem Abendessen zu Juliana gegangen. Um 1 Uhr waren wir schon wieder daheim.

Sonntag, 24. Feber, fahren wir in die Berge des *Chouf*, dem traditionellen Siedlungsgebiet der Drusen, wo es auch christliche Dörfer gegeben hat und teilweise noch gibt. Vor einer Woche gab es hier auf siebenhundert Meter Seehöhe noch 25 cm Schnee, heute blühen bereits die Mandelbäume, die Hyazinthen und die Narzissen im Garten der Familie, bei der wir zum Mittagessen eingeladen sind. S., eine Psychiaterin, die ebenfalls eingeladen ist, beantwortet meine Frage nach PTSD bei der Bevölkerung im Land und sagt, dass sehr viele Menschen darunter litten und der Missbrauch von

Beruhigungs- und Schlafmittel extrem hoch sei. Die Leute kauften sich die rezeptpflichtigen Medikamente eben auf dem Schwarzmarkt.

Um 17 Uhr sind wir wieder in Beirut und fahren mit Freunden sofort weiter nach *Dahyé*, dem Hisbollahgebiet in Südbeirut, das im 33 Tage andauernden Krieg von 2006 besonders stark bombardiert worden ist. Viele Häuser sind zwar wieder aufgebaut, aber dazwischen gibt es noch immer viele nur vom Schutt befreite Plätze. Die Menschen sind freundlich, aber auffallend zurückhaltend und vorsichtig. Ich darf nicht fotografieren, dazu bräuchte ich eine Sondergenehmigung, der Hisbollah-Wachmann drückt kein Auge zu und lässt sich nicht überreden. Es ist viel los auf den Strassen. Wenn ich nicht wüsste, dass ich in Beirut bin, könnte ich nicht sagen, in welcher arabischen Stadt ich mich gerade befinde. Hier wohnen keine wohlhabenden Menschen. Wir spazieren durch das Viertel und irgendwie komme ich mir wie eine Katastrophenschaugenehnde-Touristin vor. Sich diese Orte der Zerstörung anzusehen hat etwas Voyeuristisches. In der Dämmerung fahren wir auf der alten Flughafenstrasse zurück ins Zentrum. Zur gleichen Zeit verlässt eine Kolonne von Panzern, Lastwägen und eine große Anzahl von Soldaten in ihren Fahrzeugen die nahe gelegene Kaserne. Sie sind auf dem Weg, um sich zwischen Sunniten und Schiiten zu platzieren. Ich frage mich, welchen Befehl die Soldaten wohl haben? Müssen sie schießen, wenn die allnächtlichen Provokationen zwischen den beiden muslimischen Gruppen eskalieren, und auf wen werden sie schießen und was passiert dann im ganzen Land? Wird der sunnitische Soldat auf Sunniten schießen und der schiitische Soldat auf Schiiten? Oder müssen sie nur dazwischen stehen und zusehen, wie die Unifil-Truppen? Die Grenze zwischen den beiden Gemeinschaften verläuft oft in der Mitte einer Strasse. Am Rückweg kommen wir auch an einem Palästinenserlager vorbei, es ist das ärmste Gebiet der Stadt, es sind die Slums von Beirut, die direkt an der alten Küstenstrasse, die in den Süden des Landes führt, liegen.

Nach dem Abendessen gehen wir um 22 Uhr mit Freunden auf einen Drink in ein mexikanisches Restaurant gleich um die Ecke. Wir sitzen auf der Terrasse vor dem Eingang und ich beobachte, dass viel mehr Frauen (alleine oder mehrere Frauen in Begleitung eines Mannes) das Lokal frequentieren. Ich stelle fest, dass viermal mehr Frauen als Männer gekommen sind. L. sagt, dass in einer Zeitschrift geschrieben wurde, dass das Verhältnis von Frauen zu Männern in Libanon bei 9 zu 1 liege.

Montag, 25. Feber. Im *L'Orient Le Jour* steht heute, dass seit 2005 die Sportfans nicht mehr in die Stadien gehen und den Fußballspielen zusehen dürfen, weil es immer wieder zu politisch motivierten Ausschreitungen unter den Anhängern gekommen sei und selbst Sportveranstaltungen der konfessionellen und religiösen Spaltung nicht entgehen. Die Fußballspiele werden im menschenleeren Stadion ausgetragen und live im Fernsehen übertragen.

