

Abdelghafar Salim

Lebensweltliche Alltagspragmatik und islamische Normativität

Muslimische Geflüchtete in Deutschland

Abdelghafar Salim

Lebensweltliche Alltagspragmatik
und islamische Normativität

Muslimische Geflüchtete in Deutschland

RECHT, GESELLSCHAFT UND ISLAM

LAW, SOCIETY, AND ISLAM

Herausgegeben von | Edited by

Hatem Elliesie

Band 2 | Volume 2

ERGON VERLAG

Abdelghafar Salim

Lebensweltliche Alltagspragmatik und islamische Normativität

Muslimische Geflüchtete in Deutschland

ERGON VERLAG

Open-Access-Förderung durch die Max-Planck-Gesellschaft.

Gedruckt mit Unterstützung der Abteilung Recht und Ethnologie des Max-Planck-Instituts für ethnologische Forschung (Halle) und der Professur für Islamisches Recht an der Universität Leipzig.

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

Zugl.: Leipzig, Univ., Diss., 2024

Originaltitel: Lebensweltliche Alltagspragmatik von muslimischen Geflüchteten
im Spiegel islamischer Normativität

1. Auflage 2025

© Abdelghafar Salim

Publiziert von

© Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2025
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:

Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-98740-155-8

ISBN (ePDF): 978-3-98740-156-5

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783987401565>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung
4.0 International Lizenz.

Der Seele meines verstorbenen Vaters, in tiefer Dankbarkeit und ewiger Verbundenheit; meiner geliebten Mutter in liebevoller Fürsorge!

Ihr werdet immer die Quelle der Inspiration sein,
die meinen Weg erhellt.

إلى روح أبي رحمه الله، بامتنان عميق وارتباط خالد، وإلى أمي الحبيبة حفظها الله ورعاها!
ستظلان دائماً مصدر إلهام يضيءريقي!

Meiner geliebten Frau und meinem Sohn in tiefem Dank für
ihre beständige Liebe und ihren unermüdlichen Beistand!

إلى زوجتي الحبيبة رفيقة دربي وإلى ابني الغالي، عرفاً بمحبتكما الدائمة ودعمكما الذي لا
ينقطع!

Vorwort

Die vorliegende Monografie stellt eine minimal überarbeitete Fassung meiner Dissertation dar, welche ich im Dezember 2023 unter dem Titel »Lebensweltliche Alltagspragmatik von muslimischen Geflüchteten im Spiegel islamischer Normativität« an der Fakultät für Geschichte, Kunst- und Regionalwissenschaften der Universität Leipzig eingereicht habe. Die auf ethnographischer Feldforschung basierende Studie wurde im Rahmen meiner Mitarbeit in der Forschungsgruppe »Scharia in genuin europäischen Settings: Konnex muslimischer Lebenspraxis zu islamischer Normativität« in der Abteilung Recht und Ethnologie des Max-Planck-Instituts für ethnologische Forschung (MPI) in Halle (Saale) bearbeitet. Die Idee, sich des Themas der vorliegenden Arbeit anzunehmen, entstand bereits durch meine Tätigkeit als Integrationslehrkraft. Hierbei konnte ich durch Gespräche mit sowie Beobachtungen und Begleitungen von nach Deutschland geflüchteten Menschen Einblicke in deren Alltag erlangen, von denen man in aller Regel allenfalls rudimentäre Kenntnis erhält. Die situativen gesellschaftlichen Herausforderungen und normativen Aushandlungsprozesse empfand ich als überaus beeindruckend. Diese zahlreichen Eindrücke waren es auch, die – retrospektiv betrachtet – meinen Forschergeist antrieben.

Hierfür bot mir die Abteilung »Recht und Ethnologie« des Max-Planck-Instituts für ethnologische Forschung unter der Leitung von Prof. Dr. Dr. h. c. Marie-Claire Foblets eine herausragende Plattform und Raum, weiterführende Gedanken zu entwickeln und diese in wissenschaftliche Ansätze zu überführen, welche letztlich in die nun vorliegende interdisziplinäre Abhandlung mündeten. Frau Prof. Dr. Dr. h. c. Marie-Claire Foblets gebührt hierfür ein tiefempfundener Dank für ihre großzügige Unterstützung, ihre wertvollen Ratschläge und nicht zuletzt ihre zahlreichen Hinweise und Anmerkungen im Zuge der Abfassung dessen, was vorliegend in Textform Eingang in diese Monografie gefunden hat. Sie hat mich gemeinsam, insbesondere mit Herrn Prof. Dr. Hatem Elliesie, Herrn Dr. Bertram Turner, Frau Dr. Larissa Vettters, Herrn Dr. Brian Donahoe und Frau Beate Anam unermüdlich in jeder erdenklichen Phase des Vorhabens »Dissertation« tagtäglich am Institut in vielerlei Hinsicht unterstützt und reifen lassen. Die Arbeitsatmosphäre, multi- und interdisziplinär zu denken, hat mich zweifelsohne in besonderer Weise geprägt. An Sie alle und auch meine Freund:innen und Kollege:innen am MPI sowie am Orientalischen Institut der Universität Leipzig richte ich ein herzlichstes Dankeschön für den Beistand.

Einen wesentlichen Anteil am Gelingen der vorliegenden Arbeit hat Herr Prof. Dr. Hatem Elliesie. Die Zusammenarbeit mit ihm war ungemein fördernd, aber zugleich auch fordernd. Fordernd war und ist er insbesondere hinsichtlich wissenschaftlichen Qualitätsbewusstseins und der Wertschätzung gegenüber

jeder Form des Wissenschaftlichen im Allgemeinen. Die stets offene und auf Augenhöhe geführte Kommunikation mit ihm bleibt mir in überaus positiver Erinnerung. Mit ihm in seiner Zeit als Gruppenleiter am MPI für ethnologische Forschung zusammengearbeitet haben zu können, war eine außerordentlich wertvolle Erfahrung, die ich nicht missen möchte. Außerordentlich und unermüdlich ist auch sein Arbeitsethos, das auf mich inspirierend wirkte und nachhaltig adaptierend nachhallt. Ich betrachte Herrn Elliesie als einzigartigen Mentor, der mich in den vergangenen, doch ausgesprochen bewegten Jahren durch private und dienstliche Hürden mit Weitblick und seiner Krisenerprobtheit begleitet hat. Für diesen Halt gebührt ihm allerherzlichster Dank!

Herr Prof. Dr. Hans-Georg Ebert, dem Herr Elliesie an meiner altherwürdigen Alma Mater, der Universität Leipzig, auf die Professur für Islamisches Recht folgte, bestärkte mich in seiner unvergleichlich besonnenen Art, das gesellschaftsrelevante Thema in eine Dissertation zu gießen. Die fachliche Expertise von Herrn Ebert zu Themen mit islamrechtlichem Bezug und die wegweisenden Anmerkungen zum geografischen Forschungsfeld waren von Beginn an außerordentlich hilfreich. Sie dienten mir stets als Richtschnur, Orientierung und letztlich Fokussierung in der Begegnung mit anfangs noch unerschöpflich anmutenden Forschungsfragen. Neben der wissenschaftlichen Förderung erfuhr ich durch Herrn Ebert zudem auf einer sehr persönlichen Ebene umfassenden Zuspruch. Er pflegte stets einen verständnisvollen und einfühlsamen Umgang.

Meine Danksagung wäre unvollständig, würde ich meinen besonderen Dank nicht auch an die eingangs erwähnten Kolleg:innen am MPI richten: Die unzähligen Impulse, die mir Bertram Turner aus rechtsethnologischer Sicht mitgegeben hat, seine akribische Lektüre und kritische Resonanz haben entscheidende Impulse und ausschlaggebende Elemente zum großen Ganzen beige-steuert. Gleiches gilt für Larissa Veters und Brian Donahoe, denen maßgebliche Verdienste am Reifeprozess der Texte zuzuschreiben sind. Bilaterale Sitzungen mit ihnen und Anmerkungen in den Abteilungssitzungen haben dem sozialwissenschaftlichen Ansatz der Forschung den letzten Schliff gegeben. Unverzichtbar und von unschätzbarem Wert waren auch Rückmeldungen zu einigen Teilen meiner Arbeit von meiner ebenfalls im Rahmen der Forschergruppe promovierenden Kommilitonin Beate Anam. Dafür ein riesengroßes Dankeschön, liebe Beate.

Einen aufrichtigen Dank möchte ich auch an Bärbel Raschke aussprechen. Sie hat mich von Beginn an bei der Verfolgung meines Promotionsziels begleitet. Sie unterstützte mich bei der konzeptionellen Weiterentwicklung mit wertvollen Ideen und Anregungen, fungierte als Motivationsmotor und kommentierte den Großteil meiner Ausarbeitungen. Des Weiteren bin ich Prof. Dr. Serdar Kurnaz (Geschäftsführender Direktor des Berliner Instituts für Islamische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin) und Eslam Soliman für

die Resonanz auf die finale Fassung meines Manuskriptes überaus verbunden. Dieses Manuskript hätte zudem sprichwörtlich nicht in dieser Form erscheinen können, wenn mir zwei Personen in der Endphase nicht zur Seite gestanden wären: Frau Sina Nikolajew und Frau Vanessa Schäffner. Beiden kann ich nicht ausreichend danken. Das Lektorat durch Sina Nikolajew und die verlegerische Betreuung durch Vanessa Schäffner waren nicht nur höchstprofessionell, sondern zeichneten sich vor allem auch dadurch aus, dass sie mich umsichtig und sorgsam in die Ziellinie begleiteten.

Den Menschen im Feld, die ich aus forschungsethischen und datenschutzrechtlichen Gründen nicht namentlich erwähnen kann, möchte ich an dieser Stelle ebenfalls meinen aufrichtigen Dank Ausdruck verleihen. Mein Dank gebührt diesen geflüchteten Menschen, die mir vertrauliche Aspekte ihres Lebens offenbart und mir erlaubt haben, vertiefte Einblicke in ihre Lebenswelten zu gewähren. Das ist keine Selbstverständlichkeit. Mit dieser wissenschaftlichen Behandlung hoffe ich, in gleicher Weise wertschätzend räsoniert zu haben.

Alles das wäre natürlich nicht ohne einen verständnisvollen privaten Rückhalt möglich gewesen. Für das in meiner Widmung zum Ausdruck gebrachte Dankbarkeitsgefühl gegenüber meinen Eltern, meinen Geschwistern, meiner Frau und meinem Sohn für ihre unermüdliche Unterstützung und ihren liebevollen Beistand reichen Worte nicht aus. Ihnen verdanke ich so viel mehr! Meinem Vater, der wenige Monate vor dem Erscheinen dieser Arbeit in Ägypten verstorben ist und das Erscheinen dieses Werkes nicht mehr erleben durfte, ist diese Arbeit gewidmet.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	13
2	Einführung: Diskurse zu Muslim:innen in Deutschland	21
2.1	Gesellschaftliche Diskurse	22
2.1.1	Wahrnehmungsverschiebung vom ›Gastarbeiter‹ zum ›Muslim‹	24
2.1.2	Wahrnehmungsmuster: Stereotypische Muslim:innen versus gesellschaftliche Diversität	29
2.1.3	Herausforderungen für Bevölkerungsgruppen muslimischen Glaubens seit 2015	32
2.2	Wissenschaftliche Ansätze	34
2.2.1	Dominanz von politisierten Themen	35
2.2.2	Quantifizierung des Sozialen	38
2.2.3	Konstruktion der Kategorie ›Muslim‹	40
2.2.4	Zwischenfazit	42
3	Erforschung alltagspragmatischer Lebenswelten: Methodologische Ansätze, Herausforderungen, Positionierung	47
3.1	Forschungszugänge	47
3.2	Methodologisches Vorgehen und Untersuchungsaufbau	52
3.2.1	Gesprächsorte	55
3.2.2	Gesprächsteilnehmende	56
3.2.3	Erhebungsinstrumentarium	59
3.3	Experimentieren als konzeptioneller Ausgangspunkt	67
3.4	Herausforderungen und Positionierung	72
4	Alltagspragmatische Konzeptualisierungen	81
4.1	Ethnologische Konzeptualisierungsansätze	82
4.1.1	Lebens-, Um-, Mit- und Eigenwelten	82
4.1.2	Rechtsethnologische Herangehensweise	88
4.2	Normative Konzeptualisierungsansätze	92
4.2.1	Verfassungsrechtliche Betrachtungsweise	92
4.2.2	Religiöse Betrachtungsweise	103
4.2.2.1	Scharia als islamische Normativität	103
4.2.2.2	Das normative System der Scharia	106
4.2.2.3	Die schiarierechtlichen Bestimmungen	110

5	Muslimische Lebenswelten	115
5.1	Annäherung an Lebenswelten	116
5.1.1	Muslimische Geflüchtete und ihre Eigenwelten	116
5.1.2	Besonderheiten in den Herkunftsgesellschaften	121
5.1.3	Besonderheiten in der Aufnahmegesellschaft	128
5.2	Einblicke in alltägliche Praktiken	133
5.2.1	Gottesdienstliche Praktiken (<i>‘ibādāt</i>)	133
5.2.1.1	Das Ritualgebet (<i>ṣalāt</i>)	134
5.2.1.2	Das Fasten (<i>ṣiyām</i>)	140
5.2.1.3	Ernährung	149
5.2.2	Zwischenmenschliche Praktiken (<i>mu‘āmalāt</i>)	161
5.2.2.1	Dating	162
5.2.2.2	Eheschließung	177
6	Muslimische Praktiken normativ kontextualisiert	189
6.1	Aushandlung und (Neu-)Konstruktion normativer Vorstellungen ...	189
6.2	Implikationen für innermuslimische Normativitätsdiskurse: Das Konzept des Minderheiten-Fiqh (<i>fiqh al-aqalliyāt</i>)	196
6.3	Implikationen für gesamtgesellschaftliche Debatten	206
7	Schlussbetrachtung und Ausblick	217
	Literaturverzeichnis	223

1 Einleitung

Im Jahr 2015 sind viele Menschen aus islamisch geprägten Ländern nach Deutschland geflüchtet. Die Aufnahme einer großen Zahl muslimischer Geflüchteter¹ hat zu intensiven politischen und medialen Debatten über Fragen der Integration und Zuwanderung geführt. Dabei steht oft die Religionszugehörigkeit der muslimischen Geflüchteten im Fokus dieser Debatten. Integrations-schwierigkeiten werden häufig auf den Islam zurückgeführt, und der Islam wird eher als Problem und Hindernis für die Integration von Geflüchteten wahrgenommen. Damit verbunden sind abgrenzende Identitäts- und Wertede-batten über die Zugehörigkeit des Islam zu Deutschland und die Vereinbarkeit der Scharia² und islamischer Normen mit dem deutschen Grundgesetz.³ Ge-flüchtete werden dabei ausschließlich in ihrer Rolle als Muslim:innen⁴ wahr-genommen, während andere Identitäten, Zugehörigkeiten, und existenzielle Fragen, die im Leben der Geflüchteten ebenso wichtig oder sogar wichtiger als die Religion sein können, in den Hintergrund treten. Ein solcher Blick auf und eine solche Wahrnehmung von Muslim:innen im Allgemeinen und muslimischen Geflüchteten im Besonderen erlauben es nicht, tiefere Einblicke zu gewinnen, wie geflüchtete Menschen ihr Leben unter welchen Bedingun-gen tatsächlich führen und welche Rolle die Religion in ihren Lebenswelten einnimmt. Man erfährt dabei auch kaum etwas über die Bedingungen, unter denen diese Menschen nach Deutschland gekommen sind, wie sie die Kriegs- und Fluchterfahrungen verarbeiten und welche traumatischen Erlebnisse noch Auswirkungen auf ihre Lebensgestaltung in Deutschland haben. Wie aus der vorliegenden ethnografischen Forschung hervorgeht, haben insbesondere die Kriegs- und Fluchterfahrungen bei Geflüchteten tiefgreifende Spuren hinterlas-

¹ In dieser Arbeit wird der Begriff ›Geflüchtete‹ verwendet, um Menschen zu beschreiben, die seit 2014 wegen ihrer ethnischen Zugehörigkeit, Religion, Nationalität, politischen Überzeugung oder Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe ihr Herkunftsland verlassen mussten.

² Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass für arabischsprachige Begriffe (wie Scharia, Fatwa, Halal, Haram ... etc.), die eingedeutscht und in den Duden aufgenommen wurden, in dieser Arbeit die deutsche Schreibweise verwendet wird.

³ Wie Marie-Claire Foblets vor mehreren Jahren im Hinblick auf die Debatten über die Vereinbarkeit westlicher Werte und Demokratievorstellungen mit dem Islam anmerkte, würden solche abgrenzenden Debatten nur Gefühle von Fremdenfeindlichkeit oder Bedrohung hervorrufen und den in den europäischen Gesellschaften lebenden Muslim:innen in vielen Fällen Unrecht tun. Siehe Marie-Claire Foblets (2010), »Islam and the Requirements of Liberal Democratic Principles«, in: *Islam & Europe: Crisis Are Challenges*, hrsg. von Marie-Claire Foblets und Jean-Yves Carlier, Leuven: Leuven University Press, S. 7–12, hier S. 8.

⁴ Die Bezeichnung ›Muslim:innen‹ mit einem Gender-Doppelpunkt bezieht sich hier auf Zugehörige des weiblichen, männlichen und dritten Geschlechts gleichermaßen. Wenn in dieser Arbeit nur auf Zugehörige des weiblichen Geschlechts hingewiesen wird, wird die Bezeichnung ›Musliminnen‹ zum Einsatz kommen. Die Bezeichnung ›Muslime‹ steht nur für männliche Zugehörige. Diese Begriffsbestimmung gilt hier auch für ähnliche Begriffe.

sen. Damit verbunden sind Ängste, Ungewissheit, Unsicherheitsgefühle, aber auch Hoffnung und große Erwartungen auf ein besseres und friedliches Leben. In meinem letzten Gespräch mit Samira⁵ beschrieb sie diese Gefühle wie folgt:⁶

»Das Gefühl der Unsicherheit hatte ich, bis ich [in Deutschland] eingebürgert wurde, nein, bis ich [letztes Jahr/hier 2022] das Visum für Saudi-Arabien beantragt habe. Ich habe das Visum in fünf Minuten bekommen, ich schwöre es! Ich habe es von meinem Handy aus über die E-Mail-Adresse der Botschaft beantragt und die Gebühr überwiesen. Dann bin ich in die Küche gegangen. Gleich danach kam mein Bruder zu mir und sagte: »Du hast das Visum bekommen.« In diesem Moment fühlte ich, ein wertvoller Mensch zu sein. Ich fühlte mich sicher. In dem Moment, als ich nach Saudi-Arabien kam, als ich mit vollem Vertrauen durch die Flughäfen ging und meinen Pass zeigte, als ich auch sah, wie die anderen Menschen litten, um ein Visum zu bekommen, hatte ich ein starkes Gefühl von Sicherheit. Aber ich meine das Gefühl von Stabilität und dass ich zu etwas gehöre. Ich habe gemerkt, dass die Zugehörigkeit zu einem Land sehr wichtig ist. Das fehlte uns seit dem Krieg in Syrien. Und nicht die Zugehörigkeit zu irgendeinem Land, sondern zu einem Land mit einem starken Pass. Vor der Einbürgerung [in Deutschland] hatte ich immer Angst, dass etwas passiert und wir sofort abgeschoben werden.«⁷

Dieser Gesprächsausschnitt sagt viel darüber aus, was es bedeutet, in Unsicherheit und Instabilität zu leben und den materiellen und immateriellen Schutz der eigenen Heimat zu verlieren. Diese Unsicherheitsgefühle und die mit dem Krieg und der Flucht zusammenhängenden Ängste begleiten Geflüchtete in ihrem Alltag in Deutschland und beeinflussen ihren Blick auf das Leben, die Mitmenschen, die eigene Religion und ihre alltäglichen Entscheidungen. Im weiteren Gesprächsverlauf berichtete Samira von den Ängsten, die sie seit ihrer selbst beschriebenen Vertreibung aus Syrien umtreiben, von der Flucht nach Deutschland und dem Untergang des Fluchtboots im Wasser. Bis heute träume Samira von den ertrunkenen Menschen, die mit ihr auf dem Fluchtboot gewesen seien. Bis heute frage sie sich, ob sie jemandem das Leben hätte retten können. Diese Erlebnisse und bewegenden Momente prägen das Selbstbild von Samira und führen dazu, dass sie ihr Verhältnis zu Gott neu definiert hat

⁵ An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass alle an dieser Forschung beteiligten Personen anonymisiert dargestellt werden. Auf Angaben, die Rückschlüsse auf die Identität der Gesprächsteilnehmenden zulassen, wird verzichtet.

⁶ Samira ist eine Forschungsteilnehmende aus Syrien, die während der Feldforschungszeit an der Universität Leipzig studierte. Mit ihr führte ich zahlreiche Gespräche zwischen den Jahren 2020 und 2023. Dieses Gespräch fand am 16.3.2023 in einem Café in Leipzig statt.

⁷ Es handelt sich hier und bei allen arabischsprachigen Zitaten um die eigene Übersetzung des Forschers, sofern nichts anderes angegeben ist. Es folgt das Zitat im Original:

الشعور بعدم الأمان فضل معي لوقت أخذت الجنسية، حتى بتعرف إيمت؟ مو بس لوقت أخذت الجنسية، وقت عم أقدم على فيزة السعودية، خلال خمس دقائق أجتني الفيزا، خمس دقائق والله العظيم، قدمت من عن طريق الموبايل من على موقع السفارة الإلكتروني وحولت المصري وقمت على المطبخ، قام أخي إجا لعندي ورايا، ليكي! شو؟ إجتك الفيزا، أنا بهاي اللحظة حسيت إن أنا بني آدم إله قيمة، حسيت إني أنا أمانة، اللحظة اللي سافرت فيها على السعودية وأنا بكل ثقة أمر بالمطارات، وعم بورجهم بس باسبوري وبكل هدوء عم بمشي، ووقت فوت لهونيك وشوقت العالم كيف عم بتعاني عشان الإقامات، أنا كان عندي شعور أمان رهيب، هو الأمان برب العالمين، بس قصدي شعور الاستقرار وإن أنا أنتمي لشيء، أتاري إنك أنت تنتمي لبلد موضوع كثير مهم، هاد الموضوع اللي من وقت الحرب فقنناه تماما، ومو أي بلد، بلد باسبورها قوي. قبل الجنسية كنت خائفة على طول يصير أي شي ويرحلونا على طول.

und die normativen religiösen Vorstellungen auf eine andere Art und Weise deutet. Noch schwieriger und herausfordernder sei für Samira der Alltag in Leipzig, ihrem Aufenthaltsort in Deutschland, und die Konfrontation mit der einheimischen Bevölkerung sowie auch mit Menschen ihrer eigenen soziokulturellen Prägung gewesen. Die Druckmechanismen, denen sie seitens ihrer syrischen Mitmenschen ausgesetzt war, die empfundene Ablehnungshaltung im deutschen öffentlichen Raum, die Erfahrung der stereotypen Wahrnehmung durch andere als unterdrückte kopftuchtragende muslimische Frau und generell der erlebte Alltagsrassismus hätten sie emotional und körperlich stark belastet und Ausgrenzungsgefühle hervorgerufen.

Das dargestellte Beispiel aus der Lebenserfahrung von Samira verdeutlicht ein wenig die Komplexität der Lebenswelten von Geflüchteten, die Herausforderungen und Schwierigkeiten, mit denen sie konfrontiert sind, die Emotionen und traurigen Erlebnisse, die sie bewegen, die Ängste, die Instabilität und die Unsicherheit, die sie tagtäglich erleben.⁸ Hinzu kommen Fremdheitserfahrungen, Kulturschock, Isolation, die Notwendigkeit des Spracherwerbs bzw. die Unfähigkeit, sich zu verständigen, sowie alle weiteren Konstellationen des Migrationskontextes von Geflüchteten in Deutschland. Über diese Dimensionen und Bereiche der Lebenswelten muslimischer Geflüchteter ist wenig bekannt. Die mediale, aber auch oft die wissenschaftliche Fokussierung ausschließlich auf die Religionszugehörigkeit von muslimischen Geflüchteten als Erklärungsmuster und als Analysekategorie für ihre Entscheidungen, Weltansichten sowie für ihre Integrationsherausforderungen führt zwangsläufig zu einer verzerrten Wahrnehmung muslimischer Geflüchteter und geht an ihren Lebensrealitäten vorbei. Darüber hinaus bleiben die sozialen, kulturellen, politischen und religiösen Hintergründe, die dynamischen Erfahrungen und die Interaktionen muslimischer Geflüchteter mit ihren Eigen-, Mit- und Umwelten unberücksichtigt. Diese haben mehr oder weniger Einfluss auf die Gestaltung bzw. Veränderung religiöser Verständnisse und Praktiken. Bislang gibt es kaum ethnografische und/oder islamwissenschaftliche Untersuchungen, die die Lebenswelten von Muslim:innen im Allgemeinen und muslimischen Geflüchteten im Besonderen in ihrer Komplexität und Vielfalt untersuchen und die Rolle von Religion und anderen Faktoren reflektieren.⁹ Mit dem Ziel, Grundlagenforschung zu betreiben, setzt die vorliegende Forschungsarbeit hier an.

⁸ Solche Ängste und Unsicherheitsgefühle sind nicht nur auf persönliche Befindlichkeiten oder individuelle Lebensumstände zurückzuführen. Vielmehr stehen sie im Zusammenhang mit innenpolitischen Debatten über Migration und Auswanderung, aber auch mit den globalen Konflikten im Nahen und Mittleren Osten, die wiederum hierzulande zu politischen, medialen und gesamtgesellschaftlichen Auseinandersetzungen über Integration und Wertedebatten führen.

⁹ Ausgenommen sind hier folgende Arbeiten, die sich Aspekten muslimischer Lebenswelten widmen: Ayşe Almıla Akca (2020), *Moscheeleben in Deutschland: Eine Ethnographie zu Islamischem Wissen, Tradition und religiöser Autorität*, Bielefeld: transcript; Theresa Beilschmidt

Auf der Basis ethnographischer Feldforschung, die zwischen 2019 und 2021 in den Bundesländern Sachsen und Sachsen-Anhalt, insbesondere in den Städten Leipzig, Halle und Umgebung, durchgeführt wurde, nimmt diese Forschungsarbeit zwar die Lebenswelten muslimischer Geflüchteter in Ostdeutschland in den Blick. In Anbetracht der vorherigen Ausführungen, der bearbeiteten Fachliteratur sowie meiner ethnografischen Befunde handelt es sich aber nicht zwangsläufig um ostdeutsche Spezifika. Vieles hängt nämlich mit den Herkunftsgesellschaften und den Flucht- und Kriegserlebnissen zusammen. Es spielen hierbei auch Faktoren eine Rolle, die die Lebenswelten von Geflüchteten unabhängig vom Aufenthaltsort beeinflussen, darunter Aufenthaltsstatus, Unsicherheitsgefühle und vieles mehr. Es geht ebenfalls um die Konfrontation mit neuen ungewohnten normativen Ordnungen, selbst wenn sich diese von Kontext zu Kontext unterscheiden. Diese Konfrontation betrifft alle Geflüchteten überall in Deutschland gleichermaßen. Aus diesen Gründen bezieht sich der Titel dieser Arbeit auch auf Deutschland und reduziert sich nicht auf ostdeutsche Gegebenheiten, was »Ostdeutschland« im Titel perzipieren würde.

Ein besonderes Augenmerk liegt darauf, wie muslimische Geflüchtete ihre religiöse Praxis in einem säkularen Umfeld gestalten und welche alltagspragmatischen Strategien und Wege sie entwickeln, um religiöse Praktiken und Vorstellungen in ihr neues Lebensumfeld in Deutschland zu integrieren. Religiöse Praktiken werden hier nicht im engeren Sinne auf die bloße Ausübung bestimmter Praktiken wie Beten oder Fasten reduziert. Vielmehr werden auch die inhärenten Abläufe einer Praxis, ihre situative Einbettung, die unterschiedlichen Deutungs- und Legitimationsmuster der Praktizierenden, ihre Erfahrungen, Emotionen und Gefühle, die Interaktionen mit den mitweltlich und umweltlich Begegnenden sowie die Auseinandersetzung mit autoritativen Quellen einbezogen. Des Weiteren wird die Rolle von sozialen Kontexten, zwischenmenschlichen Interaktionen, Gewohnheiten und Traditionen bei der Konstituierung oder Unterstützung gewisser religiöser Überzeugungen und Praktiken untersucht. Dies kann Auskunft darüber geben, wie muslimische Geflüchtete unterschiedliche normative Ordnungen und Rechtsreferenzsysteme wie islamisches Recht, national staatliches Recht und gewohnheitsrechtliche Elemente innerhalb der Komplexität einer mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaft aushandeln und nach Lösungen und neuen Wegen für lebensweltliche Alltagsprobleme suchen. Insofern werden religiöse Normen nicht *a priori* zur Erklärung muslimischer Praktiken herangezogen. Vielmehr ist zu eruieren, welche anderen Referenzsysteme neben oder jenseits religiöser Normen eine Rolle spielen, in welcher Weise sich muslimische Geflüchtete auf religiöse und nicht-religiöse Normensysteme beziehen und wie sie mit möglicherweise konfligierenden Normen und moralischen Kodizes umgehen.

(2015), *Gelebter Islam: Eine empirische Studie zu DITIB-Moscheegemeinden*; Dirk Halm/Martina Sauer (2015), *Lebenswelten deutscher Muslime*, Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.

Vor diesem Hintergrund zielt die vorliegende Untersuchung darauf ab, Religion nicht *a priori* als bedeutsamen Referenzrahmen zu setzen, sondern vielmehr die Rolle von Religion und anderen Faktoren in den Lebenswelten muslimischer Geflüchteter zu verstehen und die damit zusammenhängenden Aushandlungsprozesse normativer Ordnungen zu erfassen. Die Forschungsergebnisse dürften sowohl für innermuslimische islamrechtliche Debatten wie den Gedanken des Minderheiten-Fiqh (*fiqh al-aqalliyāt*) als auch für gesamtgesellschaftliche Diskurse um die Integration von Muslim:innen in Deutschland neue Perspektiven und Impulse liefern. Insofern leistet diese ethnografische und islamwissenschaftliche Untersuchung nicht nur einen wichtigen Beitrag zu einem weitgehend unerforschten Praxisfeld, sondern ist auch anschlussfähig an innermuslimische und gesamtgesellschaftliche Diskurse.

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in sieben Kapitel. Das erste Kapitel bildet den Auftakt und führt detaillierter in das Thema, die Fragestellung und den Aufbau der Arbeit ein.

Im zweiten Kapitel erfolgt eine kritische Auseinandersetzung mit Diskursen zu Muslim:innen in Deutschland. Es werden gesellschaftliche Diskursthemen zum Islam und zu Muslim:innen in Deutschland beleuchtet und dabei vor allem ihre essentialistischen Vorannahmen hinterfragt. Hierbei werden speziell die Herausforderungen aufgezeigt, denen Muslim:innen seit den medial und politisch als ›Flüchtlingskrise‹ bezeichneten Ereignissen von 2015 begegnen. Es folgt eine kritische Reflexion dominanter Forschungsschwerpunkte und -ansätze der Islamforschung in Europa und insbesondere in Deutschland, die sich vor allem politisierter Themen, epistemologischer Vorannahmen und Kategorien bedient und somit die Wissensproduktion über den Islam und Muslim:innen in Europa beeinflusst oder in eine spezifische Richtung drängt. Ausgehend von dieser kritischen Auseinandersetzung werden abschließend analytische Zugänge vorgeschlagen, die zu einer bewussten Reflexion der verwendeten Fragen, Methoden, Kategorien und Themen führen.

Das dritte Kapitel befasst sich mit der Methodologie der vorliegenden ethnografischen Forschung. Zunächst werden relevante Ansätze der *Anthropology of Islam* diskutiert, bevor der Forschungsansatz der vorliegenden Untersuchung näher beleuchtet und in die Forschungsliteratur eingeordnet wird. Anschließend werden der Untersuchungsrahmen (Orte und Beteiligte) sowie die eingesetzten Erhebungsinstrumente beschrieben. Zuletzt werden die Interaktionen im Feld, die aufgetretenen Herausforderungen und die eigene Positionierung reflektiert.

Im vierten Kapitel werden die theoretischen Konzeptualisierungen vorgestellt, die dieser Arbeit zugrunde liegen. In Anlehnung an Martin Heidegger werden zunächst die drei Dimensionen menschlicher Existenz – Eigenwelt, Mitwelt und Umwelt – vorgestellt, die dann als Grundlage dienen, um die Lebenswelten muslimischer Geflüchteter und ihre mehrdimensionalen Erfahrun-

gen in ihrer Komplexität und Ambivalenz zu verstehen und zu kontextualisieren. Des Weiteren werden einige rechtsethnologische Ansätze im Zusammenhang mit Rechtspluralismus eingeführt, die für das Verständnis der rechtspluralistischen Konstellation muslimischer Geflüchteter relevant sind. Anschließend werden Einblicke in die religiösen Handlungsspielräume und Anwendungsmöglichkeiten islamischer Rechtsnormen im Rahmen der deutschen Rechtsordnung gegeben, bevor in einem abschließenden Teil das in dieser Arbeit verwendete Konzept islamischer Normativität dargelegt wird. Insgesamt sollen die in diesem Kapitel diskutierten Konzeptionen und Ansätze eine sinnvolle und nachvollziehbare Überleitung zu dem im nächsten Kapitel präsentierten empirischen Material ermöglichen.

Das umfangreiche fünfte Kapitel ist der Darstellung des empirischen Materials gewidmet. In einem ersten Schritt werden die Lebenswelten muslimischer Geflüchteter mittels der bereits im vierten Kapitel beschriebenen Systematik menschlicher Existenz näher beleuchtet. Diese bilden die Rahmenbedingungen für das Verstehen muslimischer Praktiken. Dabei werden anhand ethnografischer Beispiele die Eigenwelten von Geflüchteten, ihre individuellen dynamischen Erfahrungen und Erlebnisse, ihre Emotionen und Gefühle, ihre soziokulturellen Prägungen und die damit verbundenen Rechtsreferenzsysteme sowie die Konfrontation mit der Aufnahmegesellschaft und ihren normativen Ordnungen in den Blick genommen. In einem zweiten Schritt werden einige religiöse Praktiken muslimischer Geflüchteter vorgestellt, nämlich Ritualgebet, Fasten, Ernährung, Dating und Eheschließung. Der Fokus liegt hier u. a. auf den unterschiedlichen Deutungs- und Legitimationsmustern, den Interaktionen mit den Mitwelten, den Machtdynamiken und Druckmechanismen sowie den Aushandlungsprozessen normativer Ordnungen.

Im sechsten Kapitel wird das im vorangegangenen Kapitel vorgestellte empirische Material analytisch aufgeschlüsselt und normativ kontextualisiert. Dabei wird zunächst aufgezeigt, welchen Dynamiken und Veränderungen die religiöse Praxis muslimischer Geflüchteter in Deutschland unterliegt, wie Normativitäten ausgehandelt werden, ob alte Normativitäten umgangen und neue produziert werden, inwieweit individualisierte Zugänge zu Religion und religiösen Praktiken bestehen und ob alltagspragmatische Entscheidungen getroffen werden. Aus der Analyse des empirischen Materials werden in einem weiteren Schritt Implikationen für innermuslimische Normativitätsdiskurse wie die islamrechtlichen Diskurse zum sog. »Minderheiten-Fiqh« für muslimische Minderheiten in Europa und im Westen sowie für gesamtgesellschaftliche Debatten wie die Integrationsdebatte abgeleitet.

Das abschließende siebte Kapitel fasst die zentralen Ergebnisse der Arbeit zusammen und reflektiert die gesamtgesellschaftliche Relevanz der vorliegenden ethnografischen Forschung. Letztere gilt nicht nur für die politische und mediale Auseinandersetzung mit Fragen der Integration von muslimischen

Geflüchteten, sondern auch in methodischer und theoretischer Hinsicht für die wissenschaftliche Forschung zu Islam und Muslim:innen in Europa. Die Ergebnisse sind zudem für die theologische islamrechtliche Forschung von Interesse, zumal sie tiefe Einblicke in neue Herausforderungen der Anwendung islamischen Rechts in säkularen Kontexten liefern und Theolog:innen eine Binnenperspektive muslimischer Lebenswelten aufzeigen. Ein Ausblick auf zukünftige Forschungsfelder rundet die Arbeit ab.

2 Einführung: Diskurse zu Muslim:innen in Deutschland

Muslim:innen in Deutschland sind heute fester Bestandteil der deutschen Gesellschaft. Der Anteil von Muslim:innen in Deutschland wurde im Jahr 2019 auf 6,4 bis 6,7 Prozent bei einer Gesamtbevölkerung von 83,1 Millionen geschätzt.¹⁰ Dieser Anteil ist vor allem aufgrund der Zuwanderung einer großen Anzahl von Geflüchteten aus islamisch geprägten Ländern ab dem Jahr 2015 im Vergleich zu den letzten Jahren deutlich gestiegen.¹¹ Aufgrund des Zuzugs von Geflüchteten erfolgte in den öffentlichen Diskursen eine intensive Beschäftigung mit Fragen der Zuwanderung und Integration. In diesen Diskursen wurde der religiösen Zugehörigkeit dieser Geflüchteten, die sich mehrheitlich zum islamischen Glauben bekennen,¹² eine große Bedeutung beigemessen.¹³ Mit Blick darauf rückte erneut die übergreifende Debatte über die Zugehörigkeit

¹⁰ Es handelt sich bei dem genannten Anteil muslimischer Bevölkerungsgruppen in Deutschland um eine Hochrechnung der Studie *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*, die im Auftrag der Deutschen Islamkonferenz (DIK) entstand. Genaue Angaben zu Muslim:innen in Deutschland sind schwer erfassbar. Nur in wenigen Fällen kann die Religionszugehörigkeit erfasst werden, anders als etwa im Falle von offiziell gemeldeten Angehörigen christlicher Religionsgemeinschaften bei Meldestellen und Steuerbehörden zur Erhebung der Kirchensteuer. Da die islamischen Gemeinden in Deutschland mit Ausnahme der Ahmadiyya-Gemeinde in Hessen und Hamburg, denen in beiden Bundesländern der Körperschaftsstatus des öffentlichen Rechts verliehen wurde, keine Mitgliederlisten erstellen und keine Steuerbeiträge erheben dürfen, sei eine genaue Erfassung des Anteils muslimischer Bevölkerungsgruppen nicht möglich. Siehe Katrin Pfündel et al. (2021), *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*, Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Forschungsbericht 38 des Forschungszentrums des Bundesamtes, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge; vgl. auch Riem Spielhaus (2013), *Muslime in der Statistik: Wer ist Muslim und wenn ja wie viele?* Ein Gutachten im Auftrag des Mediendienstes Integration, mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/Muslime_Spielhaus_MDI.pdf (letzter Zugriff 16. 10. 2020), S. 3 ff.

¹¹ Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2016), *Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015*, Working Paper 71, von Anja Sticks, im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz.

¹² Diese Aussage müsste allerdings präziser und ausdifferenziert durchdacht werden, denn ›der‹ Islam ist mit ambigen Erscheinungsformen und diversen und teilweise widersprüchlichen Deutungsmöglichkeiten versehen. Diese können theologisch-rechtlichen Charakters sein (Sunniten, Schiiten, Aleviten usw.), politische Zielvorstellungen beinhalten (Liberalist:innen, Säkularist:innen, Kulturmuslim:innen, Islamist:innen usw.) oder Formen gelebter religiöser Praxis (religiös vs. nicht religiös, ›offizieller‹ Islam vs. Volksislam) aufweisen. Hierzu siehe Hans-Georg Ebert (2016), »Verändern die Muslime Sachsen? Herausforderungen im Recht und Alltag«, in: *Flüchtlinge in Sachsen. Fakten, Lebenswege, Kontroversen*, hrsg. von Olaf Kittel, Leipzig: Edition Hamouda, S. 19–27, hier S. 19. Für tiefere Einblicke zu Vielfalt und Pluralität des Islam siehe Thomas Bauer (2011), *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam*, Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen.

¹³ Siehe Theresa Beilschmidt (Hg.) (2018), »Einleitung«, in: *Flucht, Religion und Integration: Interreligiöse Impulse*, Forum Theologie, Philosophie und Ethik, Schriften der Akademie der Diözese Hildesheim, Bd. 3, Berlin: LIT, S. 15–22.

oder Nichtzugehörigkeit des Islam zu Deutschland sowie, damit verbunden, zur Integrationsfähigkeit von Muslim:innen ins Blickfeld. Dieser gesellschaftliche Diskurs ist nicht nur von Akzeptanz geprägt. Zum Beispiel gehen Gert Pickel und Susanne Pickel von der Annahme aus, dass solche Debatten zu einer ablehnenden Haltung Muslim:innen gegenüber führen, die auf Geflüchtete zwangsläufig übertragen wird.¹⁴ Hinzu komme, so Riem Spielhaus, dass der Islam meist mit negativen Ereignissen in der Welt in Verbindung gebracht werde, aber auch auf lokaler Ebene in Deutschland bei Diskussionen über Moscheebauten, Geschlechterrollen, Sicherheits- und Radikalisierungsfragen eine Rolle spiele.¹⁵ Solche negativ behafteten Themen und Zuschreibungen, die in medialen und politischen Debatten auftreten, haben auch in der wissenschaftlichen Befassung mit Muslim:innen Raum gefunden.¹⁶

Das vorliegende Kapitel setzt sich mit solchen Diskursen zu Muslim:innen in Deutschland auseinander, die nicht ausschließlich die Epistemologien und die Wissensproduktion über Muslim:innen und den Islam in Deutschland beeinflussen, sondern – unter dem Vorzeichen eines Perspektivwechsels – auch zu einem gewissen Grad das Selbstbild von in Deutschland lebenden Muslim:innen prägen. Dabei wird auf Herausforderungen, denen Bevölkerungsgruppen muslimischen Glaubens insbesondere seit 2015 begegnen, eingegangen. Des Weiteren wird sich kritisch mit epistemologischen Strukturen und dominanten Kategorien in der akademisch-wissenschaftlichen Beschäftigung mit Muslim:innen in Europa und insbesondere in Deutschland auseinandergesetzt. Auf der Grundlage dieser kritischen Auseinandersetzung schlage ich zum Abschluss dieses Kapitels analytische Schritte auf drei Ebenen vor, um mit den normativen und epistemologischen Vorannahmen über den Islam und Muslim:innen in Deutschland umgehen zu können.

2.1 Gesellschaftliche Diskurse

Die mit der Ankunft von Geflüchteten zunehmende Präsenz von Muslim:innen im öffentlichen Leben hat für Vorbehalte unter gewissen Bevölkerungsgruppen

¹⁴ Gert Pickel/Susanne Pickel (2019), »Der ›Flüchtling‹ als Muslim – und unerwünschter Mitbürger?«, in: *Flucht und Migration in Europa: Neue Herausforderungen für Parteien, Kirchen und Religionsgemeinschaften*, hrsg. von Oliver Hidalgo und Gert Pickel, Wiesbaden: Springer VS, S. 279–324, hier S. 282ff.

¹⁵ Riem Spielhaus (2006), »Religion und Identität. Vom deutschen Versuch, ›Ausländer‹ zu ›Muslimen‹ zu machen«, in: *Internationale Politik*, S. 28–36, hier S. 28.

¹⁶ Vgl. Naika Foroutan (2012), *Muslimbilder in Deutschland: Wahrnehmungen und Ausgrenzungen in der Integrationsdebatte*, Expertise im Auftrag der Abteilung Wirtschafts- und Sozialpolitik der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung, S. 55; Schirin Amir-Moazami (2018), »Epistemologien der ›muslimischen Frage‹ in Europa«, in: *Der inspizierte Muslim: zur Politisierung der Islamforschung in Europa*, hrsg. von Schirin Amir-Moazami, Bielefeld: transcript, S. 91–124.

in Deutschland gesorgt. Dies ist insbesondere in den Neuen Bundesländern bemerkbar, wo die ansässige Bevölkerung historisch wenig Erfahrungen mit und Kontakte zu Muslim:innen¹⁷ hatte und wo aufgrund mehrheitlich nichtreligiöser Sozialisierung religiöse Praktiken und Symbole als fremd erscheinen.¹⁸ Ungeachtet dessen ist vor allem seit Beginn dieses Jahrhunderts in medialen und politischen¹⁹ Diskursen eine intensive Beschäftigung mit der Existenz von Muslim:innen in Europa und insbesondere in Deutschland, deren Integration und Repräsentation zu beobachten.²⁰ In diesen Diskursen werden Fragen zur Religion und ihrer Stellung im öffentlichen Raum mit jenen der Migration und Integration in einen Zusammenhang gestellt.²¹ Einige Autor:innen (unter ihnen Dirk Halm, Naika Foroutan, Christoph Ramm und Riem Spielhaus) vertreten die Ansicht, dass in solchen Debatten Muslim:innen als »ausschließende« Gruppe wahrgenommen werden, die das »Andere« repräsentiert und

¹⁷ Mathias Rohe geht davon aus, dass persönliche Begegnungen mit Muslim:innen Ängste und verallgemeinernde Vorstellungen in großem Maße vermindern. Mathias Rohe (2019), »Islam in den säkularen Rechtsstaaten Europas«, in: *Religion und Gesellschaft: Sinnstiftungssysteme im Konflikt*, hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf und Jens-Uwe Hartmann, Berlin: De Gruyter 167–188, hier S.168. Siehe auch Naika Foroutan et al. (2015), *Deutschland postmigrantisch II: Einstellungen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen zur Gesellschaft, Religion und Identität*, 2., aktualis. Aufl., Berlin: Humboldt Universität, S.58; Kai Hafez/Sabine Schmidt (2015), *Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland*, Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung, S.15 ff.; Detlef Pollack (2013), »Öffentliche Wahrnehmung des Islam in Deutschland«, in: *Islam und die deutsche Gesellschaft*, hrsg. von Dirk Halm und Hendrik Meyer, Wiesbaden: Springer VS, S. 89–118, hier S.114.

¹⁸ Bezogen auf den Freistaat Sachsen siehe Ebert, »Verändern die Muslime Sachsen?«; Marie Hakenberg/Verena Klemm (Hgg.) (2016), »Einleitung«, in: *Muslims in Sachsen: Geschichte, Fakten, Lebenswelten*, hrsg. von Marie Hakenberg und Verena Klemm, Leipzig: Edition Hamouda, S.8–12.

¹⁹ Im Jahre 2006 initiierte der deutsche Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble mit der Deutschen Islam Konferenz (DIK) einen Dialog zwischen dem deutschen Staat und den in Deutschland lebenden Muslim:innen, um eine bessere Integration der muslimischen Bevölkerung und ein gutes Miteinander aller Menschen zu gewährleisten. Ende November 2018 fand die vierte Deutsche Islam Konferenz statt. Dabei hat der Bundesinnenminister Horst Seehofer nicht nur Vertreter:innen der islamischen Verbände eingeladen. Auch »liberale« oder »säkulare« Muslim:innen, Theolog:innen und Islamwissenschaftler:innen sowie Vertreter:innen der Kirche und des Zentralrates der Juden waren dabei.

²⁰ Vgl. Yasemin El-Menouar (2017), »Muslimische Religiosität: Problem oder Ressource?«, in: *Muslims in Deutschland: historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*, hrsg. von Peter Antes und Rauf Ceylan, Wiesbaden: Springer VS, S.225; Beilschmidt: *Gelebter Islam*, S.15, sowie Riem Spielhaus (2011), *Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung*, Muslimische Welten – Empirische Studien zu Gesellschaft, Politik und Religion 3, Würzburg: Ergon, S.12.

²¹ Siehe Spielhaus, *Muslims in der Statistik*, S.4; Mathias Rohe (2012), »Der Islam im demokratischen Rechtsstaat«, Erlanger Universitätsreden 80/2012, 3. Folge, Erlangen, S.6, www.zuv.fau.de/einrichtungen/presse/publikationen/erlanger-universitaetsreden/Uniredede-80.pdf (letzter Zugriff am 19.7.2020).

vom mehrheitlichen Meinungsbild abweicht.²² Hierbei werden Muslim:innen in politischen und medialen Diskursen als eine ›markierte‹ Bevölkerungsgruppe, die durch ihre Religionszugehörigkeit im Fokus steht und von der ›unmarkierten‹ Mehrheitsgesellschaft beobachtet und objektiviert wird, angesehen. Diese »Markierung«, so Spielhaus, führe notwendigerweise dazu, dass Migrant:innen mit muslimischer Herkunft in diesen Debatten meist als »Problemgruppe« auftreten, die man unter der Kategorie »Muslim« subsumiert.²³ Diese Argumentation greife allerdings dahingehend laut Mathias Rohe zu kurz, dass Menschen muslimischen Glaubens ausschließlich als Angehörige ihrer eigenen Religion wahrgenommen werden, die als eine Art Konstrukt sehr homogen erscheint, so dass dem Reichtum an Deutungsmöglichkeiten und diversen Erscheinungsformen des gelebten Islam mit seiner ethnischen, kulturellen, regionalen und theologischen Vielfalt wenig Aufmerksamkeit gewidmet wird.²⁴ Es stellt sich hier die Frage, in welcher Tradition diese Wahrnehmung der Muslim:innen in Deutschland steht.

2.1.1 Wahrnehmungsverschiebung vom ›Gastarbeiter‹ zum ›Muslim‹

Die Existenz und Wahrnehmung von Muslim:innen in Deutschland durchlief seit der Nachkriegszeit einen enormen Wandel.²⁵ In der DDR beschränkte sich die Existenz von Muslim:innen auf politische Geflüchtete,²⁶ Vertragsarbeiter:in-

²² Dirk Halm (2006), *Zur Wahrnehmung des Islams und zur sozio-kulturellen Teilhabe der Muslime in Deutschland. Forschungsbericht*, nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssaoar-428664 (letzter Zugriff am 10.10.2020); Foroutan, »Muslimbilder in Deutschland«; Christoph Ramm (2010), »The Muslim Makers: How Germany ›Islamizes‹ Turkish Immigrants«, in: *Interventions* 12, S. 183–197; Riem Spielhaus (2013), »Vom Migrant zum Muslim und wieder zurück – Die Vermengung von Integrations- und Islamthemen in Medien, Politik und Forschung«, in: *Islam und die deutsche Gesellschaft*, hrsg. von Dirk Halm und Hendrik Meyer, Wiesbaden: Springer VS, S. 169–194.

²³ Spielhaus, »Vom Migrant zum Muslim«, S. 169–194, hier S. 172 ff.; siehe auch Mathias Rohe (2016), *Der Islam in Deutschland: Eine Bestandsaufnahme*, München: C. H. Beck, S. 114 ff.

²⁴ Rohe, »Der Islam im demokratischen Rechtsstaat«, S. 6.

²⁵ Muslim:innen waren schon seit dem Ersten Weltkrieg, meist als kriegsgefangene Soldaten, in Deutschland präsent. Rohe, *Der Islam in Deutschland*, S. 59 ff.

²⁶ An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass die Verfassung der DDR von 1974 in Art. 10 II Ausländer:innen Asyl gewährte, »wenn sie wegen ihres Kampfes für die in dieser Verfassung niedergelegten Grundsätze im Ausland verfolgt werden.« Dieses allgemeine Recht wurde in der sozialistisch geprägten Verfassung in Art. 23 III grundsätzlich beibehalten, aber vorsichtiger formuliert: »Die Deutsche Demokratische Republik kann Bürgern anderer Staaten oder Staatenlosen Asyl gewähren, wenn sie wegen politischer, wissenschaftlicher oder kultureller Tätigkeit zur Verteidigung des Friedens, der Demokratie, der Interessen des werktätigen Volkes oder wegen ihrer Teilnahme am sozialen und nationalen Befreiungskampf verfolgt werden.« Siehe hierzu: Die Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik (1949), Art. 10 II, www.documentarchiv.de/ddr/verfddr1949.html#b1 (letzter Zugriff am 21.2.2021); sowie Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik (1968), Art. 23 III, www.documentarchiv.de/ddr/verfddr.html#KAPITEL%20I-2 (letzter Zugriff am 21.2.2021).

nen, Expert:innen, Akademiker:innen und Studierende aus verbündeten Staaten, die sich in der DDR nur vorübergehend aufhielten.²⁷ Die Migration von Ausländer:innen erfolgte mehr aus politischen als aus ökonomischen Gründen,²⁸ wobei Zuwanderung als politische Unterstützung bestimmter Herkunftsländer oder sozialistischer Strömungen betrachtet wurde.²⁹ Da der Aufenthalt von Ausländer:innen in der DDR zeitlich begrenzt war, habe es laut einer interviewten ostdeutschen Zeitzeugin keine große Beschäftigung der einheimischen Bevölkerung mit den Ausländer:innen und ihren kulturellen Besonderheiten gegeben.³⁰ Auch seitens der Ausländer:innen sei ein langfristiger Aufenthalt ausgeschlossen gewesen. Dies war insbesondere bei den Vertragsarbeiter:innen der Fall, da ihr Aufenthalt auf der Grundlage zwischenstaatlicher Vereinbarungen befristet war und sie nach Vertragsende in ihre Heimatländer zurückkehren mussten.³¹ Im sozialistischen Lebensalltag spielte außerdem die Religion von

²⁷ Die meisten von ihnen kamen aus Syrien, Algerien, Iran, Palästina und der Volksrepublik Jemen. Siehe hierzu die geschichtliche Darstellung von Marie Hakenberg/Verena Klemm (Hgg.) (2016), »Muslime in Sachsen«, in: *Muslime in Sachsen: Geschichte, Fakten, Lebenswelten*, hrsg. von Marie Hakenberg und Verena Klemm, Leipzig: Edition Hamouda, S.13–24; Hala Kindelberger/Kilian Kindelberger (2007), *Herausforderung Integration: Thesen zur Migration und Integration von Zuwanderern im Land Brandenburg*, WeltTrends-Papiere 6, Potsdam: Universitätsverlag Potsdam, S.7.

²⁸ Klaus J. Bade und Jochen Oltmer vertreten die Auffassung, dass auch der Arbeitskräftemangel nach der Auswanderung von 2,7 Millionen Übersiedlern bis 1961 in die Bundesrepublik ein wichtiger Grund für die Aufnahme ausländischer Arbeitskräfte war. Klaus J. Bade/Jochen Oltmer (2005), *Migration, Ausländerbeschäftigung und Asylpolitik in der DDR. Bundeszentrale für politische Bildung*, www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration-ALT/56368/migrationspolitik-in-der-ddr?p=all (letzter Zugriff am 16.2.2021).

²⁹ Karin Weiß (2018), »Zuwanderung und Integration in den neuen Bundesländern«, in: *Handbuch Lokale Integrationspolitik*, hrsg. von Frank Gesemann und Roland Roth, Wiesbaden: Springer VS, S.125–143, hier S.125ff.; sowie Eva-Maria Elsner/Lothar Elsner (1992), *Ausländer und Ausländerpolitik in der DDR*, Hefte zur DDR-Geschichte 2, Berlin: o.V., S.26.

³⁰ Diese Informationen basieren auf einem Gespräch mit Andrea, die in der DDR aufwuchs, intensiven Kontakt zu Ausländer:innen hatte und als Zeitzeugin die Zuwanderung von Ausländer:innen in die DDR beobachtete. Sie berichtete weiter: »Man hat sich nicht dafür interessiert, was die Ausländer hier machen und ob sie ihre Religion ausüben. Das hat niemanden interessiert! Man wusste nur, dass sie ihre Ausbildung machen und wieder in ihre Heimatländer zurückkehren. Man wusste, dass sie hier auf keinen Fall eine berufliche Tätigkeit ausüben dürfen.« Gespräch mit Andrea im Sommer 2020.

³¹ In diesen bilateralen Verträgen wurden Dauer, Arbeitseinsatz, Lohn, Unterkunft und Versicherungsstatus festgelegt. Siehe Ann-Judith Rabenschlag (2014), *Völkerfreundschaft nach Bedarf. Ausländische Arbeitskräfte in der Wahrnehmung von Staat und Bevölkerung der DDR*, Stockholm: US-AB Stockholm, hier S.23; Dirk Jasper (1991), »Ausländerbeschäftigung in der DDR«, in: *Anderssein gab es nicht. Ausländer und Minderheiten in der DDR*, hrsg. von Marianne Krüger-Potratz, Münster/New York: Waxmann, S.151–189; Sandra Gruner-Domić (1999), »Beschäftigung statt Ausbildung: Ausländische Arbeiter und Arbeiterinnen in der DDR (1961 bis 1989)«, in: *50 Jahre Bundesrepublik – 50 Jahre Zuwanderung. Nachkriegsgeschichte als Migrationsgeschichte*, hrsg. von Jan Motte, Rainer Ohliger und Anne von Oswald, Frankfurt a. M./New York: Campus, S.215–240; Mirjam Schulz (2011), »Migrationspolitik in der DDR: Bilaterale Anwerbeverträge von Vertragsarbeitnehmern«, in: *Transit-Transfer: Politik und Praxis der Einwanderung in die DDR 1945–1990*, hrsg. von Kim Christian Priemel, Berlin-Brandenburg: BeBra Wissenschaft, S.143–168.

Angehörigen muslimischen Glaubens kaum eine Rolle.³² Das religiöse Leben von Muslim:innen in der DDR fand in einem nur sehr wenig sichtbaren Umfang statt.³³ Aufgrund nichtreligiöser Sozialisierung hatten die Bewohner:innen der DDR kaum Möglichkeiten, andere Religionen und ihre Besonderheiten bewusst wahrzunehmen.³⁴ Dieser Zustand scheint gegenwärtig die Wahrnehmung von Muslim:innen in den neuen Bundesländern zu beeinflussen.

In der BRD ist keine vergleichbare Entwicklung der Existenz und der Wahrnehmung von Muslim:innen zu beobachten. Obwohl sich Muslim:innen unterschiedlicher Herkunftsländer schon seit den 1960er Jahren durch die Anwerbeabkommen der Bundesrepublik Deutschland in ihrer ökonomischen Funktion als Gastarbeiter aufhielten, erfuhr ihre Religionszugehörigkeit erst in den 1990er Jahren in der deutschen Öffentlichkeit und Politik Aufmerksamkeit.³⁵ Vor den 1990er Jahren bezog sich die öffentliche Beschäftigung in der BRD mit Migrant:innen aus islamisch geprägten Ländern eher auf ihre Lebenssituation und die kulturellen Eigenarten ihrer Herkunftsländer.³⁶ Während soziale und ökonomische Probleme von Migrant:innen in den 1980er Jahren in die Kategorie ›Ausländer/Türke‹ eingeordnet wurden, wurden sie seit den 1990er Jahren und insbesondere nach dem 11. September 2001 durch die Kategorie ›Islam/Muslim‹ erklärt.³⁷

³² Rohe, *Der Islam in Deutschland*, S. 68 ff.

³³ Der Zeitzeuge Mahmoud Dabdoub, ein palästinensischer Fotograf, bestätigt diese Aussage in einem Gespräch mit mir sowie auch in einem Interview mit der Sendung *Forum am Freitag* im ZDFinfo. Dabdoub geht auch davon aus, dass Angehörige muslimischen Glaubens in der DDR beliebt und willkommen waren. Siehe Mahmoud Dabdoub (2018), *Muslime in der DDR. Forum am Freitag*, ZDFinfo, www.zdf.de/kultur/forum-am-freitag/forum-am-freitag-vom-2-maerz-2018-100.html (letzter Zugriff 12.11.2020).

³⁴ Rohe, *Der Islam in Deutschland*, S. 68 ff.

³⁵ Aus der breiten Masse sind hier zu nennen Tuba Işık (2015), »Dispositiv Muslim in Deutschland – ein nie endendes Unterfangen«, in: *Muslimische Identitäten in Europa: Dispositive im gesellschaftlichen Wandel*, hrsg. von Sabine Schmitz und Tuba Işık, Bielefeld: transcript, S. 43–64; Spielhaus, *Wer ist hier Muslim?*; Thijl Sunier (2012), »Beyond the Domestication of Islam in Europe: A Reflection on Past and Future Research on Islam in European Societies«, in: *Journal of Muslims in Europe* 1–2, S. 189–208; Nina Clara Tiesler (2006), *Muslims in Europa: Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*, Münster: LIT; dies. (2007), »Europäisierung des Islam und Islamisierung der Debatten«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 26/27, S. 24–32.

³⁶ Işık, »Dispositiv Muslim in Deutschland«, S. 50.

³⁷ Siehe hier Stefano Allievi (2006), »How and Why ›Immigrants‹ Became ›Muslims‹«, in: *ISIM Review* 18/06, S. 18; Gerdien Jonker (2005), »From Foreign Workers to ›Sleepers‹: Germany's Discovery of its Muslim Population«, in: *European Muslims and the Secular State*, hrsg. von Jocelyne Cesari und Seán McLoughlin, London: Ashgate, S. 113–126. Jytte Klausen (2005), *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, New York: Oxford University Press; Werner Schiffauer (2007), »Der unheimliche Muslim – Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste«, in: *Konfliktfeld Islam in Europa*, hrsg. von Levent Tezcan und Monika Wohlrab-Sahr, Baden-Baden: Nomos, S. 111–134, hier S. 113 ff. Spielhaus, *Wer ist hier Muslim?*, S. 12.

In der Forschungsliteratur werden für diese Wahrnehmungsverschiebung drei Thesen genannt, die mehr oder weniger zusammenhängen. Die erste verbindet die Wahrnehmungsverschiebung mit Ereignissen, die zwar nicht in Deutschland stattfanden, aber deren Auswirkungen hier, in ganz Europa und darüber hinaus, deutlich zu spüren waren. Es handelt sich um die islamische Revolution im Jahre 1979 im Iran,³⁸ den Kopftuchstreit in Frankreich im Jahre 1989 sowie im selben Jahr die Fatwa mit dem Todesurteil gegen den Schriftsteller Salman Rushdie und im Jahre 2010 der Arabische Frühling.³⁹ Sie stellten wichtige Gründe für eine sukzessive Wahrnehmungsverschiebung dar, die sich nach den Anschlägen vom 11. September 2001 auf das World Trade Center erheblich verstärkt hat.⁴⁰

Die zweite These, die in der Forschungsliteratur seltener erwähnt wird, geht davon aus, dass nicht die besagten Anschläge vom 11. September an sich den Wendepunkt der Wahrnehmungsverschiebung in Deutschland darstellen, sondern vielmehr die Tatsache, dass sie von einem Studenten der Hamburger Technischen Universität, Muḥammad ‘Aṭṭa, und seinem Umfeld von Deutschland aus vorbereitet wurden.⁴¹ Die Attentäter studierten alle an deutschen Universitäten und planten, ohne von den zuständigen Institutionen entdeckt zu werden, den terroristischen Anschlag. In medialen Debatten zu diesem Anschlag wurde schlussfolgernd angenommen, dass Moscheegemeinden in Deutschland einen fruchtbaren Boden für die Terroristen bereiteten hatten.⁴² Dies hatte zur Folge, dass Fragen der innerdeutschen Sicherheit und der vermeintlich gescheiterten Integration von Angehörigen muslimischen Glaubens ins Zentrum der öffentlichen Debatten rückten.⁴³

Eine dritte These zur Wahrnehmungsverschiebung vertritt Werner Schiffauer. Ihr liegt die Annahme zugrunde, dass sich die Beschäftigung mit dem Islam in Deutschland als innenpolitisches Thema zwar nach dem 11. September 2001 verschärft habe, der Boden dafür aber schon zuvor mit der Einführung der

³⁸ Die iranische Revolution hatte Bezug zu Europa, denn Chomeini wurde als Flüchtling in Frankreich aufgenommen. Vor der Revolution wurde er als Verbündeter der Europäer:innen angesehen. Auf ihn wurde große Hoffnung gesetzt, die später zu Enttäuschung führte. (Diese Informationen basieren auf einem Gespräch mit Bertram Turner im Sommer 2020 am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Halle/Saale.)

³⁹ Der Arabische Frühling hatte große Auswirkungen auf das Selbstbild von Muslim:innen weltweit. Während die Ereignisse in den islamisch geprägten Ländern, bei Muslim:innen in Deutschland und andernorts zunächst zu einer Stärkung des Zugehörigkeitsgefühls und der Hoffnung auf positive Veränderung führten, endeten sie mit einer großen Enttäuschung. Bürgerkriege, Repression und die Entstehung zahlreicher islamistischer Gruppierungen waren die Folgen. All diese Faktoren beeinflussten mehr oder weniger die eigene Wahrnehmung von Muslim:innen.

⁴⁰ Tiesler, »Europäisierung des Islam«, S. 24–32.

⁴¹ Vgl. Sandra Petersmann/Nina Werkhäuser (2020), »19 Jahre nach 9/11: Hat Deutschland in Afghanistan versagt?«, in: de.qantara.de/node/41570 (letzter Zugriff am 20.10.2020).

⁴² Vgl. Jonker, »From Foreign Workers to ›Sleepers‹«, S. 118 ff.

⁴³ Vgl. *ibid.*

Reformen des damals ethnisch definierten Staatsangehörigkeitsgesetzes⁴⁴ im Jahre 2000 bereitet worden war.⁴⁵ Dass immer mehr Migrant:innen muslimischen Glaubens Staatsbürger:innen wurden, hat – so Schiffauer – für gewisse Ängste und Beunruhigungen unter bestimmten Bevölkerungsgruppen gesorgt.⁴⁶ Es seien Ängste vor dem Fremden, der die Politik mitgestalten und für seine Zwecke instrumentalisieren könne.⁴⁷ Auch Spielhaus geht davon aus, dass die Staatsangehörigkeitsdebatte den Anlass für die Entwicklung eines »nationalen Selbstverständnisses« in Abgrenzung zu Muslim:innen geliefert habe. Ein signifikantes Beispiel für die dritte These stellt die wiederkehrende Leitkulturdebatte dar,⁴⁸ die in eine nationale und kulturelle Grenzziehung zwischen »wir« und die »anderen«, zwischen »europäischen« und »islamischen« Werten und nicht zuletzt zwischen »Grundgesetz« und »Scharia« mündete.

Von einer »deutschen Leitkultur« wird gesprochen, wenn es um Debatten zu Integration und Migration insbesondere von Menschen muslimischer Herkunft geht. Dabei wird versucht, eine vermeintlich deutsche Kultur und Identität zu definieren, die auf einem übergreifenden Wertekonsens basieren und an denen sich Einwander:innen orientieren sollen. Offen bleibt in dieser Debatte die Frage, ob mit der Wortkombination »Leit« und »Kultur« ein gemeinsamer Wertekonsens für alle in Deutschland lebenden Menschen oder eher die Betonung von Differenz und Hierarchie angestrebt wird.⁴⁹ Ein Beispiel für die Auslegung des Kompositums in letztem Sinne bietet das einflussreiche Buch *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen* aus dem Jahr 2010 von Thilo Sarrazin. Die medial bekannte Sarrazin-Debatte hat bis heute Auswirkungen

⁴⁴ Mit der Einführung der Reformen des Staatsangehörigkeitsgesetzes wurde neben dem damals allein geltenden Abstammungsprinzip (*ius sanguinis*) auch das Prinzip des Wohn-, Lebens- und Geburtsortes (*ius soli*) miteinbezogen.

⁴⁵ Schiffauer, »Der unheimliche Muslim«, S. 113.

⁴⁶ Diese Ängste haben historische Hintergründe, die auf unfriedlichen Begegnungen und religiösen Gegensätzen zwischen dem »Islam« und dem »Westen« beruhen. Mit diesen Begegnungen sind meist negative wechselseitige Bilder verbunden. Siehe hierzu Rohe, *Der Islam in Deutschland*, S. 17–51 sowie Schiffauer, »Der unheimliche Muslim«, S. 113.

⁴⁷ Schiffauer, »Der unheimliche Muslim«, S. 112f.

⁴⁸ Der Begriff »Leitkultur« ist ein kontroverser Begriff, den der Politologe Bassam Tibi im Jahre 1996 als Alternative zum Begriff »Kulturpluralismus« eingeführt hat. Er meinte mit »Leitkultur« einen europäischen Wertekonsens einer säkularen Hausordnung. Der Begriff wurde zum ersten Mal in einer politischen Debatte zum Einwanderungsgesetz vom damaligen Fraktionsvorsitzendem der CDU Friedrich Merz im Bundestag verwendet. Dabei forderte Merz Einwander:innen auf, die »deutsche Leitkultur« zu respektieren. Obwohl der Begriff »deutsche Leitkultur« wegen seines nationalistischen Charakters und seiner Abstraktion kritisiert wurde, findet er auch bis heute in politischen und medialen Debatten Anwendung. Siehe Bassam Tibi (2017), *Leitkultur als Integrationskonzept – revisited*, Bundeszentrale für politische Bildung, www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/255521/leitkultur-als-integrationskonzept-revisited (letzter Zugriff 15.10.2020).

⁴⁹ Vgl. Jan-Jonathan Bock/Sharon Macdonald (Hgg.) (2019), »Introduction: Making, Experiencing and Managing Difference in a Changing Germany«, in: *Refugees Welcome?: Difference and Diversity in a Changing Germany*, New York/Oxford: Berghahn, S. 1–38, hier S. 24f.

auf den gesamtgesellschaftlichen Diskurs. In seinem Buch stellt Sarrazin die These auf, dass »die Fertilität muslimischer Einwanderer« eine Bedrohung für die »autochthonen« Deutschen darstelle.⁵⁰ Sarrazins Thesen werden auch heute von Anhänger:innen der identitären Bewegung PEGIDA (Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes) und der Partei Alternative für Deutschland (AfD) im Kontext der Flüchtlingsdebatte vertreten.

2.1.2 Wahrnehmungsmuster: Stereotypische Muslim:innen versus gesellschaftliche Diversität

Mit der Verlagerung des Diskurses und der Zuschreibungen rückten die komplexen kulturellen Hintergründe von Migrant:innen aus islamisch geprägten Ländern in den Hintergrund, und der Grund für ihre (vermeintlichen) Schwierigkeiten bei der Integration wurde im Islam gesucht.⁵¹ Levent Tezcan beschrieb diese Verlagerung folgendermaßen: »Die Reise des Gastarbeiters erfährt im Rückblick eine Teleologisierung, die aus ihm seinen muslimischen Kern herauschält.«⁵² Dies hat auch dazu geführt, dass sich Integrations- und Islamdebatten, die insbesondere nach dem 11. September den Sicherheitsdiskurs in den Blick nahmen, vermengen.⁵³

Migrant:innen aus islamisch geprägten Ländern kamen in den meisten Fällen nicht in ihrer Funktion als Muslim:innen und auch nicht aus religiösen Motiven nach Deutschland.⁵⁴ Außerdem sind das Bewusstsein ihrer religiösen Zugehörigkeit und ihr religiöses Verständnis nicht von räumlichen und zeitlichen Rahmenbedingungen und gesellschaftlicher Erfahrung entkoppelt. Beides ist permanenten Entwicklungsvorgängen unterworfen und wird durch zahlreiche Faktoren beeinflusst. Dazu gehören in einer globalisierten Welt vor allem Migrationserfahrungen, Begegnungen mit diversen Formen und Verständnissen islamischer Praktiken in einem säkular geprägten *Setting*, Eigen- und Fremdzuschreibungen sowie auch internationale Ereignisse und Konflikte, die auf ihre Herkunftsländer und/oder ihre Religionszugehörigkeit zurückgeführt werden können.⁵⁵ All diese Faktoren, die das Selbstbild von Migrant:innen mehr oder minder prägen, werden nicht selten vereinfacht und reduzierend in einen singulären Referenzrahmen gestellt, den man als ›islamisch‹ bezeichnet.