Ich arbeite an den Fragen, die ich dem Abgeordneten stellen will, erkundige mich, wie ein Erzbischof korrekt angesprochen werden muss, und am späteren Nachmittag fahre ich mit Sader zum 11. Interview. Wieder daheim, komme ich unter Stress, denn ich muss nicht nur T. um 20 Uhr anrufen, weil er vorher nicht erreichbar ist, sondern muss gleichzeitig mit dem Taxi zu meinem 12. und letzten Interview, das ebenfalls für 20 Uhr festgesetzt ist, fahren. Vesna hat dem Taxifahrer, der nur Arabisch spricht, erklärt, wo genau er mich in Westbeirut absetzen und mich nach dem Interview wieder abholen solle. Die meisten kleinen Strassen sind ohne Namen, man orientiert sich an bestimmten Geschäften, hervorstechenden Gebäuden oder Wohnplätzen bekannter Persönlichkeiten, Hotels etc. in der Nähe. Der Fahrer lässt mich in einer kleinen Strasse aussteigen, zeigt auf ein Haus und sagt in gebrochenem Englisch, dass ich in den 6. Stock hinauf müsse. Ich nehme den Lift, aber im 6. Stock befindet sich eine Baustelle. Ich denke, dass ich den Fahrer wohl nicht richtig verstanden oder mich verhört habe und gehe in den 5. Stock – Baustelle; ich gehe in den 7. Stock und läute an einer Tür. Zwei Buben im Alter zwischen dreizehn und fünfzehn Jahren öffnen und ich frage, ob hier M. wohne. Sie verneinen und fragen nach dem Familiennamen der Frau, den ich nicht kenne und daher nicht nennen kann. Sie fragen, ob ich eine Telefonnummer habe – nein, sie fragen nach der Strasse – nein, kenne ich nicht, ich bin ja mit dem Taxi hergebracht worden. Taxi? Ist weggefahren ... Was müssen die beiden Buben für einen Eindruck von mir haben: da läutet eine Frau nach 20 Uhr in Westbeirut an einer Wohnungstür, erzählt etwas von einem Interview, weiß den Familiennamen der Interviewpartnerin nicht einmal, kann die Strasse oder Hausnummer nicht nennen usw. Ich frage, ob vielleicht eine dreißigjährige Frau in diesem Komplex wohne. Die Jugendlichen sagen, dass in diesem Haus nur noch jemand im 9. Stock lebe und alle anderen Wohnungen unbewohnt seien und gerade renoviert werden. So fahr ich in den 9. Stock und die Geschichte beginnt erneut, die gleichen Fragen, die gleichen Antworten, niemand kennt M. Ich fühle mich ziemlich verloren, denn ich weiß nicht einmal, wo genau ich bin, außer, dass das Viertel *Verdun* heißt, ein bezeichnender

Name! In welche Richtung muss ich gehen, um auf ein Taxi zu treffen? Außerdem, in welcher Richtung wird es gefährlich? Wo ist die Demarkationslinie? Es ist komplett dunkel draußen! Ich kann kein Arabisch! Nun kommt auch die Mutter des Mädchens an die Tür und sie bitte ich, meine Freundin hier in Beirut anzurufen, weil ich mit meinem Handy keinen Empfang habe. Ich werde in den Salon gebeten, bekomme Kaffee angeboten, man fragt, ob ich etwas essen wolle, Vesna wird angerufen, die wiederum bereits von M. angerufen worden ist, weil ich nicht zur vereinbarten Zeit gekommen bin. Da sie keine Ahnung über meinen Verbleib hatte, der Taxifahrer nicht auffindbar gewesen ist und ich auf ihre SMS nicht antwortete, hat sie Panik bekommen, weil sie dachte, ich sei entführt worden. Ihr Freund, den sie anrief, um zu fragen, was sie nun tun solle, hat ihr Vorwürfe gemacht, weil sie mich in der Dunkelheit mit einem unbekanntem Taxifahrer nach Westbeirut geschickt hatte. Ich fand das sehr witzig und musste lachen. Natürlich bin ich ziemlich nervös, aber sie klingt anfangs fast hysterisch, beruhigt sich wieder und sagt, dass M. mich auf der Strasse vor dem Haus abholen werde. Die Dame, die so hilfsbereit ist, meint, ich solle nicht unten auf der Strasse warten sondern wir könnten von der Terrasse aus sehen, wann M. kommt. Wir sehen nur keine Frau. Wieder wird telefoniert und es dauert, bis auch dieses Missverständnis geklärt ist, denn M. hatte ihren Mann geschickt, und da ich eine Frau erwartete, wollte man mich nicht auf die Strasse hinunter gehen lassen, weil das nicht „gut“ sei, scheinbar hat auch der Mann von M. das berücksichtigt und seine Frau nicht hinunter gehen lassen. In der Zwischenzeit habe ich mich mit meiner Zufallsbekanntschaft sehr nett unterhalten und sie meint, dass, wenn ich noch andere Interviewpartner bräuchte, sie mir welche organisieren könne, da sie viele interreligiöse Ehepaare kenne. Unglaublich, soviel Hilfsbereitschaft zu finden. Wäre mir in Österreich auch so aus der Patsche geholfen worden? NEIN!