⁵⁰ Thilo Sarrazin (2010), *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, München: Deutsche Verlags-Anstalt.

⁵¹ Işık, »Dispositiv Muslim in Deutschland«, hier S. 50 ff.

⁵² Levent Tezcan (2011), »Spielarten der Kulturalisierung«, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 5.2, S. 357–376, hier S. 361.

⁵³ Tiesler, »Europäisierung des Islam«.

⁵⁴ Ibid., S. 28.

⁵⁵ Vgl. *ibid.*, S. 29 f.

So erscheint ›der‹ Islam bis heute in vielen Debatten als ein vereinfachendes Erklärungsmuster für jegliche Befassung mit Angehörigen muslimischen Glaubens. Somit erfolgt ein essentialistischer Blick auf Muslim:innen in Deutschland. Constantin Wagner legt dar, dass in Debatten zur »Integration des Islam« Muslim:innen als homogene Gruppe betrachtet werden, welche durch ihre Religionszugehörigkeit über spezifische Merkmale verfüge.⁵⁶ Eine solche Kodierung lässt andere Identitäts- und Zugehörigkeitsmerkmale wie Nation, Ethnie, Sprache, Bildungshintergrund und politische Orientierung, die möglicherweise für das Selbstbild von Migrant:innen wichtiger als die religiöse Zugehörigkeit sein könnten, in den Hintergrund rücken.

Im Hinblick auf die Betonung der Religionszugehörigkeit von Migrant:innen aus islamisch geprägten Ländern stellt Olivier Roy die These auf, dass der Islam in westlichen Diskursen in eine neue ethnische Kategorie verwandelt wird, wobei religiöse und spirituelle Praktiken an Relevanz verlieren.⁵⁷ Ihm zufolge suggeriert diese neue ethnische Kategorie, dass Muslim:innen unabhängig von ihrer ursprünglichen oder tatsächlichen Herkunft, ihren religiösen Überzeugungen, ihrer religiösen Praxis und ihrem Religiositätsgrad einen *Common Sense* einer einheitlichen neu konstruierten Ethnizität teilen und danach handeln.⁵⁸

In einem solchen Konstruktionsprozess wird der Islam zu einem ›imaginären‹ Gegenstand gemacht, mit dem sich Gläubige identifizieren müssen.⁵⁹ Diesen Konstruktionsprozess bezeichnet Nina Clara Tiesler als ›Islamisierung‹ der Debatten über den Islam und die muslimischen Glaubensangehörigen.⁶⁰ Für die Markierung als Muslim:in sind dabei weniger der Religiositätsgrad bzw. die religiöse Ausübung oder das individuelle Bekenntnis wichtig, sondern vielmehr die Interpretation der Religionszugehörigkeit als eine Art gemeinsamer Abstammung.⁶¹ Damit entstehe die imaginäre Konstruktion einer neuen muslimischen

⁵⁶ Constantin Wagner (2011), *Ressentiments gegen Muslime: Soziale Funktionen des Islam-Diskurses in Deutschland*, Marburg: Tectum, S. 185.

⁵⁷ Olivier Roy (2004), *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, London: Hurst, S. 124 ff.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Iman Attia (Hg.) (2007), »Kulturrassismus und Islamkritik«, in: *Orient- und IslamBilder: Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Münster: Unrast, S. 5–30, hier S. 7.

⁶⁰ Tiesler, »Europäisierung des Islam«, S. 24 ff. Siehe auch Aziz Al-Azmeh (1996), *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer Politischen Theologie*, Suhrkamp: Frankfurt a. M.; Spielhaus: *Wer ist hier Muslim?*; Levent Tezcan (2012), *Das muslimische Subjekt: Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*, Konstanz: Konstanz University Press; Roger Brubaker (2013), »Categories of Analysis and Categories of Practice: A Note on the Study of Muslims in European Countries of Immigration«, in: *Ethnic and Racial Studies* 36.1, S. 1–8.

⁶¹ Diese Markierung schränkt nicht nur den Blick auf Migrant:innen ein, die sich durch diverse ethnische, kulturelle, religiöse und sprachliche Unterschiede auszeichnen, sondern auch nichtmigrantische Muslim:innen und nichtmuslimische Migrant:innen, vgl. Spielhaus, »Vom Migrant zum Muslim«, S. 190. Siehe auch Frederick Sixtus (2017), »Religion als Zugehörigkeitskategorie: Zur Interferenz religiöser und ethnischer Grenzziehungen am Beispiel arabischer Christinnen und Christen in Deutschland«, in: *Religion soziologisch denken*.

Ethnizität, die auf Muslim:innen jeglicher Provenienz und jedweder Couleur zutreffen solle. Als Folge der hier beschriebenen Politisierung und Markierung der muslimischen Frage sind Angehörige muslimischen Glaubens in Europa, respektive Deutschland, unabhängig von ihrer eigenen religiösen Praxis und ihrem eigenen religiösen Verständnis damit konfrontiert, ihre Religion neu definieren zu müssen, die religiöse Alltagspraxis zu reflektieren und eine Stellung zu Themen wie Terrorismus oder Dschihad einzunehmen.⁶²

Ein besonderes Phänomen, mit dem Muslim:innen, die außerhalb mehrheitlich muslimisch geprägter Gesellschaften leben, konfrontiert sind, betrifft deren Wahrnehmung durch die nichtmuslimische Mehrheitsgesellschaft. Sie werden vor allem in Konfliktsituationen als Mitglieder einer »Zurechnungsgemeinschaft« wahrgenommen.⁶³ Das bedeutet, dass Angehörige muslimischen Glaubens füreinander verantwortlich gemacht werden. Dabei sind sie nicht selten aufgefordert, sich nicht nur in Bezug auf ihre Herkunfts- und Einwanderungsländer zu positionieren, sondern auch in Bezug auf den sogenannten »globalen Islam«.⁶⁴ Dies führt dazu, dass Personen mit muslimischem Hintergrund oder jene, die sich als solche selbst bezeichnen, aufgefordert werden,⁶⁵ sich zu Praktiken oder zu Ereignissen mit Bezug auf den »globalen Islam« zu positionieren, sich von ihnen zu distanzieren, sie abzulehnen oder zu legitimieren.⁶⁶ In diesem Zusammenhang nennt Spielhaus mehrere Beispiele, wie Muslim:innen nach dem 11. September 2001 zunehmend von Politiker:innen aufgerufen wurden, sich klar vom Terrorismus abzugrenzen und eine Stellungnahme abzugeben.⁶⁷ Auffallend ist dabei, dass vorwiegend Atheist:innen, Ex-Muslim:innen oder Christ:innen aus islamisch geprägten Ländern um solche Distanzierungen gebeten werden.⁶⁸

Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie, hrsg. von Heidemarie Winkel und Kornelia Sammet, Wiesbaden: Springer.

⁶² Olivier Roy (2006), *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, München: Pantheon, S.156f. Tezcan verweist darauf, dass »[d]ie öffentliche Suche [...] nicht einseitig interessiert [ist, A. S.] an negativen Bildern, wie meist mit dem Begriff »Islamfeindlichkeit« suggeriert wird. Das Interesse gilt ebenso liberalen, »integrierten« Muslimen, die das friedliche Antlitz des Islam bezeugen sollen.« Tezcan, *Das muslimische Subjekt*, S.13f.

⁶³ Werner Schiffauer (2004), »Vom Exil- zum Diaspora-Islam. Muslimische Identitäten in Europa«, in: *Soziale Welt – Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis* 55.4, S. 347–368, hier S.347f.

⁶⁴ Schiffauer, »Vom Exil- zum Diaspora-Islam«, S. 347f.

⁶⁵ Tezcan, *Das muslimische Subjekt*, S.13ff.

⁶⁶ In seinem Beitrag zur Interferenz religiöser und ethnischer Grenzziehungen am Beispiel arabischer Christ:innen in Deutschland kommt Frederick Sixtus zum Ergebnis, dass die vermeintliche Herkunft oder bestimmte physiognomische Merkmale entscheidend für eine Kategorisierung als »muslimisch« seitens der mehrheitlichen Bevölkerung sind. Sixtus, »Religion als Zugehörigkeitskategorie«.

⁶⁷ Spielhaus, *Wer ist hier Muslim?*, S.141 ff.

⁶⁸ Vgl. *ibid.*

Tendenziell ist erkennbar, dass auch theologische Begegnungsveranstaltungen, die vor dem 11. September eine wichtige Grundlage für ein friedliches Zusammenleben schufen und eine öffentliche Diskussionsplattform für Muslim:innen bereitstellten, um sich vom weltweiten Terror distanzieren zu können, in den Hintergrund rückten.⁶⁹

Im Kontext der hier skizzierten Diskursentwicklung wurde andererseits offenbar unter Angehörigen muslimischen Glaubens die Auseinandersetzung mit der eigenen religiös-kulturellen Prägung verstärkt, was mehr oder weniger zu einem Bedeutungszuwachs des Islam als identitätsstiftend oder zu einem deutlichen Bekenntnis zum Islam in Deutschland geführt hat.⁷⁰ Die wachsende Selbstidentifizierung als Muslim:in scheint nicht nur eine Reaktion auf einen simplen Stigmatisierungsprozess zu sein; »they respond more generally to the experience of being cast, categorized, counted, queried and held accountable as Muslims in public discourse and private interaction«.⁷¹ Die Stigmatisierung von Angehörigen muslimischen Glaubens hat dazu beigetragen, dass auch Personen, die sich nicht als religiös bezeichnen oder sich nicht über Religion definieren, auf den Islam als identitätsstiftend zurückgreifen und sich als liberale, säkulare oder kulturelle Muslim:innen bezeichnen.⁷²

2.1.3 Herausforderungen für Bevölkerungsgruppen muslimischen Glaubens seit 2015

Im Jahre 2015 konnte man zivilgesellschaftlich wahrnehmen, dass man den meisten Geflüchteten in Deutschland mit einer ›Willkommenskultur‹ begegnete. Zahlreiche Einheimische engagierten sich u. a. aus humanitären Gründen, um geflüchteten Menschen dabei zu helfen, die neuen Lebensherausforderungen zu bewältigen. Parallel zu dieser Entwicklung äußerten hingegen Teile der deutschen Bevölkerung ihre Ablehnung zur Aufnahme von Geflüchteten. So demonstrierten Anhänger der identitären Bewegung PEGIDA in mehreren deutschen Städten, insbesondere in Dresden und Leipzig, gegen eine vermeintliche ›Islamisierung des Abendlandes‹ und die Aufnahmepolitik Deutschlands. Mit Widerstand und Gegendemonstrationen in mehreren deutschen Städten setzten sich in der gesamtgesellschaftlichen Debatte breite Teile der deutschen Bevölkerung für eine plurale und weltoffene Gesellschaft ein. In medialen Debatten war bis Ende des Sommers 2015 Empathie für Geflüchtete bemerkbar, die jedoch mit den sexuellen Übergriffen auf Frauen in der Silvesternacht 2015 in Köln

⁶⁹ Işık, »Dispositiv Muslim in Deutschland«, S. 57 f.

⁷⁰ Halm, »Zur Wahrnehmung des Islams«, S. 33 ff.; Wagner, *Ressentiments gegen Muslime*, S. 183.

⁷¹ Brubaker, »Categories of Analysis«, S. 3.

⁷² Vgl. Riem Spielhaus (2010), »Media Making Muslims – The Construction of a Muslim Community through Media Discourse«, in: *Contemporary Islam* 4.1, S. 11–27, hier S. 17 f.; siehe auch Peter Mandeville (2007), *Global Political Islam*, London/New York: Routledge, S. 294.

eine deutliche Änderung erfuhr.⁷³ In öffentlichen Debatten wurden diese Übergriffe in Verbindung mit der Flüchtlingsentwicklung, den Herkunftsländern der Täter und/oder deren Religionszugehörigkeit gebracht.⁷⁴ Dabei schien sich zunehmend die pauschalisierende Vorstellung eines frauenfeindlichen arabischen, muslimischen Mannes in medialen Debatten durchzusetzen.⁷⁵

Diese Vorkommnisse hatten zur Konsequenz, dass der Diskurs um Werte, Identität und Religion in einer Zuwanderungsgesellschaft implizit vor dem Hintergrund der o. g. ›Leitkultur‹ neue Nahrung bekam. So griff der deutsche Innenminister Thomas de Maizière im Jahre 2017 die ›Leitkultur‹-Debatte in zehn Thesen auf, was im Meinungsspektrum unterschiedliche Resonanzen nach sich zog.⁷⁶ Die Thesen zeigen eine Dichotomie zwischen dem, was man gemeinhin als ›Leitkultur‹ versteht und dem, was man als ›Islam‹ zu verstehen glaubt.

Bis heute spüren, so die Befunde meiner empirischen Erhebungen, muslimische Geflüchtete, auch wenn sie in diese Werte- und Kulturdebatten aktiv nicht involviert sind, in ihrem Lebensalltag deren Konsequenzen. Dies scheint in Lebenskontexten aufzukommen, bei denen Geschlechterrollen oder Gleichberechtigung im zuweilen ›konstruierten Islam‹ in Frage stehen.

Dass neben der Religion nicht selten politische, soziokulturelle und räumliche Prägungen für das Geschlechterverständnis muslimischer Geflüchteter sehr entscheidend sind, wird bei solch einer Fokussierung auf Religion ausgeblendet, so dass eine adäquate kritische Auseinandersetzung letztlich weniger auf die gesellschaftliche und soziale Teilhabe der Geflüchteten zielt als auf den Grad der kulturellen und religiösen Anpassung.⁷⁷ Dabei erfahren die daraus abgeleiteten Forderungen nach Integration eine Kulturalisierung, weswegen von einigen muslimischen Geflüchteten der Begriff ›Integration‹ wohl als Verzicht auf eigene kulturelle und religiöse Prägungen interpretiert wird. Bekannte, medial aufbereitete Beispiele sind die Diskussionen um das Kopftuch oder der Umgang mit Alkohol und Schweinefleisch.

Wie andere geflüchtete Gruppen kommen auch muslimische Geflüchtete mit individuellen Vorstellungen, Stereotypen, aber auch Vorurteilen nach Deutsch-

⁷³ Kai Hafez (2016), »Compassion Fatigue der Medien? Warum der deutsche ›Flüchtlingssommer‹ so rasch wieder verging«, in: *Global Media Journal* 6.1, S.1–8, hier S. 4f.

⁷⁴ Einige Politiker:innen der Grünen und Linken haben in diesem Kontext davor gewarnt, die Religionszugehörigkeit oder die Herkunftsländer der Täter unter Pauschalverdacht zu stellen. Vanessa Guinan-Bank (2017), *Nach Köln: Zwischen Willkommens- und Ablehnungskultur*. Bundeszentrale für politische Bildung, www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/242070/nach-koeln (letzter Zugriff 23.10. 2020).

⁷⁵ Hafez, »Compassion Fatigue der Medien?«, S. 5.

⁷⁶ Siehe Philipp Wittrock (2017), »De Maizières Leitkultur-Thesen: Die Kirche soll im Dorf bleiben«, in: *Der Spiegel*, www.spiegel.de/politik/deutschland/leitkultur-thomas-de-maiziere-und-seine-thesen-sorgen-fuer-aufregung-a-1145587.html (letzter Zugriff 15.10.2020).

⁷⁷ Vgl. Marc Phillip Nogueira (2018), *Integrationsdebatten und Integrationspolitik*, Bundeszentrale für politische Bildung, www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration/247578/integrationspolitik (letzter Zugriff 27.10.2020).

land. Manche bringen nur positive Bilder von Deutschland und seiner Bevölkerung mit. Andere hingegen haben ein eindimensionales und vorurteilsbeladenes Bild von Deutschland als Teil der sogenannten ›westlichen Kultur‹.⁷⁸ In ihrem Lebensalltag stoßen sie auf eine Realität, die sich mehr oder weniger von ihren mitgebrachten Vorstellungen und Erwartungen unterscheidet. Diese Lebensrealität betrifft, darauf sei an dieser Stelle ausdrücklich hingewiesen, auch die etablierten Strukturen muslimischen Lebens in Deutschland, die sowohl verschiedene kulturelle und sprachliche Prägungen als auch eine Anpassung an kulturelle und rechtliche Rahmenbedingungen und Lebenskonstellationen Deutschlands aufweisen. Gleichzeitig können die Rolle und Wahrnehmung von Religion im öffentlichen Raum für viele geflüchtete Muslim:innen im Vergleich zur Situation in den Herkunftsländern fremd, unverständlich und nicht nachvollziehbar sein. Welche Entwicklungen sich aus dieser Konstellation für muslimische Geflüchtete sowie für die aufnehmende Gesellschaft ergeben, ist ein offener Prozess.

2.2 Wissenschaftliche Ansätze

Vor den 1990er Jahren waren der Islam und Muslim:innen in europäischen Gesellschaften von geringerem akademischen Interesse.⁷⁹ Die seit den 1990er Jahren zunehmende mediale und politische Beschäftigung mit dem Islam hat auch in die wissenschaftliche Forschung Eingang gefunden. Dieser Prozess erreichte zwar nach dem 11. September seinen Höhepunkt, ist aber nicht ausschließlich dem sogenannten ›Terrorismuskurs‹ geschuldet.⁸⁰ Vielmehr ist die »vermehrte Diskursanreizung«⁸¹ über Muslim:innen von anderen historischen Ereignissen sowie von nationalen⁸² und weltweiten Debatten⁸³ nicht ent-

⁷⁸ Hierzu vgl. Rohe, *Der Islam in Deutschland*, S. 114 ff.

⁷⁹ Vor den 1990er Jahren beschränkte sich das akademische Interesse am Islam auf die philologische und historisch-kritische Auseinandersetzung seitens der Orientalistik und der Islamwissenschaft.

⁸⁰ Sunier, »Beyond the Domestication of Islam in Europe«, S. 189.

⁸¹ Schirin Amir-Moazami verwendet hier den Begriff »Diskursanreizung« in Verbindung mit der zunehmenden Forschung über Muslim:innen und den Islam in Europa. Mit Diskursanreizung meint sie in Anlehnung an Michel Foucault »das vermehrte Sprechen, das zum Sprechen bringen, das Beäugen, Archivieren, Beforschen, Kontrollieren und/oder Regulieren von Muslimen als definierbarem und kategorisierbarem Forschungsgegenstand und als politische Eingriffsfläche«. Amir-Moazami, »Epistemologien der ›muslimischen Frage‹«, S. 92.

⁸² Zu den nationalen Debatten in Deutschland gehört beispielsweise die ›Leitkulturdebatte‹, die bis heute in politischen und medialen Diskussionen eine Rolle spielt.

⁸³ Beispielhaft sind hier die islamische Revolution im Iran im Jahre 1979, der Kopftuchstreit in Frankreich im Jahre 1989, die Salman-Rushdie-Affäre in Großbritannien im selben Jahr und nicht zuletzt die wiederkehrenden Debatten um die Muḥammad-Karikaturen in Frankreich zu nennen. Auch wenn diese Debatten zunächst in einem Land ausgelöst werden, greifen sie durch moderne mediale Vernetzung schnell auf andere Länder über.

koppelt.⁸⁴ Diese Ereignisse und Debatten bilden gewissermaßen einen wesentlichen Teil der Wissensproduktion über den Islam und Muslim:innen, welche nicht selten von dominierenden Kategorien und epistemologischen Strukturen ausgeht.⁸⁵

Im jetzigen Jahrhundert und vor allem nach dem 11. September 2001 besteht bei verschiedenen Akteur:innen aus Politik, Wissenschaft, Medien und der Zivilgesellschaft ein großer Bedarf daran, Wissen über Angehörige muslimischen Glaubens zu sammeln, sie mittels akademischer Forschung zu beobachten, zu inspizieren und sie zum Sprechen zu bringen.⁸⁶ Das akademische Interesse am Islam und seinen Angehörigen umfasst insbesondere Forschungsbereiche der Soziologie und der Politikwissenschaft. Dabei lassen sich drei zentrale Merkmale der Islamforschung in Europa, respektive Deutschland unterscheiden, nämlich Dominanz von politisierten Themen, Quantifizierung des Sozialen und Konstruktion der Kategorie ›Muslim‹. Im Folgenden werden diese Merkmale gesondert betrachtet.

2.2.1 Dominanz von politisierten Themen

Die Forschung zu Muslim:innen in Europa und in Deutschland im Besonderen bewegt sich zwischen Wissenschaft und politischer Intervention.⁸⁷ Mit Blick darauf gehen viele Forschungsarbeiten von einem politisch gesteuerten Sicherheits- und Integrationsdiskurs aus. Thijs Sunier stellt dar, dass die akademische Beschäftigung mit dem Islam insbesondere politisch konnotierte Themen wie Sicherheit, Integration und nationale Identität als Ausgangspunkt nimmt.⁸⁸ Nicht nur die wissenschaftliche Forschung bedient sich des Integrations- und Sicherheitsdiskurses. Auch die Gründung der akademischen Islamischen Theologie in Deutschland ist neben dem Religionsunterricht als Anreiz zu ihrer Einrichtung aus der Idee der Integration und Radikalisierungsprävention ent-

⁸⁴ Amir-Moazami, »Epistemologien der ›muslimischen Frage‹«, S. 92.

⁸⁵ Thematisiert wird die Problematik der Wissensproduktion und der Kategorienbildung u. a. bei Schirin Amir-Moazami (2016), »Dämonisierung und Einverleibung: Die muslimische Frage in Europa«, in: *Die Dämonisierung der Anderen: Rassismuskritik der Gegenwart*, hrsg. von Maria do Mar Castro Varela und Paul Mecheril, Bielefeld: transcript, S. 21–39; Brubaker, »Categories of Analysis«; Birgitte Schepelern Johansen/Riem Spielhaus (2018), Die »Vermessung der Muslime. Ein Jahrzehnt quantitativer Forschung zu Muslimen in Westeuropa«, in: *Der inspizierte Muslim. Wissensproduktion und Machtproduktion im Forschungsfeld Islam in Europa*, hrsg. von Schirin Amir-Moazami, Bielefeld: transcript, S. 125–157.

⁸⁶ Johansen/Spielhaus, »Die Vermessung der Muslime«, S. 125–157, hier S. 125.

⁸⁷ Schirin Amir-Moazami (Hg.) (2018), »Einleitung«, in: *Der inspizierte Muslim. Wissensproduktion und Machtproduktion im Forschungsfeld Islam in Europa*, Bielefeld: transcript, S. 9–33, hier S. 9; Johansen/Spielhaus, »Die Vermessung der Muslime«, S. 125–157.

⁸⁸ Sunier, »Beyond the Domestication of Islam in Europe«.

standen.⁸⁹ Die Beschäftigung mit dem Islam als Religion, mit religiösen Praktiken und den Lebenswelten von Muslim:innen scheinen hier im Allgemeinen aus dem Blickfeld zu verschwinden.⁹⁰

Auch Arbeiten, die über Sicherheits- und Radikalisierungsfragen hinausgehen und andere Lebensbereiche muslimischen Lebens wie Gemeindeleben, Religiosität und Geschlechtervorstellungen erforschen,⁹¹ sind mehr oder weniger der Episteme ›Integration‹ zuzuordnen.⁹² Die Wissensproduktion scheint bei diesen Forschungsarbeiten durch die Brille des Integrationsparadigmas zu erfolgen, indem die Integrationsfähigkeit und -bereitschaft durch suggestive oder skalierte Fragen erfasst werden.⁹³ Als Beispiel soll hier die vom Bundesministerium des Inneren veröffentlichte Studie *Muslims in Deutschland* genannt werden, in welcher der Integrationserfolg von Muslim:innen in Deutschland u. a. durch Fragen über den Sprachgebrauch, die Sprachkenntnisse und die Stärke der Verbindung zum Herkunfts- sowie Aufnahmeland gemessen wurde.⁹⁴

Zwei Grundannahmen sind mit Blick auf diese Fragen kritisch zu betrachten: Zum einen werden Muslim:innen generell als ›Ausländer‹ oder ›Zuwanderer‹ betrachtet. Dies lässt sich in der skalierten Aussage »Ausländer in Deutschland sollten ihre Kultur beibehalten« und »Zuwanderer, die nach Deutschland kommen, sollten ihr Verhalten der deutschen Kultur anpassen« ausdrücken.⁹⁵ Aus dem Befragungsergebnis wurde abgeleitet, dass »sich [...] in der Summe für die

⁸⁹ Siehe Jan Felix Engelhardt (2017), *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem: Ausdifferenzierung und Selbstkonzeption einer neuen Wissenschaftsdisziplin*, Wiesbaden: Springer VS, S. 7 ff. sowie S. 66 ff.

⁹⁰ Eine Ausnahme bilden hier beispielsweise folgende Arbeiten: Hatem Elliesie/Sarah Armbruster (2020), »Schächten als Bestandteil muslimischer Lebenswelten in Deutschland: Rechts- und islamwissenschaftliche Perspektiven«, in: *Recht gläubig? Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf das Verhältnis von Religion und rechtlicher Normierung im Alltag*, hrsg. von Mirko Uhlig und Dominique Conte, Münster/New York: Waxmann, S. 133–162; Sigrid Nökel (2002), *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam: Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitik. Eine Fallstudie*, Bielefeld: transcript; Abdelghafar Salim/Leonie Stenske (2020), *Negotiating ḥalāl Consumption: The Interplay of Legitimacy, Trust, and Religious Authority*, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers 200, Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, S. 1–26; Paula Schrode (2010), *Sunnitisch-islamische Diskurse zu Halal-Ernährung: Konstituierung religiöser Praxis und sozialer Positionierung unter Muslimen in Deutschland*, Würzburg: Ergon.

⁹¹ Ausgenommen sind hier *exempli causa* Akca, *Moscheeleben in Deutschland*; Beilschmidt, *Gelebter Islam*; Bertelsmann Stiftung (2008), *Religionsmonitor 2008. Muslimische Religiosität in Deutschland*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus; Halm/Sauer, *Lebenswelten deutscher Muslime*.

⁹² Amir-Moazami, »Epistemologien der ›muslimischen Frage‹«, S. 94.

⁹³ Spielhaus, *Wer ist hier Muslim?*, S. 33.

⁹⁴ Katrin Brettfeld/Peter Wetzels (2007), *Muslims in Deutschland: Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt: Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*, Bonn: Bundesministerium des Innern, S. 92–103. Eine ähnliche Kritik an der Studie findet man bei Amir-Moazami, »Epistemologien der ›muslimischen Frage‹«, S. 91–123, sowie im selben Band bei Johansen/Spielhaus, »Die Vermessung der Muslime«, S. 125–157.

⁹⁵ Brettfeld/Wetzels, *Muslims in Deutschland*, S. 99.

Bevölkerung der Muslime ein erhebliches Defizit der [...] sozialen Integration in die deutsche Aufnahmegesellschaft konstatieren lässt«. ⁹⁶ Anhand des zuletzt Zitierten lässt sich zugleich feststellen, dass Muslim:innen in Deutschland auch in der vierten Generation nicht nur generell als Ausländer:innen oder Zugewanderte betrachtet werden, sondern die Ergebnisse im Umkehrschluss auf Muslim:innen reduziert werden.

Zum anderen werden in derselben Studie Muslim:innen generell als sprach- und integrationsbedürftig eingestuft. Dafür sprechen Fragen wie »Inwieweit sind Sie der Auffassung, dass für Muslime kostenlose Sprachkurse angeboten werden sollten«. ⁹⁷ Aus der Formulierung geht nicht hervor, von welcher/welchen Sprache(n) die Rede ist. ⁹⁸ Allerdings weist die Interpretation der Antworten darauf hin, dass die Autor:innen die deutsche Sprache und keine andere (wie z. B. Englisch) im Blick hatten. ⁹⁹ Sie ziehen mithin aus den Antworten den Schluss, dass sie »als Indikator für einen durch die Zielgruppe selbst gesehenen Bedarf einer spezifischen Form der Integrationsförderung angesehen werden«. ¹⁰⁰

Solche Fragen suggerieren, mit welchen Vorannahmen und Kategorien Forschende in Forschungen über Muslim:innen vorgehen ¹⁰¹ und welche Mechanismen der Wissensproduktion über bestimmte Bevölkerungsgruppen zur Geltung gebracht werden. ¹⁰² Zwangsläufig werden dadurch Muslim:innen als eine gesonderte Bevölkerungsgruppe wahrgenommen, die im Fokus von inklusions- und integrationsfördernden Projekten, Präventionsmaßnahmen, Radikalisierungspräventionsprogrammen ¹⁰³ sowie wissenschaftlicher Inspektion stehen. Auffallend ist ferner, dass Migrationsforschung in Debatten nicht nur in Deutschland, sondern auch in westeuropäischen Ländern aus diesem Grunde auch als Islamforschung wahrgenommen wird. ¹⁰⁴

⁹⁶ Ibid., S.103.

⁹⁷ Ibid., S. 97.

⁹⁸ Johansen/Spielhaus, »Die Vermessung der Muslime«, S.146 f.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Brettfeld/Wetzels, *Muslime in Deutschland*, S. 97.

¹⁰¹ In ihrer kritischen Auseinandersetzung mit der Studie *Muslime in Deutschland* erklärt Sarah Dornhof, dass die dominierende Verwendung von Kategorien in der Erforschung von Muslim:innen mehr über die Vorannahmen der forschenden Person berichten denn über das kulturelle, religiöse und politische Leben von Muslim:innen in Deutschland. Sarah Dornhof (2009), »Germany: Constructing a Sociology of Islamist Radicalization«, in: *Race & Class* 50.4, S. 75–82.

¹⁰² Eine ähnliche Tendenz lässt sich auch finden in der Studie von Sonja Haug et al. (2009), *Muslimisches Leben in Deutschland. Eine Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.

¹⁰³ Es ist an der Stelle darauf hinzuweisen, dass mit dem Zuzug einer großen Anzahl von muslimischen Geflüchteten eine Reihe von Radikalisierungspräventionsvereinen gegründet wurde. Solche Vereine nehmen insbesondere muslimische Gruppen oder Moscheegemeinden in den Fokus.

¹⁰⁴ Ibid.

2.2.2 Quantifizierung des Sozialen

Ein weiteres Merkmal der Forschung zu Muslim:innen ist die Dominanz von quantitativen Studien. Quantitative Darstellungen tragen dazu bei, einfach und überschaubar Informationen über Gruppen oder Sachverhalte zu sammeln und diese somit als erkennbare Entitäten wahrzunehmen. Zugleich wird jedoch deren Komplexität durch »repräsentative« Zahlendaten reduziert. Dabei vermittelt Quantifizierung wenig Informationen darüber, welche Personen mit welchem Hintergrund an einer Erhebung teilnahmen und welche dabei ausgeschlossen waren. Sie liefert auch wenig Informationen darüber, in welchem Kontext und unter welchen Rahmenbedingungen Wissen über Gruppen oder Sachverhalte produziert wird.¹⁰⁵ Letztlich sind es prozentuale Zahlenwerte, die häufig dazu dienen, in medialen Debatten illustriert und als Überschriften von Zeitungsartikeln angewendet zu werden. Die Quantifizierung des Sozialen bezeichnet Sally Engle Merry als *indicators*. Sie definiert *indicators* als

»statistical measures that are used to consolidate complex data into a simple number or rank that is meaningful to policy makers and the public. They tend to ignore individual specificity and context in favor of superficial but standardized knowledge.«¹⁰⁶

Weiterhin ermöglichen *indicators* eine scheinbare Verschiebung von Ambiguität zu Sicherheit, von theoretischen Annahmen zu Fakten und von komplexen und heterogenen Kontexten zu scheinbar wahrheitsgemäßen und vergleichbaren Zahlen.¹⁰⁷ Dies führt im Kontext der Forschung zu Muslim:innen unweigerlich dazu, dass eine Art von Wissen über Muslim:innen produziert wird, welches mit den Lebenswelten einer komplexen, nicht homogenen Gruppe bei genauerem Hinsehen wenig zu tun hat und somit »ein fiktives muslimisches Subjekt erzeugt«.¹⁰⁸ Bei dieser Methode bleibt auch die Frage offen, wie dieses Wissen unter welchen Bedingungen und durch welche vorstrukturierten Annahmen produziert, operationalisiert oder verdrängt wird.¹⁰⁹

Quantitative Studien tragen mit Blick auf die Forschung zu Muslim:innen dazu bei, Angehörige muslimischen Glaubens und islamische Organisationen mittels standardisierter Fragen zu erfassen, einzuordnen und zu evaluieren. Dabei überwiegen häufig Fragen zu Radikalisierung, Extremismus, Religiosi-

¹⁰⁵ Vgl. Sally Engle Merry (2016), *The Seductions of Quantification: Measuring Human Rights, Gender Violence, and Sex Trafficking*, Chicago: University of Chicago Press, S. 1ff.

¹⁰⁶ Sally Engle Merry (2015), »Measuring the World: Indicators, Human Rights, and Global Governance«, in: *Current Anthropology* 52 (S3), Chicago: University of Chicago Press, S. 83–95, hier S. 86.

¹⁰⁷ Ibid., S. 88.

¹⁰⁸ Amir-Moazami, »Epistemologien der »muslimischen Frage«, S. 91.

¹⁰⁹ In diesem Kontext wäre es sinnvoll, sich damit auseinanderzusetzen, wer das Privileg hat, bestimmte epistemische Ordnungen und kategoriales Wissen vorzulegen. Amir-Moazami, »Einleitung«, S. 14.

tätsgrad, Sexualität und Einstellung zu Demokratie und Rechtsstaat.¹¹⁰ Spielhaus geht davon aus, dass die meisten Studien zu Muslim:innen die Aufmerksamkeit der deutschen Öffentlichkeit widerspiegeln, indem bestimmte Gruppen wie ›Salafisten‹, Jugendliche, junge Frauen und männliche Migranten ins Visier genommen werden.¹¹¹ Dabei werden nach Hatem Bazians Annahme jene Muslim:innen untersucht, die in eine vorher konstruierte, festgeschriebene Kategorie passen würden.¹¹² Andere Muslim:innen, so Bazian, die außerhalb dieser präfigurierten Markierung und den damit verbundenen terroristischen und extremistischen Annahmen existieren, würden in solchen Arbeiten keinen Platz finden.¹¹³ In Verbindung mit diesem Argument zeigen Sarah Bracke und Nadia Fadil am Beispiel der Kopftuchdebatten in Europa auf, dass nur bestimmte religiöse Praktiken in politischen, medialen und akademischen Diskussionen thematisiert werden und ihnen dadurch »ein Status der Außergewöhnlichkeit zugeschrieben [...] werde(n)«. ¹¹⁴ Andere Praktiken, religiöse und/oder nicht

¹¹⁰ Aus der breiten Masse entsprechender Arbeiten seien hier exemplarisch zu nennen: Katrin Brettfeld/Peter Wetzels (2003), *Junge Muslime in Deutschland: Eine kriminologische Analyse zur Alltagsrelevanz von Religion und Zusammenhängen von individueller Religiosität mit Gewalterfahrungen, -einstellungen und -handeln*. Islamismus. Texte zur Inneren Sicherheit, hrsg. von Bundesministerium des Inneren, Bonn: Bundesministerium des Inneren, S. 221–316; Claudia Dantschke et al. (2011), *»Ich lebe nur für Allah«*. Argumente und Anziehungskraft des Salafismus, Berlin: ZDK Gesellschaft Demokratische Kultur; Wolfgang Frindte et al. (2011), *Lebenswelten junger Muslime in Deutschland. Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland*, Bundesministerium des Inneren; Maruta Herding (Hg.) (2013), *Radikaler Islam im Jugendalter. Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte*, Halle (Saale), Deutsches Jugendinstitut e.V.; Souad Mekhennet et al. (2015), *Die Kinder des Dschihad. Die neue Generation des islamistischen Terrors in Europa*, München/Berlin: Piper; Viola Neu (2011), *Jugendliche und Islamismus in Deutschland*, Sankt-Augustin/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung; Tânia Puschnerat (2006), »Zur Bedeutung ideologischer und sozialer Faktoren in islamistischen Radikalisierungsprozessen – eine Skizze«, in: *Islamismus – Stellungnahmen und Bewertungen aus der Wissenschaft*, hrsg. von Siegfried Schwan, Brühl: Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung, S. 129–154; Haci-Halil Uslucan et al. (2011), *Islamischer Extremismus bei Jugendlichen: Gewaltaffinität, Demokratiedistanz und (muslimische) Religiosität*, Expertise des Zentrums für Türkeistudien und Integrationsforschung (ZfTI) im Auftrag des Deutschen Jugendinstituts (DJI); Verfassungsschutz Berlin (2011), *Vom Gangster-Rap zum Jihad-Aufruf. Radikalisierende Hymnen »neugeborener« Salafisten*, Berlin: Senatsverwaltung für Inneres und Sport, Abteilung Verfassungsschutz; Verfassungsschutz Nordrhein-Westfalen (2011), *Konvertiten – im Fokus des Verfassungsschutzes?*, Düsseldorf: Ministerium für Inneres und Kommunales des Landes Nordrhein-Westfalen.

¹¹¹ Spielhaus, *Wer ist hier Muslim?*, S. 24.

¹¹² Hatem Bazian (2016), »Muslims Are Studied but not Known«, in: *Daily Sabah* (30.3.2016), www.dailysabah.com/columns/hatem-bazian/2016/03/31/muslims-are-studied-but-not-known (letzter Zugriff 30.10.2020).

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Sarah Bracke/Nadia Fadil (2018), »Ist das Kopftuch unterdrückend oder emanzipatorisch?: Feldnotizen aus der Multikulturalismusdebatte«, in: *Der inspizierte Muslim: zur Politisierung der Islamforschung in Europa*, hrsg. von Schirin Amir-Moazami, Bielefeld: transcript, S. 247–268, hier S. 258, dazu siehe auch Schirin Amir-Moazami (2016), »Framing Muslims: Anmerkungen zur ›muslimischen Frage‹ in Europa«, in: *Muslim Matter*, hrsg. von Omar Kasmani

religiöse, werden innerhalb dieser diskursiven Rahmung normalisiert betrachtet und treten dementsprechend in den Hintergrund. Johansen und Spielhaus stellen die These auf, dass durch die Quantifizierung des Sozialen nicht nur eine bestimmte Personengruppe – in diesem Kontext Muslim:innen – als andere, von der Mehrheitsbevölkerung abweichende Gruppe markiert und somit in der Öffentlichkeit als »Problemgruppe« wahrgenommen wird.¹¹⁵ Sie kennzeichnen die Gefahr, dass auf der Grundlage von statistischen Repräsentationen auch integrationspolitische Maßnahmen ergriffen¹¹⁶ und Gesetze erlassen, geändert oder sogar aufgehoben werden könnten.¹¹⁷ Damit würden hegemoniale gesellschaftliche Ordnung, herrschende Vorannahmen und Überlegenheitsverhältnisse erhalten bzw. verstärkt.¹¹⁸

2.2.3 Konstruktion der Kategorie ›Muslim‹

In der Forschung zu Muslim:innen wird häufig die Kategorie ›Muslim‹ als Forschungskategorie verwendet und meist der nationalen Bevölkerung gegenübergestellt.¹¹⁹ Dabei wird wenig darüber reflektiert, welche Vorannahmen und epistemologischen Strukturen die Anwendung der Kategorie ›Muslim‹ voraussetzt und wie dadurch möglicherweise Themenfelder und Datenanalyse beeinflusst werden. Im unreflektierten Einsatz des Begriffs dominieren insbesondere quantitative Studien.

Betroffen sind davon nicht nur Studien mit Informationen über das soziale Engagement von Angehörigen muslimischen Glaubens und ihre Integration, sondern ebenso suggestive Befragungen, wer die Muslim:innen sind und was das Muslimsein bedeutet. Meist werden dabei zusätzlich unhinterfragt Kategorien wie ›fundamentalistisch‹, ›orthodox‹, ›säkular‹, ›liberal‹ mitverwendet und

und Stefan Maneval, Berlin, S.27–34; sowie Nadia Fakil (2011), »On Not-/Unveiling as an Ethical Practice«, in: *Feminist Review* 98, S. 83–109.

¹¹⁵ Johansen/Spielhaus, »Die Vermessung der Muslime«, S. 126 f.

¹¹⁶ Beispielsweise lieferten die vom Bundesministerium des Inneren durchgeführte Studie *Muslime in Deutschland* und die im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz (DIK) vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge veröffentlichte Studie *Ergebnisse für politische Entscheidungsträger:innen, um die den Ergebnissen nach notwendig erscheinenden integrationspolitischen Maßnahmen zu ergreifen*.

¹¹⁷ Die zunehmende Relevanz von Quantifizierung für politische Regierungstechniken bezeichnet Merry als »indicator culture«. Sie umfasse »a body of technocratic expertise that places a high value on numerical data as a form of knowledge and as a basis for decision making.« Merry, *The Seductions of Quantification*, S. 9.

¹¹⁸ Auf die herrschaftsstabilisierenden Mechanismen weist Berger hin: »Die vorherrschenden Verfahren zur Untersuchung sozialen Bewußtseins [...] sind zugeschnitten auf die Erfassung von Bewußtsein, das mit bestehenden Herrschaftsverhältnissen konform geht«. Hartwig Berger (1974), *Untersuchungsmethode und soziale Wirklichkeit: Eine Kritik an Interview und Einstellungsmessung in der Sozialforschung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 11.

¹¹⁹ Diese Erkenntnis bestätigt die Analyse von Spielhaus und Johansen zu quantitativen Erhebungen in acht europäischen Ländern. Johansen/Spielhaus, »Die Vermessung der Muslime«.

einer bestimmten Personengruppe zugeschrieben. Dafür sind die sich selbst als repräsentativ bezeichnenden Studien des Migrationsforschers Ruud Koopmans ein gutes Beispiel.¹²⁰ Im Allgemeinen wird dabei ohnehin nicht berücksichtigt, inwieweit hier in ihrer Bedeutung historisch schwankende, europäisch geprägte Kategorien und Begriffe bei Muslim:innen jeglicher Herkunft abweichend wahrgenommen und gedeutet werden. Beispielsweise weisen Begriffe wie ›konservativ‹, ›gläubig‹ oder ›religiös‹ bei vielen muslimischen Gruppen positive Konnotationen und andere Wahrnehmungsmuster auf, während diese Begriffe in europäischen Kontexten nicht besonders positiv bewertet werden. Hingegen ruft beispielsweise der Begriff ›säkular‹ in vielen muslimisch geprägten Kontexten negative Wahrnehmungsmuster auf.

Koopmans untersuchte religiösen Fundamentalismus unter muslimischen Einwander:innen und einheimischen Christ:innen in Westeuropa. Dabei verwendete er drei Suggestivaussagen, um herauszufinden, ob in Europa lebende Muslim:innen Fundamentalisten seien: »Muslime sollten zu den Wurzeln des Islam zurückkehren«, »Es gibt nur eine Auslegung des Korans, und alle Muslime müssen sich daran halten«, »Die Regeln des Korans sind mir wichtiger als säkulare Gesetze«.

Anhand der Antworten gelangte er zu den Schlussfolgerungen, dass 40 bis 45 % der Muslim:innen in Westeuropa fundamentalistische Ideologien vertraten und eine Gefahr für europäische Gesellschaften darstellten. Besonders fragwürdig ist hier die Verwendung von Kategorien wie ›fundamentalistisch‹, ›säkular‹ oder schlicht ›muslimisch‹, »die [...] weder historisiert noch kontextualisiert, sondern schlicht als unstrittig zugrunde gelegt werden«.¹²¹

Auch wenn die Studie von Koopmans einen Vergleich zwischen ›einheimischen‹ Personen christlichen Glaubens und Migrant:innen islamischer Religionszugehörigkeit zieht, stehen lediglich Angehörige muslimischen Glaubens in ihrer religiösen Funktion als Muslim:innen im Fokus.¹²² Hier scheinen Begriffe wie ›Migrant‹ und ›Muslim‹ als Synonyme verwendet zu werden. Koopmans

¹²⁰ Ruud Koopmans (2015), »Religious Fundamentalism and Hostility against Out-groups: A Comparison of Muslims and Christians in Western Europe«. in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 41.1, S. 33–57; ders. (2014), *Religious Fundamentalism and Out-group Hostility among Muslims and Christians in Western Europe*, Discussion Paper, SP VI 2014–101, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, S. 1–26; ders. (2013), »Fundamentalismus und Fremdenfeindlichkeit: Muslime und Christen im europäischen Vergleich«, in: *WZB-Mitteilungen* 142, S. 21–25.

¹²¹ Amir-Moazami, »Epistemologien der ›muslimischen Frage‹«, S. 97.

¹²² Wie der Pressemitteilung des Wissenschaftszentrums Berlin für Sozialforschung vom Jahre 2013 zu entnehmen ist, wird ausschließlich der Hinweis auf die religiöse Zugehörigkeit von Muslim:innen im Titel erwähnt: »Islamischer religiöser Fundamentalismus ist weit verbreitet«, obwohl es in der Studie um einen Vergleich zwischen einheimischen Christ:innen und muslimischen Migrant:innen geht. Siehe Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (2013), *Islamischer religiöser Fundamentalismus ist weit verbreitet*, Pressemitteilung, www.wzb.eu/de/pressemitteilung/islamischer-religioeser-fundamentalismus-ist-weit-verbreitet (letzter Zugriff 4.11.2020).

Ergebnisse stießen nicht nur in der breiteren Öffentlichkeit auf unterschiedlichste Resonanz. Seine Präsenz in Talk-Shows zu den Themen Integration, Migration, Radikalisierung und Islam, wo er die statistischen Ergebnisse seiner Forschung als wissenschaftlich fundierte Erkenntnisse darstellte, werden zudem von Rechtspopulisten und AfD-Politikern im Zusammenhang mit Migration und Islam als Anschauungsmaterial von PEGIDA herangezogen.¹²³

2.2.4 Zwischenfazit

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die ausschließliche Verwendung der Kategorie ›Muslim‹ als analytische Kategorie, um Personen oder Gruppen islamischen Glaubens zu beschreiben, irreführend ist. Vielmehr ist danach zu fragen, wie der Prozess der Selbstidentifizierung als ›Muslim‹ funktioniert und inwieweit die Selbstidentifizierung als ›Muslim‹ eine Fremd- oder Selbstzuschreibung darstellt, die vermeintlich andere, möglicherweise wichtigere Zugehörigkeiten ausblendet. Dem geht Roger Brubaker in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Verwendung von Kategorien in öffentlichen und akademischen Kontexten nach:

»The making of European Muslims has involved not only a re-labelling of populations previously identified and categorized in other terms as Muslims, but also the production of public representations of Muslims and the generation of knowledge about Muslims. And wittingly or unwittingly, scholars have been party to this ongoing process.«¹²⁴

Die Vermischung von *categories of analysis* mit *categories of practice* führt zwangsläufig dazu, dass Forschende durch ihre Ergebnisse politisierte Kategorien und dominierende Vorannahmen über bestimmte Bevölkerungsgruppen untermauern und durch ihre Ergebnisse die Belege dafür liefern.¹²⁵ Auch die Bestimmung des Forschungsgegenstandes als ›Muslim‹ hebt die Religionszugehörigkeit einer Gruppe und deren vermeintliche Religiosität hervor und markiert somit die eine Gruppe als anders im Vergleich zur Mehrheitsbevölkerung.¹²⁶ In Entsprechung zu Brubaker führt Amir-Moazami an, dass die Forschung zum Islam in Europa eingeschliffene Strukturen und eingeübte Epistemologien der Untersuchung von Muslim:innen als eine markierte Minderheitsgruppe, aber auch von ›Religion‹ als gesonderter Wissenskategorie bestätigt.¹²⁷ Dies berge die Gefahr, »religion (and religious difference) as a frame of reference

¹²³ Amir-Moazami, »Epistemologien der ›muslimischen Frage‹«, S. 98. Siehe auch Daniel Bax (2016), »Streit an der Humboldt-Universität: Der Parallelforscher«, in: *taz* (4.10.2016), taz.de/Streit-an-der-Humboldt-Universitaet/!5340970 (letzter Zugriff 10.11.2020).

¹²⁴ Brubaker, »Categories of Analysis«, S. 5.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Amir-Moazami, »Epistemologien der ›muslimischen Frage‹«, S. 92.

at the expense of alternative and possibly more relevant frames of reference« überzubetonen.¹²⁸ Angehörige muslimischen Glaubens identifizieren sich, wenn überhaupt, indes nicht ausschließlich über ihre Religion. Die Lebenswelten und die religiöse Praxis von Muslim:innen können vielmehr durch sozioökonomische, politische und kulturelle Machtverhältnisse und rechtliche Rahmenbedingungen, aber auch durch die Erfahrung des Einzelnen innerhalb dieser Konstellationen stark geprägt sein.

Wie in diesem Abschnitt ausführlich dargestellt wurde, sind Forschungen zu Muslim:innen in Europa und in Deutschland im Besonderen durch epistemologische Strukturen, dominante Kategorien und politische Diskurse überschattet, die mehr oder weniger stark die akademische Wissensproduktion über Muslim:innen und den Islam beeinflussen. Wie kann angesichts dieser Herausforderungen und Bedingungen ein neuer Forschungsansatz gefunden werden? Und wie soll mit unvermeidbaren Kategorien wie ›Muslim‹ umgegangen werden, ohne die dahintersteckenden normativen und epistemologischen Vorannahmen zu essentialisieren? In Anlehnung an kritische Auseinandersetzungen mit der akademischen Forschung zu Muslim:innen in Europa, insbesondere denen von Amir-Moazami, Johansen und Spielhaus sowie Brubaker, schlage ich für die hier vorliegende Forschungsarbeit analytische Schritte auf drei Ebenen vor. Es handelt sich dabei um die Ebenen der Kategorien, der Wissensproduktion und der ausgewählten Themenfelder.

Auf der **ersten Ebene** ist trotz aller oben dargestellten Kritik eine Vermeidung von Praxiskategorien wie ›Muslim‹ in der Forschungsarbeit zu Muslim:innen schwer realisierbar. Kategorien sind trotz ihrer komplexitätsreduzierenden Problematik notwendig, um Dinge, Individuen oder gewisse Personengruppen zu beschreiben. Auf diese Problematik macht auch Brubaker aufmerksam, aber es geht ihm bei seiner Kritik letztlich nicht darum, welche analytischen Kategorien eingesetzt werden, sondern wie sie in der Analyse umgesetzt werden sollten:

»But as scholars we can and should adopt a critical and self-reflexive stance towards our categories. This means, most obviously, emphasizing that ›Muslims‹ designates not a homogeneous and solidary group but a heterogeneous category.«¹²⁹

Entscheidend ist, den analytischen Blickwinkel auf die wechselseitige Anwendung der Kategorie ›Muslim‹ als analytische wie auch als Kategorie der Selbst- und Fremdzuschreibung in der Praxis zu richten.¹³⁰ Es ist hier zu betonen, dass es in der vorliegenden Arbeit nicht darum geht, *categories of practice* mit homogenisierenden und negativen Implikationen von vornherein abzulehnen und ihnen ausdifferenzierte Kategorien mit positiven Implikationen gegenüberzustellen. Die Islamforschung braucht nicht nur die Vermeidung einer unreflek-

¹²⁸ Brubaker, »Categories of Analysis«, S. 5.

¹²⁹ Ibid. S. 6.

¹³⁰ Ibid.

tierten Vermengung der verwendeten Kategorien, sondern auch eine Weiterentwicklung dieser Kategorien durch ein starkes Bewusstsein für die Unterschiede zwischen Nationalität, Ethnizität, Migration und Konfessionen.¹³¹

Auf der **zweiten Ebene** erscheint eine kritische Auseinandersetzung mit eingeschriebenen Epistemologien und vorstrukturierten Wissenskategorien allein nicht ausreichend. Vielmehr ist laut Amir-Moazami in Anlehnung an Gadamer eine Auseinandersetzung mit den »wirkungsgeschichtlichen Horizonten« vonnöten.¹³² Das bedeutet, die Historizität der gegenwärtigen Wissensproduktion über Muslim:innen und den Islam in Europa in den Blick zu nehmen, die Mechanismen und Techniken der Wissensproduktion zu verfolgen sowie die aktuelle Gegenwart immer auf Distanz zu bringen und nach ihrer »Gewordenheit« zu fragen.¹³³ Eine solche historische Einbettung des Diskurses und des Wissensproduktionsprozesses ist in diesem Forschungsfeld angebracht, um die gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Macht- und Herrschaftsverhältnisse und -bedingungen, welche gewisse diskursive Praktiken und epistemologische Strukturen erlauben, im Auge zu behalten und zu hinterfragen.¹³⁴ Weiterhin müssen die Bedingungen der Wissensproduktion, die Machtstrukturen, die Machtverwobenheit von Forschung, die soziokulturelle Verortung der Forschung sowie die geographische Rahmung der Erhebung in den Blick genommen werden. Das bedeutet, dass Forschende über die eingesetzten Erhebungsmethoden, die Themenfelder sowie die Strukturierung der Fragen und ihren Einfluss auf die Ergebnisse kritisch reflektieren.¹³⁵

Die **dritte Ebene** betrifft die Verschiebung der thematischen Ausrichtung in der Forschung zu Muslim:innen. Hier sollte der Blickwinkel eher auf die Lebenswelten von Angehörigen muslimischen Glaubens gerichtet werden, anstatt von stark politisierten Themen wie Integration, Sicherheit und nationaler Identität auszugehen. Die Verschiebung der thematischen Ausrichtung erfordert gleichzeitig auch die Arbeit mit anderen Erhebungsmethoden. Dazu gehören prinzipiell ethnologische Methoden, die eine permanente Reflexion über die Position der forschenden Person, die erhobenen Daten und deren Auswertung ermöglichen. Auf diese Weise kann man stärker zu einer Innensicht der Lebenswelten von Angehörigen muslimischen Glaubens gelangen und verstehen, wie sie in einem Minderheitenkontext nicht nur ihr religiöses Alltagsleben gestalten, sondern auch, welche Rolle Faktoren wie Herkunft, Ethnie, Tradition, Sprache, Bildungsstand, politische Orientierung und Lebenserfahrung dabei spielen. Zur

¹³¹ Johansen/Spielhaus, »Die Vermessung der Muslime«, S.151.

¹³² Hans-Georg Gadamer (1990 [1960]), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, hier S.305 ff.

¹³³ Amir-Moazami, »Einleitung«, S.14f.; sowie dies., »Epistemologien der ›muslimischen Frage‹«, S. 98.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Vgl. Johansen/Spielhaus, »Die Vermessung der Muslime«.

Verschiebung der Thematik und den verwendeten Methoden argumentieren Johansen und Spielhaus wie folgt:

»Die Forschung zu Muslim_innen steht außerdem vor der Aufgabe, andere relevante und interessante Themen und Fragen aufzuwerfen als diejenigen, die in politischen und medialen Debatten als ausschlaggebend formuliert werden. Dies könnte zum Beispiel die Formulierung von Fragen sein, die in größerem Maße als vorhandene Studien Diskussionen unter Muslim_innen beispielsweise um Konzepte der islamischen Theologie widerspiegeln. Interdisziplinäre Zusammenarbeit und Austausch sowie der inhaltliche Bezug auf ethnologische, islam- und religionswissenschaftliche qualitative Forschungen könnten hier möglicherweise Abhilfe schaffen.«¹³⁶

Im Sinne dieser geforderten Themenverschiebung plädiert auch Lara Deeb dafür, muslimische Lebenspraxis und ethische Normen in Beziehung zu setzen,¹³⁷ d. h. in den Blick zu nehmen, wie Lebenswelten von Muslim:innen durch religiöse Disziplin und Normativität geprägt sind und wiederum religiöse Disziplin und Normativität *per se* durch Lebenswelten von Menschen konstruiert und modifiziert werden.¹³⁸ Diesem Ansatz wird die vorliegende Forschungsarbeit mit dem Ziel folgen, die Lebenswelten von Angehörigen muslimischen Glaubens – in diesem Kontext muslimischen Geflüchteten – in einem breiteren Rahmen in ihren unterschiedlichen Lebenskontexten, ihrer eigenen Dynamik, ihren Argumentations- und Selbstwahrnehmungsmustern zu erforschen. Dadurch lässt sich die Rolle von Religion im Alltagsleben von muslimischen Geflüchteten treffender kontextualisieren. Insofern versteht sich die vorliegende Arbeit nicht nur als Grundlagenforschung, die nur diesem Aspekt (der Lebenswelten) Aufmerksamkeit widmet, sondern zugleich als Orientierungshilfe für die gesellschaftliche Praxis dient. Sowohl durch die kritische Auseinandersetzung mit den in der Forschung dominierenden Kategorien und vorausgesetzten Epistemologien als auch durch die thematische Verschiebung auf eine in der breiten Öffentlichkeit und in der Forschung bislang noch weitgehend unbekannt gestaltete Wirklichkeit islamischen Lebens in Europa, respektive Deutschland, wird sich die geplante Arbeit des multidisziplinären Forschungsdesiderats annehmen. Die Befunde der Untersuchung dürften zudem in der Lage sein, innerislamische Diskurse, insbesondere die Diskurse um das sog. muslimische Minderheiten-Fiqh (*fiqh al-aqalliyāt*) oder die Idee des *Euro-Islam* als rechtliche Minderheitskonzepte für Muslim:innen außerhalb islamisch geprägter Gesellschaften akzentuierter in ihre Verhältnisse zu setzen,

¹³⁶ Johansen/Spielhaus, »Die Vermessung der Muslime«, S. 151.

¹³⁷ Der Vorschlag von Lara Deeb wurde hier von seinem eigentlichen Kontext auf einen anderen, allgemeineren übertragen. Der eigentliche Kontext dieses Vorschlags war die ethnologische Debatte zur Erforschung muslimischer Lebenswelten unter den Ethnolog:innen Nadia Fadil und Mayanthi Fernando und Samuli Schielke (siehe dazu Abschnitt 3.1 und 3.1.1 des methodischen Kapitels).

¹³⁸ Lara Deeb (2015), »Thinking Piety and the Everyday Together: A Response to Fadil and Fernando«, in: *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5.2, S. 93–96, hier S. 96.

nachhaltig zu befruchten und den nationalen soziopolitischen Debatten neuartige Impulse zu liefern.

3 Erforschung alltagspragmatischer Lebenswelten: Methodologische Ansätze, Herausforderungen, Positionierung

Muslimische Geflüchtete in Deutschland haben unterschiedliche Herkunft und Lebenshintergründe und sehr verschiedene, teilweise widersprüchliche Vorstellungen von Religion. In Deutschland stoßen sie einerseits meist auf Verständnis im Hinblick auf Religion und ihre Rolle im öffentlichen Leben innerhalb eines soziokulturellen Kontexts. Auf der anderen Seite begegnen ihnen neu konstruierte Formen und Varianten islamischer Praktiken und Strukturen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft, die sich aus verschiedenen kulturellen, politischen, sozialen, ökonomischen, regionalen und transregionalen Herkunftsprägungen gebildet haben. Innerhalb dieses grob skizzierten, religiös konnotierten Rahmens bewegen sich die geflüchteten Menschen mit ihren zutiefst individuellen Chancen und Risiken, Hoffnungen und Frustrationen, Vertrauen und Zweifel, der Erfahrung von Inklusion und Exklusion, ihren Möglichkeiten und Mechanismen der Entscheidungsfindung.

Den Ausgangspunkt für die vorliegende ethnografische Untersuchung bilden die Lebenswelten von muslimischen Geflüchteten in den Bundesländern Sachsen und Sachsen-Anhalt, insbesondere in den Städten Leipzig, Halle und Umgebung. Dabei lautet die zentrale Frage: Wie gestalten muslimische Geflüchtete, die ab 2014 nach Deutschland flüchteten, ihr religiöses Leben *sui generis* in einem nicht mehrheitlich muslimischen Kontext, und welche Strategien und eventuell innovativen Wege entwickeln sie, um ein religiöses Leben in einem Minderheitenkontext zu führen? Deren Beantwortung auf der Basis ethnologischer Forschung verlangt, sich der aktuell vorhandenen methodischen Ansätze bewusst zu sein, die im folgenden Abschnitt umrissen werden. Zunächst werden relevante Ansätze der *Anthropology of Islam* diskutiert, bevor der Forschungsansatz dieser Arbeit näher erläutert und in die Forschungsliteratur eingeordnet wird. Danach werden der Untersuchungsrahmen (Orte und Gesprächsteilnehmende) sowie die verwendeten Erhebungsinstrumente vorgestellt. Abschließend werden die Interaktionen im Feld, die Herausforderungen und die eigene Positionierung reflektiert.

3.1 Forschungszugänge

In der Debatte um die ethnologisch geleitete Erforschung des Islam gibt es sehr unterschiedliche Positionen. Ich beschäftige mich hier mit drei grundlegenden Ansätzen, die in der *Anthropology of Islam* von zentraler Bedeutung sind und

Forschungsarbeiten zu Islam und muslimischen Praktiken inspiriert haben. Die Auseinandersetzung mit diesen drei Ansätzen bildet die Grundlage für den Forschungszugang der vorliegenden Arbeit.

Vertreter der ersten Position befassten sich mit der Frage nach dem Untersuchungsgegenstand der *Anthropology of Islam* und lieferten unterschiedliche Antworten. An dieser Stelle sollen vor allem Abdul Hamid El-Zein, Michael Gilson, Ernest Gellner und Clifford Geertz genannt werden.¹³⁹ El-Zein geht von der Annahme aus, dass der Islam als Analysekategorie für ethnologische Forschung nicht geeignet sei.¹⁴⁰ Ihm zufolge sind alle Formen religiöser Praxis gleichwertig zu berücksichtigen, und Ethnolog:innen dürfen dementsprechend nicht den Anspruch erheben, eine gewisse Form dieser Praxis zu privilegieren.¹⁴¹ Auch wenn er dafür plädiert, den Islam in seinem jeweiligen Kontext zu verstehen, hält er die Dichotomie zwischen *folk Islam* und *elite Islam* für unfruchtbar.¹⁴² Seine Herangehensweise ist zu einem gewissen Grad für die vorliegende Arbeit hilfreich, weil er auf religiöse Praktiken von Individuen und ihre Erfahrungen fokussiert, ohne die Debatten der Orthodoxie in den Vordergrund zu rücken.¹⁴³ In seiner Abhandlung bleibt allerdings die Frage offen, wie man Interdependenzen muslimischer Lebenswelten und islamischer Normativität ethnologisch erforscht. Eine weitere methodische Basis für die Erforschung muslimischer Gesellschaften bietet die Analyse von Ernest Gellner in *Muslim Society*, bei der er sich von Robert Redfields¹⁴⁴ Konzeption der *great and little traditions* inspirieren ließ.¹⁴⁵ Gellner definiert den Islam als *the blueprint of social order* und unterscheidet dabei zwischen zwei Formen, dem *high Islam* der Rechtsgelehrten (*‘ulamā’*) und dem *low Islam* der Menschen (*people*).¹⁴⁶

¹³⁹ Siehe Abdul Hamid El-Zein (1977), »Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam«, in: *Annual Review of Anthropology* 6, S. 227–254; Michael Gilson (1982), *Recognizing Islam: An Anthropologist's Introduction*, London/New York: Routledge; Clifford Geertz (1971), *Islam Observed*, Chicago: University of Chicago Press; Ernest Gellner (1983), *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press. Die Untersuchung wird hier exemplarisch nur auf die Darstellung der Positionen von El-Zein und Gellner beschränkt.

¹⁴⁰ El-Zein, »Beyond Ideology and Theology«.

¹⁴¹ Ibid., S. 251 f.

¹⁴² Ibid., S. 252.

¹⁴³ Siehe Samuli Schielke (2018), »Islam«, in: *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, hrsg. von Felix Stein et al., S. 1–23, hier S. 3. Samuli Schielke stellt hier die Frage, wie man die Debatten der Orthodoxie ethnografisch berücksichtigt, zumal sie einen mehr oder weniger wichtigen Teil des Muslimseins ausmachen.

¹⁴⁴ Robert Redfield (1960), *The Little Community*, Chicago: The University of Chicago Press; ders. (1960), *Peasant Society and Culture*, Chicago: The University of Chicago Press.

¹⁴⁵ Gellner, *Muslim Society*.

¹⁴⁶ Ibid., S. 1 und S. 4 ff. Der Begriff »Menschen« wird hier – soweit nicht anders vermerkt – als Äquivalenz für den englischen Begriff *people* verwendet.

Talal Asad, Vertreter der zweiten Position, äußerte sich kritisch zu den theoretischen Überlegungen von El-Zein und Gellner und erweiterte diese Forschungsansätze durch sein Konzept der ›diskursiven Tradition‹. Ihm zufolge sei eine Ethnologie des Islam nicht denkbar, wenn der Islam als analytische Kategorie nicht existiert, wie das El-Zein annimmt.¹⁴⁷ Er kritisiert auch den Ansatz von Gellner, der den Islam in isolierten Entitäten *qua* Region oder Rasse zu verstehen versucht.¹⁴⁸ Ethnolog:innen sollten demnach über Parallelen und Dichotomien hinausgehen und stattdessen mit ihrer Forschung bei dem beginnen, was Muslim:innen praktisch tun und wie sie ihre religiösen Praktiken im Lichte historisch diskursiver Auseinandersetzungen mit den Autoritätsquellen des Islam (Koran und Sunna) wahrnehmen.¹⁴⁹ Dabei hebt Asad die Rolle von heiligen Schriften, die daraus abgeleiteten Grundsätze und deren übergreifende Relevanz in Vergangenheit, Gegenwart und bis in die Zukunft hervor. Asad legt für seinen einflussreichen Ansatz der *Anthropology of Islam* das Konzept der diskursiven Tradition zugrunde. Eine islamische diskursive Tradition definiert er als

»a tradition of Muslim discourse that addresses itself to conceptions of the Islamic past and future, with reference to a particular Islamic practice in the present«.¹⁵⁰

Dabei legt er großen Wert auf grundlegende Texte islamischer Doktrin (Orthodoxie), die den Schwerpunkt von Kohärenzbemühungen und permanenten Auseinandersetzungen rund um die korrekte religiöse Praxis (Orthopraxie) darstellen. Demgemäß sei es nicht die Aufgabe von Ethnolog:innen, über die korrekte religiöse Praxis zu informieren, sondern den Fokus darauf zu legen, wie Muslim:innen über Orthodoxie debattieren, um die korrekte religiöse Praxis einzuhalten.¹⁵¹ Dabei setzt er *a priori* einen konzeptionellen Rahmen für die ethnologische Erforschung des Islam voraus, nämlich die in den Referenztexten (Koran und Sunna) befindlichen religiösen Normen im Lichte einer diskursiven Tradition. Er macht allerdings nicht deutlich, in welcher Form sich der Bezug zu diesen Referenztexten vollziehen soll. Asads Ansatz der diskursiven Tradition ist für die theoretische Auseinandersetzung im Rahmen dieser Arbeit relevant. Allerdings scheint er für den konzeptionellen und praktischen

¹⁴⁷ Talal Asad (1986), *The Idea of an Anthropology of Islam*, Occasional Papers Series, Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.

¹⁴⁸ Auch Dale F. Eickelman betrachtete die Gegenüberstellung von Parallelen und Konzepten wie *great* und *little* Tradition sehr kritisch, da sie meist nicht als Grundlage für die Analyse komplexer Zusammenhänge verwendet werden können. Er plädierte stattdessen dafür, die universalistischen Prinzipien des Islam in den diversen sozialen und historischen Kontexten zu analysieren, ohne den Islam als reibungslose Essenz oder als modellierbare Zusammensetzung von Glaubensformen und Praktiken zu betrachten. Dale F. Eickelman (1982), »The Study of Islam in Local Contexts«, in: *Contributions to Asian Studies* 17, S.1–16, hier S.2.

¹⁴⁹ Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Schielke, »Islam«, S. 3.

Rahmen der vorliegenden ethnografischen Forschung nicht geeignet zu sein, da er von vornherein die Religion als Indikator für die Lebenswelten von Muslim:innen festlegt.¹⁵² Damit werden muslimische Praktiken auf religiöse Normen reduziert und so möglicherweise andere relevante Faktoren nicht in Betracht gezogen. In diesem Zusammenhang weist Samuli Schielke zu Recht darauf hin, dass sich Menschen mit Gottes Botschaft an Muḥammad auch in einer Weise auseinandersetzen, bei der es nicht darum geht, nach Prinzipien der Scharia zu leben oder Kohärenz zu schaffen.¹⁵³

Asads Intervention inspirierte viele Forschende, die in Anlehnung an seine diskursive Tradition *piety* und *ethics* unter besonders religiösen Gruppen wie Salafiten erforschten. Hier sind insbesondere die Ethnografien von Saba Mahmood (2005)¹⁵⁴ und Charles Hirschkind (2006)¹⁵⁵ zu erwähnen. Ihre Fokussierung auf Konzepte wie Frömmigkeit und Ethik schuf eine Tradition für ethnografische Arbeiten, die auf muslimisches Leben durch diese Konzepte blickten.

Samuli Schielke, u. a. als Vertreter der alternativen, dritten Ansicht, setzt sich damit kritisch auseinander, weil dieser begrenzte Forschungsansatz ausschließlich jene frommen Muslim:innen privilegiert, die einen starken Bezug zu Religion und religiösen Praktiken haben und an religiösen Aktivitäten teilnehmen oder in religiösen Organisationen und/oder Gruppen engagiert sind.¹⁵⁶ Eine Festlegung der religiösen Doktrin von vornherein als Ausgangs- und Ana-

¹⁵² Für eine kritische Auseinandersetzung mit Asads Fokus auf den sog. ›textuellen Ansatz‹ siehe Abdellah Hammoudi (2009), »Textualism and Anthropology: On the Ethnographic Encounter, or an Experience in the Hajj«, in: *Being There: The Fieldwork Encounter and the Making of Truth*, hrsg. von John Borneman und Abdellah Hammoudi, Berkeley: University of California Press, S. 25–54.

¹⁵³ Ibid., S. 4.

¹⁵⁴ Saba Mahmood untersuchte die Konzeption des Selbst und der Frömmigkeit der Frauenmoscheebewegung in Kairo. Sie plädiert dafür, die Schaffung des ethischen Selbst (*ethical self-formation*) in verkörperten religiösen Praktiken in den Blick zu nehmen, statt zwangsläufig liberale und feministische Theorien zum Ausgangspunkt der Betrachtung zu machen. Saba Mahmood (2005), *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press.

¹⁵⁵ Charles Hirschkind erforschte, wie Kassettenpredigten im öffentlichen Raum von Kairo Möglichkeiten darstellen, um islamisch-ethische Traditionen im Zuge veränderter sozialer, politischer und technologischer Rahmenbedingungen neu zu justieren. Charles Hirschkind (2006), *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counter-publics*, New York: Columbia University Press.

¹⁵⁶ Vgl. hierzu Alice Elliot (2016), »The Makeup of Destiny: Predestination and the Labor of Hope in a Moroccan Emigrant Town«, in: *American Ethnologist* 43.3, S. 488–499; Filippo Osella/Benjamin Soares (2010), »Islam, Politics, Anthropology«, in: *Islam, Politics, Anthropology*, hrsg. von Benjamin Soares und Filippo Osella, Oxford: Wiley-Blackwell, S. 1–22; Samuli Schielke (2015), *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration and Ambivalence, Before and After 2011*, Bloomington: Indiana University Press; ders./Liza Debevec (2012), »Introduction«, in: *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*, hrsg. von Samuli Schielke und Liza Debevec, New York: Berghahn, S. 1–32; ders. (2010), *Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or how to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life*, ZMO Working Papers, Bd. 2, S. 1–16; ders. (2009), »Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians«, in: *Jour-*

lyserahmen für muslimische Praktiken berge auch die Gefahr, diese Praktiken zwangsläufig auf religiöse Normen zu reduzieren und dadurch andere Referenzrahmen, die in gewissen Situationen und Momenten wichtiger als die Religion sein könnten, außer Acht zu lassen.¹⁵⁷

»Focusing on the very pious in moments when they are being very pious (in mosque study groups, for example) risks taking those moments when people talk about religion as religious persons (at different times, they can talk about very different things and enact rather different sides of their personality) as the paradigmatic ones, and thus unwittingly reproducing the particular ideological aspiration of Islamist and Islamic revivalist movements: the privileging of Islam as the supreme guideline of all fields of life.«¹⁵⁸

Dementsprechend richtet sich Schielkes Kritik gegen die Fokussierung ethnografischer Forschungen zu Muslim:innen auf Situationen oder Räume, wo sich Menschen fromm zu verhalten haben oder von ihnen Frömmigkeit zu erwarten ist. Schielke plädiert stattdessen dafür, die Lebenswelten von Menschen (*everyday lives*), deren Interessen und unterschiedliche Erfahrungen in verschiedenen Momenten und in unterschiedliche Richtungen in den Blick zu nehmen.¹⁵⁹ Diesen Ansatz führt er in seiner Forschungsarbeit zu jungen Menschen in einem Dorf im Norden von Ägypten während des Fastenmonats Ramadan aus. Schielke beschreibt die ambivalenten und widersprüchlichen Lebenswelten von jungen Menschen, die während des Fastenmonats Ramadan diverse und zuweilen einander widersprechende Verhaltensweisen hervorriefen. Für seine Forschungsteilnehmenden ist Ramadan eine Zeit für *exceptional morality and worship*, in der junge Menschen außergewöhnlich stark auf religiöse Normen achten und mit dem Ende des Fastenmonats Ramadan zu ihren gewöhnlichen Routinen und ambivalenten moralischen Registern zurückkehren.¹⁶⁰ Auch wenn Schielkes Vorgehen, die Lebenswelten von Menschen in einem breiteren Kontext zu untersuchen, an Relevanz gewinnt, sind gleichwohl religiöse Räume wie Moscheen erfahrungsgemäß auch Orte, wo Ambiguität, Ambivalenz und das Hervorrufen diverser und zuweilen widersprüchlicher moralischer Register auftreten können.¹⁶¹ Religiöse Räume sollten daher nicht gänzlich aus dem

nal of the Royal Anthropological Institute 15, Special Issue 1 (Islam, Politics, Anthropology), S. 24–40.

¹⁵⁷ In ähnlicher Weise argumentiert Michael Jackson, »To shift our focus from the privileged world of detached intellectual activity to the often underprivileged domains of the lifeworld is to reconstitute our notion of knowledge as something urgently of and for the world rather than something about the world.« Michael Jackson (1996), »Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique«, in: *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*, hrsg. von Michael Jackson, Bloomington: Indiana University Press; S. 1–50, hier S. 37.

¹⁵⁸ Schielke, *Second Thoughts*, S. 2.

¹⁵⁹ *Ibid.*, S. 1.

¹⁶⁰ Schielke, »Being good in Ramadan«. Siehe auch ders., *Egypt in the Future Tense*, S. 47 f.

¹⁶¹ Diese Erkenntnis fußt auf meiner jahrelangen Erfahrung sowie auf tiefgreifenden Beobachtungen in Moscheen in Deutschland.

Blickfeld der Forschung geraten. Religiöse Praktiken haben für die einzelnen Menschen sehr unterschiedliche und bisweilen auch ambivalente Bedeutungen. Dieselben Aspekte, die für den einen mit Hoffnung, Spiritualität, Frieden und Schutz versehen sind, können für den anderen Frustration, Unruhe und Bedrohung bedeuten.¹⁶² So stellt Gregory Simon in seiner ethnografischen Forschung zum islamischen Gebet in West Sumatra in Indonesien fest, dass die Praxis des Gebets ambivalente und konfligierende Moralvorstellungen darstellen kann, die mit den Erfahrungen des Einzelnen zusammenhängen.¹⁶³ Eine Erforschung muslimischer Praktiken innerhalb von religiösen Räumen könnte jedenfalls fruchtbar sein, wenn man diese Praktiken längerfristig und tiefgründig untersucht, ihrer Bedeutung und Relevanz für Gläubige auf den Grund geht sowie das mögliche Auftreten unterschiedlicher moralischer Kodizes in religiösen Räumen in Erwägung zieht.

3.2 Methodologisches Vorgehen und Untersuchungsaufbau

In der *Anthropology of Islam* sind, wie im vorherigen Abschnitt beschrieben wurde, nach den theoretischen Überlegungen der frühen Ethnologen zwei Forschungstraditionen entwickelt worden, die scheinbar zwei gegensätzliche theoretische Pole der Erforschung von muslimischen Lebenswelten darstellen.¹⁶⁴ Erstere nimmt die religiösen Normen (*textual approach*) als Ausgangspunkt und versucht sie im Rahmen einer diskursiven Tradition in der Gegenwart und für die Zukunft zu verstehen. Dieses Vorgehen ist für die vorliegende Forschungsarbeit, die einen Bottom-up-Ansatz verfolgt, nicht geeignet. Die zweite Forschungstradition nimmt die Lebenswelten von Menschen (*daily lives*) in ihrer Komplexität, Ambiguität und Ambivalenz in den Blick und versucht die Lebenswelten von Menschen, in denen die Religion neben anderen Faktoren eine Rolle spielt, zu verstehen. Dieser Ansatz bietet einen adäquaten Ausgangs-

¹⁶² Siehe hierzu Robert A. Osri (2005), *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*, Princeton: Princeton University Press, hier S.191; Meredith B. McGuire (2008), *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford: Oxford University Press, S.53f.; Schielke/Debevec, »Introduction«, S.11.

¹⁶³ Gregory Simon (2009), »The Soul Freed of Cares? Islamic Prayer, Subjectivity, and the Contradictions of Moral Selfhood in Minangkabau, Indonesia«, in: *American Ethnologist* 36.2, S.258–275. Mit einer ähnlichen Beobachtung war ich in meiner Feldforschung unter muslimischen Geflüchteten konfrontiert. Bei einigen muslimischen Frauen symbolisierte beispielsweise das Tragen eines Kopftuchs Schutz und Freiheit, für andere aber Bedrohung und Gefangenschaft.

¹⁶⁴ Nadia Fadil und Mayanthi Fernando beschreiben diesen Zustand im Rahmen ihrer kritischen Auseinandersetzung mit dem »everyday Muslim« als »opposition between piety and the everyday«. Nadia Fadil/Mayanthi Fernando (2015), »Rediscovering the »Everyday« Muslim: Notes on an Anthropological Divide«, in: *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5.2, S.59–88. Siehe auch Deeb, »Thinking Piety and the Everyday Together«.

punkt für die vorliegende Forschungsarbeit, die alltagspragmatischen Lebenswelten von muslimischen Geflüchteten in ostdeutschen Städten auf den Grund geht. Für die Fragestellung der vorliegenden Forschung ist daher auch Lara Deeb's Vorschlag,¹⁶⁵ muslimische Praktiken und religiöse Normen und deren Interdependenzen ins Verhältnis zu setzen, vielversprechend:

»One way to move in new directions might be to think about how moral norms and everyday practices are co-constituted in relation to one another, which means that their coproduction works in both directions. In other words, scholarship could push further and highlight both the ways the everyday is shaped by religious discipline and normativity and the ways that religious discipline and normativity are themselves produced through and change via everyday social life.«¹⁶⁶

Das macht es erforderlich, das Augenmerk darauf zu richten, wie muslimische Lebenswelten durch religiöse Disziplin und Normativität geprägt sind und wie letztere *sui generis* durch die Lebenswelten von Menschen konstruiert und modifiziert werden kann, d. h., wie Lebenswelten und Normativität zusammenhängen und wie sie sich gegenseitig bedingen. Diesem Ansatz folgend wird die vorliegende Forschungsarbeit alltagspragmatische Lebenswelten von muslimischen Geflüchteten ins Zentrum stellen und sie in einer abschließenden analytischen Phase in Relation zu islamischer Normativität setzen. Religiöse Normen werden daher nicht vorausgesetzt und als Erklärungsmuster für muslimische Praktiken erklärt; vielmehr ist zu eruieren, wie muslimisch geprägte Gruppen ein Leben in einem Minderheitenkontext führen, in welchem Religion oder religiöse Normen nicht ausschließlich eine Rolle spielen, sondern mit anderen möglicherweise konfligierenden Normen und moralischen Kodizes zusammenwirken.

In diesem Zusammenhang ist grundsätzlich darauf zu verweisen, dass religiöse Normen kein statisches, unveränderbares Konstrukt darstellen,¹⁶⁷ das

¹⁶⁵ Lara Deeb's Ansatz, *everyday* und religiöse Disziplin zusammenzudenken, inspirierte andere Forschungsarbeiten, die über eine Grenzziehung zwischen *everyday* und religiöser Disziplin hinausgehen wollten. Siehe bspw. Daan Beekers/David Kloos (Hgg.) (2018), *Straying from the Straight Path: How Senses of Failure Invigorate Lived Religion*, New York: Berghahn; Elliot, »The Makeup of Destiny«. Für einen ähnlichen Approach siehe Baudouin Dupret et al. (Hgg.) (2012), *Volume 3: Ethnographies of Islam: Ritual Performances and Everyday Practices (Exploring Muslim Contexts)*, Edinburgh: University Press; Magnus Marsden (2005), *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier*, Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁶⁶ Deeb, »Thinking Piety and the Everyday Together«, S. 59.

¹⁶⁷ Auch die religiösen Normen der Scharia, welche im Kontext dieser Arbeit Gegenstand einer abschließenden Reflexion darstellen, haben sich seit den Anfängen des Islam an die damals herrschenden gesellschaftlichen Normen größtenteils angepasst. Das islamische Recht, das eine Widerspiegelung muslimischer Lebenswelten über Raum und Zeit darstellt, ist *par excellence* durch Ambiguität und Pluralität gekennzeichnet. Daher ist die »göttliche Satzung [...] des islamischen Rechts stets im Rahmen menschlicher Ordnung normiert und angewandt worden«. Hatem Elliesie (2014), *Binnenpluralität des Islamischen Rechts: Diversität religiöser Normativität rechtsdogmatisch und -methodisch betrachtet*, SFB-Governance

von den Lebenswelten der Menschen in ihrem jeweiligen historischen, kulturellen, sozialen und religiösen Kontext sowie von den einzelnen Erfahrungen der Menschen getrennt ist.¹⁶⁸ Für die Entwicklung, die Artikulation oder die Ablehnung religiöser Normen und Praktiken sind weitere Faktoren, die sich aus den unterschiedlichen Erfahrungen der Menschen speisen, entscheidend.¹⁶⁹ Diese kommen oft durch die Konfrontation mit multiplen Erfahrungen, Ideen, Erwartungen, Chancen und Druckfaktoren zum Vorschein. Abdellah Hammoudi hebt mit dem Fokus auf die Erfahrung (*experience*) hervor, dass die Position des Forschenden und seine Auseinandersetzung mit der untersuchten Personengruppe mit zu reflektieren ist.¹⁷⁰ Ihm zufolge umfasst Erfahrung nicht nur das, was Forschungsteilnehmende sagen oder tun, sondern auch, was Ethnolog:innen mit ihnen teilen.¹⁷¹

Die Lebenswelten von Menschen sind daher nicht durch einen einzelnen Rahmen oder festgelegte, abstrakte Konzepte zu erklären, sondern in ihrer Komplexität und Offenheit, Ambiguität und Ambivalenz, in ihrer Hoffnung und Frustration, an unterschiedlichen Orten und zu verschiedenen Zeiten zu verstehen.¹⁷² In dieser Hinsicht ist Michael Jacksons phänomenologischer Ansatz, der den Blickwinkel auf die Lebenswelten (*daily lives*) richtet, für die vorliegende Forschungsarbeit sehr hilfreich. Demzufolge soll der Fokus darauf gerichtet werden, wie Menschen ihr Leben gestalten und welches praktische Wissen dabei zustande kommt, bevor man aus diesen Lebenswelten eine theoretische und/oder konzeptionelle Systematisierung herleitet.¹⁷³ Es ist daher zwischen zwei Ebenen zu unterscheiden, die wiederum in der analytischen Phase zu zwei unterschiedlichen Ergebnissen führen können: einerseits den Argumentationsmustern eines Menschen hinsichtlich ihrer Sicht auf ihr Leben und den Lebenssinn und andererseits ihrer tatsächlichen Lebenspraxis, denn »the knowledge whereby one lives is not necessarily identical with the knowledge whereby one explains life«.¹⁷⁴ Diese Erkenntnis ist für die vorliegende Feldforschung sehr präsent und war für das Verständnis scheinbarer Widersprüche in den Aussagen einiger Gesprächsteilnehmender von größter Bedeutung.

Working Paper Series 54, Berlin: SFB 700, S. 3. Für tiefere Einblicke zu Vielfalt und Pluralität des islamischen Rechts siehe Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*.

¹⁶⁸ Charles Stafford (2008), »What Is Interesting about Chinese Religion«, in: *Learning Religion: Anthropological Approaches*, hrsg. von David Berliner und Ramon Sarró, Oxford: Berghahn, S. 177–189.

¹⁶⁹ Hierzu siehe Charles Stewart/Rosalind Shaw (1994), *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, London: Routledge.

¹⁷⁰ Hammoudi, »Textualism and Anthropology«, S. 48 f.

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² Siehe Michael Jackson (2005), *Existential Anthropology: Events, Exigencies and Effects*, Oxford: Berghahn Books; Schielke, *Second Thoughts*.

¹⁷³ Jackson, »Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism«, S. 2.

¹⁷⁴ Ibid.

Es geht in dieser Arbeit u. a. darum, wie muslimisch geprägte Gruppen ihre Praktiken als islamisch definieren, was diese Praktiken aus ihrer Sicht islamisch macht und welchen Sinn sie diesen Praktiken in ihrem Leben zuschreiben.¹⁷⁵ Des Weiteren ist es von Interesse zu erkennen, welche Argumentationsstränge muslimische Geflüchtete nutzen, wenn sie ihr Handeln als islamisch oder nicht islamisch bezeichnen, und auf welche Quellen sie sich dabei berufen.¹⁷⁶ Ein besonderes Augenmerk wird hier auch darauf gelegt, welche Konsequenzen sich ergeben, wenn religiöse Vorschriften befolgt werden oder auf sie verzichtet wird.¹⁷⁷ Dies ist vor allem für muslimische Geflüchtete in einem Minderheitenkontext sehr relevant und nicht selten mit Konsequenzen und Auseinandersetzungen mit den Mitmenschen verbunden. Muslimische Lebenswelten im Minderheitenkontext dürfen daher nicht isoliert von soziopolitischen, soziokulturellen und rechtlichen Rahmenbedingungen sowie von den eigenen Erfahrungen des Einzelnen und dessen Lebenstrajektorien betrachtet werden.

3.2.1 Gesprächsorte

Im Rahmen dieser Arbeit wird der Fokus nicht vornehmlich auf Orte gerichtet werden, an denen religiöse Praktiken stattfinden oder auf Gruppen, die *par excellence* religiöse Aktivitäten praktizieren, sondern auf die Lebenswelten von Menschen, die zu bestimmten Zeiten religiösen Praktiken nachkommen und ansonsten andere Aktivitäten ausüben. Dadurch sollen Generalisierungen und vorgefertigte Zuschreibungen vermieden werden. Die Forschungsarbeit schließt sich hier Lila Abu-Lughod an, die in ihrem einflussreichen Aufsatz *Writing against Culture* dafür plädiert, die Lebenswelten von Individuen in ihrer Komplexität, Ambivalenz und Inkohärenz zu erforschen:

¹⁷⁵ Nancy T. Ammerman (2007), »Introduction: Observing Modern Religious Lives«, in: *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, hrsg. von Nancy T. Ammerman, New York: Oxford University Press, S.3–18, hier S.5f. Es ist nicht die Aufgabe einer ethnografischen Forschung, die Wahrheit (*the truth*) zu bestimmen, sondern die multiplen Artikulationen und Interpretationen einer solchen Wahrheit eingebettet in der sozialen Praxis von Menschen zum Vorschein zu bringen, siehe Elliot G. Mishler (1979), »Meaning in Context: Is There Any Other Kind?«, in: *Harvard Education Review* 49, S.1–19, sowie Paul Rabinow (2007), *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkely et al.: University of California Press, S.150f.

¹⁷⁶ Religiöse Normen und Referenztexte verlieren bei dieser Herangehensweise nicht an Bedeutung. Sie stellen lediglich nicht den Ausgangspunkt der ethnografischen Arbeit dar. Ihre Relevanz kommt zum Tragen in einer abschließenden analytischen Phase, in der die Wechselwirkung zwischen muslimischen Lebenswelten und religiösen Normen in den Blick genommen wird.

¹⁷⁷ In Entsprechung dazu plädiert Michael Jackson dafür, in den Blick zu nehmen, was Menschen aus dem Glauben in ihrem Alltag machen und welche Konsequenzen eine Artikulation dieses Glaubens nach sich zieht, statt auf die Frage nach dem wahren Glauben zu fokussieren. Jackson, »Introduction, Phenomenology, Radical Empiricism«, S.11f.

»By focusing closely on particular individuals and their changing relationships, one would necessarily subvert the most problematic connotations of culture: homogeneity, coherence, and timelessness. Individuals are confronted with choices, struggle with others, make conflicting statements, argue about points of view on the same events, undergo ups and downs in various relationships and changes in their circumstances and desires, face new pressures, and fail to predict what will happen to them or those around them.«¹⁷⁸

Eine solche Betrachtungsweise der Lebenswelten von Menschen bezeichnet Lila Abu-Lughod als *ethnographies of the particular*, um über Generalisierung hinauszugehen und dominierende Vorstellungen und Vorannahmen zu einer bestimmten Gruppe oder zu bestimmten religiösen Räumen zu hinterfragen.¹⁷⁹ Religiöse Praktiken von Menschen müsse man nicht ausschließlich in religiösen Räumen erforschen. Man begegne ihnen zum Beispiel, wenn in einem Restaurant halal gegessen werde,¹⁸⁰ wenn eine Familie innerreligiöse Fragen debattiere oder eine Studentengruppe in der Universitätsmensa über den enormen Wandel ihrer religiösen Praxis in Deutschland reflektiere.¹⁸¹ Dieser breit gefächerte Blick auf die Lebenswelten muslimischer Geflüchteter zieht hauptsächlich Personen in Betracht, die nicht institutionell an Organisationen oder Verbände gebunden sind, sondern einen individualisierten Zugang zu Religion haben.¹⁸² Das Forschungsprojekt nimmt daher religiöse Gruppen wie Salafisten nicht besonders in den Blick. Stattdessen sind die Lebenswelten von muslimischen Geflüchteten in einem breiteren Rahmen zu erforschen. Zu diesem Ansatz liegen bisher vergleichsweise wenige empirische Studien vor.¹⁸³

3.2.2 Gesprächsteilnehmende

Im Zentrum der vorliegenden Arbeit stehen muslimische Geflüchtete unterschiedlicher Provenienzen. Es handelt sich dabei um eine heterogene Gruppe in Bezug auf Herkunftsland, Geschlecht, Altersgruppe, Bildungsstand, religiö-

¹⁷⁸ Lila Abu-Lughod (1991), »Writing against Culture«, in: *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, hrsg. von Richard G. Fox, Santa Fe: School of American Research Press, S.137–162, hier S.154.

¹⁷⁹ Abu-Lughod, »Writing against Culture«.

¹⁸⁰ Exemplarisch steht hier Salim/Stenske, *Negotiating ḥalāl Consumption*.

¹⁸¹ Vgl. Schielke, »Islam«, S.5 f.

¹⁸² So auch der konzeptionelle Ansatz des Forschungsprojekts *Scharia in genuin europäischen Settings: Konnex muslimischer Lebenspraxis zu islamischer Normativität*, in dem diese Arbeit entstand, siehe www.eth.mpg.de/4722604/project1 (letzter Zugriff 4.8.2020). In ähnlicher Weise argumentiert auch Nancy T. Ammerman: »To start from the everyday is to privilege the experience of nonexperts, the people who do not make a living being religious or thinking and writing about religious ideas.« Ammerman, »Introduction«, S. 5.

¹⁸³ Vgl. Nathal M. Dessing et al. (Hgg.) (2013), »Introduction«, in: *Everyday Lived Islam in Europe*, Farnham/Burlington: Ashgate; Brubaker, »Categories of Analysis«. Eine Ausnahme bilden hier beispielsweise folgende Arbeiten: Elliesie/Armbruster, »Schächten als Bestandteil muslimischer Lebenswelten«; Nökel, *Die Töchter der Gastarbeiter*; Salim/Stenske, *Negotiating ḥalāl Consumption*; Schrode, *Sunnitisch-islamische Diskurse zu Halal-Ernährung*.

se Orientierung, Weltanschauung und Lebenserfahrungen, jedoch bilden Menschen syrischer Herkunft die Mehrheit meiner Gesprächsteilnehmenden.¹⁸⁴ Für die vorliegende Arbeit werden jene Akteur:innen als Muslim:innen betrachtet, die sich selbstidentifikatorisch als solche wahrnehmen und als solche bezeichnen. Dabei folgt die Arbeit dem juristischen Ansatz des Rechts auf Selbstdefinition.¹⁸⁵ Das Praktizieren von bestimmten Ritualgebeten oder die Einhaltung äußerlicher Merkmale einer ethisch-religiösen Lebensführung spielen im Kontext dieser Arbeit keine Rolle.¹⁸⁶ Die Betrachtung des Selbstdefinitionsrechts stieß in der Forschungspraxis bei einigen Gesprächsteilnehmenden auf Anklang, zumal sie sich von einigen Muslim:innen sowie auch von einigen Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft als nicht zum Islam gehörig betrachtet sahen, weil sie religiöse Vorschriften nicht ›ordnungsgemäß‹ befolgen oder nicht zum *Mainstream Islam* gehören.¹⁸⁷

Im Rahmen dieser Arbeit wird im Interesse einer präziseren begrifflichen Determiniertheit der Begriff ›muslimische Geflüchtete‹ verwendet, um einen identischen Gebrauch der Bezeichnungen ›Muslim‹ und ›Geflüchtete‹ zu vermeiden.¹⁸⁸ Dabei wurde anderen Zugehörigkeiten von muslimischen Geflüchteten prinzipiell mit Offenheit begegnet¹⁸⁹ und diese nicht zwangsläufig auf das ›Muslimsein‹ reduziert.¹⁹⁰ Die persönlichen Erfahrungen der Menschen sind gleichermaßen zu berücksichtigen. Diese können für gewisse Situationen im alltäglichen Leben muslimischer Geflüchteter sogar wichtiger als eine reine Einhaltung religiöser Vorschriften sein. Nach bisherigem Erkenntnisstand scheinen

¹⁸⁴ Dies ist in der Verfügbarkeit und Gesprächsbereitschaft seitens der Gesprächsteilnehmenden begründet.

¹⁸⁵ Rohe, *Der Islam in Deutschland*, S. 75 f.

¹⁸⁶ Im Kontext dieser Forschung sind hier auch theologische oder innermuslimische Debatten zur Frage, wer als Muslim zu betrachten ist, von geringer Bedeutung. Vielmehr bemüht sich diese Arbeit, Muslim:innen in ihrer Diversität und Komplexität eine Stimme zu geben.

¹⁸⁷ Hierzu hob einer meiner Gesprächsteilnehmenden hervor, dass er zwar viele religiöse Vorschriften nicht mehr befolge, er sich aber vom Muslimsein nicht befreien könne. Auch wenn er sich mit säkularen europäischen Werten und Normen identifiziere und demgemäß handle, werde er von seinen deutschen Kolleg:innen letztendlich als Muslim wahrgenommen. Er legt dafür die Vermutung nahe, dass der Islam in ihm so fest verwurzelt ist, dass er sich davon nicht befreien könne und dass man ihn deswegen sofort als Muslim ansehe. Dieses Gespräch fand am 3.8.2020 statt.

¹⁸⁸ Ausführlicher dazu siehe Kapitel 2. Der Begriff ›Geflüchtete‹ wird in wenigen Fällen allein verwendet, wenn es im jeweiligen Kontext klar ist, dass es sich um muslimische Geflüchtete geht, um Redundanzen zu vermeiden.

¹⁸⁹ In ihrer Darstellung der wesentlichen Prinzipien qualitativ orientierter Forschung machen Siegfried Lamnek und Claudia Krell deutlich, dass die Offenheit des Forschers schlechterdings nicht bedeutet, das untersuchte Feld mit fixen Hypothesen und vorformulierten Analysekatégorien zu überziehen, sondern offen für das möglicherweise Neue zu sein und zu bleiben. Siegfried Lamnek/Claudia Krell (2016), *Qualitative Sozialforschung*, Weinheim/Basel: Beltz, S. 33 f.

¹⁹⁰ Für eine kritische Auseinandersetzung mit der Verwendung der Kategorie ›Muslim‹ in medialen und akademischen Diskursen, aber auch für die Selbst- und Fremdzuschreibung, siehe Kapitel 2.

große religiöse Fragen für den gegenwärtigen Moment bei meinen Gesprächsteilnehmenden keine Priorität zu haben. Auch wenn zu bestimmten Phasen und Zeiten religiöse Fragen unübersehbar sind, sind muslimische Geflüchtete, mit denen seit 2016 ein intensiver Kontakt bestand, vor allem mit ihrer Bleibeperspektiven in Deutschland¹⁹¹ und mit existenziellen Fragen wie etwa Arbeit, Familie, berufliche Zukunft oder Zukunft der Kinder beschäftigt.¹⁹²

Für die empirische Untersuchung wurden zudem weitere Akteur:innen herangezogen, die in Flüchtlingsvereinen, Integrationsschulen (Lehrende und Sozialberater:innen) und ähnlichen Institutionen in einem engen Zusammenhang mit muslimischen Geflüchteten stehen. Weitere Akteur:innen in Moscheen wie Imame oder Ehrenamtliche gehören auch zu den Gesprächsteilnehmenden, denn mit ihrem Engagement sind sie wichtige Ansprechpartner:innen für viele muslimische Geflüchtete. Der Einbezug von Imamen und Ehrenamtlichen in Moscheen erleichterte mir den Zugang zu meinen Gesprächsteilnehmenden insbesondere in der Stadt Halle/Saale und eröffnete mir zahlreiche Möglichkeiten für die teilnehmende Beobachtung.

Die an dieser Forschung teilnehmenden Gesprächspartner:innen sind größtenteils Personen, die ich vor der Feldforschung kannte oder mit denen ich während der Feldforschung Kontakt pflegte. Mit den meisten Personen führte ich mehrere Gespräche zu verschiedenen Zeiten und Anlässen und an unterschiedlichen Orten durch.¹⁹³ Die Gespräche waren meist inoffizieller Art und zu Beginn auf die Interessen und die Erwartungen der Gesprächsteilnehmenden zugeschnitten. Die ersten explorativen Gespräche mit meinen Forschungsteilnehmenden dienten insbesondere dem gegenseitigen Kennenlernen. Ich war zunächst weniger daran interessiert, explizite Fragen zu meiner Forschung zu stellen, als die Menschen als solche kennenzulernen und zu erfahren, was sie im gegenwärtigen Moment des Gesprächs interessiert. Mit den meisten Gesprächsteilnehmenden wurden keine Interviews im klassischen Sinne geführt, sondern ein Gespräch eröffnet, in dem meine Gesprächsteilnehmenden freier von ihrer Person erzählten, mir auch Fragen stellten und mit mir in eine Diskussion

¹⁹¹ Die Sorge von muslimischen Geflüchteten um ihre Bleibeperspektive in Deutschland kann man etwa in Debatten in Sozialmedien spüren, wenn beispielsweise die AfD in ostdeutschen Bundesländern immer mehr an Zustimmung gewinnt und Geflüchtete damit rechnen, dass diese politische Entwicklung ihre Zukunft und ihre Chancen in Deutschland negativ beeinflussen könnte.

¹⁹² Nur bei einer meiner Gesprächsteilnehmenden, die ich in einem Integrationskurs unterrichtete, war die Frage der Religion für sie und ihre Familie existenziell. In mehreren Unterrichtspausen informierte sie mich, dass sie und ihre Familie sich überlegen, in ein islamisches Land einzuwandern. Sie macht sich in Deutschland große Sorgen um die religiöse Erziehung ihrer beiden Töchter, die sich nicht vorstellen können, ein Kopftuch in Deutschland zu tragen. Diese Gespräche fanden am 12.11., 13.11., 18.11. und 3.12.2019 statt.

¹⁹³ So habe ich bspw. meist inoffizielle Gespräche mit Personen in der Mensa der Universität Leipzig, in einer Moschee, in einer Familienwohnung, im Park, in einer Cafeteria, nach dem Schwimmkurs oder bei einem Spaziergang in der Stadtmitte geführt.

kamen. Diese Strategie war für mich sehr hilfreich, um auf der einen Seite eine nahezu authentische Kommunikationssituation zu schaffen und auf der anderen Seite eine Vertrauensbasis zwischen meinen Gesprächsteilnehmenden und mir herzustellen, wie es in der Sekundärliteratur zu solchen Gesprächssituationen etwa auch James P. Spradley erläutert.¹⁹⁴

3.2.3 Erhebungsinstrumentarium

Ein zentrales Anliegen der vorliegenden ethnographischen Studie besteht grundsätzlich darin zu klären, wie muslimische Geflüchtete ihre religiöse Praxis in einem vom Herkunftsland abweichenden, deutschen *Setting* gestalten und welche Strategien sie *sui generis* in einem mehrheitlich nicht muslimischen Kontext entwickeln. Die Nutzung ethnologischer Erhebungsinstrumente erlaubt, komplexe Zusammenhänge zwischen alltäglichen Handlungsweisen und religiöser Doktrin sowie deren Wechselwirkung zu durchdringen sowie sich permanent in die unterschiedlichen sozialen Praxisfelder der befragten Personen und deren eigene Dynamik und Logik einzuklinken.¹⁹⁵ Ein tiefes Eintauchen (*deep immersion*) in die Lebenswelten von muslimischen Geflüchteten ist eine *conditio sine qua non*, um ihre alltägliche Praxis, deren Bedeutung sowie auch die Ambiguität und die Ambivalenz dieser Praxis zu erfassen.¹⁹⁶ Somit erfährt man, wie muslimische Geflüchtete ein Leben in einem Minderheitenkontext gestalten, in dem Religion einen unterschiedlichen Stellenwert einnimmt. Benennbar werden dabei auch die Bedingungen, Einschränkungen und *Push-Pull*-Faktoren, die dem Leben von Menschen zugrunde liegen und ihre Entscheidungen beeinflussen können. Weiterhin erlaubt die Nutzung ethnologischer Erhebungsinstrumente, die lebensweltliche Einbettung religiösen Denkens und die Navigation zwischen diversen normativen Ordnungen (schariatrechtliche Normen, staatliches Recht und Gewohnheitsrecht) in unterschiedlichen Lebenssituationen zu erfassen.¹⁹⁷

In diesem Sinne wird im Anschluss an die Arbeiten von Norman K. Denzin und Yvonna Lincoln, Uwe Flick und Philipp Mayring in der vorliegenden Arbeit eine qualitative Erhebung angewendet.¹⁹⁸ Das qualitative Verfahren im-

¹⁹⁴ James P. Spradley (2016), *The Ethnographic Interview*, Long Grove: Waveland Press, Inc, S.74 ff.

¹⁹⁵ James P. Spradley (2005), *Participant Observation*, South Melbourne: Wadsworth Thomson Learning, S.3 ff.

¹⁹⁶ Vgl. Robert M. Emerson/Rachel I. Fretz/Linda L. Shau (2011), *Writing Ethnographic Fieldnotes*, Chicago/London: The University of Chicago Press, S.3 f.

¹⁹⁷ Vgl. Georg Breidenstein et al. (2013), *Ethnografie: die Praxis der Feldforschung*, Konstanz/München: UVK, S.7.

¹⁹⁸ Norman K. Denzin/Yvonna S. Lincoln (Hgg.) (2005), »Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research«, in: *The Sage Handbook of Qualitative Research*, hrsg. von Norman K. Denzin und Yvonna S. Lincoln, Thousand Oaks: Sage, S.1–32, hier S.3; siehe

pliziert zudem soziale Forschungspraktiken, die die Entwicklung von relativ unverstellten Ergebnissen begünstigen: das Prinzip der Offenheit gegenüber fremden Aussagen, die Vorstellung von Forschung als Kommunikation, die Akzeptanz eines Prozesscharakters sowohl der Forschung als auch des Gegenstands, Reflexivität von Gegenstand und Analyse, Explikation und Flexibilität.¹⁹⁹

Durch die Kombination der verschiedenen Erhebungsmethoden Beobachtung, teilnehmende Beobachtung, ethnografische Interviews, Familiengespräche sowie Skype- und Telefongespräche werden die Lebenswelten von muslimischen Geflüchteten aus unterschiedlichen Perspektiven und mit unterschiedlichen Zugängen erfasst. Zentrale Erhebungsinstrumente sind dabei die (teilnehmende) Beobachtung und die darauf basierenden Feldnotizen. Ziel dabei ist, zu einer Innenansicht der Welten muslimischer Geflüchteter zu gelangen.²⁰⁰ Durch die Realitäts- und Lebensnähe der teilnehmenden Beobachtung stößt man auf verbale und nonverbale Aussagen über die Lebenswelten von muslimischen Geflüchteten, zu denen man bspw. in einem standardisierten Interview keinen Zugang erhält.²⁰¹ Teilnehmende Beobachtung erfordert daher vom Forschenden in mehrfacher Hinsicht Flexibilität. Er muss während der Feldforschung am Geschehen auf Augenhöhe teilnehmen, sich in die Perspektive der Beforschten hineinendenken und gleichzeitig als Forscher und »Zeuge« einer Situation Distanz halten.²⁰² Eine solch bewusste und reflektierte Einstellung ist unabdingbar, um einerseits von den untersuchten Personen akzeptiert zu werden und Vertrauen zu schaffen sowie andererseits in der Lage zu sein, das Beobachtete als Forscher einordnen und verallgemeinern zu können. Als Forscher bewegt man sich dabei in einem Raum, der einer disziplinierten, anspruchsvollen Selbstregulierungsfähigkeit bedarf, weil man an alltäglichen Lebenssituationen teilnimmt und gleichzeitig das Verhalten der Beforschten und die eigene Rolle beobachtet und reflektiert.²⁰³

auch Uwe Flick et al. (2010), »Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick«, in: *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*, hrsg. von Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke, Berlin: Rowohlt, S.13–29, hier S.14; Philipp Mayring (2002), *Einführung in die qualitative Sozialforschung: Eine Anleitung zum qualitativen Denken*, Weinheim/Basel: Beltz, S.19 ff.

¹⁹⁹ Lamnek/Krell, *Qualitative Sozialforschung*, S.33 ff.

²⁰⁰ Spradley fasst die aus einer Beobachtung gewonnenen Erkenntnisse wie folgt zusammen: »We observe what people do (cultural behavior); we observe things people make and use such as clothes and tools (cultural artifacts); and we listen to what people say (speech messages).« Spradley, *Participant Observation*, S.10.

²⁰¹ Vgl. Gerd Spittler (2001), »Beobachtung als dichte Teilnahme«, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 126.1, S.1–25, hier S.7 ff.

²⁰² Aglaja Przyborski/Monika Wohlrab-Sahr (2014), *Qualitative Sozialforschung: Ein Arbeitsbuch*, München: Oldenbourg, S.44 ff.

²⁰³ Spradley, *Participant Observation*, S.54 ff. Für einen Einblick in weitere ethnografische Studien, die sich mit dem Dilemma der eigenen Position in der Feldforschung befassen, siehe Abdellah Hammoudi (2006), *A Season in Mecca: Narrative of a Pilgrimage*, Cambridge:

Um die Lebenssituation muslimischer Geflüchteter zu beobachten, sind in Anlehnung an Spradley drei Elemente in Betracht zu ziehen: Orte, Akteur:innen und Aktivitäten. So sind für die vorliegende Arbeit jene Orte wichtig, wo sich muslimische Geflüchtete in den ostdeutschen Städten Halle/Saale, Leipzig und Umgebung aufhalten, jene Akteur:innen, die seit 2014 nach Deutschland geflüchtet sind und sich selbstidentifikatorisch als Muslim:innen bezeichnen, und jene Aktivitäten, die muslimische Geflüchtete in ihrem alltäglichen Leben ausüben.²⁰⁴ Zu Beginn dieser Forschung wurde die teilnehmende Beobachtung innerhalb religiöser Räume wie Moscheen in der Stadt Halle/Saale durchgeführt, da muslimische Geflüchtete gezielt vor allem über die Moschee erreichbar waren.²⁰⁵ Die teilnehmende Beobachtung wurde auch in anderen Räumen wie Sprachschulen,²⁰⁶ Studentenwohnheimen, Restaurants, Cafés und Familienwohnungen angewendet. In diesen Situationen wurden sowohl Feldnotizen als auch Tonaufnahmen zum Dokumentieren der beobachteten Lebenssituationen genutzt, wobei die Wahl der Technik nach gründlicher Einschätzung der Situation erfolgte. In einigen Situationen wurde auf ein synchrones Dokumentieren durch Feldnotizen oder Aufnahmen verzichtet, da eine Durchführung solcher Praktiken die beobachtete Lebenssituation und die daran beteiligten Akteur:innen gestört hätte.

In Ergänzung zur teilnehmenden Beobachtung und begleitend zur Feldforschung kamen ethnographische Interviews zum Einsatz.²⁰⁷ Zum einen handelt es sich dabei um informelle kurze Gespräche oder sogenannte *friendly con-*

Polity Press; Bettina Beer (1996), *Deutsch-philippinische Ehen: interethnische Heiraten und Migration von Frauen*, Berlin: Reimer.

²⁰⁴ Spradley, *Participant Observation*, S. 39 ff. In Anlehnung an Scheffers (2002) zugrundeliegende Beobachtungsoperationen lassen sich vier Elemente rubrizieren: *Wiederholung* von Beobachtungen: Schnitte setzen, Zeitpunkte variieren, *Mobilisierung* des Beobachters: Positionen wechseln, Akteuren folgen, *Fokussierung*: thematisch, zeitlich und personell zuspitzen und *Perspektivenwechsel*: verschiedene Perspektiven einnehmen; vgl. Breidenstein et al., *Ethnografie*, S. 77 ff.

²⁰⁵ Die Moschee *Islamisches Kulturcenter Halle e. V.* ist bis heute die einzige Moschee in der Stadt Halle/Saale. Sie liegt im wirtschaftlich schwächeren Stadtteil Neustadt, wo sich der überwiegende Anteil der Geflüchteten aufhält. Die von Hochhäusern umgebene Moschee nimmt eine zentrale Rolle für Geflüchtete ein. Sie bietet nicht nur Räumlichkeiten für ein Integrationsbüro, sondern ist auch ein wichtiger Ansprechpartner für zahlreiche Behörden (Polizei, Krankenhäuser und Schulen) in der Stadt Halle/Saale, die Fragen zu muslimischen Geflüchteten haben. Im Rahmen der Feldforschung wurde die Gelegenheit genutzt, an mehreren Besuchen von Polizeibeamt:innen und Schulleiter:innen anwesend zu sein.

²⁰⁶ Hier boten die von mir vor und während der Feldforschung geleiteten Integrationskurse einen optimalen Anlass, einen Lebensausschnitt muslimischer Geflüchteter zu beobachten, in dem sie nicht nur mit muslimischen Kommiliton:innen interagieren, sondern auch mit nichtmuslimischen.

²⁰⁷ Breidenstein et al., *Ethnografie*, S. 80. Hierzu schreibt Siegfried Frederick Nadel: »In anthropology, the interview should if possible always be combined with direct observation. Observation can be used to check information obtained in interviews, and interviews to obtain information about facts which have been or are being observed.« Siegfried Frederick Nadel (1939), »The Interview Technique in Social Anthropology«, in: *The Study of Society: Methods*

versation, die man während der teilnehmenden Beobachtung ohne vorherige Planung und Bestimmung eines konkreten Zwecks führt.²⁰⁸ Im Kontext der vorliegenden Forschungsarbeit umfassten sie jene Gespräche, die ich beispielsweise in den Kurspausen von Integrationskursen mit den muslimischen Teilnehmenden führte oder kurze *ad-hoc*-Gespräche in der Moschee während der teilnehmenden Beobachtung. Neben informellen Gesprächen wurden andererseits explizite Interviews eingesetzt, die im Laufe der Feldforschung mit einigen Teilnehmenden vereinbart wurden. Solche explizit vereinbarten Interviews sind hier nicht als Interviews im traditionellen Sinne zu verstehen, bei denen die forschende Person in einer autoritativen Rolle Fragen stellt und in relativ kurzer Zeit Wissen über die Gesprächsteilnehmenden generiert. Vielmehr wurde versucht, durch das vereinbarte Gespräch eine möglichst authentische und lebensnahe Gesprächssituation zu schaffen, in der beide Gesprächspartner:innen, forschende Person und Gesprächsteilnehmende, einander Fragen stellen und gemeinsam über verschiedene Themen diskutieren. Durch diese Form der Interaktion zwischen Forschendem und Gesprächsteilnehmenden können der Kontext, die Intervention und die Rolle der forschenden Person während des Interviews reflektiert werden.²⁰⁹ Insofern kann das Interview als ein Diskurs zwischen zwei Personen angesehen werden, »in which the meanings of questions and responses are contextually grounded and jointly constructed by the interviewer and respondent«.²¹⁰ Des Weiteren haben ethnographische Interviews den Vorteil, nicht nur implizites, in der sozialen Praxis nicht nachvollziehbares Wissen zu rekonstruieren, sondern auch gewonnene Erkenntnisse in früheren Forschungsphasen zu überprüfen und eventuell zu korrigieren.²¹¹ Dadurch wird es möglich, individuelles Denken und Handeln der Akteur:innen zu erschließen.²¹² Erhebungstechniken wie ethnografische Interviews und teilnehmende Beobachtung erlauben darüber hinaus, Wissen über die Lebenswelten der untersuchten Personen im Entstehungsprozess²¹³ zu generieren und

and Problems, hrsg. von Frederic C. Bartlett et al., London: Taylor & Francis, S. 317–328, hier S. 318.

²⁰⁸ Vgl. Spradley, *The Ethnographic Interview*, S. 55 ff.

²⁰⁹ Andrea Fontana/James H. Frey (2005), »The Interview: From Neutral Stance to Political Involvement«, in: *The Sage Handbook of Qualitative Research*, hrsg. von Norman K. Denzin und Yvonna S. Lincoln, Thousand Oaks: Sage, S. 695–728, hier S. 716. Siehe auch John Comaroff/Jean Comaroff (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder: Westview Press, S. 43.

²¹⁰ Thomas A. Schwandt (1997), *Qualitative Inquiry: A Dictionary of Terms*, Thousand Oaks: Ca.: Sage, S. 79, zit. nach Fontana, Andrea/James H. Frey, »The Interview«, S. 716.

²¹¹ Breidenstein et al. (2013), *Ethnografie*, S. 82.

²¹² Ethnographische Interviews haben im Vergleich zu isolierten Interviews den Vorteil, dass in der Regel Aspekte thematisiert werden, mit denen beide Interviewpartner:innen in der Feldforschung Erfahrung gemacht haben, wobei isolierte Interviews dieses Wissen unabhängig von der sozialen Praxis abbilden. Ibid., S. 83 f.

²¹³ Dies steht beispielsweise im Gegensatz zu isolierten Interviews, wo die Akteur:innen von Dingen erzählen, die sie gemacht haben – Wissensgenerierung aus zweiter Hand – oder

an seiner Produktion und Entwicklung in einem gewissen sozialen Kontext als Forschende und Forschungsteilnehmende teilzuhaben. Die Teilhabe an den Lebenswelten von Menschen erlaubt daher, »an emotional understanding of how activities feel, beyond the verbal accounts that participants can give«²¹⁴ zu entwickeln. Hierbei sind die eigenen Methoden und Instrumentarien der Wissensgenerierung sowie die eigene Position des Forschenden und seine Auswirkung auf die Wissensproduktion permanent kritisch zu reflektieren.

Des Weiteren kamen auch narrative Familieninterviews oder familiengeschichtliche Gespräche (auch *household interviews* genannt) zum Einsatz. Diese Erhebungsmethode gilt als eine erweiterte Form des biografischen Interviews und dient dazu, Elemente kollektiven Denkens und Handelns zu erkennen und zu rekonstruieren.²¹⁵ Familieninterviews sind dadurch gekennzeichnet, dass Familienmitglieder nicht nur über ihre Lebenswirklichkeit sprechen, sondern sich diese bewusst machen und in der gemeinsamen Kommunikation darüber reflektieren.²¹⁶ Mit Bezug auf die Forschungsfrage der vorliegenden Arbeit wurden narrative Familiengespräche geführt, um zu sehen, welche Erfahrungen eine muslimisch geflüchtete Familie und ihre einzelnen Mitglieder mit ihrer eigenen Religion in einem Minderheitenkontext gemacht haben und machen, wie sie innerhalb der Familie darüber sprechen und welche Dynamiken und möglichen Konfliktfelder auf der Generationsebene zwischen den Mitgliedern der Familie entstehen können. Auch wenn in der Forschungsliteratur zu Familiengesprächen Vorbehalte geäußert werden,²¹⁷ weil manche Themen- und Konfliktfelder von den Mitgliedern der Familie nicht nach außen getragen werden, war dies zumindest für die von mir durchgeführten Familiengespräche nicht zutreffend. Im Rahmen dieser Forschung wurden, um ein Beispiel zu nennen, zwei Familiengespräche mit einer muslimisch geflüchteten Familie (Haddads Familie)²¹⁸ geführt. Diese Gespräche waren von einer entspannten und offenen Gesprächssituation gekennzeichnet, bei der ich die Interaktion innerhalb der Familie beobachtete und an bestimmten Aktivitäten wie dem Gebet und am

möglicherweise auch solchen, die sie nicht gemacht haben. Akteur:innen wissen manchmal nicht, dass sie bestimmte Dinge tun. Dies wäre nur mittels teilnehmender Beobachtung zu erfahren.

²¹⁴ Christine Heine (2015), *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*, New York: Bloomsbury Academic, S. 55.

²¹⁵ Przyborski/Wohlrab-Sahr, *Qualitative Sozialforschung*, S. 109 ff. Siehe auch Fritz Schütze (1983), »Biographieforschung und narratives Interview«, in: *Neue Praxis* 13.3, S. 283–293, nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-53147 (letzter Zugriff 18.2.2021).

²¹⁶ Christine Wimbauer/Mona Motakef (2017), *Das Paarinterview: Methodologie – Methode – Methodenpraxis*, Wiesbaden: Springer VS, S. 98; siehe auch Przyborski/Wohlrab-Sahr, *Qualitative Sozialforschung*, S. III.

²¹⁷ Siehe Wimbauer/Motakef, *Das Paarinterview*; sowie Przyborski/Wohlrab-Sahr, *Qualitative Sozialforschung*.

²¹⁸ Es handelt sich bei diesem Familiennamen um eine anonymisierte Bezeichnung der Familie. Auf die Erwähnung der Stadt wurde hier verzichtet, da die Familie dadurch identifizierbar sein könnte.

gemeinsamen Mittagessen teilnahm. Während eines zweiten Gesprächs mit Haddads Familie hat Omar, der mittlere Sohn, die Erziehung durch seine Eltern und ihre veränderten Moralvorstellungen nach dem Aufenthalt in Deutschland stark kritisiert. In meiner Anwesenheit wurde dazu eine dreißigminütige innerfamiliäre Debatte geführt. Dies war ein wichtiger Moment der teilnehmenden Beobachtung, der in einem Familiengespräch selten zu erleben ist.²¹⁹

Die COVID-19-Pandemie hat meine Feldforschung, deren Herzstück die Beobachtung und die Teilnahme an den Alltagswelten von muslimischen Geflüchteten bildet, in ihrer zweiten Phase (Mai bis November 2020) stark beeinträchtigt.²²⁰ Aufgrund der Maßnahmen zur Kontaktbeschränkung und der begrenzten Bewegungsfreiheit war ich damit konfrontiert, die Feldforschung neu ausrichten zu müssen und anstelle der persönlichen Kommunikation somit alternative Erhebungsmethoden und -strategien anzuwenden.²²¹ Deshalb wurden virtuelle Techniken der ethnografischen Forschung (*remote ethnography*) wie Telefongespräche und Skype-Interviews eingesetzt. Auch wenn Ethnografie im virtuellen Raum keinen Ersatz für Feldforschung vor Ort (*being there*) darstellt,²²² sei doch gesagt, dass »it often helps us to observe familiar people and things from a different perspective, thereby creating a richer engagement with [...] their worlds«.²²³ Virtuelle Interviews stellen jedoch unter Umständen für einige Gesprächsteilnehmende einen leichteren Weg dar, über Lebensformen freier reden zu können, ohne ihre äußerliche Identität mit dem Forschenden

²¹⁹ Eine ausführliche Analyse der Dynamiken und Konfliktfelder dieses Familiengesprächs erfolgt im fünften Kapitel.

²²⁰ Für einen Einblick in weitere ethnografische Arbeiten, die von der Corona-Pandemie stark betroffen sind, siehe den Bericht von Annika Lems (2020), *Die (Un)möglichkeit sozialanthropologischer Forschung in Corona-Zeiten*, Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung Halle (Saale), www.eth.mpg.de/5478330/news-2020-06-11-01 (letzter Zugriff 31.8.2020).

²²¹ Nachdem die Einschränkungsmaßnahmen allmählich gelockert worden waren, habe ich mich neben virtuellen Gesprächen auch mit Personen in Cafés und bei Spaziergängen im Park getroffen.

²²² Es gibt mittlerweile eine Reihe von ethnografischen Arbeiten, die dafür plädieren, sich von der physischen Präsenz des Forschenden zu befreien. Der Gedanke der *deep immersion* sollte dementsprechend neu gedacht werden und »encompass the experience of mediated forms of engagement and to involve following connections rather than assuming physical co-presence in geographic space«. Heine, *Ethnography for the Internet*, S. 55. Siehe auch Tom Boellstorff (2011), »Placing the Virtual Body: Avatar, Chora, Cypherg«, in: *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, hrsg. von Frances E. Mascia-Lees, New York: Wiley-Blackwell, S. 504–520; ders. (2008), *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*, Princeton, N. J.: Princeton University Press; sowie Heather A. Horst (2016), »Being in Fieldwork: Collaboration, Digital Media, and Ethnographic Practice«, in: *eFieldnotes: The Makings of Anthropology in the Digital World*, hrsg. von Roger Sanjek und Susan W. Tratner, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, S. 153–170.

²²³ John Postill (2017), »Doing Remote Ethnography«, in: *The Routledge Companion to Digital Ethnography*, hrsg. von Larissa Hjorth et al., New York: Routledge, S. 67.

teilen zu müssen.²²⁴ Als Beispiel soll hier auf Gespräche per WhatsApp mit zwei muslimischen Gesprächsteilnehmerinnen verwiesen werden, die nach einem Aufenthalt von etwa drei Jahren in Deutschland das Kopftuch abgelegt hatten. Beide Frauen waren bei der Kontaktaufnahme unsicher und verlangten Bedenkzeit, ob sie ein Gespräch führen wollen. Die Bedenken betrafen die für sie sensible Situation, mit einem Mann über ihre religiöse Praxis zu sprechen, sowie die Sorge, dass die Bekanntmachung ihrer Identität zu familiären Konflikten aufgrund ihrer unabhängig getroffenen Entscheidung führen könnte. Für Shaimaa, eine Gesprächsteilnehmende aus Syrien, könnte dies zu Bedrohungen von ihrer in Deutschland lebenden Familie führen, die schon zwei Jahre lang nicht darüber informiert war, dass Shaimaa das Kopftuch abgelegt hat.²²⁵ Shaimaa riet mir nachdrücklich davon ab, ihren Namen oder Studienbereich in meiner Studie zu erwähnen, weil dadurch ihre Identität erkennbar sein könnte und sie mit Konsequenzen rechnen müsse.

Allerdings brachten die virtuellen Gespräche nicht nur Vorteile. Die Anforderungen an eine aktive Rolle sowohl des Forschenden als auch der Gesprächsteilnehmenden waren im Vergleich zu persönlichen Gesprächen tendenziell höher. Dabei gehen die Grenzen zwischen Forschendem und Beforschten ineinander über. Dies war jedoch ein guter Anlass für eine gemeinsame Zusammenarbeit mit den Forschungsteilnehmenden. Insofern wurde vor dem Hintergrund sich wandelnder Forschungsbedingungen bei virtuellen Gesprächen insbesondere, aber nicht ausschließlich, die »kollaborative Ethnografie« eingesetzt. Luke Eric Lassiter definiert »kollaborative Ethnografie« als

»an approach to ethnography that deliberately and explicitly emphasizes collaboration at every point in the ethnographic process, without veiling it—from project conceptualization, to fieldwork, and, especially, through the writing process«.²²⁶

²²⁴ Vgl. Tom Boellstorff et al. (2012), *Ethnography and Virtual Worlds: A Handbook of Method*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, S. 93.

²²⁵ Das Gespräch mit Shaimaa fand am 30.6.2020 via WhatsApp statt.

²²⁶ Luke Eric Lassiter (2005), *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, Chicago/London: The University of Chicago Press, S. 16. Janine Hauer, Friederike Faust und Beate Binder verstehen unter kollaborativem Forschen »engagierte, auch aktivistische und häufig forschungsethisch motivierte Modi der gemeinsamen Wissensproduktion, die auf unterschiedliche Weisen die ungleich verteilte Definitions- und Repräsentationsmacht zwischen Forscher*in und Feld auszugleichen suchen und/oder die politischen Potentiale der Kulturanthropologie ausloten«. Janine Hauer/Friederike Faust/Beate Binder (2021), »Kooperieren – Kollaborieren – Kuratieren: Zu Formen des Zusammenarbeitens in der ethnografischen Forschung«, in: *Kooperieren – Kollaborieren – Kuratieren: Positionsbestimmungen ethnografischer Praxis*, *Berliner Blätter* 83, S. 3–17, hier S. 7. Siehe auch Setha Low/Sally Eagle Merry (2010), »Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas. An Introduction to Supplement 2«, in: *Current Anthropology* 51.S2, S. 203–226. Beate Binder/Sabine Hess (2013), »Eingreifen, kritisieren, verändern: Genealogien engagierter Forschung in Kulturanthropologie und Geschlechterforschung«, in: *Eingreifen, Kritisieren, Verändern!? Intervention ethnographisch und gendertheoretisch*, hrsg. von Beate Binder et al., Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 22–54.

In der Feldforschung waren jene Formen kollaborativer Ethnografie ergiebig, die darauf basieren, dass der Forschende in das Geschehen intensiver involviert ist und an der Gesprächssituation mit dem Erzählen eigener, der vom Gesprächsteilnehmenden kommunizierten Erfahrung ähnlichen Geschichten teilnimmt.²²⁷ Das ermöglichte zugleich, den Forschungsprozess und die gewonnenen Erkenntnisse ständig zu reflektieren und zu modifizieren.²²⁸ In virtuellen Gesprächen mit vorher nicht bekannten Personen war diese Strategie sehr effektiv und sorgte für eine vertrauensvolle Gesprächssituation, in der die Gesprächsteilnehmenden sehr persönliche Geschichten teilten, die sie zum Teil niemandem vorher anvertraut hatten.²²⁹ Beispielsweise erzählte mir Omnia, eine muslimische Geflüchtete aus Syrien, wie sie ihren Mann tatsächlich kennenlernte und dass sie ihre Familie und Freund:innen dazu angelegen habe:²³⁰

»Ich erzähle dir, wie ich meinen Mann kennenlernte. Diese Geschichte wird dich schockieren oder dir nicht gefallen. Ich sage allen Menschen und sogar auch meiner Familie, dass ich meinen Mann über meine Arbeit kennenlernte. Ich habe ihn aber nicht so kennengelernt. Siehst du, ich lüge, weil die Gesellschaft meine Ehrlichkeit nicht akzeptieren wird. Ich habe meinen Mann über die Kennenlern-App *Tinder* kennengelernt. Es gab keine andere Möglichkeit, Männer kennenzulernen. Wenn ich auf Partys war, waren alle Männer betrunken. Ich kann aber niemanden heiraten, der betrunken und bewusstlos ist. Das ist für mich ein sehr sensibles Thema. [...] Ich bin nun ein offenes Buch vor dir geworden.«²³¹

²²⁷ Damit diese Kooperation gelingt, ist die gegenseitige Bereitschaft zur Interaktion entscheidend. Sowohl Forschungsteilnehmende als auch Forschende müssen bereit sein, sich auf den interaktiven Prozess einzulassen. Hauer/Faust/Beate, »Kooperieren – Kollaborieren – Kuratieren«, S. 4.

²²⁸ Dieses zwischenmenschliche Verhältnis zwischen Ethnograf und Forschungsteilnehmendem beschreibt Douglas Lewis wie folgt: »Ethnography is neither only discovery nor invention but, rather, involves a collaboration between ethnographer and informants. This collaboration produces discoveries both for ethnographer and informant and requires a cooperative construction of an ›ethnographic culture‹ by which the research problems that motivated the ethnographer's investigations and those problems which arise as research unfolds amidst the realities of the field situation are both illuminated. For informants, working with an ethnographer often results in a reasoned setting out for the first time of social facts, patterns and processes which they have known implicitly but never before articulated.« Douglas Lewis (1997), »Conversations with MoAn Koa: Collaboration in Ethnographic Discovery in Tana Wai Brama«, in: *Canberra Anthropology. Special Issue in Memory of Professor Roger M. Keesing* 20.1–2, S. 55–81, hier S. 72.

²²⁹ Meine Gesprächsteilnehmenden waren auch neugierig zu wissen, wie ich bestimmte Dinge und Themen reflektiere. Sie fragten mich beispielsweise nach Ratschlägen und Empfehlungen, welche Quellen sie in der Auseinandersetzung mit ihrer religiösen Anschauung zu Rate ziehen sollen.

²³⁰ Das Gespräch mit Omina fand am 2.7.2020 via WhatsApp statt.

²³¹ Zitat aus dem Original:

راح أحكيك كيف تعرفت على زوجي، القصة راح تصدمك أو ما راح تعجبك. أنا بقول للناس كلها وحتى أهلي إني اتعرفت على زوجي عن طريق عملي، بس لا أنا ما اتعرفت عليه بهذه الطريقة! شفت أنا بكذب، لأن المجتمع ما راح يتقبل صدقي، تعرفت على زوجي عن طريق برنامج تعارف اسمه تندر. أنا ما كنت عم بشوف شباب، وإذا رححت حفلات، الشباب كلها بتكون سكرانة وأنا ما خرج أرتبط بواحد سكران عقله مو معه. هذا الأمر عندي كثير حساس. أنا هلق صرت كتاب مفتوح قدامك.

Des Weiteren umfassen Strategien der kollaborativen Ethnografie auch die Zusammenarbeit mit den Forschungsteilnehmenden während des Schreibprozesses, indem der Ethnologe oder die Ethnologin seine oder ihre Texte den Forschungsteilnehmenden verfügbar macht, die diese wiederum lesen, kommentieren, ergänzen oder sogar Änderungsvorschläge machen.²³² Eine solche Technik kollaborativer Forschung kam im Laufe der Feldforschung auch zum Einsatz, als Raghad, eine Geflüchtete aus Syrien, ihr Unterrichtspraktikum in einem von mir geleiteten Integrationskurs absolvierte. Neben praktikumsbezogenen Vor- und Nachbesprechungen konnte ich mit Raghad in den Pausen und nach dem Unterricht fünf Wochen lang tiefgründige Gespräche über ihr Leben in Deutschland und in Syrien, ihre religiöse Praxis, ihren Schmerz und ihre Freude führen. Meine fertig geschriebenen Feldnotizen zu meinen täglichen Gesprächen mit Raghad legte ich ihr zum Lesen und Kommentieren vor. Einerseits konnte Raghad durch diese kollaborative Technik am Prozess des ethnografischen Schreibens aktiv mitwirken und Ergänzungen vornehmen, die sie für wichtig erachtete. Andererseits bot die Mitwirkung von Raghad am ethnografischen Schreiben den Anlass für weitere Gespräche über sensible Themen, die ohne die gemeinsame Arbeit am ethnografischen Text nicht möglich gewesen wären. Auf diese Weise sind Gesprächsteilnehmende nicht nur ein Objekt ethnografischer Texte, sondern beteiligen sich auch aktiv an ihrer Entstehung. Diese Zusammenarbeit zwischen Forschendem und Forschungsteilnehmenden mit dem Ziel der gemeinsamen Wissensproduktion bietet dem Forschenden zudem zahlreiche Möglichkeiten, zu Gesprächs- und Forschungstechniken mit den Forschungsteilnehmenden zu experimentieren.

3.3 Experimentieren als konzeptioneller Ausgangspunkt

Ethnografische Forschung umfasst nicht nur ein tiefes Eintauchen in die Lebenswelten von Menschen, um ihre alltägliche Praxis, ihre Wahrnehmungs-, Handlungs- und Legitimationsmuster zu verstehen und zu beschreiben. Vielmehr ist ethnografisches Forschen ein Feld, in dem die forschende Person im Verlauf des Forschungsprozesses durch die verwendeten methodischen Instrumente und Strategien, die gestellten Fragen, das persönliche Auftreten und die Kooperationsformen eine Art Experiment mit den Forschungsteilnehmenden

²³² Diese Technik der kollaborativen Ethnografie beschreibt Luke Eric Lassiter wie folgt: »Collaborative ethnography invites commentary from our consultants and seeks to make that commentary overtly part of the ethnographic text as it develops. In turn, this negotiation is reintegrated back into the fieldwork process itself. Importantly, the process yields texts that are co-conceived or cowritten with local communities of collaborators and consider multiple audiences outside the confines of academic discourse, including local constituencies.« Lassiter, *The Chicago Guide*.

durchführt.²³³ Das Experimentieren stellt hier keine neue Form der Interaktion im Feld dar. Es ist eine gängige Praxis ethnografischen Forschens, die sich aus der Feldforschungssituation ergibt, die Wahrnehmung des Forschenden und seine Beziehungen im Feld bestimmt und dementsprechend Auswirkungen auf den Prozess der Wissensproduktion hat.²³⁴ Dies ist nicht mit dem sogenannten Feldexperiment zu vergleichen. Bei Letzterem steht die forschende Person »hinter den Kulissen«, um die von vornherein festgelegten Hypothesen oder Variationen an bestimmten Versuchsgruppen in einem bestimmten *Setting* zu überprüfen.²³⁵ Das ethnografische Experiment umfasst wiederum das, was Jackson in seinem aufschlussreichen Werk *Between One and One Another* als sein wirkliches Interesse an der Ethnografie bezeichnet:

»But my real interest, I discovered, was in neither making the world an object of contemplation nor changing it for the better, but in making myself the subject of an experiment, allowing the world to work on me, reshaping my thinking and guiding my actions. Undoubtedly it was this impulse to test and transform myself in interactions and conversations with others that drew me to ethnography.«²³⁶

In diesem Sinne bedeutet ethnografisch zu experimentieren hier, sich durch die eigene Interaktion in den Lebenswelten von Menschen zum aktiven Subjekt eines Experiments zu machen, bei dem die verwendeten Methoden und Strategien ständig modifiziert sowie epistemologische Vorannahmen hinsichtlich der Lebenswelten von Menschen überprüft werden. Das Ausmaß der Involviertheit des Forschenden im Rahmen eines solchen ethnografischen Experiments bestimmt die Art und Weise, in der die Präsenz des Forschenden von den Erforschten wahrgenommen wird und wie Letztgenannte auf sein Engagement reagieren, es möglicherweise herausfordern und ihm unterschiedliche Rollen zuschreiben. Dies erlebte ich während meiner Feldforschung, als ich ein Gespräch mit einem Imam in einem Restaurant durchführte:²³⁷ Während ich mich mit dem Imam unterhielt, bekam ein am Nachbartisch sitzender junger geflüchteter Syrer, den ich hier Qussay nenne, mit, dass ich in der Islamwissenschaft promoviere und meine Alma Mater die Azhar-Universität in Kairo ist. Mein Bildungshintergrund schien dem jungen Syrer ein Gefühl von Sicherheit

²³³ Siehe Douglas R. Holmes/George E. Marcus (2008), »Collaboration Today and the Re-Imagination of the Classic Scene of Fieldwork Encounter«, in: *Collaborative Anthropologies* 1.1, S.81–101; siehe auch Tim Ingold (2011), *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, London/New York: Routledge, S.15 ff.

²³⁴ Vgl. Adolfo Estalella/Tomás Sánchez Criado (2017), *Ethnographic Experimentation: Other Tales of the Field #Colleex*, allegralaboratory.net/post-1-ethnographic-experimentation-other-tales-of-the-field-colleex (letzter Zugriff am 25.3.2021).

²³⁵ Ingold, *Being Alive*, S.15.; siehe auch Tobias Wolbring/Marc Keuschnigg (Hgg.) (2015), Feldexperimente in den Sozialwissenschaften, in: *Experimente in den Sozialwissenschaften. Soziale Welt, Sonderbd.* 22, S.222–250.

²³⁶ Michael Jackson (2012), *Between One and One Another*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, S.5.

²³⁷ Dieses Gespräch fand am 17.10.2019 statt.

gegeben zu haben, um mir eine theologische Frage zu stellen, die ihn intensiv beschäftigt. Auch wenn der Imam, den auch Qussay kennt, anwesend war, stellte Qussay mir und nicht dem Imam seine Frage. Qussay wollte wissen, ob er als Muslim dazu verpflichtet sei, mit einem oder einer Nichtmuslim:in mit Liebe umzugehen. Gegenüber Nichtmuslim:innen könne er nur gerecht sein. Für ihn sei der Umgang mit Liebe eine höhere Stufe, welche nur Muslim:innen gälte.²³⁸ Die Tatsache, dass ich einen theologischen Bildungshintergrund habe, qualifizierte mich wohl aus Qussays Sicht dafür, in der Position einer muslimischen Autorität zu agieren, auch wenn ich neben einem bekannten Imam saß, an den solche Fragen in der Regel zunächst gerichtet werden. In dieser Situation sollte ich die Rolle eines Muftis (*mufti*) übernehmen, der dem Fragenden ein religiöses Rechtsgutachten (Fatwa) dazu erteilt, was für ihn religiös gestattet sei und was nicht.

Meine aktive Teilnahme an den Lebenswelten von muslimischen Geflüchteten machte mich in zahlreichen Situationen so zu einem aktiven Subjekt eines Experiments, in dem meine Gesprächsteilnehmenden ihre Erwartungen an mich testeten und ich wiederum meine Gesprächsstrategien und epistemologischen Vorannahmen reflektierte.²³⁹ Dieses ethnografische Experiment beschreibt Tim Ingold wie folgt:

»But as in every moment of our quotidian lives, we can experiment by intervening in things, and by following where our interventions lead. This is to ask questions of others, and of the world, and to wait upon their answers.«²⁴⁰

Ethnografisch zu experimentieren ist auch davon abhängig, was die Forschungsteilnehmenden sowohl in den Gesprächsmomenten mit dem Forschen-

²³⁸ Es sei an der Stelle darauf hingewiesen, dass die von Qussay aufgeworfene Frage mit einer innermuslimischen Debatte über die Umgangsweise mit Nichtmuslim:innen, insbesondere Jüd:innen und Christ:innen, verbunden ist. Die Grundlage für diese Debatte sind zwei koranische Verse, die unterschiedlich ausgelegt werden und die Qussay in dem Gespräch mit einer wortwörtlichen Auslegung nannte. Siehe Koran: 60:8 und 5:51:

«لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»

»Allah verbietet euch nicht, gegen diejenigen pietätvoll und gerecht zu sein, die nicht der Religion wegen gegen euch gekämpft, und die euch nicht aus euren Wohnungen vertrieben haben. Allah liebt die, die gerecht handeln.« Rudi Paret (2004), *Der Koran*, Berlin: Directmedia, 60:8.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ»

»Ihr Gläubigen! Nehmt euch nicht die Juden und die Christen zu Freunden! Sie sind untereinander Freunde (aber nicht mit euch). Wenn einer von euch sich ihnen anschließt, gehört er zu ihnen (und nicht mehr zu der Gemeinschaft der Gläubigen). Allah leitet das Volk der Frevler nicht recht.« Paret (2004), *Der Koran*, 55:1.

²³⁹ In dieser Hinsicht betont Tim Ingold, dass das alltägliche Leben auf Experimenten basiere. Ihm zufolge entwickeln Menschen Wissen über ihr Leben, indem sie ständig neue Dinge ausprobieren und von den Erfahrungen anderer lernen. Gleichermassen experimentieren auch Ethnolog:innen in ihrer Forschungspraxis. Siehe Ingold, *Being Alive*, S. 15.

²⁴⁰ Tim Ingold (2018), *Anthropology: Why It Matters?*, Cambridge: Polity Press, S. 130.

den als auch in ihren alltäglichen Lebenswelten ausprobieren, wie sie durch die Interaktion mit sich selbst (Eigenwelt), den Lebenswelten von anderen (Mitwelt) und dem Umfeld, in dem sie leben (Umwelt), sich selbst, ihre Mitwelt und Umwelt zu verstehen versuchen.²⁴¹ In den Gesprächsmomenten entscheiden sich die Forschungsteilnehmenden, auf welche Art und Weise sie sich verhalten, wie weit sie sich im Gespräch öffnen und welche Momente ihres Lebens sie dem Forschenden offenbaren wollen. Insofern stellt das ethnografische Experiment des Forschenden einen Impuls für die Forschungsteilnehmenden dar, mit dem Forschenden zu reden, ihm zu vertrauen und bestimmte Dinge in seiner Anwesenheit zu tun oder zu vermeiden. Während meiner Feldforschung beobachtete ich ein solches Experiment von Samira, einer muslimischen Geflüchteten aus Syrien.²⁴² Samira erzählte mir sehr persönliche Geschichten von sich und richtete ihre Kritik an tradierte gesellschaftliche und religiöse Normen in ihrem Heimatland Syrien, nachdem graduell ein vertrauensvolles und in ihrer Bezeichnung »menschliches und freundschaftliches« Verhältnis entstanden war. Dies war für Samira eine wichtige Voraussetzung für einen offenen Austausch, der erst durch den Gesprächsmodus und die Gesprächsdynamik geschaffen worden war. Die ausschließlich mir offenbarten Erlebnisse von Samiras Lebenswelten fanden nur in diesem ethnografischen Experiment Raum.²⁴³ Für Omnia wiederum war ihre Offenheit mir gegenüber ein Versuch, sich von den Ängsten, die sie seit der Kindheit prägen und ihre Gefühle und Emotionen kontrollieren, zu befreien und dagegen zu revoltieren. Allerdings unterlag dieser Versuch ihrerseits der Bedingung, dass ich als Forschender sie als Mensch akzeptiere und ihren Lebenswelten mit Respekt begegne. Zudem erhoffte sich Omnia wohl durch dieses Experiment, dass ihre Geschichte bei einem breiteren Publikum Gehör finde.