Ich gehe zu meinem 12. Interview, das nur drei Häuser weiter mit einstündiger Verspätung beginnt. Es ist ein tolles Gespräch und M., eine ungemein lebhafte Frau, beantwortet ausführlich meine Fragen. Das Gespräch ist sehr interessant und findet in einer sehr entspannten Atmosphäre statt. Sie weist darauf hin, dass in ihrem Wohnkomplex Familien aus fast allen Konfessionen des Libanon zu finden seien. Sie alle stehen in gutem Kontakt miteinander, und so stellt diese Wohnanlage für sie auch ein Abbild des Landes dar. Mir drängt sich der Gedanke des Buchtitels von Salibi „A house of many mansions“ auf und ich assoziiere das Land als eine Eigentümergemeinschaft mit einer schwachen Hausverwaltung, wo die Stärkeren oder

Frecheren ihre Interessen den anderen Mitbewohnern aufzwingen oder ihnen gegenüber durchsetzen wollen mit all den daraus sich ergebenden Konsequenzen. Daheim komme ich dann darauf, dass ich das Gespräch zwar aufgezeichnet, aber vergessen habe, das Mikrophon einzuschalten. Ich ärgere mich furchtbar über meine Nachlässigkeit.

Nach Mitternacht arbeite ich noch die Fragen für den Erzbischof aus. Um vier Uhr früh gehe ich schlafen.

Dienstag, 26. Feber. Ich möchte nicht vom Chauffeur des Abgeordneten abgeholt werden, denn wer weiß schon, ob das nicht doch gefährlich sein kann. Vesna ruft ein Taxi und erklärt dem Fahrer (der Französisch spricht) genau, wo er mich hin bringen müsse. Das Gespräch ist für neun Uhr festgesetzt. Der Wohnkomplex ist von Security abgesichert. Am Anfang der Strasse gibt es einen Checkpoint, die übliche Prozedur mit Anhalten, Kontrolle, MP zeigt entschert – der Finger liegt am Abzug – ins Wageninnere. Naja, es ist alltäglich geworden und ich nehme es nur mehr am Rande wahr. Ich scheine angekündigt worden zu sein, denn wir werden sofort durchgelassen. Security und Polizei auch in der Anlage selbst. Ich muss mich beim Sicherheitsdienst anmelden und der Chauffeur nimmt mich mit in die Wohnung. Der Abgeordnete, eine sehr einnehmende, höfliche und aufmerksame Persönlichkeit, beantwortet meine Fragen ausführlich, erklärt, warum über das Gesetz bis heute nicht abgestimmt worden sei und beseitigt geduldig meine Unklarheiten. Nach über einer Stunde ist das Gespräch vorbei und ich fahre mit dem auf mich wartenden Taxi zurück. Daheim packe ich meine Sachen für Jbeil zusammen und fahre wieder mit dem Taxi zum Interview mit dem Erzbischof ins fünfzig Kilometer entfernte Amchit. Die Zeit drängt und ich möchte nicht unpünktlich sein. In Jbeil treffe ich Theresa und Elie und gemeinsam fahren wir zum Amtssitz, wo ich in einer Reihe von Bittstellern darauf warten muss, vorgelassen zu werden. Nach über einer Stunde schaut T. vorbei, wird sofort zu Seiner Exzellenz geführt, und plötzlich werde ich vor allen anderen hineingebeten. Das übliche Procedere, erkläre woran ich arbeite usw. Dabei hatte ich ständig das Gefühl, im Beichtstuhl zu sitzen, als ob man mir meine Sünden ansehen könnte, die ich nicht bereit gewesen bin zu gestehen. Ich weiß nicht, ob das mit seiner Soutane zu tun hatte oder ob es sein ganzer Habitus war, der in mir solche Gefühle aufkommen ließ. Als ich zu dem Punkt gelangte zu fragen, ob ich das Interview aufnehmen dürfe, meinte er, dass er heute keine Zeit dafür habe, ich ihm aber die Fragen dalassen könne und er sie mir dann schriftlich beantworten würde. Da ich die Fragen nur auf Deutsch notiert hatte, bat er