²⁴¹ Diese drei Dimensionen (Eigenwelt, Mitwelt und Umwelt) beruhen auf Martin Heideggers Typologie zur menschlichen Existenz. Martin Heidegger (1967), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer. Siehe auch Michael Jackson (2013), *Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology*, Chicago/London: The University of Chicago Press, S. 8 ff.

²⁴² Meine Gespräche mit Samira waren eher kollaborativer Art, im Sinne einer gemeinsamen Wissensproduktion, indem wir beide an dem Gespräch teilhatten, in einigen Fällen dieselben Ansichten vertraten und in anderen nicht.

²⁴³ So sagte mir Samira: »Kann ich offen reden? Ich bin hier, weil ich dir vertraue und weil ich gern mit Menschen diskutieren möchte, ohne dass sie von Vorurteilen ausgehen. Damit ich mit jemandem offen rede, ist es wichtig, diese Person als einen Freund von mir zu betrachten. Ich schätze sehr, dass du mit mir menschlich und freundschaftlich umgehst. [...] Ich erzähle dir etwas, weil es für deine Forschung wichtig ist. Ich weiß, dass du es niemandem erzählst. Ich bin wirklich davon überzeugt, dass deine Forschung wichtig ist. Daher möchte ich mit dir reden.« Zur besseren Nachvollziehbarkeit und der wissenschaftlichen Transparenz wegen folgt das Zitat aus dem Original:

فيني أحكي براحتي؟ أنا جايه بمبدأ ثقة وبمبدأ أنا بحب أتناقش مع حدا بدون أحكام مسبقة عن أي أحد، عشان أحكي مع حدا بدك تعتبر هذا الشخص كصديق حتى تقدر تفتح قلبك معه. أنا كتير بقدر إنك بتعامل بإنسانية وبصداقة. راح أحكيك شغلة لأنها يمكن تساعد ببحثك، أنا بعرف إنك ما راح تحكيها لحدا أبدا، عن جد لأنني مقتنعة إن دراستك مهمة، عشان هيك حابة عن جد أتكلم معك.

Meine eigene Position in dem ethnographischen Experiment verstehe ich im Sinne eines intersubjektiven Austauschs mit meinen Gesprächsteilnehmenden, bei dem wir beide an dem Prozess der Wissensproduktion beteiligt sind.²⁴⁴ Die gemeinsame Wissensproduktion ist nicht nur durch das geprägt, was Forschende und Forschungsteilnehmende gemeinsam erleben, sondern auch durch ihre Erfahrung in und mit ihrer Lebenswelt.²⁴⁵ Dies korrespondiert mit dem konstruktivistischen Paradigma, insbesondere dem relationalen Konstruktivismus, welcher den Eigenwelten der Menschen sowie ihren Erfahrungen in und mit ihrer Umwelt und Mitwelt besondere Aufmerksamkeit schenkt.²⁴⁶ Annika Lems macht mit Blick auf das phänomenologische Konzept der Intersubjektivität (*intersubjectivity*) deutlich, dass Ethnolog:innen nicht nur die Erfahrungen und Lebenswelten von anderen Menschen erforschen, sondern auch Teil derselben Welt seien, in der sich Bedeutungen verschoben und ständig neue Grenzziehungen vorgenommen und überschritten würden.²⁴⁷ Dieses intersubjektive Verhältnis ermögliche, Vorverständnisse über die Lebenswelten der Forschungsteilnehmenden zu überprüfen und darüber zu reflektieren.²⁴⁸ Durch meine experimentelle Interaktion mit den Lebenswelten muslimischer Geflüchteter war ich in der Lage, einzigartige Momente muslimischer Lebenswelten in einem Minderheitenkontext aufzudecken und zu begleiten, Einschränkungen und Entscheidungsfindungsprozesse zu identifizieren sowie die Bedingungen, die einer Entscheidung zugrunde liegen, zu verstehen. Dieses Engagement ermöglichte mir zudem, von meinen Gesprächsteilnehmenden zu lernen und meine methodologischen sowie epistemologischen Prämissen zu hinterfragen und gegebenenfalls zu modifizieren.²⁴⁹

²⁴⁴ Hierzu siehe Maurice Merleau-Ponty (2002), *Phenomenology of Perception*, London/New York: Routledge, S. 413; Michael Jackson (2011), *Life within Limits: Well-being in a World of Want*, Durham/London: Duke University Press, S. 69; Douglas R. Holmes/George E. Marcus (Hgg.) (2020), *Collaborative Anthropology Today: A Collection of Exceptions*, Ithaca/London: Cornell University Press.

²⁴⁵ In dieser Hinsicht plädiert Jackson dafür, das ethnologische Wissen nicht als etwas über die Welt zu rekonstruieren, sondern als zwingend von der und für die Welt zu betrachten. Jackson, »Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism«, S. 37.

²⁴⁶ Vgl. Björn Kraus (2017), »Plädoyer für den relationalen Konstruktivismus und eine relationale soziale Arbeit«, in: *Forum sozial* 1, S. 28–35, www.ssoar.info/ssoar/handle/document/51948 (letzter Zugriff am 1.9.2021); ders. (2002), *Konstruktivismus – Kommunikation – Soziale Arbeit*, Heidelberg: Carl-Auer-Systeme; siehe auch Stefan Jensen (1999), *Erkenntnis – Konstruktivismus – Systemtheorie: Einführung in die Philosophie der konstruktivistischen Wissenschaft*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

²⁴⁷ Annika Lems (2018), *Being-Here: Placemaking in a World of Movement*, New York/Oxford: Berghahn, S. 39.

²⁴⁸ Ingold, *Anthropology*, S. 14 f.

²⁴⁹ Ibid.

3.4 Herausforderungen und Positionierung

Die im Rahmen der vorliegenden Arbeit durchgeführte Feldforschung unter muslimischen Geflüchteten war mit zahlreichen Herausforderungen verbunden, derer ich mir als Forscher vor Durchführung der Feldforschung bewusst war und denen ich demgemäß zu begegnen imstande war. Diese Herausforderungen bezogen sich nicht auf den Feldzugang und den sicheren Umgang einer gemeinsamen Sprache, hier des Arabischen.²⁵⁰ Sie lagen vielmehr begründet in der Interaktion von mir als Forschendem mit den untersuchten Personengruppen sowie auch in meiner Selbstreflexion über meine unterschiedlichen Identitäten und Positionierungen im Verlauf der Feldforschung.²⁵¹

Ich bin selbst Muslim, dabei aber auch vieles anderes.²⁵² Ich bin in Ägypten – einem islamisch geprägten Land – aufgewachsen und habe das Bildungssystem an den Azhar-Schulen und der Azhar-Universität durchlaufen. Ich erforsche eine Gruppe, der ich mich mehr oder weniger zugehörig fühle und mit der ich gewisse identitätsstiftende und alltägliche Praktiken teile, aber nicht notwendigerweise alle. Mit geflüchteten Menschen arbeite ich seit 2016 als Integrationslehrkraft. Letzteres ermöglichte mir, einen Ausschnitt ihres sozialen Lebens näher zu betrachten und für viele als Vertrauensperson zu fungieren, die bisweilen in privaten Angelegenheiten konsultiert wurde.²⁵³ Dass ich mich *de facto* selbstidentifikatorisch als Muslim wahrnehme,²⁵⁴ Arabisch als Muttersprache spreche und als Integrationslehrkraft mit Geflüchteten arbeite, gewährte mir den Zugang zu einem Teil der untersuchten Gruppe, insbesondere in der Stadt Leipzig. Diese Situation brachte für mich allerdings zugleich Herausforderungen, die sich aus der Untersuchung des ›Eigenen‹ im Sinne von Glaubensangehörigem

²⁵⁰ Die Mehrheit meiner Gesprächsteilnehmenden kommt aus Syrien und spricht Arabisch mit unterschiedlichen Variationen der arabischen Dialekte. Dies hat sich jedoch in der Forschungspraxis nicht als Schwierigkeit erwiesen. Meine fünf Jahre währende Arbeit als Integrationslehrkraft mit Geflüchteten aus arabisch geprägten Ländern hat mich dafür sensibilisiert, die unterschiedlichen Dialekte zu identifizieren und zu verstehen.

²⁵¹ In Entsprechung zu Sökefeld ist das Feld »nicht charakterisiert durch bestimmte gegebene örtliche Verhältnisse, sondern durch Lokalisierungen, Positionierungen, Handlungsstränge und Perspektiven«. Martin Sökefeld (2002), »Feld ohne Ferne: Reflexionen über ethnologische Forschung ›zu Hause‹ – in Hamburg zum Beispiel«, in: *Ethnoscripts* 4.1, S. 82–96, hier S. 93.

²⁵² An der Stelle ist auf die Komplexität und die Ambivalenz der Bezeichnung ›Muslim‹ hinzuweisen. Das Muslimsein ist keine allumfassende Kategorie, durch die allein man Menschen definiert. Für eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Problematik der Bezeichnung ›Muslim‹ siehe Kapitel 2.

²⁵³ Eine Sensibilisierung im Umgang mit zuweilen traumatisierten Geflüchteten habe ich im Zuge einer Zusatzqualifikation erworben.

²⁵⁴ In einer von mir durchgeführten explorativen Studie zum Halal-Verständnis muslimischer Akteur:innen in Leipzig bin ich durch meine Gesprächsteilnehmenden als muslimischer Gläubiger aufgrund meiner Herkunft und vermeintlich meines Aussehens wahrgenommen worden, obwohl ich meine muslimische Identität nicht artikuliert habe.

ergeben.²⁵⁵ Auch wenn ich die sog. ›eigene Gruppe‹ erforsche, erfolgt diese Forschung nicht ›im eigenen Land‹, der sog. *anthropology at home*. Sowohl ich als auch meine Untersuchungsgruppe kommen ›von außen‹. Die Erforschten kommen aus unterschiedlichen Ländern und leben größtenteils mit einem Flüchtlingsstatus in Deutschland. Eine Feldforschung im traditionellen Sinne im ›Heimatdorf‹ (*native village*) der Erforschten, wie dies Bronisław Malinowski in seinem renommierten Werk *Argonauts of the Western Pacific* beschreibt, fand hier nicht statt.²⁵⁶ Meine Forschungsteilnehmenden und ich teilen dadurch aber mehr oder weniger gemeinsame Auslandserfahrungen sowie auch Erfahrungen mit dem Ort, an dem wir uns aufhalten und völlig neu orientieren müssen.

Als wichtigste Herausforderung bei der Durchführung ethnografischer Forschung wird die eigene religiöse Emotionalität vor dem Hintergrund des notwendig rationalen Denkens erachtet. Vorangegangene Forschungen wie die von Hammoudi, der sich 2006 in der Auseinandersetzung mit seiner Pilgerfahrt nach Mekka mit eben diesem ›Dilemma‹ befasste, sah sich als Muslim mit der eigenen Religion auseinanderzusetzen, boten mir im Vorfeld Hilfestellung für eine reflektierende Herangehensweise.²⁵⁷ Hammoudi wusste zwar um die erforderlichen ethnologischen Prämissen seiner Forschungsarbeit, sah sich im Moment der Auseinandersetzung mit der eigenen Religion aber dennoch damit konfrontiert:

»All the theories I had spent years learning did not disappear, of course, and they still had worth in the effort to gain a certain knowledge. But this knowledge became of secondary importance. [...] I was indeed attached to Muslim forms of life as forms.«²⁵⁸

Schon vor der Durchführung der Feldforschung war ich mit der ethnologischen Frage nach meiner Position und meinen unterschiedlichen Identitäten auf

²⁵⁵ In Entsprechung zu Kirin Narayan ist hier die Auseinandersetzung mit dem eigenen *native* im Sinne von Glaubensangehörigem der zu untersuchenden Religionsgemeinschaft kritisch zu reflektieren. Kirin Narayan (1993), »How Native Is a ›Native‹ Anthropologist?«, in: *American Anthropologist* NS 95.3, S. 671–686.

²⁵⁶ Bronisław Malinowski (2014), *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London/New York: Routledge. Es gibt eine Reihe von ethnografischen Arbeiten, die sich mit der Beschränkung des Feldes auf bestimmte Orte als *being there* auseinandergesetzt und sich dann mobilen und globalen Phänomenen gewidmet haben. Siehe Arjun Appadurai (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press; ders. (1988a), »Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory«, in: *Cultural Anthropology* 3.1, S. 16–20; ders. (1988b), »Putting Hierarchy in Its Place«, in: *Cultural Anthropology* 3.1, S. 36–49; Lems, *Being-Here*; Liisa H. Malkki (1995a), *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago, IL: University of Chicago Press; dies. (1995b), »Refugees and Exile: From ›Refugee Studies‹ to the National Order of Things«, in: *Annual Review in Anthropology* 24, S. 494–523; Renato Rosaldo (1988), »Ideology, Place, and People without Culture«, in: *Cultural Anthropology* 3.1, S. 77–87.

²⁵⁷ Hammoudi, *A Season in Mecca*.

²⁵⁸ *Ibid.*, S. 12.

einer theoretischen Ebene befasst. Die Auseinandersetzung und die vorherige Beschäftigung mit meiner Rolle ermöglichten mir, während der teilnehmenden Beobachtung über meine Doppelrolle als Forscher und als Muslim und meine verschiedenen Identitäten bewusst zu halten und ständig darüber zu reflektieren. Allerdings treten diese Identitäten nicht immer in diachronischer Reihenfolge auf, sondern zuweilen auch synchron und können in vielen Situationen miteinander konfligieren. Die Übernahme zweier Rollen zur gleichen Zeit kann in der Feldforschung, wie Hammoudi es bezeichnet, ›schmerzhaft‹ sein, wenn es nicht gelingt, die gebotene Distanziertheit als Forscher und die eigene religiöse Überzeugung im Moment der teilnehmenden Beobachtung abzuwägen, sodass man sich dadurch eingeschränkt fühlt. Diesen ethnografischen Prozess schilderte Hammoudi in seiner oben erwähnten ethnografischen Studie wie folgt:

»I couldn't possibly be an observer plain and simple, whether hostile and distant or friendly and admiring of Islam. And there was another divide, which my Muslim colleagues in anthropology and I never mentioned: the suffering caused by the distance we had to put between us and the communities we decided to study. Distance, translation, treason?«²⁵⁹

Die alltägliche Nähe und die analytische Distanz stellen daher ein Paradox der teilnehmenden Beobachtung dar, das auszubalancieren nicht einfach ist.²⁶⁰ Hierzu sei exemplarisch in ausführlicherer Form ein Exkurs in meine Feldforschungsbeobachtung an einem Tag der Offenen Moschee angeführt.²⁶¹ Die vorliegende ausführliche Darstellung folgt hier zweierlei Gründen: einerseits um die Gratwanderung zwischen Nähe und Distanz zu illustrieren und andererseits, um verschiedene Momente und Blickwinkel ethnografischen Beobachtens aufzuzeigen.

Bereits beim Eintritt in die Moschee²⁶² wurde ich als ›Mitglied‹ der muslimischen Gemeinde wahrgenommen.²⁶³ Der Imam, mit dem ich ein halbes Jahr vor der Feldforschung Kontakt aufgenommen hatte, bat mich aufgrund meiner guten Deutschkenntnisse, beim Beantworten von Fragen der Besuchenden

²⁵⁹ Hammoudi, *A Season in Mecca*, S. 17.

²⁶⁰ Vgl. Peter Berger et al. (Hgg.) (2009), »Feldforschung: Berliner Perspektiven auf eine ethnologische Methode«, in: *Feldforschung: ethnologische Zugänge zu sozialen Wirklichkeiten* (Fieldwork: Social Realities in Anthropological Perspectives), hrsg. von Peter Berger et al., Berlin: Weißensee-Verlag, S. 7–40, hier S. 11.

²⁶¹ Der Tag der Offenen Moschee war ein guter Anlass, Diskurse unter Muslim:innen und Nichtmuslim:innen zu verfolgen sowie Vorstellungen von beiden Seiten zu identifizieren. Es war für mich auch wichtig zu beobachten, was die Mitarbeitenden der Moschee den Besuchenden über den Islam zu berichten haben und welche Fragen die Besuchenden auf der anderen Seite mitbrachten. Mit den Mitarbeitenden der Moschee pflegte ich schon vor der Feldforschung den Kontakt.

²⁶² Aus ethischen Gründen wurde hier auf die Erwähnung der Stadt oder des Moscheenamens verzichtet.

²⁶³ An diesem Tag waren viele muslimische Geflüchtete anwesend, die entweder in der Moschee arbeiten oder einige nichtmuslimische Besuchende begleiteten.

zu helfen.²⁶⁴ Ich war in viele Gespräche involviert und wurde auch von den Besuchenden der Moschee als Muslim wahrgenommen, ohne meine religiöse Zugehörigkeit explizit zu artikulieren.²⁶⁵

Nach dem Nachmittagsgebet (*ʿaṣr*) kam eine Gruppe von etwa zehn Besuchenden²⁶⁶ in den mit einem roten Teppich ausgelegten Gebetsraum. Die Moscheemitarbeiter begrüßten sie und hielten im Stehen eine kurze Präsentation zu den fünf Säulen des Islam mit besonderem Fokus auf das Gebet und die Gebetstechnik. Nach der Präsentation gab es viele Nebengespräche und es war im Gebetsraum laut, so dass die Mitarbeiter der Moschee die Besuchendengruppe in den nebenliegenden Konferenzraum führten. Gegenüber dem Konferenzraum zeigten Kinder, die in der Moschee einen Zeichenkurs besuchten, ihre Zeichnungen. Diese umfassten religiös konnotierte aber auch neutrale Zeichnungen. Auf dem Weg zum Konferenzraum fragte einer der Mitarbeiter einen anderen in einem etwas alarmierenden Ton:

A: »Die Frauen sind im Raum! Sollen wir trotzdem reingehen?«

B: »Ja, das ist kein Problem!«

A: »Das ist auch gut, damit wir ihnen zeigen, dass es für uns normal ist, wenn sich Männer und Frauen im selben Raum zusammensetzen.«

B: »Wir zeigen ihnen nichts Besonderes. So leben wir auch.«

Dieses kurze Gespräch unter zwei Mitarbeitern der Moschee zeigt den Konflikt des Mitarbeiters A zwischen der vermeintlich religiös konnotierten Praxis der Geschlechtertrennung im Islam, dem Bewusstsein, dass diese Praxis für nichtmuslimische Besuchende ein Klischee bestätigen würde und dem Wunsch, sich gegen dieses Klischee zu wehren. Die Besuchendengruppe und die Moscheemitarbeiter betraten den Konferenzraum. An einem rechteckigen Tisch saßen Muslime (männliche Gemeindemitglieder und Moscheemitarbeiter) und nichtmuslimische Besuchende in zwei Reihen einander gegenüber.²⁶⁷ In einem intensiven Gespräch stellten die Besuchenden Fragen über den Islam und muslimische Praktiken, beispielsweise die Pflicht für Frauen ein Kopftuch zu tragen, die freie Entscheidung, es abzulegen, die islamische Verpflichtung, eine Burka zu tragen, die *ratio legis* des Fastens im Monat Ramadan, die Homosexualität im Islam und die Heirat von Minderjährigen nach islamischen Vorschriften.

²⁶⁴ Der Imam fühlte sich mit den Fragen der Besuchenden überfordert. Manche Fragen konnte er aufgrund eingeschränkter Sprachkompetenz im Deutschen nicht verstehen. Daher bat er mich darum, die Fragen zu übersetzen.

²⁶⁵ Diese Wahrnehmung kam sowohl von muslimischen als auch nichtmuslimischen Besucher:innen.

²⁶⁶ Vom Alter und Geschlecht her waren die Besucher:innen gemischt. Sie waren sehr motiviert, über den Islam und die Moscheegemeinde mehr zu erfahren, brachten aber auch klischeehafte Fragen mit.

²⁶⁷ Die Sitzordnung in zwei gegenüberliegenden Reihen, eine Reihe für nichtmuslimische Besuchende und eine für Gemeindemitglieder, wirkte grenzziehend. Ich saß in der ›muslimischen‹ Reihe, ohne dies anfangs zu reflektieren.

Zu Beginn versuchte ich, mich nicht in das Gespräch einzumischen und eine distanzierte Haltung einzunehmen. Ich fühlte mich aber in diesem Moment als Muslim und ausgebildeter Islamwissenschaftler aufgefordert, meine Position in diesen Diskurs einzubringen. Ich empfand daher die gebotene Distanz eines Ethnographen im Moment der teilnehmenden Beobachtung nur schwer erträglich. Die von den Besuchenden gestellten Fragen markierten Muslim:innen als ›Andere‹, von der Mehrheitsbevölkerung abweichende Gruppe und drängten sie in eine defensive Rolle.²⁶⁸ Mit ihren Antworten produzierten die Mitarbeiter der Moschee als Reaktion eine Version des Islam, die klare und endgültige Regeln vorschreibe, denen Muslim:innen folgen müssen, auch wenn für einige dieser Regeln ein nachvollziehbarer Sinn nicht erkennbar sei. So lautete die Antwort des Imams:

»Das Tragen eines Kopftuches für die Frau und das Fasten im Monat Ramadan sind islamische Verpflichtungen. Dafür gibt es klare Verse im Koran. Wir dürfen nicht immer nach dem Grund fragen.«

Hierzu ergänzte einer der Moscheemitarbeiter: »Wissenschaftliche Studien belegen, dass das Fasten medizinische Vorteile für den Körper hat.« Von diesen Antworten und dem Argumentationsstrang der Moscheemitarbeiter war ich als Muslim und Islamwissenschaftler nicht überzeugt. Da auch an mich Fragen gerichtet wurden, wollte ich eine andere Sichtweise in den Raum stellen, mit der ich meine religiösen Überzeugungen artikulieren und die Ambiguität muslimischer Praktiken darstellen könnte. In dem Moment habe ich mich mit meinen multiplen Identitäten, denen des Forschers und des Muslims, auseinandergesetzt. Ich fand mich in einem inneren Ringen wieder, das auch meine Identitäten als Wissenschaftler, Ethnograph vs. Islamwissenschaftler, herausforderte. Sollte ich als Muslim und islamwissenschaftlicher Forscher an dem Gespräch teilnehmen und den Moscheeautoritäten, Imam und Moscheesprecher, widersprechen, möglicherweise dadurch ihr Vertrauen verlieren oder sollte ich als ethnografisch Forschender schweigen und nur beobachten? Ich konnte meine multiplen Identitäten bis zum Gesprächsende schwerlich abwägen. Meine muslimische Identität und islamwissenschaftliche Expertise haben letztlich mein selbstauferlegtes ethnografisches Regularium zurückgedrängt. Ich trat als muslimischer Islamwissenschaftler, wenn man es so bezeichnen will, aus der passiven Beobachterrolle hervor und nahm aktiv – für einen Moment – am Gespräch teil. Erst danach zog ich mich wieder in die Beobachterrolle zurück, um zu reflektieren und die notwendige Distanz aufrechtzuerhalten.²⁶⁹ Dieser Reflexi-

²⁶⁸ Es ist hier anzumerken, dass sich Menschen in einer solchen ›multikulturellen‹ Begegnung zum Islam vor allem auf Fragen zu Gender, Sexualität und Unterdrückung von Frauen fokussieren. In ähnlicher Weise argumentiert auch Bracke/Fadil, »Ist das Kopftuch unterdrückend oder emanzipatorisch?«, S. 252 f.

²⁶⁹ Siehe hierzu Abdellah Hammoudi (2015), *Ma'a 'ālim al-anṭrūpūlūgiyā Dr. Abdellah Hammoudi*, www.youtube.com/watch?v=AAzjsmq8HuI&t=1211s (letzter Zugriff 16.9.2020).

onsprozess konnte im Nachgang, während der Ausfertigung der Feldnotizen und beim Schreibprozess, fortgesetzt und konsolidiert werden.²⁷⁰ Gefou-Madianou wies auch darauf hin, dass die Auseinandersetzung mit ethnologischen Texten ihr ermöglicht habe, sich selbst und ihre ethnografische Forschung zu reflektieren und die gebotene Distanz aufrechtzuerhalten.²⁷¹

Für den Prozess der Selbstreflexion des Forschenden sind auch die Positionen von Stuart Hall bedeutsam. Ihm zufolge entwickeln sich im Kontinuum von Zeit und Erfahrungen *multiplex identities*, da nationale und kulturelle Identitäten nicht ewig in den Mythen historischer Zeit fixiert seien.²⁷² Er begründet dies damit, dass sie in einem beweglichen Prozess der Neuaushandlung und ständigen Transformation stünden.²⁷³ Multiple Identitäten von Ethnolog:innen ließen demzufolge auch die Dichotomie einer Insider-Outsider-Perspektive fragwürdig erscheinen, denn Ethnolog:innen können aufgrund von komplexen Identitäten mit religiösen, kulturellen, sprachlichen und ethnischen Momenten gleichzeitig Insider und Outsider sein.²⁷⁴ Während der Feldforschung unter muslimischen Geflüchteten genoss ich mit meinen diversen Identitäten (Ägypter, Integrationslehrkraft, Islamwissenschaftler, Ethnologe, selbstidentifikatorischer Muslim) das Privileg, als Insider und Outsider gleichzeitig zu fungieren, weitestgehend zwischen beiden Blickwinkeln zu wechseln und somit die gebotene Distanz zu bewahren. Wie Dimitra Gefou-Madianou betonte, sei das ›Eigene‹ erst durch den vergleichenden Blick auf das Fremde zugänglich, der es ermögliche, sich vom Eigenen zu distanzieren und es kritisch zu betrachten:

»Yet, despite this acceptance which gave me, especially in the eyes of those I studied, the right to research their community, there were times when I felt the ›foreigner‹. My social and educational background, the fact that I teach in the University all served to distance me from the people I worked with. [...] I have therefore become a native with multiple identities sometimes marginalizing myself in my own country.«²⁷⁵

²⁷⁰ Hierzu weist Breidenstein darauf hin, dass die Verschriftlichung von Feldnotizen den Forschenden von der gebotenen Involvierung im Feld befreit. »Sich etwas ›von der Seele zu schreiben‹ verschafft Distanz.« Georg Breidenstein et al. (2020), *Ethnografie: die Praxis der Feldforschung*, 3., überarb. Aufl., München: UVK, S.121. Siehe auch Jörg Niewöhner (2021), »Reflexion als gefügte Praxis«, in: *Kooperieren – Kollaborieren – Kuratieren: Positionsbestimmungen ethnografischer Praxis. Berliner Blätter* 83, S.107–116, hier S.108 f.

²⁷¹ Dimitra Gefou-Madianou (1993), »Mirroring Ourselves through Western Texts: The Limits of an Indigenous Anthropology«, in: *The Politics of Ethnographic Reading and Writing: Confrontations of Western and Indigenous Views*, hrsg. von Henrik Driessen, Saarbrücken/Fort Lauderdale: Breitenbach, S.160–181, hier S.170.

²⁷² Stuart Hall (1989), »Cultural Identity and Cinematic Representation«, in: *Framework* 36, S.68–81, hier S.70.

²⁷³ Ibid.

²⁷⁴ Vgl. Klaus Roth (Hg.) (2005), »Die Erforschung der sozialistischen und postsozialistischen Alltagskultur: der Blick von innen und der Blick von außen«, in: *Sozialismus: Realitäten und Illusionen. Ethnologische Aspekte der sozialistischen Alltagskultur*, Wien: Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie, S.223–241, hier S.238.

²⁷⁵ Gefou-Madianou, »Mirroring Ourselves through Western Texts«, S.169.

In Entsprechung zu Gefou-Madianou trug mein oben erwähnter Bildungshintergrund (das islamtheologisch geprägte Studium an der Azhar-Universität und die geplante Promotion in der Islamwissenschaft) in bestimmten Situationen dazu bei, dass sich einige Gesprächsteilnehmende von mir distanzierten. Beispielsweise war die schon genannte Gesprächsteilnehmende Shaimaa zu Beginn unseres Gesprächs mir gegenüber unsicher. Ihr Unbehagen war an den kurzen Antworten auf meine Fragen spürbar. Als Reaktion auf ihre Antworten teilte ich mit ihr meine eigenen Geschichten. Die Tatsache, dass ich zu einigen Fragen gleicher Meinung war oder zumindest Verständnis für ihre Sichtweisen zeigte, war ein Wendepunkt im Gespräch. Sie sprach offen über ihr Unbehagen mir gegenüber:

»Das ist gut, es zu wissen. Wenn ich mit dir rede, habe ich ein anderes Bild von dir im Kopf. Solange du so denkst, dann muss ich mein altes Bild von dir komplett streichen. Um ehrlich zu sein: Ich erwarte von jemandem, der religiöse Wissenschaften studierte und an der Azhar seine Ausbildung hatte, dass er meistens strenge Meinungen vertritt, insbesondere in Bezug auf die religiösen Vorschriften.«²⁷⁶

Durch solche Momente der Feldforschung lernt man, welche Vorstellungen der biografische Hintergrund des Forschenden bei den Gesprächsteilnehmenden projiziert und wie diese deren Haltung beeinflussen können. In einigen Fällen wurde ich durch meinen Bildungshintergrund und meine akademische Laufbahn mehr oder minder in die Rolle einer Autorität gedrängt, auch wenn die Gesprächsteilnehmenden beruflich selbst als islamische Autorität fungierten.

Während der Beobachtung einer als islamisch bezeichneten Eheschließung²⁷⁷ von einem geflüchteten Syrer mit einer Frau deutscher Herkunft in der Moschee stellte der Imam fest, dass die Braut an keine der Buchreligionen glaube.²⁷⁸ Der Bräutigam und seine Begleiter:innen versuchten aber beharrlich,

²⁷⁶ Es folgt das Zitat aus dem Original:

كثير منيچ إني أعرف هيك، وأنا بحكي معك حاطة بمخي صورة تانية، طالما بتفكر هيك، لازم أشيل الصورة التانية. أحكي بصراحة: شخص دارس علوم دينية ودارس بالأزهر غالبا هنكون آرائه متشددة خصوصا فيما يتعلق بالأحكام الدينية.

²⁷⁷ Eine islamische Eheschließung (*az-zawāğ al-islāmī*) ist ein privatrechtlicher Vertrag, der nach Erfüllung islamrechtlicher Voraussetzungen geschlossen werden kann. In islamisch geprägten Ländern kommt eine Mischung islamischer und zivilrechtlicher Eheschließung zur Anwendung. In Ägypten wird beispielsweise die Ehe zivilrechtlich bei einem Imam, der auch in seiner Funktion als Staatsbeamter fungiert, geschlossen und später in einer Moschee bekannt gegeben. In Deutschland wird die als »islamisch« bezeichnete Eheschließung auch »Imam-Ehe« (*zawāğ al-imām*) genannt und meist in der Moschee bei einem Imam geschlossen. Diese Ehe kann in Deutschland praktiziert werden, hat allerdings keine rechtliche Geltung, wenn sie nicht standesamtlich geschlossen wurde. Ausführlicher dazu siehe Kapitel 5.2.2.1.

²⁷⁸ Nach dem Konsens der vier islamischen Rechtsschulen – der *Šāfiʿiyya*, *Mālikīyya*, *Hanafīyya*, und *Hanābila* – ist es einem Muslim nicht gestattet, eine Frau zu heiraten, die keiner der Buchreligionen angehört. Aš-Šāfiʿī geht beispielsweise davon aus, dass Gott muslimischen Männern die Heirat von Ungläubigen generell verboten hat. Dabei stützt er sich auf Vers 2:221: (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ) »Heiratet keine Ungläubigen, bis sie an Gott glauben! Eine gläubige Leibeigene ist besser als eine ungläubige Freie, die euch gefallen könnte.« Ihm zufolge ist es erlaubt, eine christliche oder jüdische Frau zu

den Imam zu überzeugen, dass die Braut Christin sei. Der Imam war ratlos und wusste nicht, ob er die Ehe trotz widersprüchlicher Aussagen zur Glaubenszugehörigkeit der Braut schließen sollte.²⁷⁹ Der Imam, der über meinen biografischen Hintergrund und meine akademische Laufbahn Bescheid wusste, fragte mehrfach im Gespräch nach meiner Meinung und ob er die Ehe trotz der Widersprüchlichkeit der Aussagen schließen solle. Die Anfragen des Imams führten dazu, dass die Begleiter:innen des Ehepaars mich mehr oder weniger als Autorität wahrnahmen und dementsprechend ansprachen. In dieser Situation fühlte ich mich in eine Autoritätsposition hineingedrängt, auch wenn ich die Situation nur beobachtete. Ich entschloss mich, mich in die Entscheidung des Imams nicht einzumischen und mich auf meine Rolle als Beobachter der Situation zu beschränken. Hierzu ein Ausschnitt aus dem Gespräch:

- Imam: »Ich habe jetzt ein Problem: Der Muslim darf eine muslimische, eine christliche oder eine jüdische Frau heiraten. Aber wenn eine Frau keine Religion hat, geht das nicht.«
- Braut: »Dann schreiben Sie einfach irgendwas hin!«
- Imam: *Danach drehte sich der Imam zweifelnd zu mir um und fragte:* »Was soll ich denn jetzt tun?«
- Forscher: »Ich habe damit nichts zu tun. Ich halte mich raus.«

Aus diesen Beispielen geht hervor, dass personenbezogene Faktoren wie Alter, Geschlecht, Hautfarbe, Staatsangehörigkeit, Religionszugehörigkeit, Beruf, sozialer Status sowie Kleidung und Sprachkompetenzen nicht nur die Art und Weise, wie der Ethnologe oder die Ethnologin von den Beforschten wahrgenommen wird, beeinflussen, sondern auch die Forschungssituation, die Forschungsfrage und ihre Beantwortung.²⁸⁰ Dabei werden Ethnolog:innen Identitäten zugeschrieben, die nicht zwangsläufig ihr Selbstbild darstellen und mit denen sie in der Feldforschung umgehen und sich damit im weiteren

heiraten, aber dies ist nicht empfohlen. Siehe Muḥammad Ibn Idrīs aš-Šāfiʿī (1990), *Kitāb al-Um li-l-Šāfiʿī*, Bd. 5, Beirut: Dār al-Maʿrifā, S.168, [al-maktaba.org/book/1655/1336](https://www.maktaba.org/book/1655/1336) (letzter Zugriff 23.2.2021); Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abi Bakr Ibn Farağ al-Anṣārī al-Ḥazrağī al-Andalusī al-Qurṭubī (1964), *Tafsīr al-Qurṭubī*, Bd. 3, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, S.67, [al-maktaba.org/book/31702/980#p1](https://www.maktaba.org/book/31702/980#p1) (letzter Zugriff 23.2.2021); ʿAlāʾ ad-Dīn Abū Bakr Ibn Masʿūd al-Kāsānī (1986), *Badāʾi ʿaṣ-ṣanāʾi fī tartīb aš-šarāʾi*, Bd. 2, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, S.270, [al-maktaba.org/book/8183/592](https://www.maktaba.org/book/8183/592) (letzter Zugriff 23.2.2021); Muwaffaq ad-Dīn Abū Muḥammad ʿAbdallāh b. Aḥmad Ibn Qudāma (1968), *al-Muğnī*, Bd. 7, Kairo: Maktabat al-Qāhira, S.131, [al-maktaba.org/book/8463/2940](https://www.maktaba.org/book/8463/2940) (letzter Zugriff 23.2.2021). Moustafa Maher (2007), *Sinngemäße deutsche Übersetzung des heiligen Koran: Arabisch-Deutsch*, Kairo: al-Azhar, 2: 221, <https://www.ewige-religion.info/koran> (letzter Zugriff 20.04.2025). Ausführlicher dazu siehe Kapitel 5.2.2.1.

²⁷⁹ Der Abschluss einer islamischen Ehe bringt der Moschee Einnahmen (fünfzig Euro) und bildet für den Imam eine Einnahme, deren Höhe er beliebig festlegen kann.

²⁸⁰ Birgitte Hauser-Schäublin (2020), »Teilnehmende Beobachtung«, in: *Methoden ethnologischer Forschung*, hrsg. von Bettina Beer und Anika König, 2., überarb. Aufl., Berlin: Reimer, S.35–54, hier S.41.

Forschungsverlauf auseinandersetzen müssen.²⁸¹ Dies eröffnet dem Forschenden die Möglichkeit, die verwendeten Methoden und Strategien zu testen, mit anderen Methoden auf der Basis der Lebenssituation zu experimentieren sowie Vorannahmen über die Lebenswelten der Erforschten zu überprüfen und möglicherweise zu modifizieren. Der ethische Grundwert ethnografischen Arbeitens liegt grundsätzlich darin, solche erlebten Momente und Herausforderungen kontinuierlich zu reflektieren und daraus zu lernen.²⁸²

²⁸¹ Ibid., siehe auch Birgitte Hauser-Schäublin (2002), »Gender: verkörperte Feldforschung«, in: *Feldforschungen: Erfahrungsberichte zur Einführung*, hrsg. von Hans Fischer, Berlin: Reimer, S. 73–99.

²⁸² Hansjörg Dilger (2020), »Ethik und Reflexivität in der Feldforschung«, in: *Methoden ethnologischer Feldforschung*, hrsg. von Bettina Beer und Anika König, Berlin: Reimer, S. 283–330, hier S. 301.

4 Alltagspragmatische Konzeptualisierungen

In ein neues Land einwandern zu müssen und sich in diesem Land zumindest mit einer Bleibeperspektive aufzuhalten, bedeutet, dass die eigenen oder bislang bekannte normative Vorstellungen und ebensolche Systeme (wie religiöse Normen, staatliches Recht, Gewohnheitsrecht und alltägliche Normativitäten) mit denen der Aufnahmegesellschaft konfrontiert werden. Infolge dieser Konfrontation können Menschen auf einige hergebrachte normative Vorstellungen oder Rechtsreferenzsysteme teilweise oder vollständig verzichten, Elemente der normativen Ordnungen der Aufnahmegesellschaft in die eigenen Normsysteme aufnehmen oder aber innerhalb des neuen Lebensumfelds völlig neue Normen entwickeln, die weder der Aufnahmegesellschaft noch der Herkunftsgesellschaft zugerechnet werden können. Ausgangspunkt der Betrachtung bilden die Reaktionen der muslimischen Geflüchteten in Deutschland auf die normativen Vorstellungen und Ordnungssysteme der Aufnahmegesellschaft. Daraus ergibt sich, dass nicht nur, aber insbesondere muslimische Geflüchtete diverse normative Vorstellungen im neuen Lebensumfeld aushandeln und nach Lösungen und neuen Wegen für lebensweltliche Alltagsprobleme suchen müssen. Die Aushandlungsprozesse erfolgen, indem sie mit ihren Lebenswelten experimentieren, neue Dinge und Entscheidungen ausprobieren und normative Ordnungen ausbalancieren. Vor diesem Hintergrund befasst sich das vorliegende Kapitel mit grundlegenden ethnologischen und normativen Konzeptualisierungsansätzen, die die Grundsäulen der vorliegenden Arbeit darstellen. Diese dienen dazu, das Verhältnis von Recht, Religion und Lebenswelten besser zu verstehen und zu kontextualisieren. Zunächst werden in Anlehnung an Martin Heidegger die Dimensionen menschlicher Existenz – Eigenwelt, Mitwelt und Umwelt – vorgestellt, die für das Verständnis der Lebenswelten muslimischer Geflüchteter, ihrer Vorstellungen und Entscheidungen relevant sind (Kap. 4.1.1). Anschließend werden einige rechtsethnologische Ansätze im Zusammenhang mit Rechtspluralismus eingeführt, die die rechtspluralistische Konstellation muslimischer Geflüchteter in Deutschland erklären (Kap. 4.1.2). Danach werden Einblicke in die religiösen Handlungsspielräume und Anwendungsmöglichkeiten islamischer Rechtsnormen im Rahmen der deutschen Rechtsordnung gegeben (Kap. 4.2.1), bevor in einem abschließenden Teil das in dieser Arbeit verwendete Konzept islamischer Normativität dargelegt wird (Kap. 4.2.2).

4.1 Ethnologische Konzeptualisierungsansätze

4.1.1 Lebens-, Um-, Mit- und Eigenwelten

Die Lebenswelten von Menschen sind in gewisser Weise nicht anders aufzufassen als die ethnografische Forschungspraxis.²⁸³ Beide beruhen auf Experimenten und können voneinander abhängig sein. In einem ethnografischen Experiment, sei es vermittelt der bloßen Beobachtung oder der aktiven Teilnahme an den Lebenswelten, erfährt man, wie die Erforschten mit ihrer Mitwelt und Umwelt interagieren, welche Konfliktfelder dabei auftreten, welche Handlungsmöglichkeiten existieren und welche Entscheidungen unter welchen Bedingungen getroffen werden.²⁸⁴ Michael M. J. Fischer beschreibt dieses experimentelle Feld ethnografischen Forschens als »anthropology in the meantime«.²⁸⁵ Damit meint er eine methodologische Aufforderung, die darauf abzielt,

»to do the ethnography of how the pieces of the world interact, fit together or clash, generating complex unforeseen consequences, reinforcing cultural resonances, and causing social ruptures«.²⁸⁶

Diese methodologische Aufforderung ist insbesondere für die Erforschung der Lebenswelten muslimischer Geflüchteter, die sich in einem Minderheitenkontext mit von ihrem Herkunftsland verschiedenen Ordnungs- und Rechtssystemen konfrontiert sehen, von großer Relevanz. Im Kontext der vorliegenden Arbeit verstehe ich die Lebenswelten muslimischer Geflüchteter in Entsprechung zu Ingold und Jackson als ein Experimentierfeld, in dem zahlreiche Handlungsfelder und Entscheidungsmöglichkeiten im neuen Lebensumfeld geprüft und ausgehandelt werden, Abwägungsprozesse entstehen, Normativitäten interagieren, konfliktieren oder zusammenkommen und neue Normativitäten produziert werden.²⁸⁷ Dieser Prozess hängt davon ab, welche Erfahrungen Menschen in ihrem Alltag gemacht haben und noch machen, was sie von anderen Menschen und von ihren Lebensumfeldern lernen und welche Machtverhältnisse dabei ins Spiel kommen und die eigenen Entscheidungen und Überzeugungen drängen.

Jackson vertritt die Auffassung, dass die Lebenswelten von Menschen weder absolut individuell sind noch vollständig auf den Erfahrungen mit und in Beziehung zu anderen Menschen basieren.²⁸⁸ Die Lebenswelten schwanken, bewegen sich zwischen beiden und sind somit das Ergebnis ständiger Aushand-

²⁸³ Siehe Ingold, *Being Alive*, S.15.

²⁸⁴ Jackson, *Lifeworlds*, S.8 ff.

²⁸⁵ Siehe Michael Fischer (2018), *Anthropology in the Meantime: Experimental Ethnography, Theory, and Method for the Twenty-first Century*, Durham/London: Duke University Press, S.2 ff.

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ Siehe Ingold, *Being Alive*, S.15; Jackson, *Life within Limits*, S.79.

²⁸⁸ Michael Jackson (2015), »Afterword«, in: *Phenomenology in Anthropology: A Sense of Perspective*, hrsg. von Kalpana Ram und Christopher Houston, Bloomington/Indianapolis:

lungsprozesse und Interaktionen mit und in der sozialen Welt.²⁸⁹ Die Menschen lernen zwar von historisch verorteten oder sozial konstituierten Vorverständnissen von der Welt, aber ihre Erfahrung und ihr Handeln beruhen nicht ausschließlich auf solchen Vorverständnissen und vorgegebenen Strukturen.²⁹⁰ Es ist ein wechselseitiges Verhältnis zwischen dem, was man an eigenen Vorstellungen und Erfahrungen innehat und dem, was man sich im Austausch mit anderen Menschen und der sozialen Welt (*relational character*) aneignet.²⁹¹ Somit produziert man auch neue Verständnisse von der Welt, in der man lebt, und beeinflusst dadurch möglicherweise die Erfahrung von anderen Menschen. Dies hat Konsequenzen für die Produktion von alltäglichen Normativitäten, die auf individuellem Rechtsbewusstsein – im rechtsethnologischen Sinne – beruhen und schließlich innerhalb von Rechtsgemeinschaften geteilt werden. In diesem Sinne besitzt man Handlungsmacht (*agency*) und ist gleichzeitig von Situationen, Zuständen und Machtverhältnissen in der Welt zu einem gewissen Grad abhängig.²⁹² Maurice Merleau-Ponty beschreibt diesen Zustand wie folgt:

»To be born is both to be born of the world and to be born into the world. The world is already constituted, but also never completely constituted; in the first case we are acted upon, in the second we are open to an infinite number of possibilities.«²⁹³

Das Ringen von Nadia, einer Geflüchteten aus Syrien, einen Arbeitsplatz zu finden, wo sie Kopftuch tragen darf, erklärt diesen Aushandlungsprozess, in dem sie langsam gedrängt wird, eine bestimmte Entscheidung zu treffen. In meinem ersten Gespräch mit Nadia hatte sie kein Verständnis für muslimische geflüchtete Frauen aus Syrien, die ihr Kopftuch auf einmal in Deutschland able-

Indiana University Press, S.293–303, hier S.294. Siehe auch Jackson: *Between One and Another*.

²⁸⁹ Jackson, »Afterword«, S.294. In ähnlicher Weise argumentiert John Dewey über das doppeldeutige Verständnis des Begriffs »Erfahrung« (*experience*): »It includes what men do and suffer, what they strive for, love, believe and endure, and also how men act and are acted upon, the ways in which they do and suffer, desire and enjoy, see, believe, imagine – in short, processes of experiencing.« John Dewey (1958), *Experience and Nature*, New York: Dover, S.8.

²⁹⁰ Jackson, »Afterword«, S.294. Für eine kritische Auseinandersetzung mit dem engen Verständnis des Begriffs »Erfahrung« (*experience*) siehe Robert Desjarlais (1997), *Shelter Blues: Sanity and Selfhood among the Homeless*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, S.17ff.; Cheryl Mattingly (1998), *Healing Dramas and Clinical Plots: The Narrative Structure of Experience*, Cambridge/New York: Cambridge University Press; C. Jason Throop (2003), »Articulating Experience«, in: *Anthropological Theory* 3.2, S.219–41; ders. (2009), »Intermediary Varieties of Experience«, in: *Ethnos* 74.4, S.535–58.

²⁹¹ In dieser Hinsicht hat Erfahrung, *experience*, zwei Modalitäten, einerseits den unmittelbaren unreflektierten Moment (Erlebnis) und andererseits die Artikulation und die Reflexion des Erlebten (Erfahrung). Siehe hierzu Lems, *Being-Here*, S.46 ff.

²⁹² Hierzu siehe Hannah Arendt (1958), *The Human Condition*, Chicago/London: The University of Chicago Press, S.181ff.; sowie Michael Jackson (2002), *The Politics of Storytelling: Violence, Transgression and Intersubjectivity*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press.

²⁹³ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, S.527.

gen.²⁹⁴ Aus ihrer Sicht seien Frauen in Syrien nicht gezwungen, das Kopftuch zu tragen. Nadia selbst hatte wegen ihres Kopftuches Schwierigkeiten, in Sachsen eine geringfügige Beschäftigung bzw. einen Minijob neben ihrem Studium zu finden. Wenn sie ihre Bewerbung mit einem Passfoto (auf dem sie das Kopftuch trägt) abschickte, wurden ihr nur Absagen erteilt. Nachdem sie aber mehrere Bewerbungen ohne Passfoto abgeschickt hatte, bekam sie einige Einladungen zum Gespräch. Diese Bewerbungsgespräche hatten allerdings meist keinen Erfolg. Nach ihrem Masterstudium träumte Nadia von einer Vollzeitbeschäftigung und finanzieller Unabhängigkeit. Sie glaubt, dass ihre sichtbare religiöse Identität ihr Hindernisse in den Weg stellt. Nach jedem Bewerbungsgespräch war Nadia mehr enttäuscht. Viele Freundinnen empfahlen ihr, das Kopftuch abzulegen, um einfacher eine Anstellung zu finden. Fast alle ihre Freundinnen trugen das Kopftuch nicht mehr. Aufgrund der wiederholten Absagen bei der Arbeitssuche und den staunenden Blicken auf sie in fast jedem Bewerbungsgespräch überlegte Nadia also, das Kopftuch abzulegen. Ihre Eltern würden aber diese aufgedrängte Überlegung nicht akzeptieren.²⁹⁵ Nadia befand sich dabei in einem komplexen und dynamischen Spannungsverhältnis zwischen sich selbst und ihrem eigenen Willen (Eigenwelt), den Lebenswelten von anderen (Mitwelt) und dem Umfeld, in dem sie lebt und welches den gesellschaftlichen, kulturellen und rechtlichen Rahmen für ihre Entscheidungen und ihre Existenz festlegt (Umwelt).²⁹⁶ Ein solches Spannungsverhältnis eröffnet Menschen Möglichkeiten zum Experimentieren und Ausprobieren, diese können aber gleichzeitig von Druck und Einschränkungen abhängig sein.

Die Handlungsmacht von Nadia ist in der konkret erwähnten Lebenssituation beschränkt. Ihre Überlegung das Kopftuch abzulegen, trotz ihrer anfänglichen Kritik an einer solchen Handlung, ist durch gewisse Machtstrukturen und -dynamiken sowie einen soziokulturellen Kontext geprägt.²⁹⁷ Anders als bei

²⁹⁴ Die Gespräche mit Nadia fanden am 9.1.2020, am 2.9.2020 und am 16.9.2021 statt.

²⁹⁵ Nadia berichtete, dass ihre in Syrien lebenden Eltern nach ihrer Ankunft in Deutschland mitbekamen, dass immer mehr syrische geflüchtete Frauen in Deutschland das Kopftuch ablegten. Erschüttert kontaktierten sie Nadia telefonisch und erinnerten sie eindringlich daran, ihre religiösen Pflichten zu beachten. Sie betonten, dass sie nach Syrien zurückkehren solle, falls das Leben in Deutschland mit Kopftuch für sie schwierig werde. Diese Reaktion setzte Nadia zusätzlich unter Druck. Eine Entscheidung, das Kopftuch abzulegen, würde ihr aus diesem Grund schwerfallen. Dieser innere Konflikt kann mit dem islamischen Prinzip des Gehorsams gegenüber den Eltern in Verbindung gebracht werden. Demzufolge sind Kinder verpflichtet, ihren Eltern Gehorsam zu leisten, es sei denn, die Eltern fordern von ihnen eine Handlung, die Ungehorsam gegenüber Gott darstellt, siehe o. A. (1986), *al-Mawsū'a al-fiqhiya*, Bd. 28, Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa-š-Šu'ūn al-Islāmiya, S. 325 ff., al-maktaba.org/book/11430/17979#p1 (letzter Zugriff am 24.3.2021).

²⁹⁶ Diese drei Dimensionen beruhen auf Martin Heideggers Typologie zur menschlichen Existenz; vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*; siehe auch Jackson, *Lifeworlds*, S. 5.

²⁹⁷ In einem islamisch geprägten Land würde das Tragen eines Kopftuches bei einer Anstellung in den meisten Fällen kein Problem darstellen.

den rationalistischen Ansätzen,²⁹⁸ bei denen Akteur:innen im Entscheidungsfindungsprozess zwischen dem eigenen Willen und den äußeren Umständen auswählen und dabei die beste Alternative zum eigenen Nutzen herausfinden, ist der Entscheidungsfindungsprozess von Nadia in Anlehnung an Jan Patrick Heiss als eine Handlungsform (*action*) zu verstehen.²⁹⁹ Bei dieser Handlung ist die Entscheidungsfindung nicht unproblematisch und mit vielen Einschränkungen verbunden. Dementsprechend befindet sich Nadia in einem Dilemma, weil sie zwischen Aspekten ihres Lebens wählen muss, die ihr grundsätzlich wichtig sind.³⁰⁰ Dies betrifft das weitere Tragen des Kopftuches, die formelle und materielle Beibehaltung ihrer Beziehung zur eigenen Religion, die Aufrechterhaltung ihrer guten Beziehung zu ihren Eltern und ihrem Mann, die Arbeit, die finanzielle Selbstständigkeit oder die gesellschaftliche Akzeptanz. Ihre Entscheidung entwickelt sich im Laufe der Zeit und ist von vielen Faktoren abhängig. Dabei durchläuft ihre Entscheidung mehrere Phasen, in deren Verlauf Nadia sich mit ihrer Mitwelt und Umwelt auseinandersetzt, bestimmte gesellschaftliche oder religiöse Normen aufrechterhält oder graduell unter Druck, Drang und Einfluss von diversen Machtdynamiken auf die Einhaltung der Normen verzichtet.³⁰¹

Diesen Prozess der Entscheidungsfindung bezeichnet Heiss als *maturing decision*, das ist der langsame und langfristige Prozess, in dem man allmählich zu einer Entscheidung kommt.³⁰² Dies betrifft die Situation von Nadia, die sich im ersten Gespräch sehr kritisch zu muslimischen geflüchteten Frauen, die ihr

²⁹⁸ Siehe hierzu Fredrik Barth (1967), »On the Study of Social Change«, in: *American Anthropologist* 69.6, S. 661–669; Jean Ensminger (2001), »Reputations, Trust, and the Principal Agent Problem«, in: *Trust in Society*, hrsg. von Karen S. Cook, New York: Russell Sage Foundation, S. 185–201; ders. (1996), *Making a Market: The Institutional Transformation of an African Society*, Cambridge: Cambridge University Press; Joseph Henrich (2002), »Decision-making, Cultural Transmission and Adaptation in Economic Anthropology«, henrich.fas.harvard.edu/files/henrich/files/henrich_2002.pdf (letzter Zugriff am 24.3.2021); Günther Schlee (2010), *How Enemies Are Made: Towards a Theory of Ethnic and Religious Conflicts*, New York/Oxford: Berghahn Books.

²⁹⁹ Jan Patrick Heiss (2018), »A Hausa Man Makes a Decision: A Contribution to the Anthropological Perspective on Decision-making«, in: *Anthropological Forum* 28.3, S. 236–254. Den Vorschlag von Heiss, Entscheidungsfindung als Handlungsform (*action*) zu verstehen, brachte er in Übereinstimmung mit den Ansätzen von Ernst Tugendhat und Alain Berthoz voran, siehe Alain Berthoz (2002), *La décision*, Paris: Odile Jacob; Ernst Tugendhat (2003), *Egozentrität und Mystik: Eine anthropologische Studie*, München: Beck.

³⁰⁰ Heiss, »A Hausa Man Makes a Decision«, S. 1–21, hier S. 7 ff.

³⁰¹ Vgl. *ibid.* In anderen Fällen kann dieser Druck dazu führen, dass religiöse Normen so verändert werden, dass sie nicht mehr als solche wahrgenommen werden. Beispielsweise können Gläubige ein Kopftuchsymbol wählen, das nicht als religiöses Symbol wahrgenommen wird, aber die religiöse Funktion erfüllt. Für Nadia war dies zunächst keine Option. Nach einigen Monaten entschied sie sich jedoch für das Tragen eines Turbans, der in der Aufnahmegesellschaft weniger als Kopftuch denn als Mode wahrgenommen wird.

³⁰² *Ibid.*, S. 17.

Kopftuch in Deutschland auf einmal ablegen, geäußert hat, nach einem Jahr jedoch das Gleiche überlegt.

Der Prozess der langsamen Entscheidungsfindung unterliegt hier gewissen Machtdynamiken, die nicht nur im neuen Lebensumfeld muslimischer Geflüchteter in Deutschland existieren, sondern auch in den Herkunftsgesellschaften. Solche Machtdynamiken konstituieren die Spielräume, die Handlungsmöglichkeiten und die Rahmenbedingungen, in denen sich meine Forschungsteilnehmenden befinden. Damit sind sie im Sinne von Martin Heideggers Konzeption der ›Geworfenheit‹ in einen deutschen Kontext ›geworfen‹ worden, welchen sie selbst nicht geschaffen haben und in dem bereits viele Entscheidungen für sie getroffen sind.³⁰³ Dies soll aber nicht bedeuten, dass sie nicht über Handlungsmacht verfügen, sondern lediglich, dass ihr Leben bereits in einem gewissen Kontext situiert ist und Vorbestimmungen unterliegt.³⁰⁴ Dabei hängen ihre Entscheidungen von der bereits bestehenden sozialen Welt ab, sind aber nicht ausschließlich durch diese zu erklären. Lems betont mit Blick auf Heideggers Konzeption der Geworfenheit den Aspekt der Situiertheit von Erfahrung in einem historischen, sozialen und räumlichen Kontext:

»Rather than viewing experience as closed up in itself, it embeds it in time and space, thereby emphasizing the acts of experimentation, trial and error that play into our daily engagements with our surroundings.«³⁰⁵

Dementsprechend wird der Blick in der vorliegenden Arbeit nicht lediglich auf Momente gerichtet, in denen Machtdynamiken die Entscheidungen von Menschen beeinflussen und einschränken, sondern auch auf solche, in denen muslimische Geflüchtete in der Interaktion mit ihrer sozialen Welt experimentieren, ausprobieren, ausbalancieren oder auch Fehler begehen und somit Strategien und Wege entwickeln, um mit Konfliktsituationen und Einschränkungen umzugehen.³⁰⁶ In dieser Hinsicht bietet die *existential anthropology* einen konstruktiven Ansatz für die vorliegende Arbeit, weil sie sich insbesondere der Frage widmet, wie Menschen mit dem Spannungsverhältnis zwischen den persönlichen Entscheidungen und den äußeren Umständen, die ihre Handlungsmöglichkeiten einschränken, umgehen.³⁰⁷

³⁰³ Siehe Heidegger, *Sein und Zeit*, S.135ff. Siehe auch Lems, *Being-Here*, S.51ff.; C. George Boeree (1997), *Personality Theories: From Freud to Frankl*, webpage.ship.edu/cgboer/binswanger.html (letzter Zugriff am 27.3.2021).

³⁰⁴ Lems, *Being-Here*, S. 51ff.

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ Siehe hierzu Åsa Boholm/Annette Henning/Amanda Krzyworzeka (2013), »Anthropology and Decision Making: An Introduction«, in: *Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology* 65, S.97–113, hier S.107f.; Amanda Krzyworzeka (2013), »Decision-making in Farming Households in Eastern Poland«, in: *Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology* 65, S.129–144.

³⁰⁷ Michael Jackson/Albert Piette (Hgg.) (2015), »Introduction: Anthropology and the Existential Turn«, in: *What is Existential Anthropology?*, New York/Oxford: Berghahn, S.1–29, hier S.3; siehe auch Lems, *Being here*, S.52.

Zwei Vertreter dieses Ansatzes, Michael Jackson und Albert Piette, die aber unterschiedliche Zugänge zur *existential anthropology* haben,³⁰⁸ stehen der Überlegung kritisch gegenüber, die Lebenswelten von Menschen auf kulturelle oder sozial konstruierte Repräsentationen und Kategorien zu reduzieren, weil solche Entitäten den Blick auf die Lebenswirklichkeiten verstellen.³⁰⁹ Stattdessen plädieren sie im Rahmen der *existential anthropology* dafür, die menschliche Existenz in ihren vielfältigen und schwer greifbaren Handlungsweisen und Interaktionsmöglichkeiten zu erfassen.³¹⁰ Dabei geht es nicht darum, die Rolle von äußeren Umständen, Kategorien und Machtdynamiken in den Hintergrund zu rücken, sondern genauer zu untersuchen, wie der einzelne Mensch sie aushandelt und sein Leben damit weiterführt, in welchen Momenten er sich von ihnen abhängig macht und in welchen er vollkommen oder teilweise darauf verzichtet.

Diese Perspektive ist für die Erforschung der Lebenswelten muslimischer Geflüchteter hilfreich, weil demnach Menschen nicht in festen Zuständen und mit starren Identitäten leben, »but experimentally – *en passage* between different narratives and worldviews, as well as different modes of being«.³¹¹

Existential anthropology erlaubt hier, den Blick auf Menschen, die in bestimmten Situationen über Handlungsmacht verfügen (*acting in the world*) und in anderen Situationen zu einer Handlung gedrängt werden (*being acted upon by the world*), zu richten. Die vorliegende Arbeit nimmt solche Momente in den Blick, in denen sich muslimische Geflüchtete in einem ostdeutschen Kontext mit verschiedenen normativen Ordnungen und Rechtssystemen wie religiösen Normen, staatlichem Recht, Gewohnheitsrecht, sozialer Kontrolle und alltäglichen Normativitäten³¹² auseinandersetzen und in verschiedenen Situationen nach Bedarf von diesen Rechtsreferenzsystemen Gebrauch machen. Ein besonderes Augenmerk wird darauf gelegt, welche Strategien muslimische Geflüchtete unter welchen Bedingungen ausprobieren, um mit Einschränkungen und Druckfaktoren umzugehen, in welchen Situationen sie über Handlungsmacht

³⁰⁸ Für Albert Piette liegt der Schwerpunkt auf der detaillierten Betrachtung des einzelnen Individuums, seiner Existenz und Präsenz im Leben (*individuality*). Jackson hingegen beschäftigt sich mit den Lebenswelten der Menschen und ihren Erfahrungen in Beziehung zu ihrer Mitwelt und Umwelt (*relationality*). Die vorliegende Arbeit folgt Jacksons Zugang zu *existential anthropology*, da dieser zu einem besseren Verständnis der Lebenswelten muslimischer Geflüchteter und ihrer vielschichtigen Erfahrungen in ihrer Komplexität und Ambivalenz führt. Siehe Albert Piette (2012), *De l'Ontologie en anthropologie*, Paris: Berg International, S. 65–80; Michael Jackson (1998), *Minima ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*, Chicago: Chicago University Press, S. 1–8.

³⁰⁹ Jackson/Piette, »Introduction«, S. 3f.; siehe auch Wilhelm Dilthey (1989), *Introduction to the Human Sciences*, Selected Works, Bd. 1, hrsg. von Rudolf A. Makkreel und Frithof Rodi, Princeton, NJ: Princeton University Press.

³¹⁰ Jackson/Piette, »Introduction«, S. 19.

³¹¹ Ibid., S. 9.

³¹² Mit alltäglichen Normativitäten sind hier soziale und religiöse Normen, Erwartungen, Standards etc. gemeint.

verfügen oder solche generieren und in welchen sie zu einer Entscheidung gedrängt werden.

4.1.2 Rechtsethnologische Herangehensweise

Muslimische Geflüchtete, wie andere geflüchtete Gruppen, kommen nach Deutschland nicht mit inhaltsleeren rechtlichen Vorstellungen und tradierten juristischen Praktiken. Sie haben Vorverständnisse vom Recht und Erwartungen an das, was man als Recht versteht. Solche Vorverständnisse und Erwartungen sind durch diverse normative Ordnungen und Rechtsvorstellungen geprägt, die sich aus nationalstaatlichem Recht, religiös geprägtem Recht sowie gewohnheitsrechtlichen Elementen speisen. Auch diejenigen Geflüchteten, die vor Ungerechtigkeit und rechtlicher Unterdrückung flüchteten, kommen nicht in einen fremden Staat ohne gewisse Vorstellungen von normativer Ordnung.³¹³ Insofern können neben dem Recht oder innerhalb des Rahmens staatlichen Rechts unterschiedliche normative Ordnungen und Rechtssysteme zur Anwendung kommen oder neue normative Ordnungen im neuen Lebensumfeld in Deutschland entwickelt werden. Dieser Zustand eröffnet insbesondere in der Rechtsethnologie den Weg für zahlreiche Fragen im Zusammenhang mit der Normen- und Rechtspluralität. Von besonderem Interesse ist dabei die Frage, in welchem Verhältnis die unterschiedlichen Rechts- und Referenzsysteme zueinander stehen, in welchen Situationen es Spannungen gibt, in welchen für die eine oder andere Regelung entschieden wird, wann ein Kompromiss gesucht wird und nicht zuletzt unter welchen Bedingungen von einem bestimmten Rechtsreferenzsystem Gebrauch gemacht wird.³¹⁴

In der Rechtsethnologie befasst man sich seit langer Zeit aus dem Blickwinkel des ›Rechtspluralismus‹³¹⁵ mit der Frage, wie multiple Rechtsverhältnisse, Regelungskomplexe und normative Ordnungen in einem soziopolitischen

³¹³ Keebet von Benda-Beckmann/Bertram Turner (2020), »Anthropological Roots of Global Legal Pluralism«, in: *The Oxford Handbook of Global Legal Pluralism*, hrsg. von Paul Schiff Berman, Oxford: Oxford University Press, S. 67–141, hier S. 117.

³¹⁴ Bertram Turner (2004), »Rechtspluralismus in Deutschland: das Dilemma von ›öffentlicher Wahrnehmung‹ und rechtsethnologischer Analyse alltäglicher Rechtspraxis«, in: *Aus der Ferne in die Nähe: neue Wege der Ethnologie in die Öffentlichkeit*, hrsg. Ursula Bertels et al., Münster: Waxmann, S. 155–184, hier S. 159; siehe auch Franz von Benda-Beckmann (2000), »Rechtspluralismus: Wissenschaftliche und politische Herausforderungen«, in: *EthnoScripts* 2.2, Hamburg: Institut für Ethnologie der Universität Hamburg, S. 43–55, hier S. 50; Franz von Benda-Beckmann (1994), »Rechtspluralismus: analytische Begriffsbildung oder politisch-ideologisches Programm?«, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 119, S. 1–16, hier S. 7 f.

³¹⁵ Zum Begriff ›Rechtspluralismus‹ siehe John Griffiths (1986), »What Is Legal Pluralism?«, in: *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 24, S. 1–55; Sally Engle Merry (1988), »Legal Pluralism«, in: *Law & Society Review* 22, S. 869–896; Franz Benda-Beckmann (2002), »Who's Afraid of Legal Pluralism?«, in: *Journal of Legal Pluralism* 47, S. 37–82; ders., »Rechtspluralismus: analytische Begriffsbildung«. Eine ausführliche und aufschluss-

Kontext koexistieren, interagieren und sich im Laufe der Zeit entwickeln.³¹⁶ Ausgangspunkt der Beschäftigung mit Normen- und Rechtspluralität war die Untersuchung von Rechtsverhältnissen in den kolonialen Staaten, in denen indigenes bzw. lokales Recht und das Recht des kolonialen Staates interagierten und sich gegenseitig beeinflussten.³¹⁷

Franz und Keebet von Benda-Beckmann weisen zu Recht darauf hin, dass der Rechtspluralismus in den sogenannten Ländern der Dritten Welt nicht erst mit der Kolonialherrschaft existierte.³¹⁸ Schon vor dem Auftreten der europäischen Kolonialstaaten gab es Formen von Rechtspluralismus, die sich meist aus religiösem und Gewohnheitsrecht zusammensetzten. Die Koexistenz unterschiedlicher Formen von normativer Pluralität – die sog. ›Vielheit von Recht‹ – stellte daher keine Besonderheit von Entwicklungsländern dar.³¹⁹ Anfang der 1970er Jahre haben Forschende im Zusammenhang mit Rechtspluralismus den Blick auf die entwickelten westlichen Industriestaaten gerichtet. Dabei geht es darum,

»die unterschiedlichen Konstellationen und Dynamiken des komplexen Nebeneinander, Miteinander oder Gegeneinander unterschiedlicher normativer Ordnungen und der sie reproduzierenden Akteure«

reiche Darstellung des Konzepts »Rechtspluralismus« findet sich bei Benda-Beckmann/Turner, »Anthropological Roots«.

³¹⁶ Benda-Beckmann, »Wissenschaftliche und politische Herausforderungen«; Griffiths, »What Is Legal Pluralism?«; Sally Falk Moore (1986), *Social Facts and Fabrications: Customary Law on Kilimanjaro, 1880–1980*, Cambridge: Cambridge University Press; Jacques Vanderlinden (1989), »Return to Legal Pluralism«, in: *Journal of Legal Pluralism* 28, S.149–157; ders. (1971), »Le pluralisme juridique: essai de synthèse«, in: *Le pluralisme juridique*, hrsg. von John Gillissen, Brussels: Université Libre de Bruxelles, S.19–56. Zu den ersten Publikationen, die sich mit Normen- und Rechtspluralismus befasst haben, siehe beispielsweise Eugen Ehrlich (1913), *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, Berlin: Duncker & Humblot; ders. (1912), *Das lebende Recht der Völker der Bukowina* [Originalveröffentlichung in: 1 *Recht und Wirtschaft*, S.273–279 sowie 322–324], abgedruckt in: *Recht und Leben. Gesammelte Schriften zur Rechtstatsachenforschung und zur Freirechtslehre von Prof. Dr. Eugen Ehrlich*, hrsg. von Manfred Rehbinder, Berlin: Duncker & Humblot, S.43–60; Bronislaw Malinowski (1926), *Crime and Custom in Savage Society*, London: Paul, Trench, Trubner & Co; Richard Thurnwald (1934), *Werden, Wandel und Gestaltung des Rechts: im Lichte der Völkerforschung. Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen* 5, Berlin: De Gruyter.

³¹⁷ Siehe Benda-Beckmann, »Rechtspluralismus: Wissenschaftliche und politische Herausforderungen«, S.44 f.; Merry, »Legal Pluralism«, S.872 ff.; Turner, »Rechtspluralismus in Deutschland«, S.157.

³¹⁸ Franz von Benda-Beckmann/Keebet von Benda-Beckmann (2005), »Adat, Islam und Staat – Rechtspluralismus in Indonesien«, in: *Rechtspluralismus in der islamischen Welt: Gewohnheitsrecht zwischen Staat und Gesellschaft*, hrsg. von Michael Kemper, Berlin: De Gruyter, S.89–104, hier S.90.

³¹⁹ Benda-Beckmann, »Rechtspluralismus: Wissenschaftliche und politische Herausforderungen«, S.45.

zu erfassen.³²⁰ Dieses rechtsethnologische Verständnis von Rechtspluralismus nimmt alle Formen normativer Ordnungen, Rechtssysteme, juridischer Praktiken und deren Interdependenzen in den Blick, ohne dabei eine dieser Formen, wie beispielsweise staatliches Recht, zu privilegieren.³²¹ Nach Auffassung von Bertram Turner ist dies einerseits mit der Erkenntnis verbunden, dass das staatliche Recht sich nicht in allen Lebenswirklichkeiten involvieren kann.³²² Andererseits lassen die Migration und die zunehmende Mobilität von Menschen nicht darauf schließen, »dass kulturelle, rechtliche, ethnische und religiöse Differenz im nationalen Staat absorbiert werden würden«. ³²³

Im Rahmen einer rechtspluralistischen Konstellation, sei sie an den Staat gekoppelt oder nicht, machen Individuen und Gruppen von unterschiedlichen normativen Ordnungen Gebrauch. Dabei können sie »in ihrem Handeln durch die Gesamtheit der in ihrem Kreise bekannten Rechte beeinflusst werden« und auf oft selektive Weise von diversen Rechtsreferenzsystemen Gebrauch machen.³²⁴ Diese Konstellation eröffne dem Individuum die Möglichkeit eines *forum shopping*, indem ihm nach Präferenz und Bedarf taktische Möglichkeiten zur Verfügung stünden und es aus verschiedenen Rechtsreferenzsystemen auswählen könne.³²⁵

Diese Referenzsysteme können »nebeneinander bestehen, sich miteinander arrangieren, konfligieren, sie können verschmelzen oder akkumulieren«. ³²⁶ Manche Komponenten dieser rechtspluralistischen Konstellation können für alle Mitglieder einer Gesellschaft von Relevanz sein, andere hingegen sind nur auf eine bestimmte soziale Gruppe anwendbar.³²⁷ Die Mitglieder einer Gesell-

³²⁰ Franz von Benda-Beckmann (2009), »Gefangen im Rechtspluralismus: zum Umgang mit Normkollisionen in rechtlich pluralen sozialen Räumen«, in: *Normative Pluralität ordnen: Rechtsbegriffe, Normenkollisionen und Rule of Law in Kontexten dies- und jenseits des Staates*, hrsg. von Matthias Kötter und Gunnar Folke Schuppert, Baden-Baden: Nomos, S.169–190, hier S.169.

³²¹ Dies wird »starker Rechtspluralismus« genannt. Die parallel existierenden Formen des starken Rechtspluralismus hängen nicht davon ab, ob und wie die unterschiedlichen Rechtssysteme einander anerkennen. Benda-Beckmann, »Rechtspluralismus: wissenschaftliche und politische Herausforderungen«, S. 48; Peter Gailhofer (2016), *Rechtspluralismus und Rechtsgeltung*, Studien zur Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, Baden-Baden: Nomos, S. 74 f.

³²² Turner, »Rechtspluralismus in Deutschland«, S. 157.

³²³ Ibid.

³²⁴ Benda-Beckmann, »Rechtspluralismus: Analytische Begriffsbildung«, S. 7.

³²⁵ Keebet von Benda-Beckmann (1981), »Forum Shopping and Shopping Forums: Dispute Processing in a Minangkabau Village in West Sumatra«, in: *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 19, S.117–59. Es ist an der Stelle darauf hinzuweisen, dass es in einer rechtspluralistischen Konstellation nicht immer der Fall ist, dass Individuen die freie Option des *forum shopping* haben. In manchen Situationen wird es Individuen aufgedrängt, davon in ihrem Lebensalltag Gebrauch zu machen.

³²⁶ Turner, »Rechtspluralismus in Deutschland«, S.162.

³²⁷ Ibid. Die Koexistenz unterschiedlicher Normen kann sich auf alle Lebensbereiche beziehen oder nur auf bestimmte Teilbereiche des sozialen Lebens, wie z. B. familiäre Beziehungen. Siehe Benda-Beckmann, »Gefangen im Rechtspluralismus«, S. 172.

schaft bewegen sich dabei in Entsprechung zu Sally Falk Moore in semi-autonomen sozialen Feldern, die vom jeweiligen staatlichen Recht relativ abhängig sind.³²⁸ In diesen sozialen Feldern können eigene Regeln, Normen und Symbole entwickelt und befolgt werden, diese sind aber nicht gänzlich unabhängig von Normen und Regelungen, die ihren Geltungsbereich in einer größeren sozialen Matrix haben.³²⁹ Die Angehörigen dieser semi-autonomen sozialen Felder können in zahlreiche soziale Felder integriert werden, also Mitglieder verschiedener Rechtsgemeinschaften sein (*communities of law*).

Das Individuum kann an unterschiedliche interne Regelungen in unterschiedlichen sozialen Feldern gebunden sein.³³⁰ So können beispielsweise Geflüchtete in Deutschland gleichzeitig Mitglieder einer ethnischen, religiösen, nationalen oder transnationalen Gruppe sein und dementsprechend an unterschiedlichen Rechtsgemeinschaften teilhaben und Rechtsauffassungen im jeweiligen sozialen Feld teilen. Die Angelegenheiten des Einzelnen oder der Gruppe können gewissermaßen nach unterschiedlichen normativen Ordnungen und internen Regelungsvorgaben der jeweiligen sozialen Felder geregelt werden.³³¹

Die Anwendung verschiedener Verhaltensanforderungen würde so nicht zwangsläufig zu Konflikten und Normkollisionen führen.³³² Individuen können mehrere Verhaltensanforderungen gleichzeitig anwenden, ohne dabei gegen das geltende staatliche Recht verstoßen zu müssen. Beispielsweise können religiös motivierte Aspekte wie die Vereinbarung einer Brautgabe (*mahr*) in einen zivilrechtlichen Ehevertrag grundsätzlich aufgenommen und deren Rückabwicklung bei einer Scheidung durch deutsche Gerichte durchgesetzt werden.³³³ Konflikte über Normkollisionen können dann entstehen, wenn sich neben der oder gegen die staatliche Rechtsordnung auf religiöses oder Gewohnheitsrecht berufen wird, insbesondere im Strafrechtsbereich.³³⁴

Für die vorliegende Arbeit ist Moores Konzept der semi-autonomen sozialen Felder von Bedeutung, weil es das Zusammenspiel von staatlichem Recht und

³²⁸ Sally Falk Moore (1973), »Law and Social Change: The Semi-autonomous Field as an Appropriate Subject of Study«, in: *Law & Society Review* 7.4, S.719–746; siehe auch Turner, »Rechtspluralismus in Deutschland«, S.162.

³²⁹ Ibid., S.720, siehe auch Marie-Claire Foblets/Hatem Elliesie et al. (2019), *Konfliktregulierung in Deutschlands pluraler Gesellschaft: »Paralleljustiz«? Konzeptioneller Rahmen eines Forschungsprojekts*, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers 199, Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, S.1–25, hier S.12.

³³⁰ Siehe Turner, »Rechtspluralismus in Deutschland«, S.162.

³³¹ Benda-Beckmann, »Rechtspluralismus: Analytische Begriffsbildung«, S.6.

³³² Benda-Beckmann, »Gefangen im Rechtspluralismus«, S.173 f.

³³³ Siehe Mathias Rohe/Mahmoud Jaraba (2015), *Paralleljustiz: Eine Studie im Auftrag des Landes Berlin, vertreten durch die Senatsverwaltung für Justiz und Verbraucherschutz*, Berlin: Senatsverwaltung für Justiz und Verbraucherschutz, S.154 f. Für einen umfassenden Überblick siehe Nadjma Yassari (2014), *Die Brautgabe im Familienvermögensrecht: Innerislamischer Rechtsvergleich und Integration in das deutsche Recht*, Tübingen: Mohr Siebeck.

³³⁴ Benda-Beckmann, »Gefangen im Rechtspluralismus«, S.173 f. Von besonderem Interesse ist hier die Frage der Normenhierarchie, die innerhalb des staatlichen Rechts eine Rolle spielt.

anderen normativen Rechtsordnungen in den Blick nimmt. Hiernach kann man offenlegen, wie muslimische Geflüchtete in unterschiedlichen sozialen Feldern und Rechtsgemeinschaften mit diversen Normen und Rechtsvorstellungen umgehen, von welchen Teilordnungen sie in Deutschland Gebrauch machen und auf welche Legitimationsgrundlage sie ihren Lebensalltag stellen. Im Mittelpunkt steht dabei insbesondere die Bedeutung der unterschiedlichen Normsysteme für die Ausgestaltung und die Aufrechterhaltung des sozialen, wirtschaftlichen, religiösen und politischen Lebens.

4.2 Normative Konzeptualisierungsansätze

4.2.1 Verfassungsrechtliche Betrachtungsweise

Mit der Mobilität und der zunehmenden Migration von Menschen sind Europa und vor allem Deutschland pluraler geworden.³³⁵ Dies hat Auswirkungen auf die Rechtswirklichkeit, die mithin durch normative Pluralität geprägt ist. Die Pluralität der Rechtswirklichkeit besteht unabhängig davon, ob der deutsche Staat über die Anwendung unterschiedlicher normativer Ordnungen im Bilde ist und ob er sie im Rahmen der deutschen Rechtsordnung anerkennt.³³⁶ Dabei können in verschiedenen sozialen Feldern in Deutschland unterschiedliche nichtstaatliche Formen von *internal legal systems* entwickelt werden. Die Herbeiführung solcher Formen normativer Ordnungen kann sowohl in der Öffentlichkeit als auch in der Justiz Unbehagen hervorrufen, vor allem wenn ihre Legitimationsgrundlage auf religiösen Normen wie der Scharia³³⁷ beruht und sie möglicherweise dadurch das staatliche Gewaltmonopol umgehen.³³⁸

³³⁵ Vgl. Sally Falk Moore (2000), »Law in Unstable Settings: The Dilemma of Migration«, in: *Coping with Insecurity*, hrsg. von Keebet von Benda-Beckmann und Franz von Benda-Beckmann, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, S. 141–152, hier S. 142.

³³⁶ Turner, »Rechtspluralismus in Deutschland«, S. 169.

³³⁷ Rohe macht die Beobachtung, dass den von Juden in verschiedenen europäischen Ländern etablierten Beth-Din-Gerichten (hebräisch: בֵּית דִּין), welche nach jüdischem Recht in verschiedenen Angelegenheiten entscheiden, im Vergleich zu Formen nichtstaatlicher muslimischer Gerichtsbarkeiten keine solche Aufmerksamkeit durch die Öffentlichkeit oder seitens der akademischen Forschung zuteilwurden. Vgl. Mathias Rohe (2014), »Family and the Law in Europe: Bringing Together Secular Legal Orders and Religious Norms and Needs, in: *Family, Religion and Law: Cultural Encounters in Europe*, hrsg. von Marie-Claire Foblets, Prakash Shah und Mathias Rohe, London: Routledge, S. 49–78, hier S. 49.

³³⁸ Siehe Abdelghafar Salim (2020), »Jahrestagung Migration und »Heimatrecht«: Herausforderungen muslimisch geprägter Zuwanderung nach Deutschland, organisiert von der Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht (GAIR), 25.–26. Oktober 2019, Göttingen«, in: *Hikma* 11.1, S. 108–113; Fabian Wittreck (2016), »Religiöse Paralleljustiz im Rechtsstaat?«, in: *Ordnungen religiöser Pluralität: Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung*, hrsg. von Ulrich Willems, Astrid Reuter und Daniel Gerster, Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 439–494, hier S. 439 ff.

Exemplarisch ist hier vor allem die medial bekannte Debatte zu ›Paralleljustiz‹³³⁹ zu nennen, die oft mit einem außergerichtlichen, vermeintlich ›islamischen‹ Konfliktregulierungsmechanismus in Verbindung gebracht wird.³⁴⁰ Hierbei wird angenommen, dass solche Formen außergerichtlicher Konfliktregulierung eine Gefahr für den deutschen Rechtsstaat darstellen könnten.³⁴¹

Rechtsdogmatisch kann die staatliche Rechtsordnung den Anspruch auf einen uneingeschränkten Anwendungsvorrang in ihrem territorialen Geltungsbereich erheben.³⁴² Sie kann bestimmen, welches fremde Recht und welche Normen in welchem Umfang auf dem deutschen Staatsgebiet Anwendung finden. Dies trifft insbesondere auf die Anwendung religiöser Normen zu. Der religiöse Gestaltungsspielraum basiert auf dem seit der Reformation entwickelten und christlich geprägten Modell,³⁴³ welches ein bestimmtes Maß an Organisation und Institutionalisierung voraussetzt, über die muslimische Gemeinden in Deutschland weitestgehend nicht verfügen und denen solche kirchlich geprägten Strukturen unbekannt sind.³⁴⁴ Es kann daher nicht verwun-

³³⁹ Eine kritische und aussagekräftige Auseinandersetzung mit der Verwendung des Begriffs ›Paralleljustiz‹ in der Wissenschaft und in der Justiz findet sich bei Hatem Elliesie/Frank Michael Heller (2020), ›Der ›Paralleljustiz‹ in Deutschland begegnen«, in: *Deutsche Richterzeitung* 3.20, S. 100–103.

³⁴⁰ Für einen guten Einblick über die Diskussion zu ›Paralleljustiz‹ siehe Hatem Elliesie (2018), ›Parallele Rechtsstrukturen: gerichtliche und außergerichtliche Konfliktregulierung in einer sich wandelnden Gesellschaft«, in: *Rotary Magazin* 11, S. 52–55; Foblets/Elliesie et al., *Konfliktregulierung*; Elliesie/Heller, ›Der ›Paralleljustiz‹ in Deutschland begegnen«.

³⁴¹ Ein Beispiel dafür bietet die medial verbreitete Publikation von Joachim Wagner (2011), *Richter ohne Gesetz: Islamische Paralleljustiz gefährdet unseren Rechtsstaat*, Berlin: Econ. Es ist daher nicht zu verwundern, dass im Kontext der Integrationsdebatte Geflüchtete aus islamisch geprägten Ländern aufgefordert werden, sich zu der deutschen Rechtsordnung zu bekennen und den Vorrang der deutschen Gesetze vor der Scharia anzuerkennen. Siehe *Die Welt* (28.11.2015), *CDU will Vorrang der deutschen Gesetze vor Scharia*, www.welt.de/politik/deutschland/article149380959/CDU-will-Vorrang-der-deutschen-Gesetze-vor-Scharia.html (letzter Zugriff am 2.5.2021).

³⁴² Mathias Rohe (2014), ›Scharia und deutsches Recht«, in: *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland: Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens*, hrsg. von Mathias Rohe et al., Freiburg: Herder, S. 538–601, hier S. 538 ff.

³⁴³ Auch wenn sich mit der Wiedervereinigung von Deutschland die religiöse Landschaft grundlegend umformte, hat sich an diesem Modell nichts geändert. Dazu siehe Hans Ulrich Anke (2000), *Die Neubestimmung des Staat-Kirche-Verhältnisses in den neuen Ländern durch Staatskirchenverträge: zu den Möglichkeiten und Grenzen des staatskirchenvertraglichen Gestaltungsinstruments*, Tübingen: Mohr; Martin W. Ramb (1998), *Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der deutschen Wiedervereinigung in der Krise? Der staatskirchenrechtliche Grundlagenstreit um den Religionsunterricht und das neue Schulfach. »Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde« (LER) im Bundesland Brandenburg*, Europäische Hochschulschriften 23, Theologie 626, Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang.

³⁴⁴ Mathias Rohe (2018), *Der Islam in Deutschland: Eine Bestandsaufnahme*, München: C. H. Beck, S. 191 ff.; ders. (2001), *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen: rechtliche Perspektiven*, Freiburg/Breisgau: Herder, S. 75 ff.; siehe auch Thomas Großbölting (2016), ›Warum sich die deutsche Gesellschaft mit religiöser Vielfalt so schwer tut – eine (zeit-)historische Erkundung«, in: *Ordnungen religiöser Pluralität: Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung*, hrsg. von Ulrich Willems, Astrid Reuter und Daniel Gerster, Frankfurt a. M./New York:

dern, dass muslimischen Gemeinden in Deutschland, bis auf die Ahmadiyya Muslim Jamaat,³⁴⁵ die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts nicht gewährt wurde.³⁴⁶ Es ist an der Stelle darauf zu verweisen, dass die folgenden ausführlichen rechtlichen Ausführungen zum deutschen Religionsverfassungsrecht dazu dienen, das Spannungsverhältnis zwischen Recht und Religion sowie die Möglichkeiten der Anwendung von religiösen Normen im Rahmen der deutschen Rechtsordnung darzustellen. Dies ist insbesondere relevant, um religiöse Praktiken und Vorstellungen von muslimischen Geflüchteten besser verstehen und kontextualisieren zu können.

Das deutsche Religionsverfassungsrecht bietet grundsätzlich Möglichkeiten für religiösen und weltanschaulichen Pluralismus.³⁴⁷ Im Vergleich zur Laizität in Frankreich, die eine strikte Trennung zwischen Staat und Religion vorsieht, nimmt das deutsche Religionsverfassungsrecht eine positive Haltung gegenüber allen Religionen und Weltanschauungen ein.³⁴⁸ Dabei handelt es sich um ein Modell des religionsoffenen Säkularismus, das aus Art. 4 Abs. I, II und Art. 140 GG abzuleiten ist.³⁴⁹ Diese Haltung den Religionen gegenüber umfasst nicht nur die ungestörte freie Religionsausübung, sondern auch die Einräumung von Entfaltungsmöglichkeiten im öffentlichen Raum und die Kooperation mit den Religionsgemeinschaften. Demnach darf Religion, so Rohe, im öffentlichen Raum sichtbar sein,³⁵⁰ als Schulfach in bekenntnisorientiertem Religionsunterricht unterrichtet werden und wichtiger Bestandteil akademischer Forschung und Lehre sein.³⁵¹ Diese Rechte müssten nach dem Neutralitätsgebot allen Religionen und Weltanschauungen in gleicher Weise gewährleistet werden.

Campus, S. 245–270, hier S. 258 ff.; Turner, »Rechtspluralismus in Deutschland«, S. 165. Die Organisationsregelungen der Religionsgemeinschaften sind in den korporierten Vorschriften der Weimarer Verfassung verankert, vgl. Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 V WRV.

³⁴⁵ Die Ahmadiyya Muslim Jamaat erhielt als erste islamische Religionsgemeinschaft den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts in den Bundesländern Hessen seit 2013 und Hamburg seit 2014. Darüber hinaus gibt es einzelne Verträge zwischen Bundesländern und muslimischen Gemeinden wie den Staatsvertrag zwischen Hamburg und einigen muslimischen Verbänden. Ausführlicher dazu siehe Laura Haddad (2023), »House Roles for Islam in Hamburg. The State Contract between the City of Hamburg and Three Islamic Communities«, in: *Redesigning Justice for Plural Societies: Case Studies of Minority Accommodation from around the Globe*, hrsg. von Marie-Claire Foblets, Katayoun Alidadi und Dominik Müller, London/New York: Routledge, S. 149–171.

³⁴⁶ Das Bundesverfassungsgericht bestimmt in einer Rechtsprechung vom 19.12.2000 die verfassungsrechtlichen Voraussetzungen für die Anerkennung einer Religionsgemeinschaft als Körperschaft des öffentlichen Rechts i. S. v. Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 V WRV. Dazu gehören »Dauerhaftigkeit, Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der Religionsgemeinschaften, Rechtstreue, Achtung der dem staatlichen Schutz anvertrauten Grundrechte Dritter, Freiheitlichkeit des Religions- und Staatskirchenrechts«. Siehe BVerfG 1500/97.

³⁴⁷ Rohe (2018), *Der Islam in Deutschland*, S. 188 ff.

³⁴⁸ Rohe, »Der Islam im demokratischen Rechtsstaat«, hier S. 10 ff.

³⁴⁹ Rohe, »Islam in den säkularen Rechtsstaaten Europas«, S. 170 ff.

³⁵⁰ Vgl. bspw. Bundesverfassungsgericht (BVerfG) (1972), S. 329; BVerfG (1995), S. 2478; BVerfG (2003), S. 2816.

³⁵¹ Rohe (2018), *Der Islam in Deutschland*, S. 188.

Der Staat fungiert ausschließlich als Kooperationspartner und muss den Religionsgemeinschaften gleichberechtigte Möglichkeiten der Religionsausübung anbieten. Er darf sich nicht in religiöse Angelegenheiten einmischen oder religiöse Fragen interpretieren und klären. So darf der Staat beispielsweise christliche Religionsrituale oder Speisevorschriften wie die zum koscheren Essen für Jüd:innen und halal-Regeln für Muslim:innen nicht bestimmen. Dies obliegt ausschließlich den Religionsgemeinschaften und/oder dem Einzelnen.³⁵² Der Staat kann lediglich prüfen, ob geltend gemachte Rechte von Gläubigen im Rahmen der Rechtsordnung liegen.³⁵³

Die positive und negative Religionsfreiheit gehört somit zu den elementaren Grund- und Menschenrechten, die einen höheren rechtlichen Rang als einfach-gesetzliche Normen haben und durch das Grundgesetz für den Einzelnen als auch für die Religionsgemeinschaft gewährleistet werden.³⁵⁴ Zwar steht es dem Einzelnen frei zu glauben (*forum internum*) und den Glauben zu artikulieren und ungestört zu praktizieren (*forum externum*), gemäß Art. 4 I, II GG aber unter der Voraussetzung, dass dieses Recht mit anderen Grundrechten nicht konfligiert. Das heißt, dass das Recht auf die freie Religionsausübung nicht schrankenlos gewährt wird.³⁵⁵ Es wird eingeschränkt, wenn durch dessen Durchsetzung Rechte Dritter oder andere Grundprinzipien beeinträchtigt werden (sog. »verfassungsimmanente Schranken«).³⁵⁶ Im Falle der Normenkollision hat die staatliche Rechtsordnung das Letztentscheidungsrecht. Hierbei erfolgt im jeweiligen Fall eine Verhältnismäßigkeitsprüfung nach dem Prinzip der

³⁵² Siehe Rohe, »Der Islam im demokratischen Rechtsstaat«, S. II. Dieses geschützte Grundrecht umfasst hier sowohl die Religionsfreiheit von Individuen (individuelle Religionsfreiheit) als auch von Organisationen (kollektive Religionsfreiheit).

³⁵³ Ibid., S. 16.

³⁵⁴ Demgemäß darf der Einzelne seine Religion im öffentlichen Raum und in staatlichen Einrichtungen praktizieren. Dies hat das Bundesverfassungsgericht für das Gebet in der Schule außerhalb der Unterrichtszeit in einem Urteil festgehalten, vgl. Bundesverwaltungsgericht (BVerwG) in: *Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht (NVwZ)* (2012), S. 162. Siehe Rohe (2018), *Der Islam in Deutschland*, S. 190 ff.

³⁵⁵ Siehe hierzu Stefan Muckel (1997), *Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung. Die verfassungsrechtlichen Garantien religiöser Freiheit unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*, Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 29, Berlin: Duncker & Humblot; ders. (2019), »Art. 4«, in: *Berliner Kommentar zum Grundgesetz*, hrsg. von Karl Heinrich Friauf und Wolfram Höfling, Berlin: Schmidt; Thomas Stemmler (2005), *Das »Neminem-laedere-Gebot«*, Europäische Hochschulschriften, 4195, Pieterlen/Bern: Peter Lang.

³⁵⁶ Hans-Georg Ebert (2016), »Islamisches Recht vs. deutsches Recht: Rechtliche Herausforderungen und Erwartungen«, in: *Muslimen in Sachsen: Geschichte, Fakten, Lebenswelten*, hrsg. von Marie Hakenberg und Verena Klemm, Leipzig: Edition Hamouda. Die Religionsfreiheit umfasst auch die negative Religionsfreiheit, d. h., die Freiheit, nicht zu glauben oder keine bestimmte Weltanschauung zu haben. Im Grundgesetz sind sogar einige Aspekte der negativen Religionsfreiheit ausdrücklich erwähnt, vgl. Art. 7 Abs. 2 GG; Art. 7 Abs. 3 S. 3 GG; Art. 136 Abs. 3 S. 1 WRV i. V. m. Art. 140 GG; Art. 136 Abs. 4 WRV i. V. m. Art. 140 GG; Art. 141 WRV i. V. m. Art. 140 GG.

praktischen Konkordanz, um kollidierende Grundrechte gegeneinander abzuwägen.³⁵⁷

Anders als die sogenannten ›Deutschengrundrechte‹ (wie Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit, Freizügigkeit und Berufsfreiheit), die das Grundgesetz allein den Deutschen vorbehält, ist die Religionsfreiheit ein Jedermannsgrundrecht. Dementsprechend genießen Angehörige muslimischen Glaubens in Deutschland dieses Recht ungeachtet ihrer Abstammung. Dies ist davon unabhängig, ob in den muslimisch geprägten Herkunftsstaaten der Migrant:innen und Geflüchteten religiöse Minderheiten wie Christ:innen und Jüd:innen dieses Recht genießen. Das sogenannte ›Prinzip der Reziprozität‹ lässt sich nicht mit der deutschen Rechtsordnung in Einklang bringen. Der einzig verbindliche Maßstab für den Umfang und die Durchsetzbarkeit der Religionsfreiheit ist allein das Grundgesetz, welches Angehörigen aller Religionen in Deutschland die Freiheit auf Religionsausübung gleichermaßen gewährleistet, unabhängig von jeglichen politisch-rechtlichen Rahmenbedingungen ihrer Heimatländer.³⁵⁸ Dieses Grundrecht darf gemäß Art.19 II GG in seinem Wesensgehalt nicht angetastet werden. Insofern können Muslim:innen in Deutschland von einigen Aspekten islamischen Rechts Gebrauch machen. Dabei ist es notwendig zu beachten, welches Verständnis vom islamischen Recht mit dem geltenden staatlichen Recht korrespondiert, ob es sich gegen geltende Gesetze oder im Rahmen der bestehenden Rechtsordnung positioniert.³⁵⁹ Die Beantwortung dieser Fragen entscheidet darüber, ob ein religiös motiviertes Verhalten in den Schutzbereich des Art. 4 I, II GG aufgenommen wird.³⁶⁰

³⁵⁷ Die praktische Konkordanz wird im Rahmen der Abwägung von Grundrechten herangezogen, insbesondere wenn ein Konflikt zwischen zwei Grundrechtsträgern besteht. Dabei werden gegensätzliche Interessen durch einen möglichst schonenden Ausgleich in Einklang gebracht, um eine Lösung zu finden, die beiden Grundrechten gerecht wird. So kann beispielsweise gemäß Art. 4 Abs.1 und 2 GG das Ritualgebet in der Schule außerhalb der Unterrichtszeit verrichtet werden. Dieses Recht findet jedoch seine Grenze in der Wahrung des Schulfriedens. Vgl. BVerwG, Urteil vom 30.11.2011 – 6 C 20.10; siehe Rohe, »Der Islam im demokratischen Rechtsstaat«, S.16 ff.

³⁵⁸ Heiner Bielefeldt (2003), *Muslimen im säkularen Rechtsstaat: Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld: transcript, S.86f. Für die Frage über die Anwendung des völkerrechtlichen Gegenseitigkeitsprinzips auf Bereiche der Religionsfreiheit siehe Eibe H. Riedel (1993), »Religionsfreiheit und völkerrechtliche Reziprozität«, in: *Freiheit der Religion: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, hrsg. von Johannes Schwartländer, Mainz: Grünewald, S.436–438.

³⁵⁹ Mathias Rohe (2011), *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, München: C. H. Beck, S.341.

³⁶⁰ In der Feldforschung hat sich das Verständnis muslimischer Geflüchteter von Religionsfreiheit und ihrem Umfang als eingeschränkt und von Missverständnissen geprägt erwiesen. Auch im Lebensalltag von Geflüchteten in Deutschland sind zahlreiche Konflikte entstanden, die auf das eigene hergebrachte Verständnis von Religionsfreiheit hindeuten.

In Entsprechung zu Rohe ist im Hinblick auf die Scharia eine Unterscheidung zwischen religiösen Normen und rechtlichen Normen notwendig.³⁶¹ Erstere betreffen Bereiche wie Ritualgebet, Fasten, Bestattungswesen, Bekleidungs- und Speisevorschriften³⁶² und regeln das Verhältnis zwischen Menschen und Gott (*ʿibādāt*, gottesdienstliche Handlungen). Diese fallen in den Anwendungsbereich der Religionsfreiheit gemäß Art. 4 I, II GG. Die Ausübung der von Art. 4 I, II GG geschützten religiösen Normen unterliegt aber verfassungsrechtlichen Grenzen. Dies betrifft beispielsweise Bereiche wie das Schächten, welches durch die in Art. 20a GG verankerte Staatszielbestimmung ›Tierschutz‹ und durch TierSchG § 4 a, II 2 gewissen Einschränkungen unterliegt.³⁶³

Religiöse Normen können in unmittelbarer Wirkung gegenüber dem Staat innerhalb des öffentlichen Rechts oder mittelbar im privatrechtlichen Bereich (sog. ›mittelbare Drittwirkung der Grundrechte‹) zur Anwendung gelangen.³⁶⁴ Im Strafrecht ist aber die Inanspruchnahme von religiösen Normen, die mit strafrechtlich geschützten Gütern kollidieren, lediglich in einem sehr engen Bereich anwendbar, »wenn sie erhebliches Gewicht haben und ihre Auswirkungen geringfügig sind«.³⁶⁵ Signifikantes Beispiel für zulässige mit Straftatbeständen

³⁶¹ Rohe, »Islam in den säkularen Rechtsstaaten Europas«, S.172. Diese Unterscheidung zwischen religiösen und rechtlichen Normen wird in den Verfassungen islamisch geprägter Staaten nicht vorgenommen. Man spricht stattdessen von Prinzipien und Grundprinzipien der Scharia, an denen sich die staatliche Rechtsordnung orientiert. Die von Rohe vorgenommene Unterscheidung ist jedoch nicht frei von wechselseitigen Überlagerungen, wie in den folgenden Ausführungen gezeigt wird.

³⁶² Eine ausführliche Darstellung einiger dieser Bereiche aus rechtlicher Sicht findet sich bei Stefan Muckel/Reiner Tillmanns (2008), »Die religionsverfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen für den Islam«, in: *Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates*, hrsg. von Stefan Muckel, Schriften zum öffentlichen Recht, Bd. 1096, Berlin: Duncker & Humblot, S. 234–272.

³⁶³ Zu den rechtlichen Rahmenbedingungen des Schächten in Deutschland siehe insbesondere Elliesie/Armbruster, »Schächten als Bestandteil muslimischer Lebenswelten«; siehe auch Salim/Stenske, *Negotiating ḥalāl Consumption*, S. 17 f.

³⁶⁴ ›Mittelbare Drittwirkung der Grundrechte‹ meint, dass Grundrechte nicht nur als Abwehrrechte gegenüber dem Staat gelten, sondern eine objektive Wertordnung begründen. Somit strahlen Grundrechte auf die gesamte Rechtsordnung aus. Anders als bei der unmittelbaren Wirkung handelt es sich bei der mittelbaren Wirkung von Grundrechten um zwei Grundrechtsträger, die einander gegenüberstehen. Im Konfliktfall sind Grundrechte mit anderen gegenläufigen Interessen abzuwägen, um praktische Konkordanz herzustellen. Dies ist insbesondere bei religiösen Belangen im Hinblick auf das Arbeitsverhältnis relevant, wenn beispielsweise ein muslimischer Arbeitnehmer, der in einer Getränkefirma tätig ist, sich weigert, Alkoholflaschen zu tragen. Dazu siehe Rohe, »Der Islam im demokratischen Rechtsstaat«, S.16 ff. Zu Konflikten bezüglich religiöser Belange in Arbeitsverhältnissen vgl. beispielsweise Bundesarbeitsgericht (BAG), Urteil vom 24.2.2011 –2 AZR 636/09, BAG, in: *Neue Juristische Wochenschrift (NJW)* (2003), S.1685, 1687 und BVerfG, in: *NJW* (2003), S. 2815; Landesarbeitsgericht (LAG) Düsseldorf, in: *Juristen-Zeitung (JZ)* (1964), S. 258; LAG Hamm in: *NJW* (2002), S.1970; LAG Hamm in: *Neue Zeitschrift für Arbeitsrecht (NZA)* (2002), S.1090, 1092.

³⁶⁵ Rohe, »Scharia und deutsches Recht«, S. 554.

kollidierende Rechtsnormen stellt die männliche Beschneidung im Judentum und im Islam dar.³⁶⁶

Islamrechtliche Normen sind hingegen von der Religionsfreiheit nicht gedeckt, wenn sie gegen das staatliche Gewaltmonopol, insbesondere im Strafrecht, verstoßen oder im Rahmen einer verfassungsrechtsdogmatischen Abwägung hinter der Religionsfreiheit zurücktreten. Ungeachtet dessen besteht für Angehörige muslimischen Glaubens mit Auslandsbezug zu einem islamisch geprägten Land in Deutschland die Möglichkeit, von bestimmten islamrechtlich geprägten Normen Gebrauch zu machen. In Betracht kommen das sog. ›dispositive Sachrecht‹ und das Internationale Privatrecht (IPR), auch ›Kollisionsrecht‹ genannt.³⁶⁷ Muslim:innen in Deutschland können im Rahmen des dispositiven Sachrechts bestimmte islamrechtliche Normen anwenden. Dieser Rechtsbereich betrifft die freie und selbstständige Gestaltung privater Rechtsverhältnisse. Die Gestaltungsfreiheit privater Rechtsbeziehungen entspricht dem Grundsatz der Privatautonomie des Zivilrechts. Demnach werden Muslim:innen in Deutschland weite Gestaltungsspielräume eröffnet, Rechtsbeziehungen nach ihrem eigenen Willen und unabhängig vom Staat zu gestalten, deren Wirkung aber rechtsverbindlich anzuerkennen sind.³⁶⁸ Diese Gestaltungsfreiheit ist vor allem im Vertrags-, Ehe-, Familien- und Erbrecht relevant.³⁶⁹ Dementsprechend können Muslim:innen beispielsweise islamrechtlich gepräg-

³⁶⁶ Die religiöse Beschneidung von Knaben im Judentum und im Islam wird als wichtige religiöse Vorschrift erachtet. In Deutschland war die Beschneidung von Knaben aus religiösen Gründen zulässig, wenn eine fachgerechte Ausführung und die Einwilligung der Sorgeberechtigten vorlagen. Das Urteil des Landesgerichts Köln vom Mai 2012 (Landgericht (LG) Köln in: *NJW* (2012), S. 2128), das einen solchen Eingriff für rechtswidrig erklärte, hat eine heftige öffentliche Debatte ausgelöst. Als Folge wurde im Bürgerlichen Gesetzbuch eine Neuregelung (§ 1631 d BGB) geschaffen, die einen rechtlichen Maßstab für die Diskussion um die Rechtmäßigkeit der Beschneidung von Knaben setzte. Hiernach umfasst die Personensorge auch das Recht, in eine medizinisch nicht erforderliche Beschneidung des nicht einsichts- und urteilsfähigen männlichen Kindes einzuwilligen, wenn diese nach den Regeln der ärztlichen Kunst durchgeführt werden soll. Dies gilt nicht, wenn durch die Beschneidung auch unter Berücksichtigung ihres Zwecks das Kindeswohl gefährdet wird, § 1631 d I BGB. Siehe hierzu Heiner Bielefeld (2012), *Marginalisierung der Religionsfreiheit?: Zum diskursiven Umfeld des Kölner »Beschneidungsurteils«*, www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2015/07/UN_20Special_20Rapporteur_20on_20Circumcision_20discussion_1_.pdf (letzter Zugriff am 6.5.2021); Pia Rüttgers (2013), *Die deutsche Debatte über religiös motivierte Beschneidung unter (menschen-)rechtlichen, sozialetischen und diskursanalytischen Gesichtspunkten*, Nürnberger Menschenrechtszentrum, www.menschenrechte.org/wp-content/uploads/2014/02/Artikel-von-Pia-R%C3%BCttgers.pdf (letzter Zugriff am 6.5.2021); Rohe (2018), *Der Islam in Deutschland*, S. 205 ff.

³⁶⁷ Die vorliegenden Ausführungen zum dispositiven Sachrecht und dem IPR sind für die Verortung und Kontextualisierung der Feldforschungsdaten notwendig.

³⁶⁸ Vgl. Mathias Rohe (2018), »Zum Wandel islamrechtlicher Normen im Kontext des säkularen Rechtsstaats«, in: *Islamisches Recht in Wissenschaft und Praxis. Festschrift zu Ehren von Hans-Georg Ebert*, hrsg. von Hatem Elliesie, Beate Anam und Thoralf Hanstein, Berlin: Peter Lang, S. 269–296, hier S. 276.

³⁶⁹ Rohe (2011), *Das islamische Recht*, S. 368.

te Vertragsbestandteile in einem zivilrechtlichen Ehevertrag wie die Zahlung einer Brautgabe (*mahr*) an die Ehefrau bei einer Scheidung vereinbaren.³⁷⁰ Auch wenn die Privatautonomie dem Einzelnen breite Gestaltungsspielräume ermöglicht, ist ihre Anwendung nicht grenzenlos. Der Gesetzgeber setzt der Gestaltungsfreiheit des Einzelnen insbesondere dann Schranken, wenn das ausgeübte Rechtsgeschäft beispielsweise gegen ein gesetzliches Verbot (§ 134 BGB) oder gegen die guten Sitten verstößt (§ 138 BGB).³⁷¹

Des Weiteren gibt es Fälle, in denen islamrechtliche Normen informell Anwendung finden, deren Rechtswirkungen allerdings der Mitwirkung eines deutschen Hoheitsträgers bedürfen. Dies trifft insbesondere auf religiöse Ehen und Scheidungen zu, die in Deutschland oft durch Imame oder Geistliche geschlossen werden.³⁷² Eine derartige religiöse ›Vorausrauung‹ ist nach deutschem Recht zulässig. Mit dem seit 2009 in Kraft getretenen Personenstandsgesetz wurde das Verbot rein religiöser Vorausrauung aufgehoben.³⁷³ Mit der Schließung religiöser Ehen treten allerdings keine Rechtswirkungen ein.

Die Praxis religiöser bzw. informeller Eheschließung ist in Deutschland unter Angehörigen muslimischen Glaubens neben oder ohne standesamtliche Eheschließung verbreitet. Mit der Ankunft einer großen Anzahl muslimischer Geflüchteter ab dem Jahr 2014 hat die rein religiöse Eheschließung an Relevanz gewonnen. Hintergrund für die Schließung einer religiösen Ehe ist, dass die standesamtliche Eheschließung für viele sehr kompliziert erscheint und mit viel Aufwand verbunden ist.³⁷⁴ Eine religiöse Ehe in einem Moscheeverein wird in der Regel ohne größeren Aufwand geschlossen.³⁷⁵ Hierzu bedarf es u. a. zwei korrespondierender Willenserklärungen. Es handelt sich also um einen privatrechtlichen Vertrag. Zudem ist für einige eine Ehe nur dann als islamisch und

³⁷⁰ Siehe hierzu die Rechtsprechung des BGH zur Rechtsnatur und Formbedürftigkeit eines Brautgabeversprechens *NJW* (2020), S.2027, sowie *Neue Zeitschrift für Familienrecht (NZ-Fam)* (2021), S.22.

³⁷¹ Ausführlicher dazu siehe Rohe (2011), *Das islamische Recht*, S.368 ff.

³⁷² Die Schließung von religiösen Ehen kann in Deutschland nur anerkannt werden, wenn diese nach dem geltenden Recht des Heimatstaates stattfand, dabei die Formerfordernisse des Heimatstaates gewahrt wurden (Art.11 1 Var. 2 EGBGB) und die sonstigen materiellen Voraussetzungen (wie das Heiratsmindestalter) erfüllt sind (Art.13 1 EGBGB). Siehe Deutscher Bundestag (2016), *Zur Anerkennung von religiös geschlossenen Ehen und Ehen mit minderjährigen Ehepartnern in der Bundesrepublik Deutschland*, Sachstand, WD 7-3000 -019/16.

³⁷³ Siehe *NJW* (2008), S.2745.

³⁷⁴ Muslim:innen, die darauf bestehen, eine standesamtliche Ehe zu schließen, bevorzugen dies in europäischen Nachbarländern wie Dänemark oder Italien zu tun, da der Aufwand in Deutschland vergleichsweise höher ist.

³⁷⁵ Eine solche Eheschließung kann auch in einigen Moscheevereinen spontan ohne Terminvereinbarung erfolgen. Während meines Gesprächs mit einem Imam in einer Moschee im Osten von Deutschland kam ein Paar ohne jegliche Terminvereinbarung mit dem Willen, eine islamische Ehe zu schließen. Nachdem der Imam festgestellt hatte, dass sie ihre Ausweise und zwei Zeugen dabei hatten, wurde die Ehe sofort geschlossen. Ausführlicher dazu siehe Abschnitt 5.2.2.2.

somit zulässig einzustufen, wenn sie durch eine religiöse Autorität geschlossen wird, auch wenn man eine standesamtliche Eheschließung vorgenommen hat. Anders als private Rechtsgeschäfte bedürfen private Eheschließungen oder Ehescheidungen in Deutschland allerdings für ihre rechtsverbindliche Wirksamkeit der staatlichen Mitwirkung. Dies dient vor allem der Rechtsklarheit und Publizität sowie der Überprüfung der formellen und materiellen Voraussetzungen der Eheschließung.³⁷⁶ Daher können Vertragsbestandteile dieser privaten Eheschließungen und Ehescheidungen durch deutsche Gerichte nicht durchgesetzt werden. Die Tatsache, dass religiöse Ehen grundsätzlich keine rechtsverbindliche Wirkung aufweisen (vgl. Art.13 IV 1 EGBGB, §1310 I 1 BGB), führt in der Praxis zu zahlreichen Konflikten.³⁷⁷ Diese sind damit verbunden, dass viele nicht wissen, dass religiöse Ehen in der Moschee vor deutschen Gerichten keine rechtliche Relevanz haben,³⁷⁸ es sei denn ein Ausnahmetatbestand gemäß Art. 13 III 2 EGBGB greift.³⁷⁹

Eine weitere Möglichkeit der informellen Anwendung islamrechtlich inspirierter Normen stellt der Bereich der Konfliktregulierung dar. Hierbei handelt es sich um außergerichtliche Mechanismen zur Lösung von Konflikten unter Rechtssubjekten. Das deutsche Recht bietet zahlreiche Möglichkeiten, um Konflikte außerhalb staatlicher Institutionen zu regulieren.³⁸⁰ Dies wird einerseits mit der Privatautonomie, die weitgehend dem Einzelnen ein Selbstgestaltungsrecht privater Rechtsverhältnisse verleiht, begründet.³⁸¹ Dieses Selbstgestaltungsrecht steht nicht im Widerspruch zu dem in Art. 92 GG verankerten

³⁷⁶ Heinz-Peter Mansel (2008), »Die kulturelle Identität im Internationalen Privatrecht«, in: *Pluralistische Gesellschaften und Internationales Recht: Referate und Thesen*, hrsg. von Georg Nolte et al., Heidelberg: Müller, S. 137–211, hier S. 179.

³⁷⁷ Konflikte entstehen insbesondere dann, wenn die rechtliche Einordnung solcher religiösen Ehen für die Neuankömmlingen nicht eindeutig ist. Bei einer Scheidung können vertragliche Vereinbarungen wie die Rückzahlung einer Brautgabe nicht durchgesetzt werden. Religiöse Autoritäten und Moscheevereine, die solche informellen Ehen geschlossen haben, können die einzelnen vertraglichen Bestandteile nicht geltend machen, es sei denn, sie können dies durch ihre charismatische Autorität in der muslimischen Gemeinde und durch Schlichtungsverfahren durchsetzen. Eine grundlegende Problematik informeller religiöser Ehen in Deutschland liegt darin, dass Frauen generell dadurch benachteiligt werden. Es gibt Fälle, in denen das Ehepaar getrennt lebt und der Ehemann die Trennung (*ṭalāq*) verweigert. Einen Selbstloskauf der Ehefrau aus der Ehe durch Rückerstattung der Brautgabe (*ḥulʿ*) in Abwesenheit des Ehemannes lehnen viele muslimische Autoritäten ab. Dies führt dazu, dass Frauen zwar getrennt leben, aber sich von der Ehe nicht befreien und somit nicht erneut heiraten können.

³⁷⁸ Rohe (2018), *Der Islam in Deutschland*, S. 248.

³⁷⁹ Siehe Deutscher Bundestag, *Zur Anerkennung von religiös geschlossenen Ehen*, S. 7.

³⁸⁰ Foblets/Elliesie et al., *Konfliktregulierung*, S. 13; siehe auch Peter Collin (2016), »Vom Richten zum Schlichten – juristische Entscheidungssysteme im Umbruch: Außergerichtliche Konfliktlösung im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert«, in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 36.1, S. 112–138; Loni Niederländer (1995), »Schieds- und Schlichtungsstellen in der ehemaligen DDR«, in: *Streitschlichtung – Rechtsvergleichende Beiträge zur außergerichtlichen Streitbeilegung*, hrsg. von Walther Gottwald und Dieter Stempel, Köln: Bundesanzeiger, S. 95–110.

³⁸¹ Foblets/Elliesie et al., *Konfliktregulierung*, S. 13.

Rechtssprechungsmonopol, denn »eine vorläufige Jurisdiktion nichtstaatlicher Rechtsprechungsorgane und Spruchkörper privater Gruppen [ist] zulässig«. ³⁸²

Andererseits können diese Formen von der deutschen Rechtsordnung sogar positiv angesehen werden, wenn sie dazu beitragen, eine schnelle und tragfähige Lösung für den jeweiligen Konflikt zu finden. ³⁸³ Rohe weist auf wichtige Voraussetzungen hin, die erfüllt werden müssen, um solche alternativen Konfliktregulierungsmechanismen im Rahmen des deutschen Rechts anwendbar zu machen. ³⁸⁴ Ihm zufolge müsste die Teilnahme an solchen Verfahren freiwillig erfolgen und die Regelungen des zwingenden Rechts berücksichtigt werden. ³⁸⁵ Außergerichtliche Konfliktregulierungsmechanismen unter Muslim:innen in Deutschland beruhen nicht ausschließlich auf islamrechtlichen Normen, sondern es lassen sich dabei vielfältige kulturell geprägte und gewohnheitsrechtliche Elemente finden. Diese Mechanismen sind vor allem in den Bereichen des Straf-, Familien- und Erbrechts zu finden. ³⁸⁶ Die Anwendung solcher Formen außergerichtlicher Konfliktregulierung hat mit der Ankunft einer großen Anzahl muslimischer Geflüchteter an Relevanz gewonnen.

Auch im Rahmen des IPR können Muslim:innen in Deutschland von islamrechtlichen Normen Gebrauch machen. Das IPR findet Anwendung, wenn es dabei – wie bereits erwähnt – um Sachverhalte mit Auslandsberührung geht. ³⁸⁷ Es wird vornehmlich angewendet, um die Rechtsverhältnisse zwischen Privatpersonen, die einen Auslandsbezug haben, zu gestalten und zu sichern und somit ihre individuellen Interessen zu berücksichtigen. ³⁸⁸ Insofern berücksichtigt das IPR den Vertrauensschutz bezüglich der Lebensplanung von Personen, die ihr Leben nach bestimmten rechtlichen Vorschriften ihrer Heimatländer ausgerichtet haben. Dies betrifft insbesondere das Familien- und das Erbrecht. ³⁸⁹ Dabei besteht für Muslim:innen in Deutschland die Möglichkeit, zwischen

³⁸² Kathrin Bauwens (2016), *Religiöse Paralleljustiz: Zulässigkeit und Grenzen informeller Streit-schlichtung und Streitentscheidung unter Muslimen in Deutschland*, Berlin: Duncker & Humblot, S. 121.

³⁸³ Rohe (2018), *Der Islam in Deutschland*, S. 247f.

³⁸⁴ *Ibid.*, S. 248.

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ Für einen sehr guten Einblick in die Anwendung außergerichtlicher Konfliktregulierungs-verfahren in den relevanten Rechtsbereichen siehe Foblets/Elliesie et al., *Konfliktregulierung*.

³⁸⁷ Abbo Junker definiert das IPR als »die Gesamtheit der Vorschriften, die durch Verweisung auf die inländische oder auf eine ausländische Privatrechtsordnung bestimmen, welchen Staates Privatrecht anzuwenden ist.« Abbo Junker (2021), *Internationales Privatrecht*, München: C. H. Beck, S. 4. Für einen Überblick über das IPR mit Blick auf die Anwendung islamrechtlicher Normen siehe Rohe (2011), *Das islamische Recht*, S. 351ff.; ders. (2018), *Der Islam in Deutschland*, S. 244ff.

³⁸⁸ Rohe (2011), *Das islamische Recht*, S. 351. Das IPR bietet keine Lösung für Rechtsfälle, sondern bestimmt das anzuwendende Recht bei Fällen mit Auslandsbezug. Siehe Junker, *Internationales Privatrecht*, S. 1ff.

³⁸⁹ Dies hängt damit zusammen, dass die vom islamischen Recht geprägten Kodifikationen in den islamisch geprägten Ländern im Wesentlichen nur das Familien- und Erbrecht betreffen. In anderen Rechtsgebieten finden sich keine oder kaum Regelungen aus dem klassischen is-

dem Recht des Aufenthaltsstaates und dem des Herkunftslandes zu wählen. Demnach können sich jene Muslim:innen in Deutschland, die beispielsweise in Syrien oder Irak eine Ehe staatlich abgeschlossen haben, durch deutsche Gerichte nach dem geltenden Recht in ihren Heimatländern scheiden lassen, auch wenn sich dies ausschließlich auf islamrechtliche Normen beruft.³⁹⁰

Die Anwendung von islamrechtlichen Normen im Rahmen des IPR kann allerdings durch die Vorbehaltsklausel in Art. 6 EGBGB bzw. Art. 21 Rom I-VO (*ordre public*) abgewehrt werden, wenn ihre Anwendung im Ergebnis mit wesentlichen Grundsätzen des Anerkennungsstaates offensichtlich unvereinbar ist.³⁹¹ Zu denken wäre hier insbesondere an den Gleichheitsgrundsatz, welcher aus Art. 3 GG zu entnehmen ist.³⁹² So kann die Vorbehaltsklausel des *ordre public* dann beispielsweise in Fällen greifen, bei denen zum Zeitpunkt der Eheschließung in Bezug auf den Ehemann bereits eine Ehe besteht³⁹³ oder wenn das in Deutschland vorausgesetzte Heiratsmindestalter noch nicht erreicht worden ist.³⁹⁴ Grundsätzlich werden die Auswirkungen einer Norm zunächst geprüft, bevor sie am *ordre public* scheitert. Eine ausländische Norm kann beispielsweise nach dem abstrakten Inhalt *a priori* gegen den Gleichheitsgrundsatz Art. 3 Grundgesetz verstoßen, aber sich dann im Ergebnis nicht mehr als nachteilig erweisen, so dass die Problematik mangelnder Gleichberechtigung nicht auftritt.³⁹⁵ In diesem Fall wird die ausländische Norm vorgezogen. Eine Argumentation mit dem *ordre public* wäre hier unangemessen.

lamischen Recht. Vgl. Mathias Rohe (2022), *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, München: C. H. Beck, S.182ff.

³⁹⁰ Oberlandesgericht (OLG) Hamm, Urteil vom 17.01.2013 – II-4 UF 172/12; OLG Hamm, Urteil vom 22.04.2016 – 3 UF 262/15; LG Limburg, Urteil vom 12.03.2012 – 2 O 384/10. Für weitere Beispiele aus der Rechtspraxis siehe Rohe, *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen*, S.105ff.

³⁹¹ Hier gilt zu beachten, dass es bei der Überprüfung ausländischer Normen nicht darum geht, ob der abstrakte Inhalt gegen die Grundprinzipien der deutschen Rechtsordnung verstößt, sondern welche Auswirkungen die Anwendung einer ausländischen Norm im Einzelfall hat. Rohe, »Islam in den säkularen Rechtsstaaten Europas«, S.182; siehe auch Mansel, »Die kulturelle Identität«, S.137–211.

³⁹² Siehe Münchener Kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch (MüKoBGB)/Ulrich Spellenberg (2020), *Einführungsgesetz zum Bürgerlichen Gesetzbuch* (EGBGB), München: C. H. Beck, Art. 11 Rn. 22, 23.

³⁹³ Ausführlicher zu dieser Thematik siehe Rohe (2011), *Das islamische Recht*, S. 361f.

³⁹⁴ Wenn im Falle der Witwenrente zwei Frauen mit einem Mann verheiratet waren, so wird die Witwenrente nach dem Grundsatz der Gleichbehandlung auf beide Frauen anteilig aufgeteilt, gemäß § 34 Abs. 2 Sozialgesetzbuch (SGB) I. Siehe auch Ebert, »Islamisches Recht vs. deutsches Recht«, S. 34.

³⁹⁵ Vgl. Zeitschrift für das gesamte Familienrecht (FamRZ) (2007), S. 615; Bundesgerichtshof (BGH), in: *Neue Juristische Wochenzeitung – Rechtsprechungsreport* (NJW-RR) (2007), S.145, 148f.

4.2.2 Religiöse Betrachtungsweise

4.2.2.1 Scharia als islamische Normativität

Religionen sind grundsätzlich mit eigenen normativen Konzepten ausgestattet. Diese normativen Konzepte können Gläubige mit einem hohen Maß an Ordnung, Orientierung und Identifikation versehen. Sie können aber auch zur Disposition stehen, um Gläubigen eine Legitimierung für ihr Handeln zur Verfügung zu stellen oder eine Grundlage für die Lösung von Konflikten zu schaffen. Dabei haben normative Ansprüche von Religionen die Funktion, dass sie Gläubigen ermöglichen, zwischen erwünschten und unerwünschten Handlungen zu unterscheiden und ihnen dementsprechend Orientierungsmöglichkeiten bereitstellen.³⁹⁶ In Anlehnung an Karla Pollmann verstehe ich unter religiöser Normativität

»the claim to form an absolute standard, a ›rule‹ (*norma*) with overall validity. It does not refer in a descriptive way to reality as it is, but in a prescriptive way to reality as it ought to be. [I]t comprises statements with a prescriptive aim of how to act correctly, in the form of precepts, prohibitions, and duties. Such norms are not absolute, but depend on cultural and historical contexts; thus they change during history, although the norms themselves claim absolute, ›transcendent‹ validity.«³⁹⁷

Dieses Verständnis von religiöser Normativität korrespondiert mit dem im Rahmen der vorliegenden Arbeit verwendeten Begriff der ›islamischen Normativität‹, zumal letztere Gläubigen normative Ordnungen für die gesamte Lebensführung zur Verfügung stellt und festschreibt, wie sie sich demgemäß zu verhalten haben. Dieses normative Verständnis wird in der muslimischen Tradition ›Scharia‹ genannt. Der Begriff ›Scharia‹³⁹⁸ wurde ausdrücklich nur einmal im Koran in Sure 45:18, allerdings nicht im rechtlichen oder juridischen

³⁹⁶ Vgl. Jens Schlieter (2012), »Religion, Religionswissenschaft und Normativität«, in: *Religionswissenschaft*, hrsg. von Michael Stausberg, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 227–240, hier S. 229.

³⁹⁷ Karla Pollmann (2009), »Normativity, Ideology, and Reception in Pagan and Christian Antiquity: Some Observations«, in: *Religion and Normativity: The Discursive Fight over Religious Texts in Antiquity*, hrsg. von Anders-Christian Jacobsen, Aarhus: Aarhus University Press, S. 53–61, hier S. 53.

³⁹⁸ Für eine ausführliche und kritische Auseinandersetzung mit den verbreiteten Verständnissen des Begriffs ›Scharia‹ siehe insbesondere Reik Kirchhof (2019), *Grundlegung einer Soziologie der Scharia: das islamische Recht im Lichte einer neuen Theorie der normativen Ordnung und des Rechts*, Wiesbaden: Springer, sowie Hatem Elliesie (2021), »Scharia: islamisch«, in: *Lexikon für Kirchen- und Religionsrecht* 4, hrsg. von Heribert Hallermann et al., Paderborn: Schöningh, S. 60–64.

Sinne, erwähnt³⁹⁹ und meint ›gebahnter Weg‹ oder ›Weg zur Wassertränke‹ (*mawrid aš-šāriba*).⁴⁰⁰

Scharia umfasst grundsätzlich die gesamte islamische Normenlehre, die Gott dem Menschen auferlegt. Sie stellt für Muslim:innen ein zentrales Fundament der religiös-normativen Orientierung dar. In diesem Sinne kann Scharia funktionalistisch als islamische Normativität verstanden werden, indem sie »für den Muslim, unabhängig von seinem Aufenthaltsort, eine immerwährende Richtschnur seines Handelns und Denkens«⁴⁰¹ darstellt und dessen Handeln nach normativen Verpflichtungskategorien (*al-aḥkām al-ḥamsa*) bewertet.⁴⁰²

Der islamischen Normativität kommt eine Sinnstiftungsfunktion zu. Im Wesentlichen zielt sie darauf ab, dem Menschen Nutzen zu bringen und Schaden abzuwehren.⁴⁰³ Muslimische Rechtsgelehrte wie al-‘Izz ibn ‘Abd as-Salām (gest. 660/1262) gehen davon aus, dass die Scharia nur auf das Allgemeinwohl und das Interesse des Menschen gerichtet ist; das Motto lautet: »Die Scharia ist als Ganzes ein Nutzen [für Menschen] (*aš-šarī’a kulluhā maṣāliḥ*).«⁴⁰⁴ Dabei ha-

³⁹⁹ Siehe Koran 45:18: *ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا* – »Wir haben dir einen geraden Weg gewiesen. Folge ihm.« Maher (2007), *Sinngemäße deutsche Übersetzung des heiligen Koran*, 45:18.

⁴⁰⁰ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr al-Qurṭubī (1964), *Tafsīr al-Qurṭubī*, Bd. 16, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriya, hier S.163; siehe auch Zaydān ‘Abd al-Karīm (2001), *al-Madḥal li-dirāsāt aš-šarī’a al-islāmīya*, Kairo: Dār ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb, al-maktaba.org/book/31702/6087 (letzter Zugriff am 1.7.2021), S. 38. Das Wort Scharia in diesem Vers wird von Rechtsgelehrten und Korankommentatoren unterschiedlich interpretiert. Einige meinen, dass durch die ursprüngliche Bedeutung »der Weg zur Wassertränke« damit der Weg zu Gott und mithin die religiösen Vorschriften metaphorisch gemeint seien. Andere interpretieren den im Koran erwähnten Begriff der Scharia damit, dass er überhaupt nicht auf eine Gesetzgebung (*taṣrī’*) oder Gesetz (*qānūn*) hinweise, denn dieser Vers sei in Mekka vor der islamischen Gesetzgebung (*at-taṣrī’ al-islāmī*) offenbart worden. Ein anderes Verständnis des Begriffs Scharia im Sinne staatlichen Rechts lässt sich insbesondere in westlichen akademischen Diskursen finden. Siehe Zidān, *al-Madḥal li-dirāsāt aš-šarī’a*, S. 38 ff.; Muḥammad Sa’id al-‘Aṣmāwī (2003), *Uṣūl aš-šarī’a*, Kairo: Maktabat Madbūlī, S. 30 ff.; Yūsuf al-Qaraḍāwī (1993), *Madḥal li-dirāsāt aš-šarī’a al-islāmīya*, Beirut Mu’asasat ar-Risāla, S. 23 ff.; siehe auch Kirchhof, *Grundlegung einer Soziologie*, S. 24.

⁴⁰¹ Hans-Georg Ebert/Julia Heilen (2016), *Islamisches Recht: Ein Lehrbuch*, Leipzig: Edition Hamouda, S. 16.

⁴⁰² Vgl. Baber Johansen (1999), »The Muslim *fiqh* as a Sacred Law: Religion, Law and Ethics in a Normative System«, in: *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim *fiqh**, Studies in Islamic Law and Society 7, Leiden: Brill, S. 1–76; siehe auch Hatem Elliesie (2016), *Scharia in genuin europäischen Settings: Konnex muslimischer Lebenspraxis zu islamischer Normativität*, Projektbeschreibung, www.eth.mpg.de/4722604/project1 (letzter Zugriff am 25.6.2021).

⁴⁰³ Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn-Mūsā aš-Šāṭibī (1997), *al-Muwāfaqāt fī uṣūl aš-šarī’a*, Bd. 6, Kairo: Dār Ibn ‘Affān, hier S. 446, al-maktaba.org/book/11435/3117#p4 (letzter Zugriff am 25.6.2021).

⁴⁰⁴ Abū Muḥammad ‘Izz Ibn ad-Dīn Ibn ‘Abd as-Salām (1991), *Qawā’id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*, Bd. 1, Kairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariya, S. 11, al-maktaba.org/book/8608/8 #p1 (letzter Zugriff am 1.7.2021). In ähnlicher Weise beschreibt Ibn Qaiyim al-Ġawzīya die Scharia wie folgt: »Ihre Basis und ihre Grundlagen sind gegründet auf Weisheit und den Nutzen der Menschen im Diesseits und im Jenseits. Alles über alles ist die Gerechtigkeit,

ben Gelehrte aus bestimmten Quellen Normen hergeleitet, die dem Menschen dienlich sein sollen.⁴⁰⁵ Man geht davon aus, dass Gott mit seinen normativen Aussagen das Wohl der Menschen im Diesseits und im Jenseits anstrebt. Insofern dient die Scharia Muslim:innen als Grundlage ihrer moralisch-ethischen Orientierung, was als ›Lebensdienlichkeit‹ umschrieben wird.⁴⁰⁶ Von daher ist der Begriff ›Scharia‹ nicht mit dem Begriff ›Islamisches Recht‹⁴⁰⁷ gleichzusetzen.⁴⁰⁸ Ihre Normen gehen über den Geltungs- und Anwendungsbereich des positiven Rechts oder auch solcher religiösen Normen mit rechtlichem Charakter hinaus, indem sie solche moralischen Aspekte und zwischenmenschlichen Verhaltensweisen umfassen, die nicht Gegenstand einer modernen Rechtsordnung sein könnten. Dabei werden die Normen von Menschen abgeleitet, denn die Scharia ist kein schriftlich fixiertes Normensystem, sondern ein dem Menschen nicht unmittelbar zugängliches Normensystem. Im Gegensatz zu rein rechtlichen Normen hat die Missachtung von Scharia-Normen grundsätzlich nur jenseitige Folgen.⁴⁰⁹ Vor diesem Hintergrund machte bereits Joseph Schacht deutlich, dass die auf das alltägliche Rechtsleben bezogenen Vorschriften des Korans »durchaus ethisch gehalten, d. h. von dem Geiste des Tunsollens und Nichttundürfens bestimmt [sind], im Gegensatz zur Verknüpfung bestimmter Rechtsfolgen mit bestimmten Handlungen«.⁴¹⁰

Barmherzigkeit, Nutzen und Weisheit. Jeder Fall, der Gerechtigkeit durch Ungerechtigkeit, Barmherzigkeit durch ihr Gegenteil, Nutzen durch Verderbnis oder Weisheit durch Unfug ersetzt, zählt nicht zur Scharia«, im Original:

الشَّرِيعَةُ مَبْنَاهَا وَأَسَاسُهَا عَلَى الْحُكْمِ وَمَصَالِحُ الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَهِيَ عَدْلٌ كُلُّهَا، وَرَحْمَةٌ كُلُّهَا، وَمَصَالِحُ كُلِّهَا، وَحُكْمَةٌ كُلُّهَا؛ فَكُلُّ مَسْأَلَةٍ خَرَجَتْ عَنِ الْعَدْلِ إِلَى الْجَوْرِ، وَعَنِ الرَّحْمَةِ إِلَى ضِدِّهَا، وَعَنِ الْمَصْلَحَةِ إِلَى الْمَفْسَدَةِ، وَعَنِ الْحُكْمَةِ إِلَى الْبَغْثِ؛ فَلَيْسَتْ مِنَ الشَّرِيعَةِ.

Abū ‘Abdallāh Šams ad-Dīn Muḥammad b. Abi Bakr Ibn Qaiyim al-Ğawziya (1991), *Ilām al-muwaqqi‘in ‘an rabb l-‘ālamīn*, Bd. 3, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiya, S.11. [deutsche Übersetzung mit kleinen Modifikationen von Rüdiger Lohlker (2012), *Islamisches Recht*, Wien: facultas, S.101, entnommen].

⁴⁰⁵ Siehe al-‘Ašmāwī, *Uṣūl aš-šarī’a*, S.181.

⁴⁰⁶ Elliesie, *Scharia in genuin europäischen Settings*; Hatem Elliesie (2010), »Rule of Law in Islamic Modeled States«, in: *Understandings of the Rule of Law in Various Legal Orders of the World*, hrsg. von Matthias Koetter und Gunnar Folke Schuppert, Rule of Law Working Paper Series 13, Berlin.

⁴⁰⁷ Abdullahi An-Na‘īm zufolge kann das Wort ›Scharia‹ im Sinne eines staatlich positiven Rechts nicht verstanden werden, eher als ein religiös sanktioniertes normatives System. Abdullahi A. An-Na‘īm (1998), »Shari‘a and Positive Legislation: Is an Islamic State Possible or Viable?«, in: *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law Online* 5.1, S.29–41, hier S.29.

⁴⁰⁸ Siehe Lohlker, *Islamisches Recht*, S.99 ff. Für eine ausführliche Darstellung der unterschiedlichen Positionen zum Begriff ›Scharia‹ siehe Kirchhof, *Grundlegung einer Soziologie*, S.10 ff.

⁴⁰⁹ Zidān, *al-Madḥal li-dirāsāt aš-šarī’a*, S.44 ff.

⁴¹⁰ Gotthelf Bergsträsser (1935 [2016]), *Grundzüge des islamischen Rechts*, hrsg. von Joseph Schacht, Berlin: Walter de Gruyter, S.227.

4.2.2.2 Das normative System der Scharia

Für die Herausbildung sozialer und normativer Ordnung gewinnt die Scharia für Muslim:innen an Bedeutung, weil sie auf einer göttlichen Offenbarung (*wahy*) beruht.⁴¹¹ Muslimische Rechtsgelehrte der Vormoderne gehen davon aus, dass Normen ihre normative Kraft bereits durch die Offenbarung erhalten. Demnach ist Normativität nicht notwendigerweise an die Praxis und die Verwirklichung von Normen in der sozialen Praxis gebunden. Dieser Auffassung wird in der vorliegenden Arbeit nicht gefolgt. Für die vorliegende Arbeit stellt sich Normativität erst in der und durch die soziale Praxis ein. Nach der Auffassung von Reik Kirchhof stellen die Offenbarungstexte als Sollensnormen losgelöst von der sozialen Praxis und den normativen Erwartungen von Menschen keine Normativität dar.⁴¹² Normativ werden sie erst durch ihre Realisierung in der beobachtbaren sozialen Praxis und durch die Prozessierung von normativen Erwartungen.⁴¹³ Ohne eine solche Prozessierung von normativen Erwartungen und ohne die soziale Interaktion wäre es unmöglich, göttliche Offenbarungstexte als normativ einzustufen.⁴¹⁴

Ein gutes Beispiel dafür ist der Vers 5:38, in dem die *ḥadd*-Strafe für den Diebstahl (*sariqa*) ausgesprochen wird. Dabei wird Hände-Abhacken als Strafe für den Diebstahl vorgeschrieben. Auch wenn diese Bestrafung als Sollensnorm durch den Offenbarungstext im Koran explizit erwähnt wird, ist deren Realisierung in der Praxis muslimisch geprägter Gesellschaften eher selten. Stattdessen neigt man dazu, alternative zivilgerichtliche Strafarten zu verhängen.

Für die Frage nach Normativität und der Normproduktion wird in dieser Arbeit der Koran als Offenbarungstext und Überlieferungen des Propheten Muḥammad (*Sunna*)⁴¹⁵ herangezogen. Diese können nicht losgelöst von den Entstehungszusammenhängen bzw. dem historischen Kontext der Offenbarung, dem Gott-Mensch-Verhältnis sowie den angewandten Interpretationsmethoden des Korans betrachtet werden.⁴¹⁶ Von besonderem Interesse ist hier die Feststellung, dass der Koran über etwa 23 Jahre hinweg in Abschnitten offenbart

⁴¹¹ Siehe Kirchhof, *Grundlegung einer Soziologie*, S. 183 f.

⁴¹² *Ibid.*, S. 135 ff.

⁴¹³ *Ibid.*

⁴¹⁴ *Ibid.*, S. 250.

⁴¹⁵ »Sunna« bezeichnet die (Überlieferung der) Lebenspraxis des Propheten Muḥammad. Sie umfasst all seine Handlungen und Aussagen. Sie dient als zweite, dem Koran nachrangige Quelle islamischer Gesetzgebung dazu, den Koran zu konkretisieren und dessen Vorschriften zu ergänzen. Ausführlicher dazu siehe Birgit Krawietz (2002), *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin: Dunker & Humblot, S. 115 ff.

⁴¹⁶ In seinem aufschlussreichen Beitrag zu Hermeneutik und Koraninterpretation widmet sich Assem Hefny insbesondere dieser Problematik. Siehe Assem Hefny (2010), »Hermeneutik, Koraninterpretation und Menschenrechte«, in: *Islam und Menschenrechte (Islam and Human Rights/الإسلام وحقوق الإنسان)*, hrsg. von Hatem Elliesie, Frankfurt a. M.: Peter Lang, S. 73–97.

worden ist und dabei auf die Bedürfnisse und Interessen der Menschen insbesondere zu Lebzeiten des Propheten Muḥammad reagierte. So seien Verse herabgesandt worden, die direkte Antworten auf Fragen der muslimischen Gemeinde im 7. Jahrhundert und ihre Lebenswirklichkeiten liefern sollten.⁴¹⁷ Auf diese Weise entstand während der Offenbarungsphase ein dialektisches Verhältnis zwischen dem Offenbarungstext und den Bedürfnissen der muslimischen Gemeinde.⁴¹⁸ Dies bezieht sich nicht nur auf die Erstadressaten des Koran im 7. Jahrhundert auf der arabischen Halbinsel. Vielmehr bietet der Koran nach der Ansicht von Mouhanad Khorchide »ein Kommunikationsangebot und zugleich eine Beziehungszusage an alle Menschen«, was dynamische Deutungsprozesse des Offenbarungstexts bis heute und in die Zukunft möglich machen sollte.⁴¹⁹

Die Interpretation und das Verstehen des Offenbarungstexts haben sich zu Lebzeiten des Propheten nicht als problematisch erwiesen, denn diese wurden durch die Aussagen und Taten des Propheten konkretisiert. Dabei stellten die Taten und Aussagen des Propheten eine Rechtsquelle dar, indem er rechtliche Aspekte selbst oder durch die Offenbarung regelte.⁴²⁰ Die muslimische Urgemeinde orientierte sich demnach in jeglicher religiös-rechtlichen Hinsicht am Propheten. Es gab keinen Bedarf, sich mit Methoden und Quellen der Normfindung auseinanderzusetzen. Dies änderte sich nach dem Tod des Propheten, als die Muslim:innen weitere Gebiete erobert haben und dabei neue Lebenssachverhalte entstanden sind, die zu Lebzeiten des Propheten unbekannt waren.⁴²¹ Es hat sich infolge dessen als erforderlich herausgestellt, die Koranverse und die den Koran konkretisierende Sunna des Propheten auszulegen und daraus herleitend Regelungen für das Alltagsleben zu entwickeln.⁴²²

⁴¹⁷ So ist beispielsweise der Vers 2:219 offenbart worden, als eine Gruppe von Prophetengefährten gesagt haben soll: »O Gesandter Allāhs! Erstatte uns ein Gutachten über das Berauschende; denn dieses nimmt den Verstand und raubt das Vermögen!« Siehe o. A.: *al-Mawsūʿa al-fiqhiya*, Bd. 5, S. 15.

⁴¹⁸ Siehe Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (1994), *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī*, Kairo: Sīnā li-n-Naṣr, sowie ders. (2009), *Gottes Menschenwort: für ein humanistisches Verständnis des Koran*, Freiburg: Herder.