mich, sie ins Französische zu übersetzen. Zu jeder einzelnen Frage sagte er, dass er sie beantworten werde, und ich solle ihm dann die Fragen auf Französisch per e-mail zuschicken. Er gab mir seine Karte und damit war ich entlassen. Ich dachte mir, der will sich absolut sicher sein, mir keine seiner Karriere schadenden Antworten zu geben und mit der schriftlichen Beantwortung hat er alles unter Kontrolle.

Nach der „Audienz“ fahren Theresa und Elie mit mir nach Batroun. Ich schaue mir die älteste Kreuzfahrerkirche des Landes an, alte Salinen, ... - und dann kann ich nicht mehr. Mir ist so schlecht, ich habe Magenschmerzen und will nur noch heim (Jbeil), um mich hinzulegen. Der Gedanke, einen weiteren Kaffee trinken zu müssen, lässt meinen Magen rebellieren. Bei jedem Interview tranken wir zwei bis drei libanesischen Kaffee, in der Früh Kaffee, nachmittags Kaffee, beim Warten Kaffee, nach dem Essen Kaffee. Nie zuvor habe ich so viel Kaffee getrunken. Dann rauche ich auch noch mehr als eine Packung Zigaretten pro Tag, schlafe wenig, bin gestresst und meist mit Vesna zu lange unterwegs.

Am Abend kommt E. zum Essen. Ich erzähle E., wie das Gespräch mit dem Abgeordneten und mit dem Erzbischof gelaufen ist und wie unterschiedlich ich beide Personen und die Gespräche mit ihnen wahrgenommen habe.

Mittwoch, 27. Feber. Ich nehme sehr schwer Abschied von Jbeil und mit Wehmut fahre ich zurück nach Beirut. Ich bin schon immer lieber in Jbeil gewesen, weil hier das Leben viel entspannter als in Beirut abläuft, vielleicht aber auch, weil wir hier ganz nahe am Meer wohnen und keine anderen Gebäude mir den Blick verstellen. Vesna und ich gehen mit Freunden zu einem kleinen Abschiedsessen ins *La Repose*. Wir bestellen nur *mezze*, also viele kleine libanesischen Vorspeisen, die so köstlich sind, die ich liebe und zurück in Österreich sehr vermissen werde. Wir sprechen über die zunehmende Armut der Bevölkerung, den noch immer nicht wiederaufgebauten Süden des Landes, die psychischen Belastungen der Einwohner im Süden, die Arbeit von S. in der Psychiatrischen Klinik usw. C. erzählt warum er standesamtlich in Cypern geheiratet hatte und warum die *Emos* (eine Jugendbewegung) einen so großen Zulauf unter schiitischen Jugendlichen haben. Vesna und ich kommen um Mitternacht heim, was für unsere Verhältnisse sehr früh gewesen ist!

Donnerstag, 28. Feber. Heute kontrolliere ich noch einmal alle Aufnahmen und Elie fertigt Kopien davon an, die ich zur Sicherheit hier in Beirut lasse und, falls es

notwendig sein sollte, wird er mir diese mit UPS schicken. Am späten Nachmittag gibt Theresa für mich, wie immer, wenn ich abreise, ein großes Abschiedsessen, zu dem meine Freunde eingeladen sind. Die Gäste kommen und alle bringen mir kleine Abschiedsgeschenke mit. Der Tisch biegt sich unter all den verschiedenen Gerichten und das Essen ist phantastisch. Theresa hat sich wieder einmal selbst übertroffen. Die Herzlichkeit, Wärme und Wertschätzung, die mir entgegengebracht wird, rührt mich sehr. Ich fühle mich hier bei meinen Freunden sehr geborgen und gut aufgehoben.

Nach 23 Uhr gehen Vesna und ich noch ins *Kayan* auf ein Getränk, um mich auch dort vom Besitzer zu verabschieden. Nach der Sperrstunde ziehen wir weiter zu *André* und bleiben dort bis halb fünf in der Früh. Irgendwann kommt das Gespräch auf den Krieg 2006 und A. fragt Vesna, warum sie damals ihre Kinder nicht nach Österreich geschickt hat. Eine von ihren Erklärungen war, dass sie ihre Kinder niemals allein mit den anderen Flüchtlingen auf dem Schiff nach Zypern hätte fahren lassen, denn sie hat gesehen, welche Zustände am Hafen herrschten und wäre es wirklich notwendig gewesen, dann wäre sie mit ihnen mit einem Taxi auf Schleichwegen nach Damaskus gefahren und hätte sie dort ins Flugzeug nach Wien gesetzt. Aber ihre Kinder wollten das Land gar nicht verlassen, sie hatte es ihnen angeboten. A. meint, dass die Kinder gar keine andere Wahl als zu bleiben hatten, weil doch die Mutter selbst das Land nicht verlassen wollte. Deshalb hätte sie mitgehen müssen. Außerdem, was sei denn schon so schlimm daran, wenn die Kinder allein mit anderen Flüchtlingen auf einem Schiff gewesen wären, die hätten das doch als Abenteuer gesehen und ihren Spaß gehabt. Vesna regt sich über seine Aussage auf und erklärt ihm, dass sie selbst im Alter von acht Jahren gemeinsam mit ihren Eltern auf einem Flüchtlingsboot von Jounieh aus den Libanon Richtung Syrien verlassen hatte und sie das weder lustig gefunden noch als Abenteuer gesehen habe. Dieses Schiff hatte Äpfel geladen und seit damals könnte sie den Geruch von Äpfeln nicht ertragen. Und dieser Frachter war auch kein „*Loveboat*“, auf dem zu sein Spaß macht. A. erzählt, dass sein Großvater ihm damals ein Ticket gekauft habe, damit er weg vom Bürgerkrieg zu seinen in München lebenden Eltern kommen konnte. Aber das sei auch kein Ticket für das „*Loveboat*“ gewesen. Auf dem „*Loveboat*“ waren alle seine Freunde und haben eine vergnügliche Reise gehabt und ständig Eis geschleckt. Er wurde mit einem Ziegenfrachter nach Larnaka geschickt und die Ziegen haben entsetzlich gestunken - über diesen Gestank redet er lange. Davon war er sehr seekrank geworden und musste sich dauernd übergeben. Vesna findet, dass er somit ja wohl jetzt verstehen könne, warum sie ihre Kinder nicht allein weggeschickt habe. A.