⁴¹⁹ Mouhanad Khorchide (2018), *Gottes Offenbarung in Menschenwort: Der Koran im Licht der Barmherzigkeit*, Freiburg: Herder, S. 84.

⁴²⁰ Serdar Kurnaz (2016), *Methoden zur Normderivation im islamischen Recht: Eine Rekonstruktion der Methoden zur Interpretation autoritativer textueller Quellen bei ausgewählten islamischen Rechtsschulen*, Berlin: EB-Verlag, S. 15.

⁴²¹ Siehe Omaia Elwan (2015), *Materialien für die mündliche Prüfung zur Vorlesung: Einführung in das islamische Recht* (Juli 2018) [Vorlesungsskript], www.ipr.uni-heidelberg.de/md/jura/ipr/personen/elwan/skript_-_einfuehrung_in_das_islamische_recht_ss_2019.pdf (letzter Zugriff am 30.7.2021).

⁴²² Ibid. An dieser Stelle sei auf die Aussage des vierten Kalifen ʿAlī Ibn Abī Ṭālib im Kontext des Konflikts mit Muʿāwiya b. Abī Sufyān verwiesen. Dabei wurde er von seinen Gegnern herausgefordert, den Koran als Schiedsrichter zu nehmen. Daraufhin sagte er: »Der Koran spricht nicht aus sich selbst heraus. Die Menschen sind es, die ihn zum Sprechen bringen«. Im Original:

وهذا القرآن إنما هو خط مستور بين الدفتين، لا ينطق بلسان، ولا بد له من ترجمان، وإنما ينطق عنه الرجال.

Die explizite Bezugnahme auf Koran und Sunna erfolgte jedoch erst später. Zunächst bezog man sich auf lokale Traditionen oder verstand sie als Fortführung der Sunna im Sinne einer sunnabasierten Praxis.⁴²³ Als Folge sind bis heute zahlreiche und zuweilen widersprüchliche Verständnisse und Lesarten des Koran entstanden, welcher die wichtigste Grundlage der Scharia darstellt. Daraus kann in Entsprechung zu Naṣr Ḥāmid Abū Zaid geschlussfolgert werden, dass der Koran bezüglich seines Wortlautes einen heiligen Text darstellt. In Bezug auf sein Verstehen durch den Menschen ist er relativ und veränderlich.

In diesem Sinne ›vermenschlicht‹ sich der koranische Text.⁴²⁴ Hierbei spielen die Lebensbedingungen und die Erfahrungen der Rezipient:innen, ihr Wissen und die verwendeten Auslegungsmethoden eine entscheidende Rolle dabei, wie der Koran zu verstehen ist, was sich wiederum unmittelbar auf die auf den Koran gestützten religiösen Vorschriften der Scharia auswirkt. In dieser Hinsicht plädiert Assem Hefny dafür, den Koran durch hermeneutische Interpretationsmethoden (insbesondere die historisch-kritische Methode), die den historischen Rahmenbedingungen der Offenbarung (sog. *asbāb an-nuzūl*) auf den Grund gehen, auszulegen.⁴²⁵ Dies würde der Orts- und Zeitbezogenheit des koranischen Diskurses jenseits von literalistischer textgebundener Auslegung besondere Aufmerksamkeit schenken.⁴²⁶ Dadurch können ausdifferenzierte, dynamische und zeitgemäße Lesarten des Koran entwickelt werden, die dann den Bedürfnissen des Menschen in der Gegenwart immer gerecht werden können.⁴²⁷

Nach dem Koran und der Sunna des Propheten Muḥammad als Hauptquellen der islamischen Normativität haben muslimische Rechtsgelehrte im Rahmen der islamischen Rechtstheorie (*uṣūl al-fiqh*)⁴²⁸ Konsens (*iğmāʿ*) und

Siehe ʿAlī Ibn Abī Ṭālib (2010), *Nahḡ al-balāḡa*, kommentiert von Qays Bahḡat Al-ʿAṭṭār, Bagdad: Muʿasasat ar-Rāfid li-l-Maṭbūʿāt, S. 241.

⁴²³ Siehe Kurnaz, *Methoden zur Normderivation*, S. 27 f.; Wael Hallaq (2005), *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 201.

⁴²⁴ Abū Zaid, *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī*, S. 126. Die deutsche Übersetzung mit kleinen Modifikationen stammt von Hefny, »Hermeneutik«, S. 78. Im Original:

والقرآن نص مقدس من ناحية منطقته، لكنه يصبح مفهوماً، بالنسبة والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني «يتأثّر».

⁴²⁵ Hefny, »Hermeneutik«, S. 81 ff. Siehe auch Ömer Özsoy (2014), »Das Unbehagen der Koranexegese: Den Koran in anderen Zeiten zum Sprechen bringen«, in: *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien* 1, Berlin: EB-Verlag, S. 29–68, hier S. 61 ff.

⁴²⁶ Der koranische Diskurs war nicht getrennt von der kulturellen Wirklichkeit auf der arabischen Halbinsel. Die sozialen, politischen und religiösen Verhältnisse sowie die Erkenntnisprozesse im 7. Jahrhundert auf der arabischen Halbinsel haben den koranischen Diskurs geprägt. Siehe Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (2014), *Maḥmūm an-naṣṣ: dirāsa fī ʿulūm al-Qurʾān*, Casablanca: al-Markaz aṭ-Ṭaqāfī al-ʿArabī, S. 33 ff.

⁴²⁷ Vgl. Özsoy, »Das Unbehagen der Koranexegese«, S. 63 f.

⁴²⁸ *Uṣūl al-fiqh* ist eine islamische Rechtsdisziplin, die sich mit den Quellen und methodischen Grundlagen der Ableitung von Normen und Regelungen befasst.

Analogieschluss (*qiyās*)⁴²⁹ als weitere sich auf Koran und Sunna beziehende Rechtsquellen benannt. Die starke Fokussierung auf textuelle Quellen (*nuṣūṣ*) insbesondere durch aš-Šāfiʿī (gest. 204/820) und dann gestärkt durch Aḥmad ibn Ḥanbal (ges. 241/855) führte dazu, dass man neu entstandene Situationen nicht schariakonform beurteilen konnte.⁴³⁰ Aufgrund dessen haben muslimische Rechtsgelehrte bei der Auslegung von textuellen Quellen die Frage nach den *maqāṣid aš-šarīʿa*⁴³¹ (Ziele der Scharia bzw. Philosophie der göttlichen Gesetzgebung) in den Blick genommen, um sie auf neue Lebenssachverhalte anwenden zu können, die nicht per Analogieschluss geklärt werden können.⁴³²

Die Relevanz der *maqāṣid*-Theorie ergibt sich daraus, dass sie einen starken Bezug zur Realität aufweist und das Allgemeinwohl bzw. Interesse des Menschen (*maṣlaḥa*) in den Mittelpunkt stellt. Die Frage der *maṣlaḥa* kann daher bei der Kenntnis schariatrechtlicher Bestimmungen entscheidend sein. Dies gewinnt insbesondere für Muslim:innen in einem Minderheitenkontext an Bedeutung, zumal sie mit neu auftretenden Lebenssachverhalten zu tun haben, die man nicht vollumfänglich durch Rückgriff auf textuelle Quellen regulieren kann. Rechtsgelehrte wie beispielsweise Yūsuf al-Qaraḍāwī, die sich mit solchen Minderheitenkontexten befassen, berufen sich auf *maṣlaḥa* und die *maqāṣid*-Theorie, um den veränderten Lebensbedingungen von Muslim:innen gerecht zu werden. Die Betonung der *maṣlaḥa* und der *maqāṣid*-Theorie hat in der Moderne vor allem deshalb zugenommen, weil die Mehrheit der muslimischen Autor:innen darin die Möglichkeit sieht, eine realitätsnahe Interpretation zu betreiben und Handlungen normativ einzuordnen.⁴³³

⁴²⁹ Der *qiyās* ist allerdings unter den Rechtsgelehrten nicht unproblematisch. Eine ausführliche Diskussion dazu bietet Muḥammad Abū Zahra (2006), *Uṣūl al-fiqh*, Kairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī.

⁴³⁰ Serdar Kurnaz (2014), »Der Diskurs über *maqāṣid aš-šarīʿa*: Eine begriffshistorische Untersuchung«, in: *Maqāṣid aš-šarīʿa: Die Maximen des islamischen Rechts*, hrsg. von Jameleddine Ben Abdeljelil und Serdar Kurnaz, S. 85 f.

⁴³¹ Für arabischsprachige Quellen, die sich mit *maqāṣid aš-šarīʿa* befassen, siehe Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn ʿĀṣūr (2004), *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmīya*, ed. von Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Ḥawāḡa, Qatar: Wizārat al-Awqāf wa-š-Šuʿūn al-Islāmīya; Naḡm ad-Dīn Abū r-Rabīʿ Sulaymān Ibn ʿAbd al-Qawī aṭ-Ṭūfī (1993), *Risāla fī riʾāyat al-maṣlaḥa*, Kairo: ad-Dār al-Miṣriya al-Lubnāniya; Abū Zahra, *Uṣūl al-fiqh*, 262 ff. Für deutschsprachige Quellen, die einen guten Einblick in die Frage der *maqāṣid aš-šarīʿa* und der *maṣlaḥa* bieten, siehe Krawietz, *Hierarchie der Rechtsquellen*, S. 223 ff.; Kurnaz, Der »Diskurs über *maqāṣid*«; Ahmed Abdelmham A. Ali (2017), »Zum Stand der *maqāṣid aš-šarīʿa* in den rechtsmethodologischen Überlegungen vor aš-Šāfiʿī (gest. 1388)«, in: *Zeitschrift für Recht & Islam* 8, S. 123–134.

⁴³² Ibid.

⁴³³ Siehe Felicitas Opwis (2017), »New Trends in Islamic Legal Theory: *Maqāṣid al-Sharīʿa* as a New Source of Law?«, in: *Die Welt des Islam* 57.1, S. 7–32.

4.2.2.3 Die schariarechtlichen Bestimmungen

Das normative System Scharia umfasst die schariatrechtlichen Bestimmungen (*al-aḥkām aš-šarīya*), die grundsätzlich vom Koran abzuleiten sind oder in der *Sunna* des Propheten Muḥammad konkretisiert wurden. Klassischerweise werden die Normen der Scharia in drei grundlegende Kategorien eingeteilt:⁴³⁴ Erstere befasst sich mit den Glaubensgrundlagen (*al-aḥkām al-mutaʿalliqa bi-l-ʿaqīda*). Diese beziehen sich beispielsweise auf Fragen zum Glauben oder zum Jenseits. Zweitere umfasst ethisch-moralische Vorschriften (*al-aḥkām al-aḥlāqīya*) wie z. B. Treue (*amāna*), Einhaltung von Versprechen (*al-wafāʾ bi-l-ʿuḥūd*) oder Verantwortung für die Schöpfung (*ḥalīfa*, vgl. Sure 6:165 sowie 35:39). Letztere befasst sich mit sogenannten praktischen Vorschriften (*al-aḥkām al-ʿamalīya*).⁴³⁵ Bei den praktischen Vorschriften werden prinzipiell drei Dimensionen unterschieden: gottesdienstliche Handlungen (*ibādāt*), zwischenmenschliche Handlungen (*muʿāmalāt*) sowie staats- und verfassungsrechtliche Bestimmungen (*al-aḥkām as-sulṭānīya aw ad-dustūrīya*). Die letzten beiden regeln das Verhältnis zwischen Menschen bzw. zwischen den Menschen und einer weltlichen Obrigkeit, respektive dem Staat (*forum externum*), während die erste das Verhältnis zwischen Mensch und Gott (*forum internum*) betrifft.⁴³⁶ Des Weiteren wird zwischen diesseits- und jenseitsbezogenen Handlungen differenziert. Sowohl diesseits- als auch jenseitsbezogene Handlungen haben mehr oder minder verbindlichen Charakter. Beide unterscheiden sich jedoch »in der Zielrichtung der Verbindlichkeit und der irdischen Durchsetzung von Normen«.⁴³⁷

Die sogenannten praktischen Vorschriften (insbesondere *ibādāt* und *muʿāmalāt*) werden im Rahmen des islamischen Rechts (*fiqh*) abgeleitet.⁴³⁸ Der *fiqh* bezeichnet ein von muslimischen Rechtsgelehrten seit dem Tod des Propheten Muḥammad entwickeltes menschliches Konstrukt (in Form von Rechtswerken), welches darauf abzielt, die praktischen Normen der Scharia

⁴³⁴ Zidān, *al-Madḥal li-dirāsāt aš-šarīa*, S. 58 ff.

⁴³⁵ Ibid.

⁴³⁶ Siehe Elwan, *Materialien*, S. 5; Elliesie, *Binnenpluralität des islamischen Rechts*, S. 10 ff.; Matthias Rohe (2013), *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, München: C. H. Beck, S. 13; Joseph Schacht (1935), »Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts«, in: *Der Islam*, 22, S. 207–238, hier S. 231 f.

⁴³⁷ Rohe (2022), *Das islamische Recht*, S. 10.

⁴³⁸ Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die im deutschen Sprachgebrauch gängige Bezeichnung »islamisches Recht« und auch im arabischen Sprachgebrauch *al-fiqh al-islāmī* auf moderne Entwicklungen zurückzuführen ist. Für die muslimischen Rechtsgelehrten existierte das islamische Recht nicht als einheitliches und kodifiziertes Recht. Das islamische Recht entwickelte sich innerhalb der Rechtsschulen sehr unterschiedlich. Zwar wurden in den Medresen Werke gelehrt und innerhalb der Medresen als Kanon durchgesetzt, aber die Pluralität von Rechtsschulen wurde dadurch nicht aufgehoben. Siehe Serdar Kurnaz (2023), *Entstehung und Entwicklung des islamischen Rechts: Rechtswissenschaften, Akteure und Institutionen*, Handbuch zum islamischen Recht, Bd. 1, Berlin: EB-Verlag, S. 65 f.

auf der Basis von Koran und Sunna zu konkretisieren.⁴³⁹ Handlungen werden demgemäß nach fünf normativ abgestuften Verpflichtungskategorien (*al-aḥkām al-ḥamsa*⁴⁴⁰ bzw. *aqsām al-ḥukm at-taklīfī*) bewertet:⁴⁴¹

- obligatorisch (*wāḡib*) bzw. verpflichtend (*farḍ*),⁴⁴²
- empfehlenswert (*mandūb*, *mustaḥabb*),
- indifferent, neutral (*mubāḥ*) bzw. erlaubt (*ḥalāl*, *ḡāʿiz*),
- verpönt, missbilligt (*makrūh*) sowie
- verboten (*ḥarām*).

Diese normativen Verpflichtungskategorien sind dadurch gekennzeichnet, dass sie in der Regel im Diesseits nicht rechtsfähig sind. Nur die obligatorischen und die verbotenen Handlungen sind zwingend vorgeschrieben und weisen einen rechtlichen Charakter auf. Im Falle der Unterlassung obligatorischer Handlungen (*wāḡib*) oder des Vollzugs verbotener Handlungen (*ḥarām*) werden Gläubige grundsätzlich im Jenseits sanktioniert. Das Unterlassen verbotener Handlungen und die Erfüllung obligatorischer Handlungen ziehen hingegen eine Belohnung nach sich. Das normative System der Scharia beschränkt sich aber nicht auf die Kasuistik ›obligatorisch‹ (*wāḡib*) und ›verboten‹ (*ḥarām*) bzw. auf die in der Praxis meist verwendete Kasuistik ›erlaubt‹ (*ḥalāl*) und ›verboten‹ (*ḥarām*).⁴⁴³ Vielmehr gibt es weitere Zwischenkategorien, die eine Grauzone

⁴³⁹ Auch in diesem Sinne ist *fiqh* nicht mit dem Begriff des Rechts im europäischen Sinne gleichzusetzen. *Fiqh* enthält eine Vielzahl von Regelungen ethisch-moralischen oder gottesdienstlichen Charakters, die nicht Gegenstand einer modernen Rechtsordnung sein könnten. Siehe Lohlker, *Islamisches Recht*, S. 15.

⁴⁴⁰ Einige Rechtsschulen haben diese Kategorien ergänzt und/oder aus den einzelnen Kategorien weitere Unterkategorien abgeleitet. Es würde hier den Rahmen dieser Arbeit sprengen, auf die einzelnen Kategorien und die weiteren Klassifizierungen einzugehen. Verwiesen sei an dieser Stelle auf die Publikationen von Wahba az-Zuḥaylī (2006), *al-Waḡiz fī uṣūl al-fiqh*, Bd. 1, Damaskus: Dār al-Ḥayr; sowie von Kurnaz, *Methoden zur Normderivation*.

⁴⁴¹ Siehe aus den original arabischsprachigen Quellen insbesondere Fahr ad-Dīn Muḥammad Ibn ʿUmar ar-Rāzī (1997), *al-Maḥṣūl fī ʿilm uṣūl al-fiqh*, Bd. 1, Beirut: Muʿassasat ar-Risāla, S. 93 ff.; Muḥammad Al-Ḥuḍarī (1969), *Uṣūl al-fiqh*, Kairo: al-Maktaba at-Tuḡāriya al-Kubrā, S. 33 ff.; az-Zuḥaylī, *al-Waḡiz*, Bd. 1, S. 286 ff. Aus den englisch- und deutschsprachigen Quellen siehe Wael B. Hallaq (1997), *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 40 ff.; Ebert/Heilen, *Islamisches Recht*, S. 22; Lohlker, *Islamisches Recht*, S. 102 ff.; Rohe (2022), *Das islamische Recht*, S. 10.

⁴⁴² Die Hanafiten unterscheiden zwischen ›obligatorisch‹ (*wāḡib*) und ›verpflichtend‹ (*farḍ*) mit Blick auf den Grad der Evidenz der betreffenden Verpflichtung. *Farḍ* wäre demnach durch verpflichtende Argumente (*dalīl qaṭʿī*) nachzuweisen, während *wāḡib* bloß auf Wahrscheinlichkeitsargumenten (*dalīl ḡannī*) beruht. Siehe az-Zuḥaylī, *al-Waḡiz*, Bd. 1, S. 300 ff.

⁴⁴³ Eine solche kasuistische Herangehensweise lässt sich nicht nur bei einfachen Menschen finden, sondern auch bei einigen gegenwärtigen Rechtsgelehrten. Ein gutes Beispiel ist das von Yūsuf al-Qaraḍāwī veröffentlichte Buch mit dem Titel *al-Ḥalāl wa-l-ḥarām fī l-Islām* (Erlaubtes und Verbotenes im Islam), in dem er rechtlich relevante Handlungen als erlaubt oder verboten rubriziert. Yūsuf al-Qaraḍāwī (2012), *al-Ḥalāl wa-l-ḥarām fī l-Islām*, Kairo: Maktabat Wahba. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Frage der Kasuistik im sunnitisch-islamischen Recht lässt sich finden bei Thomas Eich (2010), »Von Wurzeln, Ästen und Bäumen – Kasuistik im sunnitisch-islamischen Recht«, in: *Islamverherrlichung: Wenn*

zwischen obligatorischen und verbotenen Handlungen bilden. Diese umfassen Handlungen, die als ›empfehlenswert‹ (*mandūb*) oder ›verpönt‹ (*makrūh*) zu qualifizieren sind. Der Vollzug empfehlenswerter und das Unterlassen verpönter Handlungen hat im Jenseits eine Belohnung zur Folge. Deren Unterlassung oder Vollzug ist aber nicht zwingend vorgeschrieben. Eine Bewertung von Handlungen nach diesen beiden Kategorien zieht daher keine Sanktion irgendwelcher Art nach sich (*lā yaʿtam ʿalā tarkihā*, für ihre Unterlassung wird man nicht sanktioniert [für empfohlene Handlungen], *wa-lā yaʿtam ʿalā fiʿlihā*, für ihren Vollzug wird man nicht sanktioniert [für verpönte Handlungen]).⁴⁴⁴ Diese beiden Kategorien sind eher flexibel und lassen dem Einzelnen weitgehende Entscheidungsfreiheit über das Vollziehen oder das Unterlassen von Handlungen.⁴⁴⁵ Von besonderem Interesse im Rahmen dieser Arbeit sind solche letztgenannten Bewertungen mit ethisch-moralischem Charakter, die sich durch eine gewisse Flexibilität auszeichnen und Gläubigen freie Entscheidungsmöglichkeiten bereitstellen. Diese sind insbesondere für Muslim:innen in einem Minderheitenkontext von großer Relevanz, zumal sie ihre Religion unter neuen Herausforderungen und möglichen Einschränkungen leben und eventuell dabei alltagspragmatische Anpassungsmechanismen jenseits der hergebrachten Riten und Regularien entwickeln müssen.

Vor diesem Hintergrund liegt der Fokus der vorliegenden Arbeit auf gottesdienstlichen Handlungen (*ʿibādāt*) und zwischenmenschlichen Handlungen (*muʿāmalāt*). Aus dem Kanon der rechtlichen Verpflichtungskategorien der Scharia sollen dabei die ethisch-moralisch gehaltenen Regelungen von besonderem Interesse sein, solche Handlungen also, deren Sanktionsmechanismen im Jenseits verortet werden. Grund dafür ist die Annahme, dass in diesem Kontext ein höherer Flexibilitätsgrad für lebensweltliche Alltagspragmatiken von Gläubigen bestehen dürfte, dessen Innovationspotential im Verhältnis zur islamischen Normativität zu Tage gefördert werden soll. Methodisch ist hierfür in erster Linie der Frage nachzugehen, inwieweit Handlungsweisen durch die Religion definiert, legitimiert und als schariakonform betrachtet werden. Dabei wird der Schwerpunkt nicht darauf gelegt, ob die untersuchten muslimischen Geflüchteten religiöse und ethisch-moralische Vorschriften befolgen, sondern wie sie mit diesen Vorschriften in ihrer alltagspragmatischen Lebenswirklichkeit in Deutschland umgehen, ob und wie sie sich auf andere nichtreligiöse Rechts-

die Kritik zum Tabu wird, hrsg. von Thorsten Gerald Schneiders, Wiesbaden: Springer VS, S. 95–106.

⁴⁴⁴ Siehe az-Zuhaylī, *al-Waḡīz*, Bd. 1, S. 335, S. 369 ff.

⁴⁴⁵ Auch wenn einige Rechtsgelehrte den Wahlbereich zwischen obligatorischen und verbotenen Handlungen für weitreichend und damit als Zeichen für die Erleichterung der Scharia betrachten, scheint aber in der Praxis eine Fixierung auf die Kasuistik ›erlaubt‹ und ›verboten‹ geläufig zu sein. Vgl. ʿAbbās Šūmān (2017), »aṭ-Ṭābit wa-l-mutaḡayyir fī š-šarīʿa al-islāmīya«, in: *Yum7*, bit.ly/3gaqlDV (letzter Zugriff am 17.8.2021).

referenzsysteme berufen und welche Argumentations- und Legitimationsmuster sie in diesem Aushandlungsprozess verwenden.

5 Muslimische Lebenswelten

Muslimische Lebenswelten entstehen nicht losgelöst von räumlichen Umfeldern, in denen man sich physisch und seelisch befindet (Umwelten).⁴⁴⁶ Sie sind auch nicht unabhängig von soziokulturellen, rechtlichen und religiösen Rahmenbedingungen und normativen Ordnungssystemen in ihren Herkunftsgesellschaften wie auch in der Aufnahmegesellschaft (Mitwelten). Diese konstituieren die Kontexte und die Rahmenbedingungen für die soziale Interaktion, die eine wichtige Voraussetzung für die menschliche Existenz darstellt.⁴⁴⁷ Auch die eigenen Lebenszyklen, das dynamische Selbstverständnis (Eigenwelten), die gelebten Erfahrungen und der Austausch mit anderen Menschen spielen eine entscheidende Rolle dahingehend, wie Geflüchtete ihr Leben führen, welche Vorstellungen sie von Religion haben und wie sie Lebensentscheidungen treffen. Um tiefere Einblicke darüber zu gewinnen, ob und wie muslimische Geflüchtete in Deutschland religiöse Praktiken einhalten oder verändern, wie normative Vorstellungen und Ordnungssysteme ausgehandelt und welche Vorstellungen über religiöse Normen und Themen entwickelt werden, wird im Folgenden zunächst der Fokus auf die Eigen-, Mit- und Umwelten von muslimischen Geflüchteten gelegt. Eine Trennung zwischen diesen unterschiedlichen Welten ist analytisch hilfreich, letztendlich aber nicht vollständig aufrechtzuerhalten, da sie in der Realität in komplexer Weise aufeinander einwirken und ineinander verwoben sind. Der Blick auf diese Dimensionen menschlicher Existenz erlaubt es aber, die multidimensionale Erfahrung von muslimischen Geflüchteten in ihrer Komplexität und mit ihren inhärenten Spannungen und ihrem Ringen zu verstehen.⁴⁴⁸ Auf diese Weise kann man die Kontexte und Rahmenbedingungen, unter denen Geflüchtete ihr Leben führen, besser verstehen und ihre Lebenswelten kontextualisieren. Anschließend werden Einblicke in die alltäglichen Praktiken muslimischer Geflüchteter (Gebet, Fasten, Ernährung, Dating und Eheschließung) gegeben. Dabei wird zunächst eine normative Einordnung dieser Praktiken in die islamrechtliche Tradition vorgenommen, bevor die ethnographischen Beispiele und die Aushandlungsprozesse muslimischer Geflüchteter vorgestellt werden.

⁴⁴⁶ Siehe hierzu die Ausführungen zu Lebens-, Um-, Mit- und Eigenwelten in Abschnitt 4.1.1.

⁴⁴⁷ Vgl. Jackson, *Life within Limits*, S. xiii, 68 f.

⁴⁴⁸ Vgl. Ludwig Binswanger (1962), *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München: Reinhardt; ders. (1963), *Being-in-the-world: Selected Papers Translated and with a Critical Introduction to His Existential Psychoanalysis*, übersetzt von Jacob Needleman, New York: Basic Books.

5.1 Annäherung an Lebenswelten

5.1.1 Muslimische Geflüchtete und ihre Eigenwelten

Wie Angehörige vieler anderer Gruppen geflüchteter Menschen haben muslimische Geflüchtete nicht selten einen beschwerlichen und oft überaus gefährlichen Fluchtweg auf sich genommen, um sich selbst und ihre Angehörigen zu retten und in Frieden zu leben. Insbesondere die Kriegs- und Fluchterfahrungen, der Verlust von Familienangehörigen, die Zerstreuung von Familien und die verlorene Heimat haben in vielen Geflüchteten tiefe Spuren hinterlassen. Aufgrund dieser Situationen und Erlebnisse haben viele Geflüchtete traumatische Erfahrungen gemacht.⁴⁴⁹ Diese begleiten Geflüchtete im Einwanderungsland und beeinflussen ihr Selbstbild und ihren Blick auf das Leben.⁴⁵⁰ Sie sind aber nicht unbedingt von diesen Erfahrungen und Zuständen abhängig. Auch das eigene Selbstbild und der Blick des Einzelnen auf das Leben sind nicht starr, sondern dynamisch und transformativ,⁴⁵¹ denn Menschen sind interaktiv, befinden sich ständig im Austausch mit anderen und sind daher permanent im Wandel. Dabei werden im Rahmen der Interaktion mit anderen Menschen Identitäten und Eigenvorstellungen konstituiert und modifiziert.⁴⁵² Dies hat Auswirkungen auf die Art und Weise, wie man sich selbst und die Personen, denen man mit- und umweltlich begegnet, betrachtet.

Die Fluchtgeschichte von Samira und ihre Erfahrungen im Einwanderungsland Deutschland illustrieren diese Wechselwirkungen zwischen den Eigen-, Mit- und Umwelten von Menschen. Aufgrund der Proteste in ihrem Heimatland Syrien ab dem Jahr 2011 und der anschließenden militärischen Konflikte war es Samira nicht möglich, das letzte Semester ihres Bachelorstudiums abzuschließen. Im Jahre 2012 flüchtete sie zusammen mit einem Teil ihrer Familie nach Libyen, um dort zu arbeiten und den noch in Syrien verbliebenen Teil der Familie ernähren zu können. Als Älteste unter ihren Geschwistern war sie für die Familie verantwortlich, insbesondere für ihre kleinen Brüder, die damals noch die Schule besuchten. Nachdem in Libyen Proteste ausbrachen und die

⁴⁴⁹ Dies bestätigt eine Studie des Max-Planck-Instituts für Experimentelle Medizin in Göttingen zur Lebenssituation von Geflüchteten, siehe Martin Begemann et al. (2020), »Accumulated Environmental Risk in Young Refugees: A Prospective Evaluation«, in: *EClinicalMedicine* 22, bit.ly/2YSDamu (letzter Zugriff am 14.10.2021); sowie auch die Studie des Wissenschaftlichen Instituts der AOK (WiDO), siehe Helmut Schröder/Klaus Zok/Frank Faulbaum (2018), *Gesundheit von Geflüchteten in Deutschland: Ergebnisse einer Befragung von Schutzsuchenden aus Syrien, Irak und Afghanistan*, WiDOmonitor 1, www.aok-bv.de/imperia/md/aokbv/presse/pressemitteilungen/archiv/2018/widomonitor_1_2018_web.pdf (letzter Zugriff am 14.10.2021).

⁴⁵⁰ Vgl. hierzu die Ausführungen in Kapitel 4.1.1.

⁴⁵¹ Vgl. Jackson/Piette, »Introduction«, S.3; siehe auch Dilthey, *Introduction to the Human Sciences*.

⁴⁵² Siehe Jackson, *Lifeworlds*, S.5.

Lage unsicher geworden war, verschlechterte sich die Situation auch für Samira und ihre Familie, weshalb sich der dort befindliche Familienteil von Libyen im Jahre 2014 auf den Fluchtweg nach Deutschland machte. Die Fluchtgeschichte und die Spuren, die die Flucht in ihr hinterließ, beschreibt Samira wie folgt:

»Als ich in Deutschland ankam, hatte ich auf einmal viele Krankheiten. Der Arzt sagte mir, dass diese durch den psychischen Druck, den ich erlebte, bedingt seien. Ich entkam einem Krieg. Ich flüchtete über das Meer. Wir wären beinahe ertrunken. Ich erlebte Vieles, was schwer zu ertragen ist. Damals spürte ich nichts. Ich konnte mich auf dem Fluchtweg zusammenreißen. Meine Schwester und mein Vater waren diejenigen, die zusammenbrachen. Ich fühlte, dass ich sehr stark bin. Als ich hier ankam, hatte ich Sorgen um den Rest meiner Familie in Syrien, weil die Lage in Damaskus sehr schlecht war. Das alles ging vorbei, aber die Auswirkungen kamen später zum Vorschein. Ich litt zu Beginn meines Aufenthalts in Deutschland an einer Depression. Es hatte für mich früher eine Rolle gespielt, gesellschaftlich effektiv und engagiert zu sein. Ich arbeitete, studierte an der Universität und war im letzten Semester. Dann kam ich hierher. Das war für mich eine Zeit der Verlorenheit, weil ich nicht arbeiten, nicht kommunizieren, gar nichts machen konnte. Das war für mich sehr schwer. Ich musste von Null beginnen und die Sprache lernen. Keiner akzeptierte mich. Sprache ist ein Kontakt zwischen Menschen. Ich versuchte, mithilfe des deutschen Fernsehens zu lernen, aber ich fand die deutschen Filme sehr, sehr schlecht. Auch die deutsche Kultur war mir nicht nah. Ich hatte keine Vorstellung davon, was die deutsche Kultur ist und auch nicht, was für eine deutsche Kultur uns vermittelt werden sollte. Ich weiß auch nicht, ob Deutsche ihre eigene Kultur wirklich kennen. Das war schwer für mich. Ich wusste nicht, womit ich anfangen soll. Die einzige Person, mit der man auf Deutsch sprechen konnte, war die Lehrerin in der Sprachschule.«⁴⁵³

Die Eigenwelten von Samira, ihr Selbstbild und ihre individuellen Chancen und Risiken, Freude und Trauer, Hoffnung und Frustration waren und sind nie getrennt von ihrer Fluchtgeschichte sowie von dem ihr mit- und umweltlich Begegnenden. Ihre Depression war nicht nur eine Folge der Kriegs- und Fluchterfahrung, sondern auch ein Ergebnis gesellschaftlicher Druck- und Machtmechanismen sowohl seitens der Herkunftsgesellschaft als auch durch die Aufnahmegesellschaft. Die Beleidigungen und der Alltagsrassismus, die Samira in Grünau,⁴⁵⁴ einem Stadtteil von Leipzig, aufgrund ihres Kopftuches erlebte,

⁴⁵³ Zitat im Original:

أنا كمان صار معي أمراض كثير وقت جينا لهون. الدكتور قال إنه من الضغط النفسي اللي مريت فيه، أنا طلعت من حرب، طلعت بالبحر، غرقنا بالبحر، كثير شفت شغللات عن جد صعبة، بوقتها أنا كثير تماكت نفسي، اختي اللي انهارت وأبي اللي انهار، أنا اللي كنت حاسة حالي كثير قوية، بس وقت وصلت لهون ضليت خايفة على أهلي في دمشق، كان كثير الوضع سيء بالشام. انتهى هاد كله وبعدين طلع تأثيره، بعدين صار معي اكتئاب. لعب دور إنك تكون شخص فعال، كنت عم بشتغل، طالبة بالجامعة، بالفصل الأخير بالجامعة، بعدين جيت لهون كانت أوقات الضياع، لأنني ماني قدرانه أنشتغل، لأنه ماني قدرانه أحكي، ما قدرانه أعمل شي، فكان كثير الوضع صعب، لازم أبدأ من تحت الصفر، بذك نتعلم اللغة وما حدا عم يتقبلك. اللغة عبارة عن احتكاك، حاولت أتعلم من التلفزيون ولكن اكتشفت إن الدراما الألمانية هي أسوء دراما، وكثير الثقافة بعيدة، أصلا ما عرفت شو هي الثقافة، شو هي الثقافة اللي بدهم يوصلولنا إياها، ما يعرف إذا هنن بيعرفوا الثقافة تبعهم. كثير كان الوضع صعب، ما عرفت منين ببلش، كان الشخص الوحيد اللي بجاكينا ألماني هي الأنسة بمعهد اللغة.

⁴⁵⁴ Viele der Geflüchteten, mit denen ich in Kontakt bin, haben kein gutes Bild vom Stadtteil Grünau und dessen altansässigen Bewohner:innen. Die meisten von ihnen beklagen sich über Alltagsrassismus. Vgl. hierzu Sigrun Kabisch/Janine Pößneck (2021), *Grünau 2020: Ergebnisse der Bewohnerbefragung im Rahmen der Intervallstudie »Wohnen und Leben in*

riefen bei ihr große Hemmungen und Ängste vor der Aufnahmegesellschaft hervor. Dies war verbunden mit den sprachlichen Herausforderungen und dem begrenzten Kontakt zu den Einheimischen. Nachdem aber Samira die Sprache erlernt und einen Studienplatz an der Universität erhalten hatte, änderte sich ihr Blick auf das Leben und auf die Mitmenschen. Das universitäre Umfeld und die kleinen Erfolge im Studium trugen dazu bei, dass sie trotz Schwierigkeiten im Studium statt Frustration Hoffnung und statt Trauer Freude spürte.

Auch wenn viele Geflüchtete eine ähnliche Fluchterfahrung wie Samira machen, ist diese Erfahrung für jeden einzigartig und höchst individuell. Jeder erlebt, fühlt und spürt sie anders. Es sind damit gemischte Emotionen und Gefühle verbunden, die von der konkret erlebten Situation abhängen. Für viele meiner Gesprächsteilnehmenden war die Flucht eine Flucht ins Ungewisse, wobei sie nicht wussten, was auf sie wartet. Dabei spielen die Fluchtmotive und der erste Kontakt mit der Aufnahmegesellschaft eine große Rolle. Viele meiner Forschungsteilnehmenden flüchteten voller Hoffnung und mit großen Erwartungen an ein neues und friedliches Leben, eine Lebenssituation, von der sie neben Schutz und Anerkennung gute Ausbildungs- und Arbeitsmöglichkeiten sowie bessere Gesundheits- und Lebensbedingungen erwarteten. Andere wiederum betrachteten die Flucht als Befreiung von familiären Machtverhältnissen, sozialer Kontrolle und herrschenden Gesellschaftsstrukturen.

Diese Motive waren etwa für Raghad ein wichtiger Antrieb dafür, ohne Rückkehrperspektive nach Deutschland auszuwandern.⁴⁵⁵ Als sie ihre Heimatstadt Suweida (as-Suwaydā)⁴⁵⁶ verlassen wollte, weigerten sich einige Verwandte, von ihr Abschied zu nehmen, weil sie sich ohne (männliche) Begleitung auf den Fluchtweg machte. Auf meine Nachfrage, dass sie doch zusammen mit ihrer Schwester nach Deutschland ausgewandert sei und ob dies nichts an der Meinung ihres Umfeldes geändert habe, erwiderte sie: »Das stimmt, aber meine Schwester kam in Begleitung ihres Mannes. Ich bin nicht verheiratet. Den Verwandten schien es nicht nachvollziehbar, was ich denn hier allein machen solle.« Raghad berichtete mir, dass es in der Gemeinschaft der Drusen viele Restriktionen gebe. Die Gewohnheiten und Traditionen seien für sie heilig. Es

Leipzig-Grünau«, UFZ-Bericht 1/2021, Helmholtz-Zentrum für Umweltforschung, www.ufz.de/export/data/2/253432_UFZ-Bericht_01-2021.pdf (letzter Zugriff am 21.10.2021).

⁴⁵⁵ Die folgenden Ausführungen zu Raghads Geschichte entstanden aus einer kollaborativen Zusammenarbeit über mehr als drei Jahre, in denen wir ständig im Austausch waren. Diese Zusammenarbeit erfolgte auch während des Schreibprozesses, wobei ich Raghad ständig konsultierte und Nachfragen stellte. Für Einblicke in diese kollaborative Zusammenarbeit siehe Kapitel 3.2.3.

⁴⁵⁶ As-Suwaydā ist eine Stadt im Südwesten von Syrien. Sie ist das Siedlungszentrum syrischer Drusen, denen auch Raghad angehört. Die Drusen gelten als eine Abspaltung der ismailitischen *Šīʿa*. Innerhalb der Gemeinschaft der Drusen ist nicht klar, ob sie sich als eine Glaubensrichtung des Islam definieren. Dies wurde im Rahmen meiner Gespräche mit Raghad und ihrer Schwester angesprochen. Beide waren unsicher, ob die Drusen zu den Muslim:innen gehören.

sei beispielsweise für die Drusen verboten, außerhalb der Gemeinschaft zu heiraten. Diese Regelung betreffe Frauen weitaus stärker als Männer. Raghad kann sich mit diesen Regelungen nicht mehr identifizieren. Aufgrund ihrer eigenen Erfahrung von starker sozialer Kontrolle in ihrem Heimatort as-Suwaydā (hier stehend für die Mitwelt) sowie der aktuellen Zustände in ihrem Heimatland scheint Raghads Zugehörigkeitsgefühl zu Syrien immer weiter abzunehmen. Ihren gegenwärtigen Blick auf ihr Heimatland schildert sie wie folgt:

»Syrien ist zu einem dreckigen Sumpf geworden. Es ist uns verboten worden, in andere Länder zu reisen. Wir sind unerwünscht, und kein Land will uns aufnehmen. Das Zugehörigkeitsgefühl zu Syrien hat sich bei vielen Syrer:innen zum Schlechten verändert. Viele möchten nicht mehr nach Syrien zurückkehren.«⁴⁵⁷

Dem in den Gesprächen aufkommenden allmählichen Verlust ihres Zugehörigkeitsgefühls zu Syrien scheint ein Zuwachs an Zugehörigkeitsgefühl zu Deutschland gegenüberzustehen, wo sie sich willkommen fühle und ausschließlich positive Erfahrungen erlebe. In Deutschland habe sie im Vergleich zu ihrem Heimatland ein besseres soziales Leben, weil sie sich ihre Freund:innen und Bekanntenkreise selbst aussuchen könne. Außerdem habe ihr ihre äußere Erscheinung das Leben in Deutschland leichter gemacht, weil sie weniger als Syrerin, denn als Europäerin wahrgenommen und demnach positiv bewertet worden sei.⁴⁵⁸ Sie erzählte mir, dass sie im Vergleich zu ihren Freundinnen, vor allem denjenigen, die ein Kopftuch tragen, keine Schwierigkeiten gehabt hätte, einen Job zu finden oder in Kontakt zu anderen Menschen zu treten. Der Wandel ihres Zugehörigkeitsgefühls gegenüber ihrem Heimatland und der Zuwachs an Zugehörigkeitsgefühl zum Aufnahmeland entstehen somit durch ihre Interaktion mit den jeweiligen Mitwelten. In beiden spielen eine gewisse Wahrnehmung und Bewertung des äußeren Erscheinungsbildes eine wichtige Rolle. Dominierten im Heimatland die Zuordnung zum weiblichen Geschlecht und daraus abgeleitete Regeln sozialen Verhaltens dieses Gefühl, stellten die gleichen Faktoren im Alltagsleben des Aufnahmelandes Deutschland die Grundlage dafür dar, dass sie sich von den ihr um- und mitweltlich Begegnenden gut aufgenommen fühlt.

Ganz anders sind die Fluchtgeschichte von Nasrat und seine Einstellungen zu Deutschland. Er ist in Afghanistan im Kontext von Krieg und Terror aufgewachsen. Als Dolmetscher war er für deutsche Soldat:innen während ihres Einsatzes in Afghanistan tätig. Aufgrund dieser Tätigkeit, so Nasrat, sei er Ziel terroristischer Gruppierungen gewesen, weshalb er die Flucht nach Deutschland angetreten habe. Nasrat lernte ich in den ersten Monaten seines Aufent-

⁴⁵⁷ Zitat im Original:

سوريا صارت مستنقع من الوسخ، ممنوع نروح كل الدول، أصبحنا مكروهين ولا دولة بترضى تقبلنا. شعور الانتماء لسوريا تغير عند كثير من السوريين وكثير من السوريين ما بدهم يرجعوا على سوريا.

⁴⁵⁸ Eine ähnliche Beobachtung am Beispiel arabischer Christ:innen macht auch Sixtus in seiner Studie. Siehe Sixtus, »Religion als Zugehörigkeitskategorie«.

halts in Deutschland im Jahr 2017 in einem von mir geleiteten Integrationskurs kennen. Während dieses einjährigen Kurses beobachtete ich Nasrats Gespräche mit seinen Kolleg:innen, in denen er ihnen viele existenzielle Fragen stellte. Er konfrontierte sie mit Fragen und Themen, über die sie sich möglicherweise zuvor keine Gedanken gemacht hatten und auf die sie nicht antworten konnten. Er fragte sie, ob sie wirklich mit dem Leben in Deutschland zufrieden seien und ein menschenwürdiges Leben führen könnten. Seit Beginn seines Aufenthalts in Deutschland beobachtete Nasrat sein neues soziales und gesellschaftliches Umfeld und glich es mit der Situation in seinem Heimatland ab. Sein Ziel war, sich selbst und den Sinn seines Lebens zu verstehen. Hierzu folgt ein Ausschnitt aus Nasrats Beobachtung:

»I live here with 8 families. We say only hello. We do not know each other. If I have problems, if I die, no one will know about it. Is this a society? In Afghanistan, if my child did something wrong, my neighbor will come to me and tell me about it. Here, it is a society of robots. The people are suffering from psychological problems. I see it every day in the tram, in the train. The people think only about making a career, they do not think about making a life. In Afghanistan, I have the freedom to live as human, but in a frame.«⁴⁵⁹

Aus diesen Aussagen kann man ableiten, dass die Eigenwelten von Nasrat und die Bewertung des neuen Umfeldes und der Mitmenschen in Deutschland stark von dem Selbst-, Menschen- und Gesellschaftsbild geprägt sind, mit dem er aufgewachsen ist, das er mit anderen Menschen teilte und als angemessen betrachtet. Es ist gekoppelt an eine andere Form des sozialen Lebens, in dem der Einzelne sich durch die Großfamilie und die enge Verbindung zu Nachbarn und seinem Wohnumfeld behütet und geborgen fühlt. Interessant ist an dieser Stelle, wie meine Gesprächsteilnehmenden ihr Umfeld, ihre Eigenverantwortung und die ihrer Mitwelt darin sehen. Was für die einen die Flucht vor sozialer Kontrolle ist, ist für die anderen ein Verlust an sozialer Unterstützung. Die Position Nasrats steht stellvertretend für die Meinung sehr vieler von mir begleiteter Geflüchteter und kann mit Blick auf andere, als existentiell zu bezeichnende Bedürfnisse erweitert werden. Solche als immateriell zu bezeichnende Bedürfnisse betreffen insbesondere Gefühle und Emotionen, die mit Heimat verbunden werden, vertraute Strukturen des sozialen Lebens sowie Gewohnheiten und Traditionen, deren Pflege und Praxis im Aufnahmeland eingeschränkt oder unmöglich erscheinen. Je mehr diese existenziellen Bedürfnisse bei Geflüchteten im Vordergrund stehen und mit Verlustgefühlen gekoppelt sind, desto weniger fühlen sie sich dem neuen Lebensumfeld verbunden.⁴⁶⁰

⁴⁵⁹ Dieses Gespräch fand im Sommer 2018 in Nasrats Wohnung statt. Auf seinen Wunsch führten wir das Gespräch auf Englisch.

⁴⁶⁰ Meine Feldforschung sowie der siebenjährige Kontakt mit Geflüchteten untermauern diese Beobachtung. Auch wenn viele Geflüchtete die Sprache erlernten und eine berufliche oder universitäre Karriere einschlugen, empfinden nur wenige von ihnen eine tiefergehende Zugehörigkeit zum Aufnahmeland.

5.1.2 Besonderheiten in den Herkunftsgesellschaften

Muslimische Geflüchtete in Deutschland sind mehrheitlich in gesellschaftlichen Kontexten aufgewachsen, die stark kollektivistisch ausgerichtet sind. In solchen Kontexten ist der Einzelne vorwiegend in stabilen und solidarischen Klein- und/oder Großgruppen wie Großfamilie sowie ethnische oder religiöse Zugehörigkeit eingebunden.⁴⁶¹ Dabei spielen normative Ordnungen in jeweils lokalen Ausprägungen eine nicht unwesentliche Rolle. Der Einzelne muss somit die eigenen Interessen und Entscheidungen im Rahmen der vorgegebenen sozialen Ordnung und der herrschenden gesellschaftlichen Normen realisieren. Dies kann wesentliche und existenzielle Lebensentscheidungen betreffen, wie etwa Bildung, Karriere oder Heirat, aber auch einfache alltägliche Entscheidungen.

Die Mitglieder solcher sozialen Gruppen müssen insbesondere Rücksicht darauf nehmen, wie sie im öffentlichen Raum auftreten und handeln, denn das persönliche Verhalten wird nicht nur dem Einzelnen, sondern auch der eigenen sozialen Gruppe zugeordnet.⁴⁶² Damit verbunden sind auch die Individualverantwortlichkeiten. Dabei achten sowohl das Individuum (durch Verinnerlichung von Normen) als auch die soziale Gruppe (durch äußere Kontrolle) darauf, die in der Gruppe bereits einvernehmliche soziale Ordnung zu bewahren und zu kontrollieren. Die Aufrechterhaltung von Normen und sozialer Ordnung erfolgt weitgehend in der alltäglichen Interaktion.⁴⁶³ Diesbezüglich weist John Griffiths zu Recht darauf hin, dass die soziale Interaktion Individuen ein Lernfeld bietet, in dem sie Handlungen anderer beobachten, von ihnen lernen, bestimmte Normen zu verfolgen, mit positiven und/oder negativen Reaktionen auf ihr Verhalten konfrontiert werden und möglicherweise das eigene Verhalten an die bestehende soziale Ordnung anpassen.⁴⁶⁴ Ein abweichendes Verhalten des Einzelnen kann zu gesellschaftlichen Sanktionen führen, wie beispielsweise zu Rufschädigung der eigenen Gruppe im Lebensumfeld oder zu sozialer Ausgrenzung.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit werden demgemäß Prozesse der Beobachtung, Steuerung und Regulierung menschlichen Verhaltens in einem bestimmten Kontext als soziale Kontrolle (arab. *aḍ-ḍabṭ al-iğtimāʿī, ar-riqāba*

⁴⁶¹ Siehe Peter Menzel (2000), »Zum Umgang mit dem Fremden im Gerichtssaal: Missverständnisse kulturspezifischer Wahrnehmungen und Problemlösungsstrategien: der steinige Weg zur »Wahrheitsfindung« im Prozess vor deutschen Gerichten in einer multikulturell zusammengesetzten Gesellschaft«, in: *Betrifft Justiz* 61, S. 76–83.

⁴⁶² Ibid., siehe auch Ali Wardak (2002), »The Mosque and Social Control in Edinburgh's Muslim Community«, in: *Culture and Religion* 3.2, S. 201–219, hier S. 4 ff.; George H. Mead (1934), *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, hrsg. von Charles W. Morris, Chicago/London: The University of Chicago Press, S. 155 ff.

⁴⁶³ Siehe John Griffiths (2017), »What Is Sociology of Law? (On Law, Rules, Social Control and Sociology)«, in: *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 49.2, S. 93–142, hier S. 106 f.

⁴⁶⁴ Ibid., S. 107, siehe auch Moore, »Law and Social Change«.

al-iğtimāīya) verstanden. Ein Blick auf die Mechanismen und Formen sozialer Kontrolle⁴⁶⁵ in den Herkunftsgesellschaften kann Aufschluss darüber geben, wie Geflüchtete unter spezifischen Beobachtungs- und Steuerungsmechanismen und vorgegebenen sozialen Normen ihr Leben geführt haben und wie solche Mechanismen ihr Selbstbild und ihr Gewordensein prägen. Die Mechanismen und Formen sozialer Kontrolle variieren in Abhängigkeit vom jeweiligen sozialen Umfeld. In den Herkunftsgesellschaften von muslimischen Geflüchteten stellen insbesondere religiöse und gewohnheitsrechtliche Elemente relevante Quellen für die soziale Kontrolle dar. In der Praxis werden beide Elemente nicht selten miteinander vermengt. Bei der Mehrheit meiner Forschungsteilnehmenden scheint die soziale Kontrolle eine entscheidende Rolle in ihren alltäglichen Lebenswelten gespielt zu haben. Dies wurde von den Forschungsteilnehmenden unterschiedlich bewertet und im Vergleich zu einer fehlenden oder anders gearteten sozialen Kontrolle in Deutschland positiv oder negativ gesehen.

Asmaa aus dem Jemen berichtete mir verbittert von den leidvollen Erfahrungen in ihrem Heimatland, das aus ihrer Sicht von starker sozialer Kontrolle geprägt war. Asmaa kam 2018 mit einem befristeten Studienvisum nach Deutschland. Da sie die Zulassungsprüfung nicht bestand, keine Verlängerung ihres Visums bekam und es ihr aufgrund der Zustände im Jemen nicht zumutbar war, in den Jemen zurückzukehren, beantragte sie Asyl. Sie lebt seitdem mit Flüchtlingsstatus in Deutschland. Asmaa berichtete mir, dass Aden (*ʿAden*) im Süden Jemens bis etwa Mitte des 20. Jahrhunderts eine Kolonie des britischen Reichs war. Damals trugen nicht alle Frauen ein Kopftuch oder das klassische Überkleid (*abāya*). Dies hat die Stadt bis heute teilweise beeinflusst. Asmaa schilderte, dass Jemenitinnen aus dem Norden ihre Heimatstadt als außergewöhnlich offen ansehen.

In gleicher Weise hat auch eine andere jemenitische Gesprächsteilnehmende die vermeintliche Offenheit der Bewohner:innen von Aden als übertrieben betrachtet. Auch wenn ihre Heimatstadt Aden im Vergleich zu anderen jemenitischen Städten deutlich offener sei, gewinnen dort Gewohnheiten und Traditionen (*al-ādāt wa-t-taqālīd*) stark an Bedeutung. Dies hänge mehr oder minder mit dem Stammbesystem (*an-niẓām al-qabālī*) zusammen, das im Jemen seit 3000 Jahren herrscht.⁴⁶⁶ Asmaa erzählte, dass in vielen jemenitischen Stämmen strenge Regeln gälten. So würden in solchen Stämmen Männer und

⁴⁶⁵ Zum Begriff und zur Theorie der sozialen Kontrolle siehe Donald Black (1984), *Toward a General Theory of Social Control*, London: Academic Press, INC; Mathieu Deflem (2019), *The Handbook of Social Control*, Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell; Carol J. Greenhouse (2022), »Social Control through Law: Critical Afterlives«, in: *The Oxford Handbook of Law and Anthropology*, hrsg. von Marie-Claire Foblets, Mark Goodale, Maria Sapiñoli und Olaf Zenker, Oxford University Press, S.19–35.

⁴⁶⁶ Für einen ausführlichen Überblick über die Geschichte des jemenitischen Stammbesystems siehe Ḥamza ʿAlī Luqmān (1985), *Tārīḥ al-qabāʾil al-yamaniya*, Ṣanʿā: Dār al-Kalima.

Frauen voneinander getrennt leben. Ein Cousin würde beispielsweise seine Cousine, ihr Aussehen und sogar ihre Stimme erst dann kennen, wenn er sie heiraten würde. Der Stamm, dem Asmaa angehört, sei im Vergleich zu anderen Stämmen offener, denn Männer und Frauen würden in ihren Lebenssphären nicht getrennt bleiben. Auch hätten Frauen in ihrem Stamm Zugang zu Bildung und könnten erst heiraten, wenn sie ihr Studium abgeschlossen haben. So stellte beispielsweise Asmaas Reise ohne Begleitung nach Deutschland kein Diskussionsthema in ihrer Familie dar. Sie konnte entscheiden, was sie für richtig hielt. Ihre Entscheidung sei aber im Lebensumfeld und im Freundeskreis auf Kritik gestoßen. Ihre Freundinnen hätten ihr geraten, nicht ohne die Begleitung eines Verwandten (*mahram*)⁴⁶⁷ nach Deutschland zu fahren, was Asmaa nicht verstehen konnte. Sie kommentierte: »Soll mein Vater meine Mutter und meine Geschwister verlassen, um mich in meinem Leben in Deutschland zu begleiten?«⁴⁶⁸

Mein Gespräch mit Asmaa schien ihr Anlass für weitere kritische Überlegungen zu Gewohnheiten und Traditionen in ihrem Heimatland gewesen zu sein. Insbesondere kritisierte sie eine innergesellschaftliche Haltung, welche das

⁴⁶⁷ Der Begriff *mahram* bezeichnet ursprünglich das, was Gott Muslim:innen verboten hat. Mit diesem Wort werden insbesondere jene Personen bezeichnet, bei denen eine Ehe aufgrund eines Verwandtschaftsverhältnisses als verboten angesehen wird. Der Begriff *mahram* gewinnt insbesondere aufgrund der in *Ṣaḥīḥ Muslim* erwähnten Überlieferung (Sunna des Propheten) Nr. 1339 an Bedeutung. In dieser Überlieferung wird darauf hingewiesen, dass es einer Frau nicht gestattet ist, eine Reise längerer Dauer als von einem Tag und einer Nacht zu unternehmen, außer mit einem *mahram*. Heutzutage wird diese Überlieferung sowohl in der Praxis von Muslim:innen als auch von den meisten Rechtsgelehrten im historischen Kontext und unter Beachtung der zeitlichen Rahmenbedingungen zu Zeiten des Propheten Muhammad verstanden, in denen die Reise einer Frau ohne Begleitung in der Wüste mit großen Risiken verbunden war. Siehe ‘Abbās Šūmān (2018), »Safar al-mar’a bayn al-qadīm wa-l-ḥadīṡ«, in: *Yom7*, bit.ly/3D5iMgY (letzter Zugriff am 9.11.2021). Zum Begriff *mahram* siehe Mağma’ al-luğa al-‘arabiya bi-l-qāhira (1960), *al-Muğam al-wasīṡ*, Bd. 1, Kairo: Dār ad-Da’wa, S. 169, al-maktaba.org/book/7028/171 (letzter Zugriff am 9.11.2021). Für die hier erwähnte Überlieferung siehe an-Naysābūrī, Muslim Ibn al-Ḥağğāğ (o. A.), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Bd. 2, Beirut: Dār Ihya’ at-Turāṡ al-‘Arabī, S. 977, al-maktaba.org/book/33760/3831 (letzter Zugriff am 9.11.2021).

⁴⁶⁸ Die hier geschilderten Erfahrungen von Asmaa in ihrem Heimatland weisen auf die Überschneidungen zwischen Gewohnheiten und Traditionen und normativen religiösen Vorstellungen hin. Einige Gewohnheiten und Traditionen sind aus normativen religiösen Vorstellungen abgeleitet und umgekehrt. In einigen Fällen folgen religiöse Vorstellungen und Regeln der vorherrschenden lokalen Tradition in einem bestimmten sozialen Feld. In vielen anderen Fällen aber vermischen sich Gewohnheiten und Traditionen mit religiösen Vorstellungen, so dass es schwierig ist, eine Grenze zwischen beiden zu ziehen. Zum Beispiel stellt die von Asmaa erwähnte Geschlechtertrennung in einigen arabisch geprägten lokalen Feldern und innerhalb arabischer Stämme eine normative Ordnung dar. Häufig werden jedoch religiöse Texte aus ihrem historischen Kontext gerissen, um eine normative Grundlage für solche gewohnheitsrechtlichen Normen zu schaffen und zu bekräftigen. Gleiches gilt für die Reise einer Frau ohne männliche Begleitung, die zwar in einigen religiösen Texten befürwortet wird, aber stark mit gewohnheitsrechtlichen Vorstellungen wie ‘ayb, Ehre und Ansehen der Familie verbunden ist.

äußerliche Erscheinungsbild von Frauen, ihr Auftreten, Handeln und Sprechen beobachte und kontrolliere. Dies seien, so Asmaa, entscheidende Kriterien, nach denen Frauen von ihrem sozialen Umfeld moralisch bewertet werden. Sie schilderte, dass Frauen im Norden des Jemen üblicherweise eine Art Überkleid (*abāya*) und einen Gesichtsschleier (*burquʿ*, Burka) im öffentlichen Raum tragen. Wenn sich eine Frau nicht an dieses tradierte Erscheinungsbild halte und sich statt mit einem Gesichtsschleier nur mit einem Kopftuch bedecke, werde ihr vorgeworfen, die Aufmerksamkeit von Männern erregen zu wollen. Das könne zu sozialer Ausgrenzung führen. Dieses Phänomen bezeichnete Asmaa als »religiöse Strenge« (*taṣaddud*):

»Ich finde die religiöse Strenge im Jemen übertrieben. Als Frau sollte man zwar ein Kopftuch tragen, aber manche Frauen gehen nur in komplett schwarzer Kleidung aus dem Haus und sehen – Entschuldigung – wie eine Mülltüte aus. Beim Gebet und bei der Pilgerfahrt zeigen sie doch ihr Gesicht und ihre Hände. Das ist es, was mir am Jemen nicht gefällt.«⁴⁶⁹

Asmaa nimmt an, dass sozialer Druck und Mechanismen sozialer Kontrolle ausschließlich Frauen betreffen. Sie beschreibt daher die jemenitische Gesellschaft als »männliche Gesellschaft« (*al-muḡtamaʿ ad-ḡukūrī*), in der Frauen aus ihrer Sicht keine Rolle spielen und nur dem Mann zu dienen hätten. Ihre Kritik an Gewohnheiten und Traditionen in ihrem Herkunftsumfeld führte sie mit einer rhetorischen Frage zu Ende: »Wie kann man in so einer Gesellschaft leben?« Asmaas Selbstbild und ihre Sichtweisen sind, verkürzt formuliert, von zwei Lebenswelten aus ihrem jemenitischen Lebensumfeld geprägt, zum einen der Erfahrung aus dem Elternhaus, das sich um ihre Bildung kümmerte und sich nicht in ihr Selbstentscheidungsrecht einmischte, und den tradierten Normen in Teilen ihres Heimatlands, zu denen sie sich kritisch verhält.

Für Sara⁴⁷⁰ hingegen stellt der Jemen den Ort dar, wo sie sich wohl fühle und ein erfülltes Leben gehabt habe. Ihr zufolge seien Frauen im Jemen verpflichtet,

⁴⁶⁹ Hier folgt das Zitat aus dem Original:

أشوف التشدد زيادة المفروض إن الواحدة تكون محجبة، بس فعلا أوقات البنات تخرج هي كيس زبالة، أسود بالكامل، يعني ما هو احنا في الصلاة والحج وجهنا وكفنا يظهر. أنا من الأشخاص اللي ما أحب هذا الشيء في اليمن.

⁴⁷⁰ Sara kam 2015 nach Leipzig, um ihre kranke Schwester zu besuchen. Während ihres Aufenthalts wurden alle Flughäfen im Jemen wegen des Krieges mit Saudi-Arabien gesperrt. Es war Sara damals nicht möglich, in den Jemen zurückzukommen. Eine Woche vor Ablauf ihres Visums ging sie zur Ausländerbehörde in Leipzig und wollte ihr Visum verlängern, bis die Flughäfen im Jemen wieder in Betrieb sind. Mit der Behörde hatte sie große Probleme. Das war für sie die schlechteste Erfahrung, die sie in Deutschland jemals hatte. Die Ausländerbehörde Leipzig lehnte ihren Antrag auf Verlängerung des Visums mit der Begründung ab, dass im Jemen kein Krieg herrsche. Ihr Sachbearbeiter behielt ihren Reisepass und wollte ihn erst zurückgeben, wenn sie einen neuen Flug in den Jemen gebucht hätte. Sara musste sich an das Gericht wenden. Sie blieb zweieinhalb Jahre ohne Ausweis und mit ablaufendem Visum in Deutschland und war gezwungen, ihre Arbeitsstelle bei einer Erdölfirma im Jemen aufzugeben. Sie versuchte, Deutsch zu lernen, um mit den Mitarbeiter:innen der Ausländerbehörde kommunizieren zu können. Innerhalb von 6 Monaten lernte sie die Sprache und bewarb sich gleichzeitig um einen Masterstudienplatz. Von mehreren deutschen Universitäten bekam sie Zulassungen und nahm einen Studienplatz in einem Masterprogramm auf

lediglich das Kopftuch zu tragen. Dieser Zwang erkläre sich sowohl aus religiöser als auch aus gewohnheitsrechtlicher Perspektive. Familien, insbesondere im Norden vom Jemen, wo Sara wohnhaft war, würden darauf bestehen, dass ihre Töchter zumindest das Kopftuch tragen, um sie vor Belästigungen im sozialen Umfeld zu schützen. Zudem würde, so Sara, eine Frau, die im Nordjemen kein Kopftuch trage, den Ruf der gesamten Familie schädigen. Sara selbst trug aus eigener Überzeugung einen Gesichtsschleier. Als sie sich dazu entschloss, widersprach ihr ihr Bruder. Sie bestand aber darauf und konnte ihren Willen durchsetzen. Für sie ist der Gesichtsschleier eher ein Teil der Gewohnheiten und Traditionen, denn er werde von den meisten Frauen in ihrer Heimatstadt Sanaa (*San'ā'*) getragen. Trüge sie nur noch ein Kopftuch, fiele sie im Lebensumfeld stärker auf und wäre verbalen sexuellen Belästigungen durch Männer ausgesetzt. So biete ihr der Gesichtsschleier einen zusätzlichen Schutz im öffentlichen Raum. Sie schilderte: »Im Jemen trug ich einen Gesichtsschleier. Ich habe ihn getragen, weil – ehrlich gesagt – meine Gesellschaft es braucht.« Den Gesichtsschleier betrachtet Sara, wie sie es beschreibt, weniger als Instrument sozialer Kontrolle denn als Hilfestellung für ihr Leben in der nordjemenitischen Gesellschaft.

Mit der sozialen Kontrolle hängen andere alltägliche Konzepte zusammen, so etwa *al-'ayb*, auch *taqāfat al-'ayb* genannt,⁴⁷¹ welche in den Herkunftsgesellschaften von Geflüchteten nicht an Relevanz verlieren. Sprachlich gesehen bezeichnet der arabische Begriff *al-'ayb* etwas, das einen Mangel aufweist.⁴⁷² Fāṭima az-Zahrā' 'Alī aš-Šāfi'ī definiert *al-'ayb* in ihrer ethnografischen Studie als die Unterlassung dessen, was die Gesellschaft an Normen, Gewohnheiten, Traditionen und normativen Verhaltensweisen für richtig erklärt.⁴⁷³ *Al-'Ayb* beruht grundsätzlich auf kulturellen und gewohnheitsrechtlichen Normen und kann sich von einem Lebensumfeld zu einem anderen unterscheiden.

Ein Verstoß gegen solche tradierten Normen und Gewohnheiten würde ein Schamgefühl des Einzelnen und der zu ihm gehörenden Gruppe im sozialen

Englisch an. Die Ausländerbehörde verweigerte ihr ein Studienvisum. Sie durfte ausnahmsweise ohne Visum studieren, bis sie schließlich durch eine gerichtliche Entscheidung einen Aufenthaltsstatus in Deutschland bekam. Sara beendete ihren Master, bekam einen Job und blieb in Leipzig. Auch wenn Sara aufgrund ihres Aufenthaltsstatus nicht ganz in meine Fokusgruppe fällt, schien es mir plausibel, sie in meine Forschung einzubeziehen. Vergleichbar mit syrischen und afghanischen Teilnehmenden findet in ihrem Heimatland ein Krieg statt. Sie lebte in Deutschland zeitweise ohne Rückkehr- oder Bleibeperspektive und hat mehrere Aushandlungsprozesse und Experimente durchlaufen.

⁴⁷¹ Diese Begriffe wurden von meinen Gesprächsteilnehmenden erwähnt, um das soziokulturelle Umfeld in ihren Herkunftsgesellschaften zu beschreiben.

⁴⁷² Siehe Mağma' al-luğa al-'arabīya bi-l-qāhira (1960), *al-Muğam al-wasīf*, Bd. 2, Kairo: Dār ad-Da'wa, S. 638 f., al-maktaba.org/book/7028/641#p1 (letzter Zugriff am 11.11.2021).

⁴⁷³ Im Original:

الخروج على ما يراه المجتمع صحيحاً من قيم، وعادات وتقاليد، ومعايير سلوكية. Fāṭima Az-Zahrā' 'Alī aš-Šāfi'ī (2012), *Taqāfat al-'ayb fī ḥayātina al-yawmiya: dirāsa fī tamīlāt al-quwa*, Kairo: Dār al-Adham, S. 9.

Feld hervorrufen. Dies kann dazu führen, dass Menschen auf bestimmte Praktiken verzichten oder sie versteckt praktizieren, weil sie sich Sorgen um ihr eigenes Bild und den Ruf der Familie im sozialen Umfeld machen.

Ein solches Schamgefühl brachte Haddad dazu,⁴⁷⁴ seine Frau nicht in seinem Geschäft mitarbeiten zu lassen. Haddad fürchtete, dass seine Mitmenschen in solch einem Fall oder, wenn er sie allein einkaufen gehen ließe, schlecht von ihm denken würden. Deswegen war seine Frau nur noch eine Hausfrau, die sich um nichts anderes kümmerte als den Haushalt. Die Familie lebte im ländlichen Umfeld von Damaskus, wo gewisse traditionelle Normen und Gewohnheiten herrschen. In seinem Lebensumfeld gebe es lediglich eine einzige Form der Lebensführung, die alle Menschen befolgen müssen. Dort übernehme, so Haddad, die Gesellschaft die Aufgabe, das Verhalten der Menschen zu überwachen und zu kontrollieren. Aus seiner Sicht bestimme sozialer Druck in großem Umfang die Anerkennung gesellschaftlicher Normen. Religion habe eher eine nachrangige Rolle. Das bestätigte sein mittlerer Sohn Omar in einem Kommentar: »Unsere Rücksichtnahme auf bestimmte Normen in Syrien entsteht nicht in erster Linie aus religiösen Motiven heraus, sondern wegen des gesellschaftlichen Drucks.«

Die Nachrangigkeit religiös motivierter Normen gegenüber sozialer Kontrolle beschreibt auch Hossam⁴⁷⁵ in seinem Lebensumfeld in ar-Raqqa, einer Stadt im Norden Syriens. Seine Eltern hätten beispielsweise keine Einwände, wenn er im Ramadan nicht faste. Allerdings müsse er heimlich essen oder trinken. Das soziale Umfeld würde es nicht tolerieren, wenn er vor anderen Menschen isst oder trinkt.

In den sozialen Herkunftsumfeldern meiner Gesprächsteilnehmenden bestimmt *al-'ayb* (sog. soziokulturelle und gewohnheitsrechtliche Tabus) nicht nur, was der Einzelne im sozialen Umfeld nicht tun darf, sondern auch das Auftreten und Verhalten, das Sprechen und Kontaktformen mit anderen Menschen. Samira berichtete mir ausführlich von Einschränkungen, die sie in ihrem sozialen Umfeld im ländlichen Raum von Damaskus erlebt hatte, das aus ihrer Sicht durch *taqāfat al-'ayb* geprägt ist. Ihre Erfahrung schilderte sie wie folgt:

»In Syrien würden meine Eltern es nicht zulassen, dass ich spät nach Hause komme. Der Grund dafür liegt nicht darin, dass sie mir nicht vertrauen. Vielmehr machen sie sich Sorgen um mich oder sie befürchten für unsere Familie üble Nachrede durch andere wie z. B. »Wer ist diese Frau und was macht sie um 21:00 Uhr abends draußen?« Es wäre unmöglich, in Syrien als Frau allein ein Taxi nach Hause zu nehmen. Als ich in Syrien war, ärgerte ich mich über solche Sachen. Aber wenn ich jetzt darüber nachdenke, finde ich es logisch. Ich sage dir, warum: Wenn ich meine Nachmittagsarbeit spät beendet hatte, wäre es für mich

⁴⁷⁴ Die folgenden Ausführungen basieren auf meinem zweiten Familieninterview mit Haddads Familie, bei dem seine Kinder und seine Frau anwesend und in das Gespräch involviert waren. Siehe Kapitel 3.2.3, S. 41.

⁴⁷⁵ Hossam ist einer meiner syrischen Gesprächsteilnehmenden, mit dem ich während seines Masterstudiums in Leipzig mehrere Gespräche durchführte.