spricht wieder vom „*Loveboat*“ und dass es diesmal doch ganz anders gewesen sei, worin ihm Vesna nicht zustimmt, denn sie hatte die langen Menschenschlangen vor den Botschaften gesehen, hatte gesehen, wie lange die Leute im Hafen warten mussten, bis sie endlich an Bord gehen konnten, hat die Angst der Menschen mitbekommen, weil nicht sicher war, ob nicht auch der Hafen mit all den Flüchtlingen bombardiert werden würde. Und dann sprechen beide nur noch von ihren eigenen Erfahrungen als Flüchtlinge im Bürgerkrieg. Das Gespräch über den Krieg von 2006, den nicht Evakuierten und den Flüchtlingen, hat sowohl A. als auch Vesna in ihre jeweils eigene Geschichte der Flucht vor dem Bürgerkrieg geführt. Vesna spricht sehr eindringlich und A. ist zur Abwechslung viel wacher als sonst. Sie erzählt, wie panisch sie damals am Flughafen in Damaskus gewesen sei, als ihre Eltern alle Wertgegenstände am Zoll ausbreiten mussten und als sie sah, wie sich draußen ihr Flugzeug zu bewegen begann, sie eine solche Angst hatte, zurückzubleiben. Da habe sie so markerschütternd zu Schreien begonnen, wovon ihr Vater noch heute sagt, dass dieses Schreien die Familie gerettet habe, denn dadurch konnten sie mit einem Großteil des Gepäcks auf die Maschine nach Österreich. Die Erinnerungen von A. kreisen immer um den Ziegenfrachter und dass er als Sechzehnjähriger über eine Woche lang in Larnaka am Flughafen hängen geblieben ist. Er ist in kein Flugzeug nach Deutschland gekommen, weil er auf keine Maschine gebucht war. Er konnte nicht weg, es gab keine Duschen, er hatte keine saubere Wäsche mehr, seine Eltern konnten ihn nicht abholen. A. meint noch, rückblickend sei das doch gar nicht so schlimm, denn es sei ja doch ein Abenteuer gewesen, und außerdem haben ihn alle Leute so nett behandelt, am Flughafen haben ihn alle gekannt und ihn als ihr Maskottchen bezeichnet. Sie sprechen nur noch über ihre eigenen traumatischen Erfahrungen von vor über dreißig Jahren, und im Grunde hören sie einander auch nicht mehr zu, sondern beide tragen ihre eigene Geschichte vor. Ich kenne Vesna seit vielen Jahren und ich kenne sie recht gut. Während meines Aufenthaltes hier habe ich nicht nur gesehen, sondern sie hat es auch artikuliert, dass sie nicht mehr so belastbar wie früher ist. Immer wieder hat sie mir vom Krieg im Sommer 2006 erzählt, wie es ihr mit den Kindern gegangen sei, wie es mit Trinkwasser gewesen sei, was es bedeutete, ohne Elektrizität im Sommer bei Temperaturen um 35 ° Celsius zu leben, wie die Nahrungsmittel in den Gefrierschränken kaputt gingen, welche Dinge für die Flüchtlinge aus dem Süden des Landes und den südlichen Vororten Beiruts gekauft werden mussten, die in den Parks von Ostbeirut und in den Schulen untergebracht waren, unter welchen unhygienischen

Bedingungen diese Flüchtlinge in den Parks zu leben hatten, wie sie mit ein paar anderen Frauen Damenbinden einkauften und sie zu den weiblichen Flüchtlingen brachten, weil diese sich schämten, über ihre „Tage“ zu sprechen. Sie erzählte über die Menschenschlangen vor den Konsulaten, vom Fliegeralarm, von den Einschlägen der Bomben und von den vielen Attentaten in den letzten drei Jahren und was nach einem Anschlag passierte, wenn sie selbst oder eines ihrer Kinder, die Eltern, Verwandte oder Freunde gerade in der Stadt unterwegs gewesen sind.

Freitag, 29. Feber. Ich packe die Koffer und verabschiede mich von der Familie mit dem Versprechen, im Sommer oder Frühherbst wiederzukommen. Vesna bringt mich zum Flughafen und unser Abschied ist tränenreich. Die ganze Prozedur mit dem Gepäck, zu viele Stücke, zu viel Übergepäck, der Zoll, die Ausreise, das Einchecken ... ich fliege heim und will es doch nicht wirklich.

Danksagung

Mein Dank richtet sich an Theresa und Elias Chamoun, die nicht nur jene Personen für mich organisiert haben, die mir den Zugang zu den Probanden ermöglichten, sondern die mich auch dieses Mal wieder mit ihrer beispiellosen Gastfreundschaft in der Zeit meines Aufenthaltes in Libanon verwöhnt und versorgt haben.

Ich danke auch meinen *gatekeepers* Dr. Sader Younes, Dr. Edmond Moussa, Dr. E. und Elias Bilan und natürlich meiner Freundin Vesna Chamoun, ohne die mir ein Aufenthalt in Beirut nicht vorstellbar ist.

Auch meinen Kindern, Milan und Larina, danke ich für die Geduld und die moralische Unterstützung während der Schreibphase dieser Arbeit.