(natürlich) einfacher gewesen, in einem Taxi innerhalb von zehn Minuten nach Hause zu kommen. Aber erstens hätten die Menschen in unserer Wohngegend über mich geredet. Zweitens hätte ich mir Sorgen darum gemacht, dass mir etwas passieren könnte. Diese zwei Gedanken musste ich verinnerlichen. Der Taxifahrer hätte mich verbal sexuell belästigen können. Zu neunzig Prozent wird etwas passieren, was mich stört. Solange der Taxifahrer sieht, dass ich allein bin, bin ich für ihn ein einfaches Ziel. So war die Gesellschaft dort. In Deutschland kann ich die Polizei anrufen und meine Rechte bekommen. In Syrien, wird die Polizei mir bei einem Anruf sagen: ›Warum bist du alleine um diese Uhrzeit draußen? Du bist selbst schuld!‹ Man wird mich wegen meiner Kleidung rügen. Auch Mädchen werden mir das Gleiche sagen. Statt auf meiner Seite zu stehen, werden auch Mädels mir Vorwürfe machen, weil uns das so vorgeschrieben ist. Ich darf kein Opfer werden. Auch wenn ich ein Opfer bin, muss ich schweigen. Wenn mich jemand beispielsweise belästigt und ich mein Recht zu bekommen versuche, würde man mir Vorwürfe machen: ›Warum hast du reagiert?‹ Man wird vermuten, dass es zwischen mir und demjenigen, der mich belästigte, etwas (eine uneheliche Beziehung)/ein Verhältnis gibt. Das würde meinem Ruf schaden. Keiner würde auf meiner Seite stehen, nur meine Familie. Aber auch einige Familien tun das nicht und werden sagen: ›Du hast uns blamiert! Wir hätten das unter uns lösen können. Du hast Schwestern! Du hast ihren Ruf geschädigt!‹ Niemand kann sich vorstellen, wie sehr eine solche Reaktion psychisch verletzend ist. Das ist sehr schwer. Es ist besser zu schweigen!«⁴⁷⁶

Die Erfahrung und Reflexion von Samira illustrieren, wie *al-‘ayb* das Verhältnis des Einzelnen zu seiner Familie bestimmt. Es bildet nicht nur den Rahmen für ihr eigenes Verhalten und Auftreten in einer konkreten sozialen Situation, wobei in diesen Rahmen zugleich andere Familienmitglieder eingeschlossen sind. Zu den Verhaltensweisen des Einzelnen gehört auch die körperliche Präsenz im öffentlichen Raum, etwa wie man sitzt, sich bewegt und ob/wie man lacht. Wenn Samira und ihre Freundinnen gemeinsam auf die Straße gehen, über etwas lachen würden und dabei laut wären, würde man ihr Verhalten als moralisch verwerflich einstufen. Samira kommentierte:

»Als wir klein waren, haben wir uns nur für Zeichentrickfilme interessiert. Die entsprachen unseren Vorstellungen und waren unser Spaß. Die Leute interpretierten aber unser Lachen anders. Ein Mädchen soll nur auf den Boden gucken und nicht laut sein, wenn es auf die Straße geht.«

⁴⁷⁶ Im Original heißt es:

في سوريا أهلي ممكن ما يخلوني تأخر، مش موضوع إنهم ما بيتقوا فيني، موضوع إن خايفين علي أو خايفين من حكي الناس، مثلاً مين هاي البنت وشو عم بتعمل الساعة 9 بالليل. مستحيل تركب تاكسي لحالك وأنت بنت. وقت كنت في سوريا كنت كتير بتضايق من هاي القصص. وقت أفكر فيها ألقبها منطقية، أقولك ليش: إذا تأخرت بالشغل، أسهل لي أخذ تاكسي ب 10 دقائق وأرجع علي البيت، بس أنا أول شيء العالم تحت بيتي راح تحكي علي. عندك شيء ثاني إن أنا أخاف علي حالي، إن أنا يصير معي شيء. هيك تفكيرين لازم يضلوا براسك. ممكن أطلع مع شوقيير التاكسي، ممكن يتحشر فيني لفظياً، 90 بالمية راح يحصل شيء يضايقتني. طالما شايف إنو أنا لوحدي، فأنا هدف يسير. هذا هيك المجتمع عنا. هون ممكن أطلب الشرطة وأخذ حقي، في سوريا إذا جيت الشرطة، يقولولي: شو مطالعك لحالك بهذا الوقت، أنتي اللي جبتيه لنفسك، فوراً راح تتلامي، أنتي لابسنة شنو، حتى البنات راح يقولوا نفس الكلام. احنا علي بعضنا صرنا هيك بالآخر، لأنه انفرض علينا هيك. أنتي ما بتستجري تكوني ضحية، حتى إذا كنت ضحية تضلي تسكتي، لأنه مثلاً إذا حدا اتحشر فيني، حكيتي وبتنك تاخدي حقا، أبصر ليش حكيتي، أكيد صار شيء بيناتهم، أكيد شيء أكثر، الموضوع مو بس تحرش. فأنت تتضرر سمعتك، ما حدا بيووقف معك غير أهلك، حتى في ناس يا حرام أهلها ما بيوقفوا معها، وراح يقولوا ليش حكيتي، فضحتينا، احنا بندبر القصة بينا وبين بعض بدون ما نفضح حالنا، أنت عندك أخوات بنات، ضربتي سمعتهم. ما حدا بيتصور الأذى النفس اللي بيحصل للواحد. هذا الشيء كان كتير صعب. من الأفضل إن الواحد يسكت.

Von diesen Einschränkungen, die durch *al-'ayb* und die soziale Kontrolle bedingt sind, scheinen, so zumindest die Befunde meiner ethnografischen Forschung, meist Frauen betroffen zu sein. Dabei variiert der Grad der Einschränkung in Abhängigkeit vom jeweiligen Lebensumfeld, der Familie, so dass ein Verhalten, das in einem bestimmten sozialen Feld als tabu (*'ayb*) beurteilt wird, in einem anderen als völlig normal erscheinen mag.⁴⁷⁷ Meine Forschungsteilnehmenden berichteten, dass im Zusammenhang mit den Kriegen sowohl in Syrien als auch im Jemen in dieser Hinsicht Veränderungen stattfinden. Die Menschen würden einige Gewohnheiten und Traditionen aufgeben und Dinge tun, die stets als Tabu betrachtet worden seien. Sie führen dies auf die Destabilisierung der Gesellschaft zurück. Damit einhergehend seien auch transnationale Einflüsse, die die Migration ausgelöst habe, von Bedeutung. In dieser Hinsicht lässt sich schwer prognostizieren, wie sich die Situation in den Herkunftsgesellschaften weiter entwickeln wird.

5.1.3 Besonderheiten in der Aufnahmegesellschaft

Für viele muslimische Geflüchtete stellt das Leben in Deutschland ein völlig anderes Leben dar, in dem sie sich mit anderen Rechtssystemen, normativen Ordnungen und juridischen Praktiken konfrontiert sehen. Anders als in ihren Herkunftsgesellschaften spielen spezifische Formen der sozialen Kontrolle kaum eine Rolle in der Interaktion im öffentlichen Leben. Es obliegt in großem Maße dem Individuum zu entscheiden, ob es bestimmte Gewohnheiten und Traditionen verfolgt. Auch religiöse Praktiken und ihre Einhaltung erfahren eine andere Wahrnehmung und Bewertung im öffentlichen Raum, wie von meinen Gesprächsteilnehmenden artikuliert wird. Damit sind nicht nur muslimische Geflüchtete konfrontiert, sondern auch jene Muslim:innen, die aus anderen Gründen nach Deutschland einwandern.⁴⁷⁸

In einem gemeinsamen Gespräch mit Hoda und Fatma⁴⁷⁹ erzählten beide von ihrer Konfrontation mit Deutschland, die aus ihrer Sicht sehr herausfordernd war. Hoda schilderte zunächst, dass ihre ersten Aufenthaltsjahre in Deutschland eine Lernphase für sie darstellten, in denen sie wie ein kleines Kind alles neu erlernen musste. Sie konnte zwischen dem Jemen und Deutschland keine kulturellen Gemeinsamkeiten finden. In Deutschland seien die Ge-

⁴⁷⁷ Meine Forschungsteilnehmenden nannten mehrere Beispiele, darunter das Shisha-Rauchen von Frauen, was in bestimmten sozialen Umfeldern in Syrien ein Tabu, in anderen aber völlig normal ist und sogar im öffentlichen Raum stattfindet.

⁴⁷⁸ Es ist an der Stelle darauf hinzuweisen, dass diese Zustände für muslimische Geflüchtete und Neuankömmlinge im Allgemeinen nicht sofort wahrnehmbar sind.

⁴⁷⁹ Hoda und Fatma sind jemenitische Student:innen, die zum Studium nach Deutschland kamen. Ihr Status war für mich vor dem Gespräch unklar, sie haben jedoch keinen Flüchtlingsstatus. Vgl. zu dieser Problematik Fußnote 470.

setze anders als im Jemen und es gebe einen zu großen Freiheitsraum. Auch der Umgang der Menschen miteinander im Alltag sei anders. Diese Wahrnehmung teilt auch Fatma. Insbesondere der Alltag und Kontakt mit Einheimischen forderten sie heraus. Sie erzählte: »Bevor man die Wohnung verlässt, muss man sich auf den Alltag und den Umgang mit den Menschen vorbereiten.« Diese Alltagskonfrontation mit der Einwanderungsgesellschaft stellte für beide Frauen eine zusätzliche Belastung dar, die sie möglicherweise in Sanaa, ihrer Heimatstadt im Jemen, nicht erfuhren. Hoda schildert dazu folgendes Beispiel:

»Das Kopftuch schränkt mich im Alltag ein. Manchmal bin ich in Eile und will die Straße trotz roter Ampel überqueren, aber das kann ich wegen des Kopftuchs nicht tun. Ich werde von der Gesellschaft wegen meines Kopftuchs unter Druck gesetzt. Ich werde wie unter einem Mikroskop beobachtet und darf daher bestimmte Sachen nicht tun.«⁴⁸⁰

Das Gefühl von Einschränkung, das Hoda beschreibt, ist fokussiert auf den Widerspruch, durch das Kopftuch als Fremde und somit einheimischer Konventionen Unkundige identifiziert zu werden und dem Bewusstsein, dass sich dadurch der Spielraum individueller, juridisch geprägter Entscheidungen verengt habe. Man kann Hodas Verhalten als eine Art Überangepasstheit an eine ihr nicht vollständig bekannte normative Ordnung interpretieren. Möglicherweise hängt dies aber auch damit zusammen, dass Hoda und Fatma in ihrem Alltag immer wieder auf unterschiedliche Weise auf ihr Kopftuch angesprochen wurden. Sie erzählten, dass sie an ihrem ersten Tag in Deutschland die Stadt Leipzig erkunden wollten. Dabei seien sie von einem Passanten angeschrien, beleidigt und bespuckt worden. Hoda und Fatma drückten ihre Enttäuschung über die Einheimischen aus, die sich ihrer Meinung nach hätten einmischen müssen. Interessant ist hier die normative Vorstellung gegenüber ihrer Mitwelt, die eine Form der sozialen Kontrolle ausüben und im Sinne einer Verantwortungs- und Verpflichtungsgemeinschaft handeln sollte. Diese normative Vorstellung ist stark durch das mitgebrachte Rechtsbewusstsein geprägt, in dessen Rahmen die Eigenverantwortlichkeit des Einzelnen und die der Mitwelt bestimmt werden.⁴⁸¹

Andererseits führten bei mehreren meiner Gesprächspartnerinnen, die ein Kopftuch tragen, ähnliche Erlebnisse zu einem offensiveren Umgang mit diesem Konflikt bzw. zu einer Reflexion über bisher nicht hinterfragte religiös konnotierte Normen.⁴⁸² Ein einschlägiges Beispiel dafür gibt Samira. Sie berichtete

⁴⁸⁰ Das Gespräch mit Hoda und Fatma wurde nicht aufgenommen. Diese Schilderungen basieren auf Feldnotizen, die erst nach dem Gespräch verfasst wurden. Mithin sind die Aussagen im Original nicht enthalten.

⁴⁸¹ Siehe Lynette J. Chua/David M. Engel (2019), »Legal Consciousness Reconsidered«, in: *The Annual Review of Law and Social Science*, S. 335–353; siehe auch S. Susan Silbey (2015), »Legal Culture and Legal Consciousness«, in: *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, 13. Aufl., S. 726–733.

⁴⁸² Ein ähnliches Erlebnis habe ich in der Feldforschung auch beobachten können, als ich am 16. Februar 2020 ein Gespräch mit einer meiner Gesprächsteilnehmenden in einem der Leipziger Cafés führte. Als ich das Café betrat, war ich überrascht, eine Mitarbeitende

mir über ein Gespräch mit einer Frau in der Straßenbahn, die sie auf ihr Kopftuch folgendermaßen angesprochen habe: »Sie sind hier frei. Warum tragen Sie das Kopftuch? Sie müssen gegen Ihre Gesellschaft revoltieren.« Samira ordnete diesen Kommentar als Stereotyp ein und interpretierte die Bemerkung darüber hinaus folgendermaßen: »Die Dame sagte mir das aus Liebe und wollte mich stärken, aber ich sagte ihr, dass ich es will.«⁴⁸³ Auch im universitären Umfeld bekam Samira von ihren Kolleginnen viele Fragen zu islamischen Praktiken und Vorschriften, die zugleich Kommentare und Wertungen der Fragenden beinhalteten, z. B. warum sich Muslim:innen mit dem Fasten während des Ramadans quälen würden oder warum Homosexualität im Islam verboten sei. Sie interpretiert diese Fragen bewusst als Informationsbedarf. Gleichzeitig stellt sie fest, dass es ihr angesichts ihrer bisher nicht hinterfragten religiösen Erziehung und Praxis an Wissens- und Erklärkapazitäten fehlte. Erst die Interaktion mit den Mitmenschen in Deutschland bewog sie dazu, sich mit ihrer eigenen Religion auseinanderzusetzen. Sie schlussfolgerte:

»Sie haben mich hier unmittelbar mit mir selbst konfrontiert, so dass ich anfang zu lesen und zu verstehen, weil die Menschen hier auf eine rationale und logische Art und Weise denken.«⁴⁸⁴

Samira recherchierte zunehmend im islamischen Recht (*fiqh*), las in Überlieferungen des Propheten (*Sunna*) und beschäftigte sich mit Interpretationen von koranischen Versen. Die Entwicklung, die Samira in Deutschland erfährt, empfindet sie als besonders positiv. Sie fühle, dass ihr Denken in Deutschland selbstständiger geworden sei und sie sich in Syrien mit ihrer eigenen Religion nicht auf diese Weise auseinandergesetzt hätte. Dort habe sie in Schubladen gedacht und ihre Religion als eindeutig betrachtet. Bei Fragen habe sie sich an einen Scheich (*šayḥ*, religiöse Autorität) gewandt.

Ähnlich wie Samira musste auch Basma Antworten auf Fragen zu ihrer Religion geben, auf die sie nicht vorbereitet war. Sie suchte im Internet nicht nach rein religiösen Begründungen, sondern vor allem nach logischen und rationalen Erklärungen. Die Fragen bewegten sie dazu, mehr über ihre Religion erfahren zu wollen. Einige Fragen, wie etwa zur *ratio legis* der Polygynie, lassen

mit Kopftuch an der Kasse zu sehen. Nach einiger Zeit hörte ich ein Gespräch der Mitarbeitenden mit Kopftuch mit zwei weiteren Mitarbeiter:innen mit der Aussage: »Das ist Rassismus. Das Kopftuch hat mit meiner Arbeit nichts zu tun.« Als ein anderer Mitarbeiter mein Interesse für die Situation bemerkte, sagte er mir: »Eine alte Dame hat sich darüber beschwert, dass unsere Kollegin Kopftuch trägt. Wir sind hier in Sachsen und das sind alte Damen. Man kann da nichts machen.« Ich fragte ihn, ob die Kollegin weiterarbeiten werde. Da sagte er: »Selbstverständlich wird sie weiterarbeiten. Man kann gegen solche Situationen nichts machen. So sind nun eben alte Frauen.«

⁴⁸³ Im Original:

قالتلي هيك بدافع الحب، عم تقويني، هي قلبها علي، قمت قتلها بس أنا بدي.

⁴⁸⁴ Zitat aus dem Original:

فهون مثل ما واجهوني مع نفسي مباشرة، فصرت أقرأ وأعرف، لأن الناس هون بتفكر بطريقة عقلانية ومنطقية.

sie an bestimmten religiösen Vorschriften zweifeln. Basma fühle sich von dem religiösen Argumentationsstrang zu Polygynie nicht überzeugt und findet den des interessierten Gegenübers sogar logischer. In Syrien würde keiner solche Fragen stellen. In Deutschland seien das Gewohnte und das Selbstverständliche außergewöhnlich und fremd geworden. Basma wies zudem darauf hin, dass ein solches Wissensinteresse an ihrer Religion nicht nur von deutschen Freund:innen komme, sondern auch von syrischen Freund:innen anderer Konfessionen, die in anderen Regionen in Syrien wohnhaft waren und keine Berührung mit Muslim:innen und muslimischen Praktiken hatten.

Etwas anderes war die Reaktion von Omar auf das zunehmende Interesse an seiner Religion in der Schule. Er fühlte sich bedrängt, über seine Religion zu sprechen. Der damals Sechzehnjährige war der einzige Muslim in seiner Klasse und einer der wenigen in der Schule. In seiner Klasse sei er ein Ansprechpartner für den Islam gewesen. Seine Lehrer:innen hätten ihn oft zu muslimischen Praktiken und problematischen Themen gefragt. Der besondere Fokus auf seine Religion habe ihn überfordert, so dass er beschloss, auf keine der Fragen mehr eine Antwort zu geben. Einerseits kannte er sich mit den theologischen Argumenten nicht gut aus. Andererseits befürchtete er, durch seine Antworten seine Schulkamerad:innen zu verlieren.

Aus diesen Ausführungen lässt sich konstatieren, dass das zunehmende Interesse und das vermehrte Sprechen über den Islam und seine Praktiken in der Aufnahmegesellschaft muslimische Geflüchtete und Muslim:innen im Allgemeinen dazu bringen können, sich mit der eigenen Religion zu befassen, sich als Muslim:innen in der Interaktion mit anderen zu identifizieren und diese Eigenschaft in den Vordergrund zu stellen, obwohl sie es nicht wollen, oder aber sich von der eigenen Religion zu distanzieren bzw. einen neuen *modus vivendi* zu suchen.⁴⁸⁵ Dieses Interesse führt zudem zu einer innermuslimischen Reflexion über religiöse Praktiken und Vorschriften, in der religiöse Praktiken und gewohnheitsrechtliche Normen hinterfragt werden.⁴⁸⁶

Andererseits ist bei einigen muslimischen Geflüchteten in Deutschland zu beobachten, dass die Religion und bestimmte religiöse Praktiken an Bedeutung gewinnen, auch wenn sie solche Praktiken in ihren Heimatländern nicht beachtet haben dürften. Dafür könnten mehrere Gründe ausschlaggebend sein: Aus den von mir erhobenen Daten lässt sich schließen, dass für diese Gruppe der Forschungsteilnehmenden der Gedanke dominiert, sich in einem soziokulturellen Umfeld zu befinden, das »unislamisch« sei, man daher selbst die Triebkraft für die Einhaltung religiöser Vorschriften ist und sich so als Gläubiger durch die Einhaltung religiöser Praktiken der Verantwortung für die eigene Religion

⁴⁸⁵ Siehe dazu die Ausführungen in Kapitel 2.1.2.

⁴⁸⁶ Seit 2016 beobachte ich die innermuslimische Debatte, nicht nur unter Neuankömmlingen, sondern auch unter Muslim:innen generell, in der Einzelne beginnen, die eigene Religion und das eigene Selbstverständnis zu reflektieren und neu zu definieren.

stellt.⁴⁸⁷ In diesem Kontext scheint auch die Frage von halal (erlaubt) und haram (verboten) eine wichtige Rolle im Leben zahlreicher muslimischer Geflüchteter zu spielen, indem sie ihre alltäglichen Handlungen ausschließlich nach diesen beiden Kategorien bewerten.⁴⁸⁸

Als Omar im Jahre 2014 nach Deutschland kam, befürchtete er, sich von seiner Religion zu entfernen. Er vermied daher alles, was ihm nicht gefiel und versuchte, sich an vielen Aktivitäten nicht zu beteiligen, ohne dass es jemandem im schulischen Umfeld auffiel. Die große Umstellung seines Lebens, vom ländlichen Raum von Damaskus zu einem städtischen Umfeld in Deutschland, stellte ihn, nach eigenen Angaben, anfangs vor große Herausforderungen. Seine ersten Eindrücke vom Leben in Deutschland beschrieb er wie folgt:

»Ich bin nach bestimmten Grundsätzen erzogen worden, die mich mein Leben lang begleitet haben. Auf einmal befindet man sich in einem Umfeld, wo Alkohol (*ḥamr*) überall vorhanden ist. Alles, woran ich mich gewöhnt hatte, dass es verboten (haram) ist, ist hier verfügbar.«⁴⁸⁹

Die Erfahrung im neuen Lebensumfeld rief bei Omar in seinem ersten Aufenthaltsjahr ein Angstgefühl hervor, etwas Verbotenes zu tun, Angst vor Gott (Strafe). Es fiel ihm beispielsweise am Anfang schwer, zur Begrüßung einer Frau die Hand zu geben, weil er davon ausging, dass eine solche Handlung im Islam verboten sei. Für Hoda und Fatma war die Sorge, etwas Verbotenes zu tun, in den ersten Monaten ihres Aufenthalts in Deutschland noch größer. Sie verzichteten zum Beispiel auf den Verzehr zahlreicher Produkte und Lebensmittel aus deutschen Supermärkten in der Befürchtung, dass diese nach islamischen Prinzipien unerlaubte Bestandteile enthalten würden.

Einige Vorstellungen vom Erlaubten und vom Verbotenen, die für viele muslimische Geflüchtete insbesondere zu Aufenthaltsbeginn an Relevanz gewannen, unterlagen im Laufe der Zeit gewissen Veränderungen. So wurden bestimmte religiös als verboten klassifizierte Praktiken und gewohnheitsrechtliche Normen allmählich toleriert. Dies betrifft beispielsweise den Konsum von Fleisch in Restaurants, die kein halal geschächtetes Fleisch anbieten, oder die Begrüßung einer Person anderen Geschlechts per Handschlag. Eine solche

⁴⁸⁷ Aus diesem Grund schenkt Basma islamischen Bekleidungsvorschriften mehr Aufmerksamkeit, um ein gutes Bild vom Islam und von sich zu vermitteln. Zum Beispiel schämt sie sich, in enger oder kurzer Kleidung auf die Straße zu gehen, während sie ein Kopftuch trägt. In Syrien hingegen war für sie nur wichtig, ein Kopftuch zu tragen. Auf anderen Bekleidungsvorschriften beharrte sie nicht. Basma erzählte mir, dass ihre Freundinnen in Damaskus im Vergleich zu muslimischen Frauen in Deutschland kaum auf religiöse Bekleidungsvorschriften achten. Dies verfolge sie jeden Tag in den sozialen Medien.

⁴⁸⁸ Im islamischen Recht werden menschliche Handlungen nicht ausschließlich nach der Kasuistik halal und haram bewertet. Es gibt Zwischenkategorien, welche eine Grauzone zwischen obligatorischen und verbotenen Handlungen bilden. Zur ausführlichen Darstellung dieser Kategorien vgl. Kapitel 4.2.2.3.

⁴⁸⁹ Zitat aus dem Original:

اتربيت في حياتي على شيء معين، فجأة توجد ببينة كلها خمر، كل ما اعتدت على أنه حرام متاح هنا.

Transformation normativer Vorstellungen hängt mit Lernprozessen zusammen, in denen muslimische Geflüchtete nicht nur voneinander lernen, sondern sich auch an bereits vorhandene muslimische Strukturen und darin entwickelte Formen islamischer Normativität in Deutschland anpassen. In diesem Kontext suchen Menschen nach weniger strikten Interpretationen islamischer Vorschriften, um praktische Lösungen und Zwischenwege für alltägliche Konflikte und Anforderungen zu finden. Viele muslimische Geflüchtete, die ich seit 2016 begleite, tendieren eher dazu, solche alltagspragmatischen Entscheidungen für lebensweltliche Herausforderungen zu treffen. Die Motive und die Beweggründe dafür sind unterschiedlich und werden im nächsten Abschnitt anhand der alltäglichen Praktiken näher beleuchtet.

5.2 Einblicke in alltägliche Praktiken

Der Begriff ›alltägliche Praktiken‹ wird im Rahmen dieser Arbeit über das reine Praktizieren von typischen religiösen Praktiken wie Beten, Fasten oder Alltagsformen sogenannten islamischen Handelns hinaus weiter gefasst.⁴⁹⁰ Vielmehr fließen dabei auch die inhärenten Abläufe einer Praxis, ihre situative Einbettung, die Aushandlungs-, Lern- und Deutungsprozesse der Praktizierenden, ihre Argumentations- und Legitimationsmuster, ihre ambivalenten moralischen Kodizes, ihre unterschiedlichen Erfahrungen sowie ihre Gefühle und Emotionen in die Analyse mit ein.⁴⁹¹ Ausgehend von diesem breit gefächerten Blick werden im Folgenden verschiedene alltägliche Praktiken von muslimischen Geflüchteten vorgestellt. Die thematische Einordnung dieser Praktiken erfolgt in dieser Arbeit nach den Klassifizierungen menschlicher Handlungen im islamischen Recht (gottesdienstliche und zwischenmenschliche Handlungen, *ʿibādāt* und *muʿāmalāt*). Diese Einordnung stellt hier keine Analysekategorie dar, sondern dient der systematischen Darstellung muslimischer Praktiken. Es werden hier nur Themen behandelt, die in den Lebenswelten meiner Gesprächsteilnehmenden in Deutschland von Relevanz erscheinen.

5.2.1 Gottesdienstliche Praktiken (*ʿibādāt*)

Das Ausüben gottesdienstlicher Praktiken stellte für muslimische Geflüchtete in ihren Herkunftsgesellschaften kaum eine Herausforderung dar.⁴⁹² In solchen

⁴⁹⁰ Vgl. Akca, *Moscheeleben in Deutschland*, S. 42 ff.

⁴⁹¹ Siehe dazu die Ausführungen in Kapitel 3.2.

⁴⁹² ›Gottesdienstliche Praktiken‹ bezeichnen im islamischen Recht Handlungen, die einen Bezug zu Gott aufweisen und mit deren Verrichtung Gläubige anstreben, Gott zu dienen. Diese umfassen klassischerweise Beten (*ṣalāt*), Almosengabe (*ṣakāt*), Fasten (*ṣiyām*) und die Pilgerfahrt nach Mekka (*ḥaǧǧ*). Weitere Handlungen mit ethischem Charakter wie Treue

muslimisch geprägten Gesellschaften ist das alltägliche Leben größtenteils an die religiösen Vorschriften der Scharia angepasst. Insofern konstituiert Religion einen wesentlichen Teil des öffentlichen Lebens. Gute Beispiele dafür sind der Gebetsruf und der Ramadan-Alltag. Auch wenn die einzelnen religiösen Vorschriften in solchen Staaten nicht im Detail gesetzlich reguliert werden, werden sie von staatlichen und privaten Institutionen berücksichtigt. Es gilt daher als selbstverständlich, dass beispielsweise in jeder Schule und Universität ein Gebetsraum für Gläubige zur Verfügung gestellt wird oder dass die Arbeitszeiten während des Fastenmonats Ramadan an die Fastenzeiten angepasst und dementsprechend reduziert werden. Diese Konstellation ist hingegen in Deutschland keine vergleichbare Selbstverständlichkeit.⁴⁹³ Für muslimische Geflüchtete ist deshalb eine Neupositionierung des religiösen *forum externum* innerhalb des deutschen Lebensalltags erforderlich. Im Folgenden werden drei gottesdienstliche Praktiken präsentiert, die für meine Forschungsteilnehmenden in ihrem Lebensalltag in Deutschland bedeutsam wurden. Dabei wird der Fokus u. a. darauf gelegt, was diese Praktiken für meine Forschungsteilnehmenden bedeuten und welche Strategien sie verfolgt haben, um sie in ihren Lebensalltag zu integrieren.

5.2.1.1 Das Ritualgebet (ṣalāt)

Das Ritualgebet gilt nach dem islamischen Glaubensbekenntnis (*šahāda*) als die zweite Säule des Islam (*arkān al-islām*).⁴⁹⁴ Muslim:innen sind demnach verpflichtet, fünf Mal am Tag zu unterschiedlichen Zeiten zu beten. In muslimisch geprägten Staaten ist das Gebet ein integraler Teil des alltäglichen Lebens. Zu

(*amāna*) und Einhaltung von Versprechen (*al-wafā' bi-l-uhūd*), können ebenfalls unter gottesdienstliche Handlungen subsumiert werden. Siehe Muḥammad Muṣṭafā az-Zuḥaylī (1985), *al-Fiqh al-islāmī wa-adillatuhu*, Bd. 1, Damaskus: Dār al-Fikr, S. 231f., shamela.ws/book/384/214#p1 (letzter Zugriff am 28.11.2021). Vgl. auch die Ausführungen in Kapitel 4.2.2.3.

⁴⁹³ Für einen zusammenfassenden Überblick über das deutsche Religionsverfassungsrecht siehe Kapitel 4.2.1.

⁴⁹⁴ Dies wurde bereits in der in an-Nawawī erwähnten Überlieferung des Propheten Muḥammad erwähnt:

»Der Islam ist auf fünf [Eckpfeiler] gebaut: Das Bekenntnis, dass es keinen Gott gibt außer Gott und daß Muḥammad der Gesandte Gottes ist; das Verrichten des Pflichtgebetes; die Entrichtung der Armengabe; die Pilgerfahrt zum Haus [Gottes]; und das Fasten im Ramaḍān«.

Im arabischen Original heißt es:

«بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان»

Für die deutsche Übersetzung dieser Überlieferung und des Kommentars von Ibn Daqīq al-ʿId sowie für den Stellenkommentar von Marco Schöller für diese Überlieferung siehe Muḥyī d-Dīn Abū Zakarīyā Yaḥyā Ibn Šaraf an-Nawawī (2007), *Das Buch der Vierzig Hadithe: Kitāb al-Arbaʿīn mit dem Kommentar von Ibn Daqīq al-ʿId*, übersetzt und kommentiert von Marco Schöller, Frankfurt a. M./Leipzig: Verlag der Weltreligionen, S. 49 ff. sowie 458 ff.

jeder Gebetszeit dient der gut hörbare Gebetsruf von mehreren Moscheen als Erinnerung an die religiöse Pflicht (*farḍ*). Gläubige finden in der Regel eine nahegelegene und schnell erreichbare Moschee, wo man während des Tages das Ritualgebet ohne jeden Aufwand verrichten kann. Außerdem können sich Menschen auch an einem anderen verfügbaren oder freien Ort zum Gebet zusammenfinden.⁴⁹⁵

Diese Situation ist für muslimische Geflüchtete und für Muslim:innen in Deutschland im Allgemeinen anders. Insbesondere in den neuen Bundesländern ist die gewohnte Gebetspraxis durch fehlende räumliche Gegebenheiten erschwert.⁴⁹⁶ Zugleich fehlt es an Motivations- bzw. Push-Faktoren wie dem Gebetsruf oder der gemeinschaftlichen Gebetspraxis, die dazu bewegen können, das Ritualgebet zu praktizieren. Hinzu kommt, dass der zeitlich streng getaktete moderne Arbeits- und Lebensalltag in Deutschland kaum Möglichkeiten für die regelmäßige Ausführung religiöser Praktiken einzuräumen scheint. Damit soll nicht gesagt werden, dass *alle* Muslim:innen oder muslimische Geflüchtete in ihren Heimatländern *immer* regelmäßig fünfmal am Tag beten und dies im Migrationskontext nicht weiterführen können. Vielmehr werden die unterschiedlichen Kontexte dargestellt, die eine mögliche Gebetspraxis erleichtern oder erschweren.

In ihrem neuen Lebenskontext in Deutschland suchten meine Gesprächsteilnehmenden unterschiedliche Wege und Strategien, um die Gebetspraxis in ihren Lebensalltag in Deutschland zu integrieren. Mein Gesprächsteilnehmer Nasrat ist sich, seinen Angaben nach, des neuen Lebenskontexts in Deutschland und der organisatorischen Schwierigkeiten, das Ritualgebet in seinem verdichteten beruflichen Alltag auszuführen, bewusst. Seiner Meinung nach müsse er allerdings mental, psychisch und physisch bereit sein, einen Dialog mit Gott zu führen. Zugleich sei ihm bewusst, dass religiöse Praktiken wie das Ritualgebet durch unbewusst ausgeführte, permanente Wiederholung zu einem formal und inhaltlich sinnentleerten Habitus werden können. Ausgehend von diesem Verständnis bete Nasrat, insbesondere wenn er arbeitet oder mit Anforderungen des täglichen Lebens beschäftigt ist, nicht unbedingt fünf Mal am Tag. Diese Praxis erklärt er anhand seiner Interpretation des koranischen Verses 94:7–8:

»Wenn du nun (mit allem) fertig bist, dann mühe dich ab (7) und begehre die Nähe deines Herren. (8)«⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ Diese Handlung lasse sich aus der Überlieferung des Propheten Muḥammad ableiten, der gesagt haben soll: »Die ganze Erde wurde mir rein und als Gebetsstätte gemacht« (جُعِلَتْ لِيَ (الأرض مسجداً وطهوراً)). Siehe Muḥammad ibn Ismāʿīl Ibn Ibrāhīm Ibn al-Muḡīra al-Buḥārī (2001), *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Bd. 1, Beirut: Dār Ṭawq an-Naḡāh, S. 95, al-maktaba.org/book/33757/826 (letzter Zugriff am: 1.12.2021).

⁴⁹⁶ Siehe Salim/Stenske, *Negotiating ḥalāl Consumption*, S. 3 ff.

⁴⁹⁷ Vgl. Abu-Rida Muhammad Ibn Ahmad Rassoul (2013), *Der Koran: die Übersetzung seiner Bedeutung in der deutschen Sprache*, Chennai: Islamische Bibliothek, S. 457. Im Original: «فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ (7) وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ (8)»

Dementsprechend solle man, so Nasrat, das Ritualgebet erst dann verrichten, wenn man die Angelegenheiten des täglichen Lebens beendet hat und für das Ritualgebet körperlich und mental bereit ist.⁴⁹⁸ Dieses Verständnis von Glaubenspraxis verleiht ihm konfliktmindernde Flexibilität und Anpassungsfähigkeit an die Gegebenheiten seines Aufenthaltsorts. Er verbindet die Verrichtung des Gebets mit seinem eigenen Verständnis von Gläubigkeit. Für ihn bedeutet der Glaube an Gott, sich darüber im Klaren zu sein, was und wie er mit Gott kommuniziert.

Das Glaubensverständnis von Omran unterscheidet sich wesentlich von demjenigen, das Nasrat⁴⁹⁹ für sich beschrieb, und es führt zu anderen Vorstellungen über das Einhalten gottesdienstlicher Praktiken. Er argumentierte anhand eines Vergleichs zwischen religiösen und profanen gesetzlichen Vorgaben und den daraus abgeleiteten Praktiken. Ihm zufolge könne man nicht gleichzeitig das Straßenverkehrsgesetz einhalten und eine Ordnungswidrigkeit begehen. Übertragen auf islamische Praktiken bedeute das für ihn, dass der Gläubige, der das Fastengebot oder das Zahlen von Almosen (*zakāt*) befolge, nicht auf das tägliche rituelle Gebet verzichten dürfe. Entweder beachte man Religion als Ganzes mit all ihren Voraussetzungen und Verpflichtungen, Erleichterungen und Schwierigkeiten, oder man verzichte komplett darauf; es gebe keinen Mittelweg. Aus eigener Erfahrung wisse er, dass dieses strikte Verständnis von Religion in Deutschland, insbesondere die Pflicht zum Ritualgebet, schwer umzusetzen sei. In einer Sprachschule wurde ihm nach Anfrage zwar ein Gebetsraum zugewiesen, das Angebot jedoch nach kurzer Zeit mit der Begründung zurückgezogen, dass sich Lernende anderer Konfessionen benachteiligt fühlen könnten. Ihm soll mitgeteilt worden sein:

»Wir können Ihnen keinen Gebetsraum mehr anbieten. Das würde Zwietracht in der Schule stiften. Sie sind nicht verpflichtet zu beten, weil Sie auf der Arbeit sind. Der Sprachkurs ist wie Arbeit für Sie.«⁵⁰⁰

Nach vergeblichen Gesprächen mit der Schulleitung habe Omran nach einem freien Ort in der Schule gesucht, an dem er, so sein Ausdruck, »schwarzbetete« (analog zu »schwarzfahren« und »schwarzarbeiten«), ohne dass es jemand

⁴⁹⁸ Diese Auslegung entspricht der des berühmten Korankommentators Ibn Kaṭīr. Siehe Abū l-Fidā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Kaṭīr (1998), *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿaẓīm*, Bd. 8, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiya, S. 418, [al-maktaba.org/book/23604/3929#p1](https://www.al-maktaba.org/book/23604/3929#p1) (letzter Zugriff am 2.2.2021).

⁴⁹⁹ Omran ist ein syrischer Gesprächsteilnehmer, den ich in einer Moschee kennengelernt habe. Er flüchtete 2015 nach Deutschland mit dem Ziel, sein Studium der Ingenieurwissenschaften in Deutschland abzuschließen. Er betrachtet sich als Salafist (*salafī*). In Merseburg, wo er wohnhaft ist, engagierte er sich für die Gründung einer Moschee und bot zusammen mit anderen Freiwilligen Unterricht in Arabisch und Religion für Kinder an. Das Gespräch mit Omran fand am 10. Mai 2020 statt.

⁵⁰⁰ Im Original:

لا نستطيع. أنت عم تثير فتنة، أنت مالك مضطر، أنت هلق في حالة فتنة. طالما أنك في كورس اللغة، في مثابة أنك في حالة عمل.

gemerkt habe. Das Ritualgebet heimlich zu praktizieren bereitete ihm allerdings großes Unbehagen, vor allem der Gedanke, dass ihn jemand beim Beten an einem nicht dafür ausgewiesenen Ort sehen könne. Diese Herausforderungen begleiteten ihn auch während seines Studiums an der Universität. Er habe festgelegte Gebetszeiten aufgrund des langen Wegs zwischen Universität und Gebetsraum verpasst. Dieser Zustand beunruhige ihn sehr. Er habe sich daher ein religiöses Rechtsgutachten (Fatwa) von einem bekannten Imam in seinem Heimatland Syrien eingeholt, der ihm in Unkenntnis der Gegebenheiten in Deutschland angeraten habe, das Gebet im Bahnhof zu verrichten. Diese Fatwa habe ihn nicht überzeugt. Er habe daraufhin einen in Deutschland lebenden Imam konsultiert, der ihm stattdessen empfahl, das verpasste Gebet vorzuziehen oder nachträglich zu praktizieren, was islamrechtlich zulässig sei. Das Beispiel Omran zeigt, dass er mit seinen Lebenswelten experimentiert und offenbar nach Lösungen und Möglichkeiten sucht, um religiöse Pflichten erfüllen zu können. Im Verlauf des Aushandlungsprozesses scheint sich bei ihm ein neues, in sich kohärentes Rechtsbewusstsein entwickelt zu haben, das sich auch sprachlich manifestiert: aus dem ›Schwarzbeten‹ wurde das Gebet am ›falschen‹ Ort und zur ›falschen‹ Zeit. Die Konfrontation mit anderen normativen Vorstellungen, deren juridischer Dimension sowie mit Auslegungsvarianten in Gestalt von Fatwas scheinen für Omran dazu geführt zu haben, eine für ihn akzeptable Lösung des Konflikts zu finden.

Für meine in Leipzig wohnhaften Gesprächsteilnehmerinnen Sara, Nadia und Basma⁵⁰¹ war das Einhalten der Gebete eine große Herausforderung im universitären Alltag. Sie verbrachten nach eigenen Angaben den gesamten Tag an der Universität, und vor allem im Winter, wenn wegen der kürzeren Tage die Gebetszeiten nahe beieinander liegen, wuchsen die Schwierigkeiten. Meine Gesprächsteilnehmerinnen hätten zusammen mit anderen muslimischen Kolleg:innen von der Universität einen Gebetsraum eingefordert. Dem sei nicht entsprochen worden. Sie seien in anschließenden gemeinsamen Gesprächen von der Annahme ausgegangen, dass die Universität keinen exklusiven Raum für muslimische Studierende anbiete, um nicht mit entsprechenden Forderungen anderer Konfessionsangehöriger konfrontiert zu werden. Die Gruppe, so Nadia, hätte daher ihre Forderung modifiziert und statt eines Gebetsraums aus pragmatischen Gründen einen Ruheraum verlangt, der nicht ausschließlich einer Konfession oder Gruppe zugewiesen sei. Dies habe die Universität erneut abgelehnt.

⁵⁰¹ Mit Sara, Basma und Nadia führte ich getrennte Gespräche. Alle wiesen auf die Schwierigkeiten, im universitären Alltag das Ritualgebet zu verrichten, hin und berichteten von ihrem Engagement, einen für das Gebet vorgesehenen Raum an der Universität zu bekommen. Das Gespräch mit Sara fand am 22.1.2020 statt. Die Gespräche mit Nadia fanden am 9.1., am 2.9.2020 und am 16.9.2021 statt. Das Gespräch mit Basma fand am 3.5.2020 statt.

Nadja interpretierte die Ablehnungen damit, dass sie sich in einem ›christlichen‹ Land befinde, wo viele Menschen große Ängste vor dem Islam hätten. Aber sie wünsche sich mindestens einen Ruheraum, wo sie während des universitären Alltags beten könne. Diesem Grundbedürfnis entsprechend berichteten meine Gesprächsteilnehmenden, dass sie in diesem Aushandlungsprozess noch andere Wege gegangen seien, um an der Universität einen Platz für das Gebet gewährt zu bekommen.

Sara habe mehreren Dozierenden mit der Bitte geschrieben, muslimische Studierende bei ihrer Forderung zu unterstützen. Nachdem die Forderung nach einem Gebetsraum zurückgewiesen worden sei, hätten sie freie Orte in der Bibliothek gesucht, wo sie heimlich beten konnten. Sara habe manchmal hinter den Bücherregalen oder auf der Bibliothekstreppe, die zum Dach führt, gebetet.⁵⁰² Auf der Bibliothekstreppe hätten auch männliche muslimische Studierende das Gebet verrichtet. Mitarbeitende der Bibliothek hätten diese zunehmende Aktivität bemerkt und die Bibliothekstreppe mit einem Absperrrand blockiert. Sara erzählte mir, dass männliche Studierende nach dem gemeinsamen Gebet zusammen geplaudert und dadurch die Bibliotheksordnung gestört hätten. Sara kommentierte: »Wir können wegen unserer schlechten Verhaltensweisen nicht deutlich machen, dass der Islam eine gute Religion ist.«⁵⁰³ Sie habe zudem eine an der Universität Leipzig angesiedelte muslimische Studentengruppe kontaktiert, um gemeinsam an einer Lösung für den Gebetsraum zu arbeiten. Auf ihre unzähligen E-Mails habe sie keine Rückmeldung bekommen, worüber sie zutiefst enttäuscht sei. Nachdem sie aufgrund dieser Situation täglich mehrmals die Universität verlassen habe, um in ihrer weit entfernten Wohnung die Mittags- und Nachmittagsgebete zu verrichten, habe ihr eine ihrer Dozent:innen angeboten, in ihrem Büro zu beten.

Basma berichtete, stellvertretend für andere, dass nicht nur das Gebet im nichtmuslimischen Kontext auf Schwierigkeiten stoße, sondern auch das rituelle Waschen (*wuḍūʾ*) davor.⁵⁰⁴ Sie befürchtete, dabei gesehen zu werden und Fragen zu provozieren, insbesondere, wenn sie ihre Füße in einer öffentlichen Toilette wasche. Sie kompensierte auf der Suche nach einem Ausweg das Waschen der Füße, indem sie ihre Schuhe mit nassen Händen abstrich. Basma fühlt, dass sie mit dieser Handlung etwas Neues in ihre religiöse Praxis einfüh-

⁵⁰² Diese Praxis von muslimischen Studierenden habe ich seit vielen Jahren mehrfach in den Universitätsbibliotheken in Leipzig beobachtet.

⁵⁰³ Im Original:

احنا نفسنا مش قادرين نثبت ان إسلامنا كويس بسبب أخلاقيتنا.

⁵⁰⁴ Der schafiiitische Rechtsgelehrte Abū Ḥāmid al-Ġazālī zählte zu den Bestandteilen des rituellen Waschens (*wuḍūʾ*) das gründliche Waschen der Hände, das Spülen des Mundes und der Nase, das Waschen des Unterarms bis zu den Ellbogen, das Streichen der Haare, das Waschen der Ohren und der Füße. Siehe Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ġazālī (1982), *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, Bd. 1, Beirut: Dār al-Maʿrifa, S. 133, al-maktaba.org/book/9472/133 #p1 (letzter Zugriff am 5.12.2021)

te. Sie hofft aber, dass sie unter eine islamrechtliche Ausnahmeregelung falle und ergänzte:

»Religion ist eine Erleichterung. In Syrien hatten wir an der Universität auch keine gesonderten Orte für das rituelle Waschen, aber überall sind Moscheen. Man kann sich dort vor dem Gebet waschen und dann beten. Das ist dort auch für jeden, der mich sieht, normal.«⁵⁰⁵

Basma berichtete zudem, dass ihr ein muslimischer Kollege vom Beten an der Universität mit dem Hinweis abriet, dass beim rituellen Waschen Wasser auf dem Boden der öffentlichen Toiletten zurückbleibe und durch Rutschgefahr anderen Studierenden Schaden zugefügt werden könne. Andere, auch potenziell, zu schädigen, stehe im Widerspruch zu islamischen Prinzipien. Hier zeigt sich ein Normenkollisionsfall, der es in der Praxis erleichtern könnte, mit Formen des symbolischen Waschens (wie *tayammum*)⁵⁰⁶ oder nur einer Teilwaschung zu experimentieren.

In anderen Kontexten, etwa an verschiedenen Arbeitsstellen, kann das Praktizieren des Gebets nicht aushandelbar sein, wenn Menschen muslimischen Glaubens bereits im Bewerbungsgespräch mittelbar oder unmittelbar Hinweise bekommen, dass das Praktizieren des Gebets während der Arbeitszeit nicht akzeptiert wird. Nadia berichtete mir, dass sie in einem Bewerbungsgespräch explizit danach gefragt wurde, ob sie am Arbeitsort beten würde.⁵⁰⁷ Dies sei für Nadia ein klares Indiz dafür gewesen, dass dies unerwünscht sei. Sie musste damit pragmatisch umgehen. Sie habe der Chefin mitgeteilt:

»Ich bin ein praktischer Mensch und ich verstehe die Lage in Deutschland. Wenn es für die Firma kein Problem darstellt, hoffe ich beten zu dürfen. Wenn es nicht erlaubt ist, dann haben wir in unserer Religion die Möglichkeit, das Gebet später nachzuholen.«

Im Gespräch mit mir schien sie wegen ihrer pragmatischen Haltung im Bewerbungsgespräch Schamgefühle zu haben. Sie bemerkte, dass ihre Antwort aus islamischer Perspektive gesehen falsch sein könnte, denn das Ritualgebet sei ja eine Grundlage der Religion. Sie begründete zugleich ihre Antwort mit der Überlegung, dass sie vermutlich die Stelle nicht bekommen hätte bzw. ihre Situation, hätte sie während der Arbeitszeit gebetet, vermutlich schwer gewesen wäre. Der Wunsch, im Zielland arbeiten und leben zu wollen, führte sie zu ihrer pragmatischen Entscheidung.

⁵⁰⁵ Im Original:
الدين يسر. حتى في سوريا ما كان فيه عندنا أماكن خاصة بالوضوء في الجامعة، بس الجوامع مليانة، فيه الواحد يروح يصلي مثلا، أو إنك تتوضى قدام ناس ثانية فهذا شيء عادي.

⁵⁰⁶ *Tayammum* bezeichnet »die Vorschrift bzw. die Erlaubnis, in bestimmten Fällen die rituelle Reinigung mittels Sandes statt Wasser zu verrichten«. Theodor Martijn Houtsma et al. (Hgg.) (1927), *Enzyklopaedie des Islām* 4: S–Z, Leiden: Brill, S. 767.

⁵⁰⁷ Die sichtbare religiöse Identität von Nadia trug in dieser Situation dazu bei, dass sie explizit nach einem Aspekt ihrer Religiosität gefragt wurde. Das Gespräch mit Nadia fand am 09.01.2020 in einem Café in Leipzig statt.

Aus den hier präsentierten Erfahrungsbeispielen der Forschungsteilnehmenden ist zu schlussfolgern, dass die für sie neuen gesellschaftlich-organisatorischen Rahmenbedingungen die gewohnte Praxis des rituellen Gebets nicht nur erschweren. Sie eröffnen ihnen auch die Möglichkeit, sich mit neuen mit- und umweltlichen Situationen auseinanderzusetzen und ihre Handlungen zu einem gewissen Grad darauf abzustimmen. Während meine Forschungsteilnehmenden in ihren Heimatländern an jedem freien und sauberen Ort beten können, deutet ihnen ihr neues Umfeld an, dass sie einen geschlossenen, im Bereich der Arbeitsstelle, der Sprachschule oder Universität jedoch nicht tolerierten Raum für das Gebet benötigen. In ständiger Interaktion mit ihrer neuen Mit- und Umwelt suchen sie nach Möglichkeiten, die bisher meist unhinterfragte religiöse Praxis in den neuen Lebenskontext einzupassen. Zugleich werden unterschiedliche Wahrnehmungsmuster des Gebets deutlich als Akt, in dem das Verhältnis von intimem und öffentlichem Raum persönlich neu zu bestimmen ist, ein alltagspragmatischer Prozess, der teils individuell, teils mithilfe der Legitimation durch religiöse Autorität stattfindet.

5.2.1.2 Das Fasten (ṣiyām)

Das Fasten im Monat Ramadan stellt die vierte der fünf Säulen des Islam dar. Muslim:innen sollen im Ramadan zwischen Morgendämmerung und Sonnenuntergang keine Nahrung zu sich nehmen und u. a. auf Rauchen und Geschlechtsverkehr verzichten.⁵⁰⁸ Ramadan ist der neunte Monat des muslimischen Mondkalenders. Nach muslimischer Überzeugung wurde in diesem Monat der Koran offenbart. Anders als der gregorianische Kalender bestimmt sich der Fastenmonat nach dem Mondkalender, wodurch das islamische Kalenderjahr aus 354/355 statt 365/366 Tagen besteht. Mithin verschiebt sich der Fastenmonat Ramadan jedes Jahr um zehn oder elf Tage nach vorn und durchläuft so allmählich alle Jahreszeiten. Das Fasten im Monat Ramadan ist für Muslim:innen, die in vollem Besitz ihrer Geisteskräfte sind (*ʿāqil*) und das Pubertätsalter erreicht haben (*bālīg*), verpflichtend.⁵⁰⁹ Ausgenommen vom Fasten sind insbesondere Reisende, Kranke, Stillende, Ältere, Kinder (vor Erreichen der Pubertät), schwangere und menstruierende Frauen.⁵¹⁰ Auch Menschen, die das Fasten aus anderen Gründen wie beispielsweise der Ausübung von

⁵⁰⁸ Ausführlicher dazu siehe Ebert/Heilen, *Islamisches Recht*, S.125f.; Serdar Kurnaz (2023), *Normkategorien im islamischen Recht*, Handbuch zum islamischen Recht, Bd. II, Berlin: EB-Verlag, S.108 ff.

⁵⁰⁹ Siehe o. A., *al-Mawsūʿa al-fiqhīya*, Bd. 28, S.20f., al-maktaba.org/book/11430/17368#p1 (letzter Zugriff am 10.12.2021).

⁵¹⁰ Ibid., S. 21.

körperlich schweren Tätigkeiten nicht aushalten können, können vom Fasten ausgenommen werden.⁵¹¹

Für viele Muslim:innen hat der Fastenmonat Ramadan einen hohen Stellenwert und gilt als besonders heilig. In ihm werden gemäß einer Überlieferung des Propheten Muḥammad »die Tore des Paradieses geöffnet und die Tore der Hölle geschlossen«.⁵¹² Das motiviert Gläubige dazu, insbesondere in diesem Monat Gott näher zu sein.

Laut einer in al-Buḥārīs Werk erwähnten Überlieferung des Propheten Muḥammad werden diejenigen, die den Fastenmonat Ramadan aus dem Glauben heraus und in der Hoffnung auf Gottes Lohn begehen, mit der Vergebung ihrer vergangenen Sünden belohnt.⁵¹³ Um diese Belohnung zu erlangen, wird das Fasten von weiteren Aktivitäten wie Koranrezitation und Nachtgebeten (*tarāwīḥ*) begleitet. Dabei sorgen viele Gläubige dafür, missbilligte Taten wie Schimpfen, Ärger und Streit zu vermeiden und ethisch-moralisch gute Handlungen wie Beten, Versöhnung mit Mitmenschen und Hilfe für Arme zu praktizieren/verstärken. Zudem ist der Fastenmonat Ramadan eine Zeit, in der Menschen gewöhnlich viel Zeit in der Moschee verbringen, Gottesdienste (*ṣalāt*, Pl. *ṣalawāt*) verrichten und den Koran lesen. Darüber hinaus streben viele danach, neben den fünf obligatorischen Gebeten nach dem verpflichtenden Abendgebet (*išāʾ*) noch die freiwilligen Nachtgebete (*tarāwīḥ*) zu vollziehen.

Den letzten Nächten des Ramadans wird eine hohe Bedeutung beigemessen, da nach muslimischer Überzeugung der Koran erstmals in einer dieser Nächte (bekannt als *Laylat al-Qadr*, »Nacht der Bestimmung«) offenbart worden sei. Wer in dieser Nacht aus dem Glauben heraus und in Hoffnung auf Gottes Lohn betet, dem werden, laut einer Überlieferung des Propheten, seine vergangenen Sünden vergeben.⁵¹⁴

Neben seiner religiösen Bedeutung und dem gesteigerten Praktizieren von Gottesdiensten ist der rituelle Fastenmonat zunehmend ein gesellschaftliches

⁵¹¹ Vgl. hierzu eine Fatwa des ägyptischen Fatwa-Amts (*Dār al-Iftāʾ al-Miṣrīya*), *Fasting for Those Working in Strenuous Jobs*, www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=8381 (letzter Zugriff am 10.12.2021).

⁵¹² Im Arabischen:

«إِذَا دَخَلَ رَمَضَانُ فَتُحْتَفَتُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ، وَغُلِقَتْ أَبْوَابُ جَهَنَّمَ»

Siehe al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Bd. 4, S.123, al-maktaba.org/book/33757/5743 (letzter Zugriff am 9.12.2021).

⁵¹³ Im Arabischen:

«مَنْ صَامَ رَمَضَانَ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ»

Siehe al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Bd. 3, S.45, al-maktaba.org/book/33757/3557 (letzter Zugriff am 7.12.2021).

⁵¹⁴ Im Arabischen:

«مَنْ قَامَ لَيْلَةَ الْقَدْرِ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ»

Siehe al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Bd. 3, S.45, al-maktaba.org/book/33757/3557 (letzter Zugriff am 7.12.2021).

und kulturelles Fest.⁵¹⁵ Von vielen Muslim:innen wird diese Zeit als Gelegenheit zum Feiern betrachtet, um sich in ihren Familien zum gemeinsamen Fastenbrechen zusammenzufinden, gemeinsam spezielle Ramadan-Fernsehserien (*mu-salsalāt Ramaḍān*)⁵¹⁶ anzusehen, bestimmte Ramadan-Lieder zu hören sowie sich an zahlreichen sozialen Aktivitäten zu beteiligen.⁵¹⁷

Angesichts dieser Entwicklungen werden dem Fastenmonat unterschiedliche und teilweise widersprüchliche Bedeutungen als einer Zeit der *exceptional morality*⁵¹⁸ wie auch der des *entertainment* zugeordnet. Ein Beispiel für diesen Widerspruch ist der Nahrungskonsum: Während einige Gläubige im Ramadan viel Geld für das Essen zum nächtlichen Fastenbrechen ausgeben, betrachten andere diesen Monat als Gelegenheit, Körper und Geist zu reinigen und zu läutern und ein Verständnis dafür zu entwickeln, was arme und hungernde Menschen erleiden.

Auch meine Forschungsteilnehmenden verbinden mit dem Fasten unterschiedliche Bedeutungen, die sich zwischen diesen beiden Polen bewegen. Für Omran gehört das Fasten im Monat Ramadan zu den Grundlagen seines Glaubens. Für ihn sei es ein Lernprozess, in dem er Geduld lerne und fühle, was bedürftige Menschen fühlen. Durch das Fasten bekomme er zudem ein Bewusstsein für die religiös-existentielle Gleichheit zwischen Reichen und Armen, die ihren Ausdruck darin finde, dass alle Menschen täglich zu festgelegten Zeiten gemeinsam das Fasten beginnen und brechen.

Basma nennt ähnliche Motive für das Fasten, nämlich sich an Geduld zu gewöhnen und sich in arme Menschen hineinversetzen zu können. Zwar faste sie während des gesamten Ramadan, urteilt aber aus eigener Erfahrung kritisch über die zuvor genannte Idee religiös-existentieller Gleichheit, die in dieser Zeit entstehe. Auch wenn sie am Ende des Fastenmonats Ramadan *zakāt al-ḥiṭr*⁵¹⁹ bezahle, sei sie nie so hungrig, sich in die Lage eines armen Menschen hineinversetzen zu können, weil ihr Tisch beim Fastenbrechen mit verschiedenen Speisen gefüllt sei. Außerdem sei sie mit ihrem Verhalten im Ramadan nicht zufrieden, denn um die Langweile tagsüber zu meistern, sehe sie fern oder

⁵¹⁵ In seiner ethnografischen Studie *Egypt in the Future Tense*, in der Schielke sich u. a. mit dem Ramadan-Alltag in einem Dorf in Nordägypten befasst, beschreibt er ihn als Zeit für *exceptional morality*, in der Menschen religiösen Praktiken und Normen verglichen mit anderen Zeiten des Jahres besondere Aufmerksamkeit schenken. Siehe Schielke, *Egypt in the Future Tense*, S. 47 ff.

⁵¹⁶ Dies ist insbesondere in den arabischen Staaten üblich. Siehe Christa Salamandra (1998), »Moustache Hairs Lost: Ramadan Television Serials and the Construction of Identity in Damascus, Syria«, in: *Visual Anthropology* 10, S. 227–246.

⁵¹⁷ Beispielsweise organisieren junge Menschen in fast jedem Ort Ägyptens Fußballturniere (bekannt als *dawarāt ramaḍāniya*, Ramadan-Turniere), die vor oder nach dem Fastenbrechen im Anschluss an das Abendgebet stattfinden.

⁵¹⁸ Siehe Schielke, »Being Good in Ramadan«.

⁵¹⁹ *Zakāt al-ḥiṭr* bezeichnet Almosen, die Muslim:innen am Ende des Fastenmonats Armen und Bedürftigen geben.

schlafe. Sie kommentiert generalisierend nicht nur ihr eigenes, sondern auch das Verhalten anderer Muslim:innen: »Das ist sicherlich ein Fehler von uns.«⁵²⁰

In Deutschland erfährt der Fastenmonat Ramadan für meine Forschungsteilnehmenden offenbar eine Bedeutungsverschiebung. Er wird zu einer Erinnerung an die gewohnte Stimmung und die Feierlichkeiten in den Heimatländern stilisiert. Dies erfolgt unabhängig davon, dass die feierliche Ausgestaltung des Fastenmonats Ramadan je nach Herkunftsort unterschiedlich geschieht. In einigen Städten werden Häuser und Straßen mit Laternen, Flaggen und bunten Papierstreifen dekoriert. In anderen wird der Monatsbeginn mit einer Militärparade und Musik begonnen, z. B. in den Großstädten des Sudans. Außerdem wird das öffentliche Leben in muslimisch geprägten Staaten meist dem Rhythmus des Ramadan-Alltags angepasst. Meine Forschungsteilnehmenden teilten mir mit, dass die Arbeitszeiten während Ramadan in ihren Heimatländern meist reduziert und/oder auf den Abend nach dem Fastenbrechen verschoben würden. Letzteres betreffe vor allem Menschen, die auf Baustellen schwer arbeiten müssen. Restaurants und Cafés seien während des Tages geschlossen und würden erst vor dem oder direkt zum Fastenbrechen öffnen.⁵²¹ Insofern zeichnet sich das öffentliche Alltagsleben durch eine hohe Flexibilität aus. Indem Menschen große Rücksicht aufeinander nehmen, durch das Miteinander und die feierliche Gesamtstimmung wachse ein Gemeinschaftsgefühl, welches den Menschen die Erschwernisse des Fastens erleichtere. Dies könnte aber auch Druck auf Menschen ausüben, die das Fasten nicht praktizieren können oder wollen, das Unterlassen des Fastens zu verheimlichen.⁵²²

⁵²⁰ Im Original:

أكيد هذا الشيء غلط منا.

⁵²¹ In einigen islamisch geprägten Ländern schließen die Alkoholgeschäfte während des Ramadans oder sogar im Sa'bān (der Monat davor), wie in Marokko, und öffnen erst wieder in der Nacht des Fastenbrechenfestes oder einige Tage nach dem Fest. Dabei feiern Menschen, die Alkohol konsumieren, das Ende des rituellen Fastenmonats mit Alkohol. In den letzten Jahren wird beispielsweise immer mehr von langen Schlangen vor Alkoholgeschäften in Kairo in der Nacht des Zuckerfestes berichtet. Siehe Muḥammad Abū ad-Dahab/Muḥammad 'Iṣmat (2014), »Laylat 'īd al-fiṭr: laḍḍat 'aṣḥāb al-mazāğ fī raḥīl šahr al-'ibāda«, in: *dotmasr*, bit.ly/3dQXubR (letzter Zugriff am 15.12.2021).

⁵²² In einigen islamisch geprägten Ländern werden sogar diejenigen, die das Fasten im öffentlichen Raum vorsätzlich brechen, mit einer Freiheitsstrafe bis zu sechs Monaten bestraft. Auch wenn in manchen Regionen Menschen für die Nichteinhaltung des Fastens nicht bestraft werden, sind sie wegen des sozialen Drucks gezwungen, es zu verheimlichen. Im deutschen Kontext hat der soziale Druck kaum Einfluss. Muslim:innen, die nicht fasten können oder wollen, müssen grundsätzlich nicht heimlich essen oder trinken. Das stößt aber bei einigen Muslim:innen auf Ablehnung. Meine Forschungsteilnehmenden Fatma und Hoda erzählten mir, dass von vierzehn muslimischen Kolleg:innen im Sprachkurs nur vier Personen im Ramadan fasteten. Beide hatten kein Verständnis dafür, dass ihre muslimischen Kolleg:innen im Fastenmonat Ramadan vor ihnen essen und trinken. In ihrem Heimatland, dem Jemen, würde man das nicht wagen, sondern heimlich tun. Für einen Überblick über Bestrafung von nicht fastenden Menschen in einigen muslimisch geprägten Ländern siehe o. A. (2017), »Ta'arraḥ 'alā 'uqūbāt al-ifṭār fī šahr ramaḍān fī d-diwal al-'arabiya«, in: *youn7*, bit.ly/3ytg03h (letzter Zugriff am 15.12.2021).

Die genannte Veränderung des öffentlichen Alltagslebens sowie der Gebetsruf und die Zusammenkünfte in Moscheen während Ramadan fehlen den befragten muslimischen Geflüchteten in Deutschland am meisten. Vor allem betrifft dieses Verlustgefühl diejenigen, die ohne Familienangehörige migrierten. Osama, der allein in Deutschland lebt, verspürt besonders im Ramadan ein starkes Gefühl von Einsamkeit. Er führt es auf eine schwache muslimische Infrastruktur in Leipzig zurück. Auch wenn es in Leipzig, seinem neuen Lebensumfeld, mehrere Moscheen gebe, seien das für ihn keine Moscheen, weil sie sich meist in einem Hausteil befänden und nicht als Moschee erkennbar seien. Seine ablehnende Haltung gegenüber solchen nicht repräsentativen Orten äußert er wie folgt: »Wir gehen hier in die Moschee, als hätten wir einen Diebstahl begangen.«⁵²³ Der architektonische Eindruck und der Umstand, dass es sich um sogenannte »Hinterhofmoscheen« handelt, tragen also auch dazu bei, dass etwas Vertrautes fehlt. Inhaltlich, so Osama, würden diese Moscheen außerdem eine nationale oder ideologische Prägung des Islam repräsentieren, die er nicht vertrete. Osama scheint sich darüber im Klaren zu sein, dass seine Gefühle im Ramadan Ergebnis seiner persönlichen Erfahrung und Situation und keinesfalls auf alle Muslim:innen in Deutschland übertragbar sind. Würde seine Familie mit in Deutschland leben, wäre sein Empfinden möglicherweise anderer Natur.

Eine ähnliche Wahrnehmung wie Osama hat der ebenfalls allein in Deutschland lebende Omran zum Ausdruck gebracht. Es fehlen ihm im Fastenmonat Ramadan die gewohnten Rituale und die familiären Zusammenkünfte, was das Fasten in den Sommermonaten zusätzlich erschwert habe. Er leide zudem unter den unflexiblen deutschen Arbeitszeiten während des Fastenmonats. Besonders problematisch sei für ihn, während des Fests zum Ende des Ramadans (auch Zuckerfest, *īd al-fiṭr*) zu arbeiten oder den Sprachkurs besuchen zu müssen. Während seiner Teilnahme am Integrationskurs habe Omran die Schulverwaltung darauf angesprochen, am Festtag frei haben zu wollen. Dies sei mit den Argumenten zurückgewiesen worden, dass das muslimische Zuckerfest in Deutschland kein gesetzlicher Feiertag sei und dass Muslim:innen sich hierzu an die deutschen Gesetze halten müssten.⁵²⁴ Die Lösung dieses Konflikts bestand für Omran darin, sich durch eine Krankschreibung für den Festtag

⁵²³ Das Gespräch mit Osama wurde nicht aufgenommen. Diese Aussage beruht auf Feldnotizen, die erst nach dem Gespräch verfasst wurden. Mithin ist die Aussage im Original nicht enthalten. Das Gespräch fand am 25.4.2020 statt.

⁵²⁴ Während meiner Arbeit als Integrationslehrkraft konnte ich die Betrübnis meiner mehrheitlich muslimischen Teilnehmenden beobachten, die am ersten Festtag den Sprachkurs besuchen mussten. Für sie war diese Bedrücktheit nicht nur damit verbunden, dass sie am Festtag nicht wie gewohnt feiern konnten. Vielmehr schien der Festtag zuweilen auch eine schmerzhaft Erinnerung an die Heimat zu sein, womit, so wurde mir vermittelt, auch das Vermissen von Verwandten und Freund:innen einhergehe. Auch die Trauer über im Krieg verstorbene Personen aus dem Nahkreis spielte dabei offensichtlich eine Rolle. Dies war insbesondere auch am Vortag des Festes zu spüren. An diesem Tag kam eine Mitarbeitende

von der Teilnahmepflicht am Kurs zu befreien, um das am frühen Morgen stattfindende Festgebet praktizieren zu können. Er begründete diesen Schritt damit, dass die Teilnahme am Festgebet für ihn wichtiger als der Besuch des Sprachkurses sei.

Der im Fall Omran schon angedeutete Konflikt mit den Mitwelten spielt auch in den Gesprächen mit anderen Forschungsteilnehmenden über das Fasten im deutschen Kontext eine Rolle, wo viele Menschen keine konkreten Vorstellungen von der muslimischen Fastenform zu haben scheinen. Basma vermeide deshalb, ihrer Umgebung zu zeigen, dass das Fasten auch Anstrengung bedeute. Sie begründet dies damit, dass ihr kein Verständnis und keine Rücksichtnahme entgegengebracht werden und sie stattdessen belehrende Erklärungen befürchtet: »Es ist manchmal anstrengend, wenn der Tag lang ist. Manche wollen mir dadurch beweisen, dass das Fasten ungesund ist.«⁵²⁵ Sie gebe deshalb immer vor, dass Fasten für sie normal und nicht anstrengend sei, was sie jedoch zuweilen psychisch überfordere. Tatsächlich sei es während des Fastens schwer für sie, sich an universitären Lehrveranstaltungen zu beteiligen. Sie könne sich aber nicht vorstellen, das Fasten zu unterlassen, wenn sie Klausuren schreiben müsse, was sie von einigen praktizierenden muslimischen Freund:innen kenne. Diese würden damit argumentieren, dass sie durch das Fasten Schaden erleiden könnten. Basma scheint davon überzeugt zu sein, dass Gott unabhängig von den Bewertungskriterien menschlichen Handelns, halal (erlaubt) und haram (verboten), jeden Menschen nach seinen besonderen Umständen und nach seiner Intention beurteilen würde.

Das Fasten an den langen, heißen Sommertagen sei für Samira besonders schwer gewesen. Sie habe daher die meisten Lehrveranstaltungen an der Universität versäumt und lediglich die notwendigen besucht. Samira empfindet das Fasten *per se* als schwer und sieht in den Reaktionen und zahlreichen Fragen ihrer nichtmuslimischen Kolleginnen eine zusätzliche Belastung. Sie schilderte:

»Während des vorletzten Ramadans war es sehr heiß und ich hatte großen Durst. Unsere Kolleginnen an der Universität merkten, dass wir müde aussahen. Eine Kollegin fragte uns, ob wir fasten. Sie konnte nicht verstehen, dass eine Religion ein solches Gebot enthalte. Sie glaubt, dass die Religion uns quäle.«⁵²⁶

Samira teilte mir mit, dass sie das Mitgefühl und Interesse ihrer Kolleginnen zum Themenkomplex Fasten im Islam durchaus würdige. Es sei allerdings auch anstrengend, jedem zu erklären, was Fasten für sie bedeute und warum sie

der Sprachschule in jede Klasse und wies die Teilnehmenden ausdrücklich darauf hin, dass sie am Festtag zur Schule kommen müssen und dass Deutschland kein islamisches Land ist.

⁵²⁵ Im Original:

أحيانا بيتعب لما يكون النهار طويل، بس بتحس فيه ناس بدها بس خلاص يشوفوك تعبان، شفت الصيام مو صحي.

⁵²⁶ Im Original

رمضان قبل الماضي كان كثير شوب، فكان عطش رهيب، وكان مبين علينا التعب. صديقتي قالت أنتو عم بتصوموا؟ أنا ما عم بفهم الدين تبعكم! مفكرة إنه عم ببعذبنا.

gern faste. Anders als in den westlichen Bundesländern Deutschlands, wo sehr viele Menschen mit türkischen Muslim:innen aufgewachsen seien und leben, würden ihre ostdeutschen Kolleg:innen ihrem Eindruck nach weniger über den Islam wissen. Sie führte dies darauf zurück, dass es bisher wohl kaum Berührung mit muslimischen Praktiken gab.

Die zunehmende Einwanderung von Menschen muslimischen Glaubens nach Deutschland führte jedoch auch innerhalb der zahlreich werdenden muslimischen *Communities* zu einer intensiven Auseinandersetzung über die zeitliche Einordnung und die Dauer religiöser Praktiken. Am Beispiel des Fastenmonats Ramadan lassen sich diese innermuslimischen Aushandlungsprozesse feststellen: In den letzten Jahren fiel Ramadan auf die Sommer- und Frühlingsmonate. Dabei verlängerten sich die Fastenzeiten für in Deutschland lebende Muslim:innen auf bis zu zwanzig Stunden am Tag. Als Folge verzichteten zuweilen manche Gesprächsteilnehmende völlig⁵²⁷ oder teilweise auf das Fasten,⁵²⁸ während andere Gesprächsteilnehmende in Anlehnung an eine Fatwa des ägyptischen Fatwa-Amtes (*Dār al-Iftā' al-Miṣriya*) ihre Fastenzeiten kürzten.⁵²⁹ Diese Fatwa besagt, dass es Muslim:innen in Ländern, in denen die Dauer des Fastens achtzehn Stunden täglich beträgt, gestattet sei, sich an der Dauer der Fastenzeiten in Mekka zu orientieren.⁵³⁰ Diese Fatwa rief bei Muslim:innen in Deutschland und in Europa unterschiedliche Reaktionen hervor. Aufgrund dieser Fatwa verlor beispielsweise meine Gesprächsteilnehmende Samira ihr Vertrauen in die Azhar,⁵³¹ der sie das ägyptische Fatwa-Amt zugeordnet hatte.⁵³² Diese Fatwa steht für Samira im Widerspruch zu den Versen im Koran und

⁵²⁷ Der Verzicht auf das Fasten kann aus medizinischen Gründen erfolgen. So verzichtete der neunundvierzigjährige Nadeem aus Edleb (Syrien) aus medizinischen Gründen im Ramadan vollständig darauf. Ihm zufolge habe Gott gesagt, dass man fasten müsse, aber wenn das Fasten einem schade, dann solle man damit aufhören. Er faste daher nicht und höre auf sein Gewissen und seine Vernunft.

⁵²⁸ Im Sommer 2017 unterrichtete ich in einem Integrationskurs eine mehrheitlich muslimische Gruppe. Ich kam mit vielen von ihnen ins Gespräch, die mir von Schwierigkeiten des Fastens im deutschen Kontext berichteten. Wegen der langen Fastenzeiten und der neuen Alltagsanforderungen sahen sie sich nicht imstande, regelmäßig zu fasten.

⁵²⁹ Ich kenne nicht wenige muslimische Geflüchtete und Muslim:innen, die von dieser Fatwa Gebrauch machen, um das Fasten an die lebensweltlichen Anforderungen anpassen zu können.

⁵³⁰ Siehe Dār al-Iftā' al-Miṣriya (2011), *aṣ-Ṣiyām fī l-amākin al-latī taṣil fihā sā'āt an-nahār ilā 19 sā'a*, bit.ly/3q233tD (letzter Zugriff am 17.12.2021).

⁵³¹ Al-Azhar gilt als die höchste Autorität des sunnitischen Islam. Sie hat ihren Sitz in Kairo und umfasst u. a. die Azhar-Universität (*ġāmi'at al-Azhar*) und die Azhar-Moschee (*ġāmi' al-Azhar*).

⁵³² Die Zuordnung des ägyptischen Fatwa-Amtes zur Azhar hängt damit zusammen, dass der Großmufti von Ägypten immer vom Rat der Großgelehrten der Azhar nominiert wurde. Auch die Mitarbeitenden des ägyptischen Fatwa-Amtes sind allesamt Gelehrte an der Azhar. Im Jahre 2021 verabschiedete der ägyptische Staatspräsident 'Abd al-Fattāḥ as-Sisī einen Beschluss, auf dessen Grundlage er selbst den Großmufti ernennt. Siehe Ibrāhīm 'Abd al-Maġīd (2021), »al-Iftā' al-Miṣriya taḥruġ min 'abā'at al-Azhar«, in: *Independent Arabia*, bit.ly/3saIG00 (letzter Zugriff am 17.12.2021).

der Sunna (Überlieferungen des Propheten), wo die Dauer der Fastenzeit von der Morgendämmerung und bis zum Sonnenuntergang bestimmt wird. Die Prophetengefährten (*ṣaḥāba*) seien während Ramadan mehrmals in andere Regionen gereist und hätten sich an den im Koran und in der Sunna festgelegten Fastenzeiten orientiert. An diese Regel und Praxis wollte sich auch Samira trotz aller Beschwerden halten.

Ein weiterer Konfliktpunkt insbesondere unter Migrationsbedingungen sind die Festlegungen von Beginn und Ende des Fastenmonats. Nach einer Überlieferung des Propheten Muḥammad sollen Muslim:innen mit dem Fasten beginnen, wenn der Neumond gesichtet wird.⁵³³ Das Gleiche gilt auch für das Ende des Ramadans.⁵³⁴ In vielen muslimisch geprägten Ländern wird der Beginn des Ramadans durch astronomische Berechnungen oder, wie in Saudi-Arabien, durch die klassische physische Sichtung des Neumondes bestimmt.⁵³⁵ Angesichts dieser Festlegungen kann es in muslimisch geprägten Ländern, wenn die physische Sichtung von den astronomischen Berechnungen abweicht, zu unterschiedlichen Fastenzeiten kommen. In Deutschland ist eine solche einheitliche religiöse Instanz für Muslim:innen nicht gegeben.⁵³⁶ Es obliegt hier allein den einzelnen Religionsgemeinschaften, Moscheegemeinden sowie dem Individuum, wie Beginn und Ende des Fastenmonats bestimmt werden. Das hat im Kontext des Fastens zur Folge, dass Muslim:innen in Deutschland nicht nur von Stadt zu Stadt unterschiedlich fasten, sondern auch innerhalb einer Stadt, von einer Moscheegemeinde zur anderen, und sogar innerhalb einer Familie. Damit verbunden variieren auch die Gebetszeiten von Moschee zu Moschee deutlich, was zugleich Auswirkungen auf die Fastenzeiten hat, denn Muslim:innen beginnen ihr Fasten mit dem Gebetsruf des Morgengebets (*fağr*) und brechen es mit dem zum Sonnenuntergang (*mağrib*).⁵³⁷

Meine Gesprächsteilnehmende Sara brachte zum Ausdruck, dass sie mit den uneinheitlichen Gebets- und Fastenzeiten große Schwierigkeiten habe. In Leipzig, wo Sara wohnhaft ist, habe die türkische Moschee einen anderen Gebetskalender als die zwei Kilometer entfernte arabische Moschee. Sara wusste nicht, welchem Gebetskalender sie folgen solle. In ihrer Heimatstadt Sanaa erlebte sie die Gebetszeiten in allen Moscheen einheitlich. Dort habe sie mit dem über Lautsprecher gleichzeitig übertragenen Ruf zum Morgengebet das Fasten

⁵³³ Im Original:

«صُومُوا لِرُؤْيَيْتِهِ وَأَفْطَرُوا لِرُؤْيَيْتِهِ»

Siehe al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Bd. 3, S.27, al-maktaba.org/book/33757/3369 (letzter Zugriff am 17.12.2021).

⁵³⁴ Ibid.

⁵³⁵ Diese Gruppe interpretiert den Ausspruch des Propheten wortwörtlich, in dem er das Wort (*rūʾya*, physische Sichtung) ausdrücklich nannte.

⁵³⁶ Siehe dazu die Ausführungen zum Religionsverfassungsrecht in 4.2.1.

⁵³⁷ Insofern können Muslim:innen je nach Gebetszeiten einer Moscheegemeinde etwas kürzer oder länger fasten.

begonnen und es mit dem Gebetsruf zum Sonnenuntergang unterbrochen. Sara schilderte mir zudem ihr Unbehagen darüber, dass sich Muslim:innen in Deutschland über den Beginn des Fastenmonats Ramadan nicht einigen könnten. Sie erzählte mir von einer syrischen Familie, in der ein Familienmitglied gemäß dem Europäischen Rat für Fatwa und Forschung (ECFR),⁵³⁸ der den Beginn von Ramadan nach den astronomischen Berechnungen festlegt, das Fasten begonnen habe. Die anderen Familienmitglieder hingegen begannen die Fastenzeit einen Tag später, weil sie sich einer Moscheegemeinde angeschlossen hatten, die den Beginn des Ramadans nach klassischer Sichtung des Neumonds (*ru'yat al-hilāl*) bestimme. Sara kritisierte dabei vor allem die widersprüchliche Praxis von Moscheegemeinden in Deutschland, die zwar für den Beginn von Ramadan an der physischen Sichtung des Neumonds festhalten, jedoch die Gebetszeiten auf der Grundlage astronomischer Berechnungen drei Monate im Voraus veröffentlichen. Hätte der Prophet, so Sara, in heutiger Zeit gelebt, würde er ausschließlich astronomische Berechnungen zur Anwendung bringen. Der Prophet habe nach den Umständen seiner Zeit gelebt, was die meisten Muslim:innen nicht nachvollziehen würden. Sara interpretiert die Überlieferungen des Propheten nicht buchstäblich, sondern versucht, den Sinn dahinter zu verstehen. Aus diesem Grund plädierte sie im Sinne eines starken Gemeinschaftsgefühls während des Ramadans für eine einheitliche Bestimmung der Gebets- und Fastenzeiten durch astronomische Berechnungen.

Die in diesem Abschnitt angeführten ethnografischen Vignetten zeigen den Einfluss des soziokulturellen Umfelds und der physischen Dimension von Lebenswelten (*Umwelt*) auf die Wahrnehmung und die Einhaltung einer religiösen Praktik wie das Fasten im Monat Ramadan. Als vorläufiges Resultat deutet sich die Tendenz an, dass für viele muslimische Geflüchtete und Muslim:innen die Bedeutung des Fastenmonats nicht allein durch das Fasten selbst definiert wird. Veränderte Lebensumstände und Gegebenheiten, die befragte muslimische Geflüchtete mit dem Fasten verbinden, scheinen ebenso wie Veränderungen in der Praxis des Fastens von Relevanz zu sein. Auch hier werden unterschiedliche Wege und Strategien zum Umgang entwickelt sowie aufgrund fehlender einheitlicher Strukturen für Muslim:innen in Deutschland die eigene Religion und tradierte religiöse Vorstellungen hinterfragt. Dabei befinden sich muslimische Geflüchtete in einem Experimentierfeld, in dem sie mehrere Handlungsmöglichkeiten ausprobieren, um religiöse Vorschriften und Praktiken mit den alltäglichen Anforderungen und den Lebenskonstellationen im neuen Lebensumfeld abzuwägen. Das ermöglicht ihnen zugleich großen Spiel-

⁵³⁸ Der europäische Rat für Fatwa und Forschung (ECFR) ist ein unabhängiges Gremium muslimischer Gelehrter, die sich im Jahre 1997 mit dem Ziel zusammengefunden haben, u. a. einheitliche Rechtsgutachten für Muslim:innen in Europa zu erteilen sowie islamrechtliche Lösungen für alltägliche Herausforderungen für Muslim:innen in Europa gemeinsam zu finden. Siehe die Webseite des ECFR www.e-cfr.org (letzter Zugriff am 20.12.2021).

raum für einen zunehmend individualisierten und subjektivierten Zugang zur eigenen Religion.⁵³⁹ Dieser ist von der Interaktion mit ihren Mit- und Umwelten nicht zu trennen. Im Rahmen dieser Interaktion werden normative religiöse Vorstellungen und juristische Praktiken von muslimischen Geflüchteten meist modifiziert und zu einem gewissen Grad an gegebene Verhältnisse angepasst.⁵⁴⁰ Man darf gespannt sein, wie sich die Lebenswelten muslimischer Geflüchteter in Deutschland, die im Laufe der Zeit und durch vielfältige Lernprozesse neue Dynamiken, Standards und Normativitäten entwickeln, auf die innermuslimischen theologischen Debatten auswirken.

5.2.1.3 Ernährung

Ähnlich wie in anderen Religionen gibt es im Islam einige Vorschriften über den Nahrungsmittelkonsum. Sie lassen sich im Koran in einigen Versen finden. Im Grundsatz ist alles für Muslim:innen zu konsumieren erlaubt (*al-aṣl fī l-ašyāʾ al-ibāḥa*),⁵⁴¹ solange nicht das Gegenteil durch einen Koranvers festgelegt wird, wie aus Vers 6:145 hervorgeht.⁵⁴² Wie in mehreren koranischen Versen hervorgehoben wird, sollte der erlaubte Konsum auch gut (*ṭayyib*) sein. So heißt es im Koran 2:168: »O ihr Menschen, esst von dem, was es auf der Erde an Erlaubtem und Gutem gibt.«⁵⁴³ Die Begriffe *halal* und *ṭayyib* treten zusammen an mehreren Stellen des Koran auf.⁵⁴⁴ Der islamrechtliche Begriff *halal* bezeichnet im Kontext der Ernährung das Erlaubte und Zulässige, während *ṭayyib* eher gute und schmackhafte Nahrung umfasst. In den einschlägigen Korankommentaren wird *ṭayyib* teilweise unterschiedlich ausgelegt. In dem Kommentar von aṭ-Ṭabarī (gest. 923) wird darunter der Konsum von reinen

⁵³⁹ Siehe Elliesie, *Scharia in genuin europäischen Settings*.

⁵⁴⁰ Ein ähnliches Ergebnis schildert Bertram Turner im Hinblick auf marokkanische Migrant:innen. Siehe Bertram Turner (2012), »Normative Ordnungen, multiple Identitäten und religiöse Interpretationsmuster unterwegs zwischen Marokko und Kanada«, in: *Alltagsmobilitäten: Aufbruch marokkanischer Lebenswelten*, hrsg. von Jörg Gertel und Ingo Breuer, Bielefeld: transcript, S. 373–383.

⁵⁴¹ Siehe al-Qaradāwī, *al-Ḥalāl wa-l-ḥarām*, S. 20 ff.

⁵⁴² »Sprich: »Ich finde in dem, was mir offenbart worden ist, nichts, was einem Essenden, der es essen möchte, verboten wäre, es sei denn von selbst Verendetes oder ausgeflossenes Blut oder Schweinefleisch – denn das ist eine Unreinheit oder ein Greuel, worüber ein anderer Name als der Allahs angerufen worden ist«, Rassoul, *Der Koran*, S. 106. Im Original:

«قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أَوْ هَلَالٌ لغيرِ اللَّهِ بِهِ»

⁵⁴³ Rassoul, *Der Koran*, S. 19. Im Original:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا»

⁵⁴⁴ Wie beispielsweise Koran 2:168; 5:4 und 7:157.

(*tāhir*) Nahrungsmitteln,⁵⁴⁵ die gleichzeitig nicht verboten sind, verstanden.⁵⁴⁶ Ibn Kaṭīr wiederum deutet *ṭayyib* so, dass das konsumierte Nahrungsmittel gut (schmackhaft) ist und keinen Schaden für Körper und Geist anrichtet.⁵⁴⁷ Mit der Konkretisierung des Erlaubten durch den Begriff *ṭayyib* wird vom Menschen eine aktive Rolle verlangt, nicht nur ausschließlich erlaubte Nahrung auszuwählen, sondern auch auf die Qualität des Erlaubten, auf dessen Reinheit sowie auf eine gesunde Ernährung zu achten. Im islamischen Recht wurde die Frage nach *ṭayyib* nicht so sehr gestellt, *ṭayyib* gewinnt jedoch in aktuellen Diskussionen um Fragen der Lebensmittelindustrie, der Nachhaltigkeit, der bewussten Ernährung und Bioernährung an Bedeutung.⁵⁴⁸ Mit *ṭayyib* wird heute ein ganzheitliches ethisch-moralisches Verständnis, welches vom Prozess der Lebensmittelproduktion bis hin zum Verzehr durch den Menschen reicht, assoziiert. Mit diesem aktuellen ethisch-moralischen Zugang des Begriffs *ṭayyib* sollten Rechte von Menschen, Tieren und Umwelt gewahrt werden. Die Einschränkung des Nahrungsmittelkonsums auf Erlaubtes geschieht durch den Verweis auf mehrere Koranverse. Die für den Konsum nicht gestatteten Nahrungsmittel sind in Sure 5:3 ausführlich aufgeführt:

»Verboten ist euch das Verendete sowie Blut und Schweinefleisch und das, worüber ein anderer als Allāhs Name angerufen wurde; das Erdrosselte, das zu Tode Geschlagene, das zu Tode Gestürzte oder Gestoßene und das, was Raubtiere angefressen haben, außer dem, was ihr geschlachtet habt, ferner das, was auf einem heidnischen Opferstein geschlachtet worden ist, und ferner (ist euch verboten), dass ihr durch Lospfeile das Schicksal zu erkunden sucht. Das ist eine Freveltat.«⁵⁴⁹

Eine Begründung für das ausgesprochene Verbot wird in Vers 6:145 angegeben. Dabei werden Verendetes, geflossenes Blut und Schweinefleisch als ›unrein‹ (*riġs*) oder als ›ein Gräuel‹ (*fisq*) bezeichnet.⁵⁵⁰ Es ist nicht klar, worauf sich die

⁵⁴⁵ In dem Kommentar von at-Ṭabarī wird der Begriff ›rein‹ (*tāhir*) verwendet, ohne genauer zu erklären, worauf sich die Reinheit von erlaubten Nahrungsmitteln beziehen soll und ob es dabei um die substanzielle oder um die immaterielle Reinheit geht.

⁵⁴⁶ Abū Ġaʿfar Muḥammad Ibn Ġarīr at-Ṭabarī (o. A.), *Ġāmiʿ al-bayān ʿan tafsīr āyāt al-Qurʾān*, Bd. 3, Mekka: Dār at-Tarbīya wa-t-Turāt, S. 301, shamela.ws/book/43/1434#p1 (letzter Zugriff am 11.11.2022).

⁵⁴⁷ Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm*, Bd. 1, S. 478, shamela.ws/book/8473/570 (letzter Zugriff am 11.11.2022). Im Original:

مُسْتَطَابًا فِي نَفْسِهِ غَيْرَ ضَارٍ لِلْأَبْدَانِ وَلَا لِلْعُقُولِ.

⁵⁴⁸ Vgl. Ali Özkok (2021), »Halal und Tayyib«: NourEnergy über Muslime und Umweltbewusstsein, in: *TRT Deutsch*, www.trtdeutsch.com/exklusiv/halal-and-tayyib-nourenenergy-uber-muslime-und-umweltbewusstsein-5554709 (letzter Zugriff am 13.11.2022); Asmaa El Maaroufi (2019), »Tierethik und Islam: ›Wir leben auf Kosten von Tieren‹«, in: *IslamiQ* 5, www.islamiq.de/2019/09/14/wir-leben-auf-kosten-von-tieren (letzter Zugriff am 13.11.2022).

⁵⁴⁹ Rassoul, *Der Koran*, S. 77. Im Original:

«حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلَ لُغْزِيرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةَ وَالْمُوقُوذَةَ وَالْمُتْرَبِّيَّةَ وَالنَّطِيخَةَ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذَيْحٌ عَلَى النَّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ»

⁵⁵⁰ Dieses Verbot im islamischen Recht wirkt sich auch auf zivilrechtliche Verträge aus. So setzen sich muslimische Rechtsgelehrte beispielsweise mit der Frage auseinander, ob unzulässige Nahrungsmittel verkauft werden dürfen. Für Muslim:innen in Deutschland ist auch

im Vers angegebene Unreinheit bezieht und warum das genannte Lebensmittel unrein ist. Manche Korankommentatoren und Rechtsgelehrte verstehen darunter eine physische Unreinheit, die für den Menschen schädlich sei.⁵⁵¹ So wird beispielsweise angenommen, dass verendete Tiere möglicherweise an chronischen oder akuten Krankheiten oder am Verzehr von Giftpflanzen gestorben seien.⁵⁵² Ein Verzehr von Verendetem sei nach dieser Argumentation für den Körper schädlich. Auch in Bezug auf den Verzehr von Blut und Schweinefleisch wird der gesundheitliche Schaden herangezogen.⁵⁵³

Weiterhin wird der Fleischkonsum von Tieren, die im Namen anderer Gottheiten geopfert wurden, untersagt. Diese Argumente gewinnen bei der Frage des muslimischen Schächtens und des Halal-Status von tierischen Produkten insbesondere in nicht mehrheitlich muslimischen Kontexten an Bedeutung. Grund dafür sind die rechtlichen Einschränkungen, die ein rituelles Schächten nur unter Ausnahmeregelungen möglich machen.⁵⁵⁴ Entsprechend deutscher gesetzlicher Regelung, § 4a 1 TierSchG darf ein warmblütiges Tier nur geschlachtet werden, wenn es vor Beginn des Schlachtens betäubt worden ist. Von einer Betäubung kann laut § 4b 1 und 2 TierSchG abgesehen werden, wenn es aufgrund eines Notstands nicht möglich ist oder wenn die zuständige Behörde eine Ausnahmeregelung erteilt. Dies gilt gemäß § 4b 2 TierSchG dann, wenn zwingende Vorschriften der jeweiligen Religionsgemeinschaft das Schächten vorschreiben oder den Genuss nicht geschächteter Tiere untersagen.⁵⁵⁵

Eine solche Ausnahmeregelung ist in der Praxis mit viel Aufwand und hohen Kosten verbunden, wie etwa das Stellen eines Antrags an die zuständige Behörde, die Bestimmung der Anzahl der zu schächtenden Tiere sowie das Vorliegen weiterer Voraussetzungen zur Sachkunde und zur Schlachtstätte. In-

die Frage relevant, ob man in einem Geschäft oder Restaurant arbeiten darf, in dem Schweinefleisch und/oder Alkohol verkauft oder serviert wird.

⁵⁵¹ Siehe o. A., *al-Mawsū'a al-fiqhiya*, Bd. 5, S. 140, shamela.ws/book/11430/2901 (letzter Zugriff am 14.11.2022); siehe auch al-Qaradāwī, *al-Ḥalāl wa-l-ḥarām*, S. 44 ff.

⁵⁵² Siehe o. A., *al-Mawsū'a al-fiqhiya*, Bd. 5, S. 140; siehe auch al-Qaradāwī, *al-Ḥalāl wa-l-ḥarām*, S. 44 ff.

⁵⁵³ Ibid.

⁵⁵⁴ Zum Spannungsfeld zwischen Tierschutz und Religionsfreiheit siehe Marie-Claire Foblets/Hatem Elliesie (2023), »Islam in Europe: Balancing between Conflicting Values and Interests – The Case of Unanaesthetized Slaughter of Animals«, in: *The Sociology of Shari'a: Case Studies from around the World*, hrsg. von Adam Possamai et al., 2. Aufl., Cham: Springer, S. 239–252; Marie-Claire Foblets/Jan Velaers (2014), »In Search of the Right Balance: Recent Discussions in Belgium and the Netherlands on Religious Freedom and the Slaughter of Animals without Prior Stunning«, in: *Recht – Religion – Kultur: Festschrift für Richard Potz zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Brigitte Schinkele, René Kuppe und Stefan Schima, Wien: Facultas, S. 67–85; Deutscher Bundestag (2007), *Schächten: das verfassungsrechtliche Spannungsfeld zwischen Religionsfreiheit und Tierschutz*, Ausarbeitung WD 3 – 202/07; Elliesie/Armbruster, »Schächten als Bestandteil muslimischer Lebenswelten«.

⁵⁵⁵ Im Falle des Islam lässt sich nicht klar feststellen, ob die religiösen Vorschriften ein betäubungsloses Schlachten zwingend vorschreiben. Dies kann man an den aktuellen Rechtsmeinungen, die das betäubungslose Schlachten unterschiedlich bewerten, erkennen.

sofern schränkt die rechtliche Bestimmung die betäubungslose Schlachtung ein und kann auch Auswirkungen auf den muslimischen Konsum von tierischen Produkten haben, sowie darauf, was muslimische Konsument:innen unter Halal-Lebensmitteln verstehen.⁵⁵⁶

Die meisten muslimischen Schlachthäuser und Halal-Zertifizierungen lassen die vorherige Betäubung den deutschen rechtlichen Rahmenbedingungen entsprechend zu.⁵⁵⁷ Dabei berufen sie sich auf zahlreiche Rechtsmeinungen (*fatāwā*) von zeitgenössischen Rechtsgelehrten und Fatwa-Ämtern in muslimisch geprägten Staaten, die den Fleischverzehr von betäubten Schlachttieren erlauben.⁵⁵⁸ In Deutschland gibt es eine Reihe von privaten Halal-Zertifizierungen, die teilweise unterschiedlichen Anforderungen und Standards folgen und mehrheitlich eine vorherige Betäubung akzeptieren.⁵⁵⁹ Ob und worin sich vor diesem Hintergrund als halal etikettierte Fleischprodukte von anderen nicht etikettierten unterscheiden, bleibt fraglich. Trotz der abweichenden Standards versehen alle Zertifizierungsfirmen ihre Produkte mit dem Halal-Label. Dieses religiös konnotierte Zeichen soll Muslim:innen eine Orientierung geben, dass die mit halal etikettierten Produkte gemäß islamischen Speisevorschriften für den Konsum zulässig sind. Die Etikettierung von Produkten als halal ist nicht ausschließlich ein religiöser Akt, sondern auch eine kommerzielle Aktivität, die von religiösen Organisationen, aber auch von nichtreligiösen Unternehmen aus Gewinninteressen betrieben wird,⁵⁶⁰ wie Bergeaud-Blackler deutlich macht:

⁵⁵⁶ Siehe Salim/Stenske, *Negotiating ḥalāl Consumption*, S.19 ff.

⁵⁵⁷ Es ist an der Stelle darauf hinzuweisen, dass das rituelle Schächten im Islam sich nicht auf die Art der Schlachtung (mit oder ohne Betäubung) reduzieren lässt, sondern auch weitere tierethische Aspekte beinhaltet, wie etwa in Bezug auf das für die Schlachtung verwendete entsprechende Werkzeug, damit das Tier möglichst nicht leidet, sowie den Gesundheitszustand des Tieres und dessen Alter. Siehe Aḥmad Ibn Ḥamad al-Ḥalīlī (1997), »aḍ-Ḍabāʿih aw aṭ-ṭuruq aš-šarʿiyya fī inḡāz aḍ-ḍakāh«, in: *Maḡallat maḡmaʾ al-fiqh al-islāmī* 10.1, S.162 ff.

⁵⁵⁸ Diese Erlaubnis steht unter der Bedingung, dass Tiere nicht durch die Betäubung sterben und dementsprechend als verendet (*mayta*) qualifiziert werden, womit sie in die Gruppe der verbotenen Lebensmittel fallen würden. Vgl. al-Qaraḍāwī, *al-Ḥalāl wa-l-ḥarām* S.58 f.; sowie einige Rechtsmeinungen des Ägyptischen Fatwa-Amtes, Dār al-Iftāʾ al-Miṣrīya (2016), *Istiḥdām muḥaddir aw biṅḡ fī ḍabḥ al-bahāʾim*, bit.ly/3CgVuX4 (letzter Zugriff am 2.1.2023); dass. (2005), *Istiḥdām aš-ṣāʿiq al-kahrabī ʿind aḍ-ḍabḥ*, bit.ly/3jLL377 (letzter Zugriff am 2.1.2023).

⁵⁵⁹ Für einen zusammenfassenden Überblick über Halal-Zertifizierungen in Deutschland siehe Salim/Stenske, *Negotiating ḥalāl Consumption*, S.14–21.

⁵⁶⁰ Siehe Farrah Raza (2018), *Accommodating Religious Slaughter in the UK and Germany: Competing Interests in Carving out Legal Exemptions*, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers 191, Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, S.3; vgl. auch Shaheed Tayob (2020), »The Material Semiotics of halal: Neoliberal Islam in Practice«, in: *Anthropological Theory Commons*, www.at-commons.com/2020/04/12/the-material-semiotics-of-halal-neoliberal-islam-in-practice (letzter Zugriff am 2.9.2023).

»The most important variations between standards are not due to different legal schools (madhhab) but are due to logical marketing differentiation on both economic and religious markets.«⁵⁶¹

Auch wenn Halal-Lebensmittel für viele Muslim:innen in ihren Lebenswelten in Deutschland von zentraler Bedeutung sind, wissen nur die wenigsten etwas über die einzelnen Halal-Zertifizierungen, die Produktions- und Zertifizierungsprozesse sowie die angewandten Monitoring-Verfahren. Diese sind für muslimische Konsument:innen meist nicht transparent.⁵⁶² Viele Muslim:innen suchen deshalb ihren eigenen Ernährungsweg und entwickeln ein eigenes Halal-Konzept im Rahmen der verfügbaren Möglichkeiten.⁵⁶³

Die im vorangehenden Abschnitt dargestellten theologischen und rechtlichen Ausführungen stellen den Kontext dar, in dem sich muslimische Geflüchtete bezüglich der Ernährungsproblematik befinden, mit der sich, wie aus den Feldforschungsdaten hervorgeht, meine Forschungsteilnehmenden seit den ersten Aufenthaltstagen in Deutschland konfrontiert sehen. Anders als in ihren Heimatländern, wo man sich kaum mit der Frage beschäftigt, ob beispielsweise das in Restaurants servierte Fleisch entsprechend islamischen Speisevorschriften zum Konsum gestattet ist, müssen sich praktizierende muslimische Geflüchtete unter den neuen Umständen stets vergewissern, welche Lebensmittel sie verzehren. Diese Auseinandersetzung mit religiös konnotierten Speisevorschriften beginnt spätestens bei der Unterbringung in Flüchtlingsheimen. Dies war für viele der erste Moment, in dem die eigene Religionszugehörigkeit im Mittelpunkt stand und in dem sie diesbezüglich eine unverzügliche Entscheidung treffen mussten. Die Auseinandersetzung mit der eigenen Religion und den eigenen religiösen Vorstellungen fand zudem meist nicht individuell statt, sondern in Interaktion mit den Mit- und Umwelten, d. h. mit den Menschen, die unterschiedliche Ansichten vertraten sowie in Abhängigkeit von den Ernährungsmöglichkeiten, die im jeweiligen Lebensumfeld zu finden sind. Der Impuls für eine solche Auseinandersetzung mit den religiös bestimmten Ernährungsregeln entstand nicht autonom, sondern war den Umständen geschuldet und führte meine Forschungsteilnehmenden zu einer bewussten Entscheidung. Für viele

⁵⁶¹ Florence Bergeaud-Blackler (2016), »Islamizing Food: The Encounter of Market and Diasporic Dynamics«, in: *Halal Matters: Islam, Politics and Markets in Global Perspective*, hrsg. von Florence Bergeaud-Blackler, Johan Fischer und John Lever, London/New York: Routledge, S. 91–104, hier S. 123.

⁵⁶² Vgl. *ibid.*, S. 91–104.

⁵⁶³ In einer gemeinsam mit Leonie Stenske veröffentlichten Fallstudie über den Halal-Konsum von Muslim:innen in Leipzig haben unsere Forschungsteilnehmenden drei unterschiedliche Mechanismen für die Anschaffung von Halal-Fleischprodukten genannt: die eigene Beziehung zum Metzger, das Vertrauen in die Industrie und nicht zuletzt das (illegale) Selbstschlachten von Tieren. Siehe Salim/Stenske, *Negotiating ḥalāl Consumption*, S. 18 ff.

muslimische Geflüchtete stellte dieser Aspekt der Auseinandersetzung mit der eigenen Religion eine Herausforderung, wenn nicht eine Belastung dar.⁵⁶⁴

In meinen einschlägigen Feldforschungsdaten lassen sich im Hinblick auf die Halal-Ernährung unterschiedliche Reaktionen erkennen. Häufig ist die erste Reaktion auf das in Flüchtlingsheimen oder von Gastfamilien angebotene Fleisch, darauf zu verzichten, ohne sich überhaupt mit der Frage der Konsumzulässigkeit zu beschäftigen. Dies ist auch der Fall bei Einladungen durch deutsche Freund:innen.⁵⁶⁵ Diese Reaktion lässt sich zum Teil dadurch erklären, dass einige zunächst wahrnahmen, sich in einem nichtislamischen Umfeld zu befinden.⁵⁶⁶ Deshalb haben viele meiner Forschungsteilnehmenden zunächst nur Fleischprodukte verzehrt, die in Halal-Lebensmittelgeschäften oder in arabischen Restaurants angeboten werden. In diesem Kontext gelten das Vertrauen in die Halal-Zertifizierung sowie das persönliche Verhältnis zum Metzger⁵⁶⁷ als wichtige Faktoren für den Erwerb von Halal-Produkten.⁵⁶⁸ So berichtet Omran, dass er Vertrauen in Fleischprodukte hat, die mit dem arabischen Wort *halal* versehen sind. In diesem Falle würde er vor Gott keine Schuld tragen, sollte das Produkt nicht islamkonform geschächtet sein.

Für meine Forschungsteilnehmenden, die beispielsweise in Dörfern untergebracht wurden, war der Kauf von Halal-Produkten keine denkbare Option. So

⁵⁶⁴ Während meiner Tätigkeit als Lehrkraft in Integrationskursen konnte ich ständig die Irritation meiner muslimischen Teilnehmenden beobachten, was den Lebensmittelkonsum betrifft. Nicht selten wurde ich von meinen Teilnehmenden gefragt, ob ein bestimmtes Produkt Schweinefleisch oder Fleisch von nicht geschächteten Tieren enthält. Auch viele meiner Forschungsteilnehmenden haben ihr Unbehagen über die Diskussionen zu *halal* und den damit verbundenen unterschiedlichen und teilweise widersprüchlichen Rechtsmeinungen zum Ausdruck gebracht.

⁵⁶⁵ Diese Reaktion ist möglicherweise auf bestimmte islamische Vorschriften zurückzuführen, die den Gläubigen empfehlen, zweifelhafte Dinge zu vermeiden. So heißt es in einer Überlieferung des Propheten Muḥammad: »Das Erlaubte ist offenkundig, und das Verbotene ist offenkundig, und zwischen den beiden gibt es zweifelhafte Dinge, über die viele Menschen keine Kenntnis besitzen. Wer nun die zweifelhaften Dinge vermeidet, der gewährt damit seinem Glauben und seiner Ehre Makellosigkeit.« Im Original:

«الْحَالِلُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الْمُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهَا»

Siehe al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Bd. 1, S. 20, shamela.ws/book/1681/92#p1 (letzter Zugriff am 6.1.2023).

⁵⁶⁶ Siehe dazu die Ausführungen in Abschnitt 5.1.3.

⁵⁶⁷ Basierend auf meiner Feldforschung und meiner Beobachtung der Lebenswelten von muslimischen Geflüchteten und Muslim:innen im Allgemeinen gehen viele davon aus, dass Fleischprodukte *halal* sind, wenn der:die Inhaber:in oder die Mitarbeitenden einen arabischen oder türkischen Hintergrund haben. In meinem Gespräch mit dem Inhaber eines arabischen Restaurants in Leipzig fragte ich ihn, warum das Halal-Siegel auf dem Schaufenster verglichen mit dem Vegan-Siegel sehr klein dargestellt wird. Er erwiderte, dass er es bewusst rein aus Marketinggründen gemacht habe, um die Aufmerksamkeit gewisser Kundengruppen in der Umgebung zu erwecken. Es dürfte aus seiner Sicht ausreichend sein, wenn muslimische Kund:innen wissen, dass der Inhaber Araber und/oder Muslim ist. Das Halal-Siegel stehe nur sicherheitshalber, falls jemand es nicht wisse.

⁵⁶⁸ Vgl. hierzu Johan Fischer (2011), *The halal Frontier: Muslim Consumer in a Globalized Market*, New York: Palgrave Macmillan, S. 96; Salim/Stenske, *Negotiating ḥalāl Consumption*.

berichtete mir Asmaa, dass sie zu Beginn ihres Aufenthalts in Deutschland in einem Dorf lebte, wo es keine Geschäfte oder Restaurants mit Halal-Produkten gab.⁵⁶⁹ Um sich mit Fleisch ernähren zu können, hatte sie zwei Optionen. Entweder musste sie eine lange Fahrt zu einem weit entfernten ›Türken‹ oder ›Araber‹ auf sich nehmen oder im deutschen Supermarkt des Dorfs Fleischprodukte kaufen. Sie ging von der Annahme aus, dass Tiere in Deutschland nicht geschächtet werden (*dabḥ*), sondern durch Elektroschock zu Tode kommen. Sie beschloss, so drückte sie sich aus, Fleisch bei den ›Deutschen‹ zu kaufen. Doch ihre muslimischen Bekannten hätten ihr davon abgeraten, das Fleisch von ›Deutschen‹ zu essen, weil es verboten sei. Asmaa konnte die Reaktion ihrer Kolleg:innen nicht akzeptieren. Sie erläuterte das folgendermaßen:

»Es kann sein, dass ich bei einer christlichen Person eingeladen werde, die für mich Hähnchen oder Fleisch gekocht hat. Soll ich der Person sagen: ›Entschuldigung, hast du das Fleisch von einem Muslim besorgt?‹ Gott hat uns erlaubt, vom Essen der Schriftbesitzer zu essen und hat uns nur verboten, Schweinefleisch zu verzehren. Gott hat uns auch nicht verboten, Dinge zu konsumieren, die aus dem Schwein produziert werden, wie Medikamente. Wir nehmen doch Insulin vom Schwein. Soll die Reaktion sein: ›Tut mir leid, aber behandelt mich bitte nicht mit Insulin, weil es vom Schwein ist.‹ Es gibt Dinge, die nicht zusammenpassen. Für mich ist die Vernunft die Grundlage der Bewertung.«⁵⁷⁰

Das Beispiel zeigt die Aushandlungsprozesse, die Asmaa in ihrem Lebensumfeld durchlaufen hat, sowie ihre Konfrontation mit weiteren normativen Vorstellungen, z. B. auf dem Feld der Medizin. Diese Konfrontation hat einerseits damit zu tun, dass es im Kontext der Ernährung unterschiedliche Rechtsauffassungen zu halal gibt. Hier prägen die religiöse Sozialisierung und die Erfahrungen in den Heimatländern die Entscheidung, welche Rechtsauffassung befolgt wird.

Im Falle von Asmaa war sie aufgrund der Arbeit ihres Vaters mit nichtmuslimischen Ausländer:innen daran gewöhnt, bei Nichtmuslim:innen zu essen. Diese Erfahrung führte Asmaa im Unterschied zu ihrer Bekannten in Bezug auf lebenswichtige Medikamente mit Bestandteilen vom Schwein zu Argumentationsmustern, die sie als rational ansieht. Sie verweist also auf die Vernunft (*ʿaql*) als Grundlage für die Beurteilung alltagspragmatischer Entscheidungen statt der wortwörtlichen Übernahme von Textquellen.⁵⁷¹ Auch wenn Asmaa einer

⁵⁶⁹ Das Gespräch mit Asmaa fand am 29.6.2020 in einem Café in Leipzig statt.

⁵⁷⁰ Das Zitat im Original:

من الممكن أن أعزم عند حد مسيحي، وحد طبخلي دجاج أو لحم. أقول له: عفوا أنت اشتريته من واحد مسلم؟ ربنا حلل لنا إننا نأكل من أهل الكتاب، وحرم علينا لحم الخنزير، ما حرم علينا الأشياء التي تيجي من الخنزير زي الأدوية. ما احنا ناخذ الأنسولين من الخنزير. أقول: لا لو سمحت ما تعالجونيش بالأنسولين لأنه من الخنزير. فيه أشياء متركبش سوا، فأنه اللي أقيس عليه هو عقلي.

⁵⁷¹ Dies weist auf eine Debatte hin, der unter muslimischen Rechtsgelehrten und Philosophen im Laufe der islamischen Geschichte eine große Bedeutung beigemessen wurde. Dabei ging es grundsätzlich um die Frage, ob die Vernunft (*ʿaql*) oder die Überlieferung bzw. die schriftlichen Quellen (*naql*) den Maßstab darstellen, um das Gute vom Bösen zu unterscheiden. Siehe Ahmad al-Amīn (2022), »Tunāʿiyat al-ʿaql wa-n-naql fī l-fikr al-islāmī (The Duality

rationalen Betrachtungsweise folgte, suchte sie nach einem religiösen Kompromiss, um ihre alltagspragmatische Entscheidung zu legitimieren. Sie stützte sich dabei auf den koranischen Vers 5:5: »Und die Speise derer, denen die Schrift gegeben wurde, ist euch erlaubt.«⁵⁷² Insofern legte sie diesen Vers dahingehend aus, dass sie, mit Ausnahme von Schweinefleisch, Fleischprodukte aus deutschen Supermärkten oder bei deutschen Freund:innen verzehren dürfe. Somit versucht Asmaa, eine praktische Lösung gemäß ihren Lebensbedingungen zu finden und das Denken in der Halal- und Haram-Dichotomie zu vermeiden.

Auch bei anderen Forschungsteilnehmenden unterlagen normative Vorstellungen vom Halal-Konsum im Laufe der Zeit einer gewissen Veränderung und Flexibilität. So wagen es viele meiner Gesprächsteilnehmenden laut eigener Aussagen nach einiger Zeit, auch Fleischprodukte aus deutschen Supermärkten und Restaurants zu konsumieren, die kein halal geschächtetes Fleisch anbieten. Nadia berichtete, dass sie zu Beginn ihres Aufenthalts in Deutschland Fleischprodukte in Restaurants wie KFC und Burger King vermied.⁵⁷³ Sie war sich unsicher, ob sie das Fleisch nicht geschächteter Tiere verzehren dürfe. Auch wenn sie in einer islamischen Rechtsmeinung (Fatwa) gelesen habe, dass Muslim:innen in einem ›christlichen‹ Land das Fleisch der Schriftbesitzer (*ahl al-kitāb*) konsumieren dürfen, habe sie vorsorglich nur halal zertifizierte Fleischprodukte gegessen.⁵⁷⁴ Im Laufe der Zeit musste Nadia feststellen, dass diese Entscheidung nicht eine vorübergehende sein dürfte, sondern lebenslang ihren Alltag bestimmen würde. Ihren universitären Lebensrhythmus zu unterbrechen, um sich bei den Händler:innen in der weit entfernt gelegenen Eisenbahnstraße⁵⁷⁵ halal ernähren zu können, oder sich nur auf den Konsum von vegetarischen Speisen in der Universitätsmensa zu beschränken, empfand sie zunehmend als anstrengend. Auch eine tägliche Zubereitung ihrer Mahlzeiten zu Hause kam für sie nicht infrage, weil das viel Zeit in Anspruch nehme und sie ungern koche. Um sich den Aufwand und die Anstrengung zu sparen, machte sie aus pragmatischen Gründen von der oben erwähnten Fatwa Gebrauch und aß Fleischprodukte in der Mensa und in deutschen Restaurants. Auch wenn dies von manchen ihrer muslimischen Kommiliton:innen kritisch oder als Missachtung eines Verbots gesehen wird, betrachtet Nadia die Religion als eine Erleichterung für den Menschen.

of Transmission and Reason in Islamic Thinking)«, in: *Humanitarian & Natural Sciences Journal* (HNSJ) 3.4, S. 296–308, www.hnjjournal.net/3-4-19 (letzter Zugriff am 11.1.2023).

⁵⁷² Im Original:

«وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ جُلٌّ لَكُمْ»

⁵⁷³ Die Gespräche mit Nadia fanden am 9.1., 2.9. 2020 und 16.9.2021 statt.

⁵⁷⁴ Hier ist ein Beispiel für eine Fatwa des European Council for Fatwa and Research (ECFR) zum Konsum von Fleischprodukten in nicht mehrheitlich muslimischen Ländern: ECFR (2018), *Biṣāʾn ad-ḍabāʾiḥ wa-ṭaʾām ahl al-kitāb*, Fatwa Nr. 3819, bit.ly/3k8jXHT (letzter Zugriff am 10.1.2023).

⁵⁷⁵ Die Eisenbahnstraße ist eine bekannte Straße in Leipzig mit vielen arabischen und türkischen Läden und Restaurants, die Halal-Produkte anbieten.

Eine ähnliche Erfahrung machte auch Basma zu Beginn ihres Studiums.⁵⁷⁶ Die lange Zeit, die sie täglich an der Universität weilte, brachte sie dazu, von ihrem ursprünglichen Halal-Konzept abzuweichen, um ihren neuen Lebensbedingungen gerecht zu werden. Außer Schweinefleisch verzehrte sie alle anderen Fleischprodukte, unabhängig davon, ob sie halal zertifiziert waren. Allerdings wurde Basma von ihren Familienangehörigen vorgeworfen, in deutschen Restaurants oder in der Universitätsmensa Fleischprodukte zu konsumieren, obwohl dazu gar keine Notwendigkeit bestehen würde. Aus Sicht ihrer Familie hätte sie ihre täglichen Mahlzeiten von zu Hause mitnehmen können. Obwohl Basma ihrer Familie im Prinzip Recht gibt, hält sie dies für unpraktisch. Sie schilderte die Situation folgendermaßen:

»Ich habe bisher Schwierigkeiten mit meiner Ernährung. Jedes Mal, wenn ich bei Freund:innen eingeladen bin, ist es mir peinlich zu fragen, woher sie das Fleisch besorgt haben. Ich werde essen, ohne danach zu fragen. Das ist aber ein Problem für mich und dafür habe ich bisher keine Lösung. Ebenso schwierig ist es, wenn ich mit Freund:innen ausgehe. Ich muss die ganze Zeit daran denken, dass ich in diesem oder jenem Restaurant nicht essen kann, weil es nicht halal ist. Das wird mich und meine Freund:innen einschränken.«⁵⁷⁷

Wie aus dieser Beschreibung hervorgeht, steht Basma in einem Konflikt zwischen ihrem ursprünglichen Halal-Konzept, an das sie innerhalb der Familie gebunden war, und ihren neuen Lebensbedingungen, in denen sie zu neuen Sozialfeldern wie der Universität und dem Freundeskreis gehört. Insofern bewegt sich Basma, in Entsprechung zu Sally Falk Moores Konzept, in semi-autonomen sozialen Feldern, in denen unterschiedliche normative Ordnungen und interne Regelungsvorgaben geteilt werden. Auch wenn sie sich je nach Sozialfeld an die entsprechenden normativen Vorstellungen hält, erlebt sie einen Konflikt, der zum einen von der Erwartungshaltung ihrer Familie, zum andern von ihrem Willen, nicht als Außenseiterin unter Freund:innen und damit als Belastung betrachtet werden zu wollen, abhängt. Anstatt an ihrem gewohnten Halal-Konzept in den neuen sozialen Feldern festzuhalten, entschied sie sich für einen alltagspragmatischen Umgang mit ihrer Ernährung.

Für den Konsum von Fleischprodukten ist nicht nur die Art der Schlachtung entscheidend. Auch der Geschmack wird von einigen Forschungsteilnehmenden als relevanter Faktor angesehen und kann sogar als einziges Kriterium für eine Entscheidung herangezogen werden. Damit verbunden ist die Annahme, dass das, was rechtens ist, auch besser schmecken müsse. Für Nadeem war dies ein Grund, auf den Kauf von halal zertifizierten Produkten zu verzichten. Statt-

⁵⁷⁶ Das Gespräch mit Basma fand am 3.5.2020 statt.

⁵⁷⁷ Es folgt das Zitat im Original:

موضوع الأكل لهلقي عندي فيه مشكلة. أنا ما فيني إذا اتعزمت على بيت، أقعد أسألهم أنتم من وين جايين اللحمه تبعكم أو هيكي، راح أكل بدون ما أسأل. فهاد الموضوع شوية مشكلة، ولهلقي ما عم بقدر ألاقي حل. كمان هيكون صعب لما تكون مع ناس براء، هيكون دانما ما بدي أكل هون أو هونيك، لأنه مو حلال، أنا هتقيدهم وهما هيضطروا يتقيدوا معي.

dessen schlug er seiner Frau vor, Fleisch aus dem Supermarkt zu probieren.⁵⁷⁸ Mit dem Argument, dass Fleischprodukte in deutschen Supermärkten von Tieren stammen würden, die nicht nach den islamischen Speisevorschriften geschlachtet worden seien, lehnte seine Frau die Idee zunächst ab. Schließlich gelang es Nadeem, seine Frau von einem Versuch zu überzeugen. Nachdem beide das Hühnerfleisch aus dem Supermarkt probiert hatten, stellten sie fest, dass es genauso gut schmecke (*ṭayyib*) wie das Hühnerfleisch in Syrien.⁵⁷⁹ Nadeem kommentierte:

»Ich bin nicht streng, was diese Themen anbetrifft. Mir ist nur der Geschmack wichtig. Es interessiert mich nicht, ob die Tiere nach den Vorschriften der Scharia geschächtet wurden oder nicht. [...] Was mein Magen akzeptiert, akzeptiere ich. Ich esse bloß kein Schweinefleisch.«⁵⁸⁰

Obwohl Nadeem im Laufe des Gesprächs Unsicherheiten bezüglich der islamrechtlichen Bewertung von Fleischprodukten aus deutschen Supermärkten zeigte, traute er dem halal zertifizierten Fleisch in den arabischen Läden in Leipzig nicht. Er bezweifelte, dass dieses Fleisch tatsächlich aus Schlachtung gemäß den Scharia-Vorschriften stammen würde. Seiner Ansicht nach könne man nicht jedem arabischen Metzger vertrauen, auch wenn er Muslim sei. Er wisse nicht, in welchem soziokulturellen Umfeld diese Menschen aufgewachsen und religiös sozialisiert seien.

Zweifel an halal zertifizierten Fleischprodukten sind auch bei Hoda und Fatma vorhanden, vor allem wenn diese Produkte manchmal viel Blut enthalten.⁵⁸¹ Von Freund:innen haben sie erfahren, dass in Deutschland alle Tiere vor der Schlachtung durch Elektroschock betäubt werden müssen. Hoda und Fatma befürchten, dass die Tiere bereits durch die vorherige Betäubung sterben, was islamrechtlich als verendet (*mayta*) qualifiziert wird. Sie dürften daher für den Verzehr nicht mehr erlaubt sein. Daher gebe es aus ihrer Sicht keinen Unterschied zwischen Fleischprodukten aus den deutschen Supermärkten und halal zertifiziertem Fleisch. Auch die Einführung staatlicher Mechanismen, die möglicherweise Regeln und Standards festlegen könnten, ist aufgrund des reli-

⁵⁷⁸ Das Gespräch mit Nadeem fand am 16.11.2019 statt.

⁵⁷⁹ Andere Forschungsteilnehmende besorgen hingegen Fleischprodukte lieber aus den Halal-Geschäften, weil diese ihnen besser als Fleischprodukte aus deutschen Supermärkten schmecken.

⁵⁸⁰ Es folgt das Zitat im Original:

ما عندي تعصب بهاي الأشياء، بقدر ما إنه الطعمة بتهمني. ما بتهمني إذا مدبوحة على الشريعة الإسلامية أو ما مدبوحة. اللي بتقبله معدتي بقبله. بس ما باكل لحم خنزير.

⁵⁸¹ Eine Feststellung oder Überprüfung des Halal-Seins von Produkten ist durch muslimische Konsument:innen überhaupt nicht möglich, wie Fischer deutlich macht: »smell, texture, or taste cannot determine whether a product is halal or not«. Siehe Fischer, *The halal Frontier*, S. 91.

giösen Charakters des Halal-Markts und der gebotenen religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates nicht möglich.⁵⁸²

Mit der halal-konformen Ernährung sind weitere Fragen verbunden, wie beispielsweise die einer beruflichen Tätigkeit in Restaurants, in denen Alkohol oder Schweinefleisch serviert wird oder die Zusammenkunft mit Personen, die Alkohol konsumieren; Fragen, mit denen auch meine Forschungsteilnehmenden konfrontiert waren.

Zum Beispiel erzählte mir Shaimaa, dass sie ein Jobangebot in einem Restaurant hatte, das Alkohol anbietet.⁵⁸³ Ihre Mutter und ihre deutschen Freund:innen rieten ihr davon ab, dieses Angebot anzunehmen, weil eine solche Tätigkeit im Islam verboten sei. Ihre Mutter habe oft eine Aussage des Propheten Muḥammad zitiert, die sie auswendig gelernt habe. Demnach habe Gott den Wein und den, der ihn trinkt, trägt und/oder verkauft, verflucht.⁵⁸⁴ Daraus habe ihre Mutter herausgelesen, dass ihrer Tochter die Tätigkeit im Restaurant verboten sei. Vergeblich habe Shaimaa im Internet nach logischen Argumenten für ein solches Verbot gesucht. Sie habe auf ihr Herz und ihre Vernunft gehört und traf auf dieser Basis lebensweltliche Entscheidungen. Es war ihr statt einer Ablehnung dieser Tätigkeit wichtiger, sich aus der Abhängigkeit vom Jobcenter zu befreien und ihr Leben selbst zu finanzieren, auch wenn ihre Mutter argumentierte, dass Gott ihr vergeben werde, wenn sie noch für eine gewisse Zeit Sozialhilfe beziehe. Shaimaa schilderte:

»Ich bin jung und arbeitsfähig. Ich ziehe es vor, selbst für meinen Lebensunterhalt zu sorgen, anstatt zuhause zu bleiben und auf eine finanzielle Unterstützung aus Steuermitteln zu warten. Als ich (dann) gearbeitet und sehr viel Steuer bezahlt habe, begann ich zu spüren, wie sich Steuerzahlende fühlen. Ich werde sicher nie zu Hause bleiben.«⁵⁸⁵

Shaimaa wägt für ihre Entscheidung in der erwähnten Situation zwischen den religiös normativen Aussagen, die von ihren Familienmitgliedern argumenta-

⁵⁸² Das führte dazu, dass der Halal-Markt in Deutschland von einer Vielzahl von Akteur:innen, die Autorität über halal und den Halal-Status beanspruchen, geprägt wird, wie Islamische Gelehrte, Imane, Lebensmittelwissenschaftler:innen, Tierärzt:innen, Zertifizierer:innen, Unternehmer:innen, Metzger:innen, Verkäufer:innen und einfache Gläubige. Sie alle teilen eine Art pluralistische religiöse Autorität und beeinflussen den Halal-Konsum der muslimischen Gemeinschaften in Deutschland. Salim/Stenske, *Negotiating ḥalāl Consumption*, S. 15.

⁵⁸³ Das Gespräch mit Shaimaa fand am 30.6.2020 via WhatsApp statt.

⁵⁸⁴ Diese Aussage basiert auf folgender Überlieferung des Propheten Muḥammad, die bei Abī Dāwūd zu finden ist: »Verflucht hat Gott den Wein (*ḥamr*), seinen Trinker, den, der ihn anbietet, seinen Verkäufer, seinen Käufer, den, der ihn auspresst, den, der sein Auspressen verwaltet, seinen Träger und den, zu dem er getragen wird.« Und im Original:

«لعن الله الخمر، وشاربها، وساقيها، وبائعها، ومبتاعها، وعاصرها، ومعتصرها، وحاملها، والمحمولة إليه»

Siehe Sulaymān Ibn al-Aṣṭaʿ Ibn Ishāq al-Azdī as-Siġistānī Abī Dāwūd (2009), *Sunan Abī Dāwūd*, ed. von Suʿayb al-Arnaʿūṭ, Bd. 5, Kairo: Dār al-Risāla al-ʿĀlamīya, S. 517, ḥadīṭ Nr. 3674, shamela.ws/book/117359/3097 (letzter Zugriff am 24.1.2023).

⁵⁸⁵ Hier folgt das Zitat aus dem Original:

أنا بعمر الشباب، وأقدر أشتغل. أنا أصرف على حالي من مصاري تبغي، أحسن مما أقعد بالبيت وأنظر ضرايب الناس تجيني مصاري. لما اشتغلت وبدأت أدفع ضرائب شعرت بشعور الآخرين. أكيد مستحيل أقعد بالبيت ثاني.

tiv herangezogen werden und ihren eigenen Vorstellungen ab, die eine Widerspiegelung ihres dynamischen Selbstbildes darstellen. Je nach dem Sozialfeld und der damit verbundenen Rechtsgemeinschaft(en), kann ihre Haltung als lobens- oder verachtenswert empfunden werden. Shaimaa entschloss sich zu einer Haltung, die mit ihrer Eigenwelt und den normativen Vorstellungen der Aufnahmegesellschaft übereinstimmt. Durch das Ausprobieren der Tätigkeit im Restaurant konnte sie sich nach eigener Auskunft in das Gefühl Steuerzahlender hineinversetzen und vermutlich auch deren Ressentiments gegenüber Nichtarbeitenden nachvollziehen. Ihre Entscheidungsfindung wurde für sie zur Grundlage der Abwendung von einer normativ religiösen Regel.

Auch meine Forschungsteilnehmende Nadia wurde mit dieser religiösen Argumentation konfrontiert, sich nicht mit Personen in einem Restaurant aufhalten zu dürfen, wenn diese Alkohol trinken. Dies hielten einige ihrer Freundinnen aufgrund einer Überlieferung des Propheten Muḥammad für verboten.⁵⁸⁶ Ein solches Verbot hat für Nadia nach eigener Aussage wenig Überzeugungskraft. Anders als Shaimaa wägt Nadia nicht zwischen der vermeintlich religiös normativen Ordnung und ihrem persönlichen Religionsverständnis ab, sondern hält es für unvorstellbar, dass eine solche Vorschrift Teil ihrer Religion sein kann. Sie sucht daher nach einer Lösung dieses Konflikts innerhalb der Religion selbst, indem sie mit einer Überlieferung des Propheten argumentiert, dass die Religion eine Erleichterung für den Menschen sein soll.⁵⁸⁷ Demzufolge wäre das Verbot einer Anwesenheit bei Zusammenkünften, wo Alkohol getrunken wird, nicht in Einklang mit Grundprinzipien ihrer Religion zu bringen.

Die in diesem Abschnitt aufgeführten Erfahrungsbeispiele meiner Forschungsteilnehmenden zeigen, dass normative Ordnungen zum Thema Ernährung in der Praxis einen Wandel erfahren können. Dieser Wandel ergibt sich aus den neuen Lebenskontexten muslimischer Geflüchteter in Deutschland, die ein Beharren auf herkömmlichen normativen Rechtsreferenzsystemen erschweren. Damit verbunden sind auch Unklarheiten und Zweifel bezüglich der Halal-Zertifizierungen und ihrer Standards. Dies eröffnet Möglichkeiten für die Aushandlung von Normativität, die zwischen vertrauensbasierter und erfahrungsbasierter Einschätzung normativer Gebote oszilliert. Die gemeinsame Religionszugehörigkeit wird dabei nicht stets als Garantie für den Ausschluss von Fehlverhalten angesehen. Das hat Auswirkung auf die Ausbildung individueller, pragmatischer und situativer normativer Strategien. In diesem Zusammenhang ist zu beobachten, dass zahlreiche muslimische Geflüchtete jenseits

⁵⁸⁶ Siehe Fußnote 584.

⁵⁸⁷ Dies basiert auf einer in al-Buḥārī *Ṣaḥīḥ* erwähnten Überlieferung des Propheten Muḥammad, »Die Religion ist eine Erleichterung.« Im Original:

«إن الدين يسر»

Siehe al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Bd. 1, S.17, shamela.ws/book/1681/70 (letzter Zugriff am 9.12.2022).

der religiösen Regularien einen rationalen und alltagspragmatischen Umgang mit Nahrungsmitteln und damit Zusammenhängendem entwickelt haben. Das schließt allerdings Auseinandersetzungen und Interaktionen mit den mit- und umweltlich Begegnenden, die normative Ordnungen vertreten, nicht aus.⁵⁸⁸

5.2.2 Zwischenmenschliche Praktiken (mu‘āmalāt)

In den Herkunftsgesellschaften und sozialen Feldern, in denen muslimische Geflüchtete aufgewachsen sind, unterliegen zwischenmenschliche Beziehungen lokal geprägten normativen Ordnungen. In solchen sozialen Feldern haben insbesondere gewohnheitsrechtliche Elemente Auswirkungen darauf, wie Menschen miteinander umgehen und wie sie gemeinsame Rechtsverhältnisse gestalten.⁵⁸⁹ In diesem Zusammenhang werden Menschen meist nicht als Individuen wahrgenommen, die unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu unterschiedlichen sozialen Gruppen bestimmte Handlungen ausführen oder alltägliche Entscheidungen treffen können.⁵⁹⁰ Das soziale Umfeld sorgt selbst dafür, dass sich zwischenmenschliche Praktiken nach den im jeweiligen sozialen Feld als bedeutsam angesehenen Normen gestalten. Wenn beispielsweise ein Paar ein gemeinsames Leben führen und unter einem Dach leben will, sollte es für die Verwirklichung dieses Ziels Rücksicht auf rechtliche, religiöse und lokal geprägte Normen nehmen. Ein Verstoß gegen diese Rechtsordnungen kann in etlichen Herkunftsländern schwerwiegende Folgen nach sich ziehen.⁵⁹¹

Solche Mechanismen sozialer Kontrolle, die aus den Herkunftsländern mitgereist sind, verlieren in den neuen sozialen Feldern muslimischer Geflüchteter in Deutschland größtenteils an Bedeutung. Hier erfahren zwischenmenschliche Praktiken eine andere rechtliche und gesellschaftliche Bewertung. Individuen steht ein großer Gestaltungsspielraum zu, zwischenmenschliche Beziehungen selbstständig nach dem eigenen Willen und unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe einzugehen. Muslimische Geflüchtete können also mitgebrachte Rechtselemente in den neuen sozialen Feldern gänzlich beibehal-

⁵⁸⁸ Dieser Umstand ist auf die Tatsache zurückzuführen, dass das Lebensumfeld muslimischer Geflüchteter in Deutschland von einer Vielzahl an Ernährungsvorschriften und -anleitungen geprägt ist, die unterschiedliche Hintergründe und Argumentationen aufweisen. Zu diesen zählen beispielsweise gesundheitliche, ethisch-moralische, spirituelle oder einfach lebensstilistische Aspekte. Geflüchtete – wie sicherlich auch andere Menschen – werden täglich mit neuen heilsbringenden Diäten auf dem Markt konfrontiert. Nahrungs- und Genussmittel haben ihre spezifischen normativen Wertungen und Terminologien, die Neuankömmlinge lernen müssen. Wie muslimische Geflüchtete mit all diesen neuen Ernährungsvorschriften und ihren Wertungen umgehen, ist eine empirisch noch zu untersuchende Frage.

⁵⁸⁹ Siehe die Ausführungen in Abschnitt 5.1.2.

⁵⁹⁰ Vgl. Menzel, »Zum Umgang mit dem Fremden«.

⁵⁹¹ Vgl. Griffiths, »What Is Sociology of Law?«, S.109.

ten oder teilweise modifizieren, Rechtselemente des neuen Lebensumfeldes aufnehmen und/oder eigene Rechtselemente entwickeln.⁵⁹²

Im Folgenden werden zwei Themenkomplexe zwischenmenschlicher Praktiken vorgestellt, nämlich *Dating* und Eheschließung (*zawāğ*), zwei Themenbereiche, die im Leben muslimischer Geflüchteter in Deutschland große Bedeutung haben. Im Mittelpunkt der Analyse stehen vor allem die Aushandlung unterschiedlicher normativer Ordnungen (Islamisches Recht, deutsches Recht, gewohnheitsrechtliche Elemente, ungeschriebene soziale Normen) und die alltagspragmatischen Prozesse der Entscheidungsfindung. Bei der Darstellung und Analyse der Daten scheint eine strikte Trennung zwischen beiden Themen nicht realisierbar zu sein, weil sie insbesondere in muslimischen Kontexten miteinander verwoben sind und als ein Ganzes betrachtet werden.

5.2.2.1 *Dating*

Religiöse Vorschriften zum *Dating*⁵⁹³ lassen sich in der klassischen islamrechtlichen Literatur aus der Rubrik der ›Verlöbnisvorschriften‹ (*aḥkām al-ḥiṭba*) ableiten. Hier werden neben anderen Fragen z. B. die behandelt, was der Bräutigam von seiner Braut sehen oder anfassen und ob das verlobte Paar sich ohne Begleitung eines Dritten an einem Ort zusammenfinden darf.⁵⁹⁴ In vielen islamisch geprägten Ländern unterliegen Regelungen zu *Dating* meist lokal geprägten gewohnheitsrechtlichen Normen, die sich mit religiösen Normen überschneiden können. Diese Kombination bestimmt in der Regel, wie die Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau vor der Ehe ausgestaltet sein sollte und welche Möglichkeiten des gegenseitigen Kennenlernens es gibt. Je nach lokalem Sozialfeld und/oder der Gruppenzugehörigkeit der Betroffenen können diese Regelungen unterschiedlich streng bzw. liberal ausgelegt werden. Dabei werden Kennenlernmöglichkeiten vor allem im Sinne einer Verlobung (*ḥiṭba*), also als erste Schritte in Richtung einer offiziellen Eheschließung wahrgenommen.⁵⁹⁵ Oft werden mehrere Personen, Familienmitglieder, Freund:innen oder sogar Nachbar:innen, in den Kennenlern- und/oder Eheschließungspro-

⁵⁹² Siehe hierzu die Ausführungen in Abschnitt 4.1.2.

⁵⁹³ Unter *Dating* werden hier alle Versuche der Paarbildung und Kontaktaufnahme von vor allem syrischen Geflüchteten in Deutschland verstanden. Das hier vorgestellte empirische Material bezieht sich hauptsächlich auf Erhebungsdaten syrischer Geflüchteter in Deutschland, die über ihre Erfahrungen bei der Partnersuche berichten.

⁵⁹⁴ Siehe o. A., *al-Mawsūʿa al-fiqhiya*, Bd. 19, S. 197, shamela.ws/book/11430/11692 (letzter Zugriff am 14.11.2022).

⁵⁹⁵ Zwar ist mit der Verlobung ein Eheversprechen verbunden, sie gilt aber nicht als verbindlicher Vertrag. Beide Parteien können von dem Eheversprechen jederzeit zurücktreten. Siehe Ebert/Heilen, *Islamisches Recht*, S. 150.

zess involviert, ganz unabhängig davon, ob das Paar sich zunächst individuell kennengelernt hat.⁵⁹⁶

Wie mein Forschungsteilnehmender Barakat mitteilte,⁵⁹⁷ müsse man in seinem Lebensumfeld in Syrien bei einer individuellen Liebesbeziehung die Familie in irgendeiner Phase einschalten.⁵⁹⁸ Damit einhergehend würden lokale Normen große Beachtung finden. Es handelt sich dabei meist um ein Paar aus zwei Familien, die einander höchstwahrscheinlich kennen, im selben Lebensumfeld leben und dieselben Gewohnheiten, Traditionen und dieselbe religiöse Konfession besitzen.⁵⁹⁹ Je mehr Gemeinsamkeiten das Paar und die Familien in Bezug auf den familiären Status, die Konfession, den Religiositätsgrad und den Bildungsstand aufweisen, desto wahrscheinlicher ist die Aussicht auf eine Eheschließung.

In diesem Kontext scheint die Beziehung zwischen Mann und Frau eine primär familiäre und gesellschaftliche Angelegenheit zu sein, bei der insbesondere den Interessen der Familie und deren Ruf im sozialen Umfeld große Bedeutung zukommt.⁶⁰⁰ Darauf werden sowohl die Frau als auch der Mann bei der Ehepartnerwahl Rücksicht nehmen. Nicht selten ergreift die Familie des Mannes die Initiative und sucht im lokalen Umfeld nach einer den Kriterien der Familie und den Wünschen des Mannes entsprechenden Frau.⁶⁰¹ Im Rahmen dieser soziokulturellen Ordnung sind muslimische Geflüchtete in ihren Heimatländern sozialisiert worden. Auch wenn dies gewisse Einschränkungen mit sich bringt, erscheint sie vielen Forschungsteilnehmenden als praktikabel und einfach.

Die Ausübung solcher Kennenlernmechanismen, bei denen Dritte einbezogen werden, ist in Deutschland jedoch nicht/kaum oder nur stark abgemildert üblich und für muslimische Geflüchtete unter den neuen Lebensumständen schwer zu realisieren. Dies hat u. a. damit zu tun, dass die gesellschaftlichen Strukturen, die muslimische Geflüchtete in ihren Herkunftsländern gewohnt

⁵⁹⁶ Vgl. Halim Barakat (1998), *al-Muḡtamaʿ al-ʿarabī al-muʿāṣir: baḥṭ istiṭlālī igtimāʿī*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-ʿArabīya, S.199ff.

⁵⁹⁷ Barakat ist ein syrischer Geflüchteter aus Damaskus. Ich kenne ihn seit 2017 und habe ihn vor diesem Gespräch mehrmals getroffen. Das Gespräch mit Barakat fand am 7.4.2021 in Leipzig statt.

⁵⁹⁸ Ähnliche Ergebnisse liefert die ethnografische Studie von Īmān Aḥmad Muḥammad ʿAlī über Familie, Verwandtschaft und Ehe in der sudanesischen Stadt Omdurman, siehe Īmān Aḥmad Muḥammad ʿAlī (2006), *Nasaq al-usra wa-l-qarāba wa-z-zawāḡ: dirāsa maydāniya li madīnat um durmān al-qadīma*, Kairo: ad-Dār al-ʿArabīya li-n-Naṣr wa-t-Tawzīʿ, S.124.

⁵⁹⁹ Siehe ibid., S.201f.

⁶⁰⁰ Vgl. ibid., S.197. Siehe auch Lila Abu-Lughod (Hg.) (1998), »The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics«, in: *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton: Princeton University Press, S.243–269.

⁶⁰¹ Insofern wird die erste Willenserklärung (das Angebot) grundsätzlich von dem Mann oder seiner Familie abgegeben. Würde die erste Willenserklärung von der Frau oder ihrer Familie abgegeben, könnte das zu Zweifel und kritischen Fragen bei der Familie des Mannes und im sozialen Feld führen, wie viele meiner Forschungsteilnehmenden berichteten.

sind, in Deutschland nicht mehr in gleicher Weise vorhanden sind. Stattdessen begegnen muslimische Geflüchtete einer großen Vielfalt von Personen, die aus unterschiedlichen sozialen Feldern kommen, unterschiedliche Gewohnheiten und Traditionen besitzen und eventuell andere Dialekte oder Sprachen sprechen. Hinzu kommt, dass sich Geflüchtete mit den bereits in Deutschland etablierten soziokulturellen Strukturen und Handlungsmustern bezüglich der Kontaktaufnahme zu potenziellen Partner:innen und der Beziehungsgestaltung konfrontiert sehen. Damit ist eine andere Selbstwahrnehmung des Einzelnen verbunden und entsprechende Individualverantwortlichkeiten. Mein Forschungsteilnehmender Barakat beschrieb diese Unterschiede wie folgt:

»In Syrien gibt es drei Möglichkeiten des Kennenlernens. Die erste Möglichkeit besteht darin, dass der Mann die Frau an der Universität oder anderenorts kennenlernt. Wenn sie sich verständigen und eine gemeinsame Freundschaft entwickeln, dann informieren sie ihre Familien. Wenn ihre Familien damit einverstanden sind, können sie dann heiraten. Die zweite Möglichkeit ist traditionell, d. h. die Mutter sucht für ihren Sohn eine Frau. Die dritte Möglichkeit tritt ein, wenn der Mann keine Familie hat; dann geht er zur Moschee und fragt den Scheich oder Imam. Wenn der Imam feststellt, dass er eine gute Moral hat, hilft er ihm bei der Suche nach einer Frau. In Deutschland hingegen sind diese Möglichkeiten nicht gegeben. Jeder Mensch ist ein Individuum. Der Mann muss selbst schauen und die Frau selber kennenlernen.«⁶⁰²

Anhand dieser Beschreibung ist zu erkennen, dass Barakat einen Wandel seiner Rechtsvorstellung im neuen Lebensumfeld durch die normative Kraft des Faktischen durchlaufen hat. Dabei erlebt er sich nun als ein Individuum, das seine alltäglichen Rechtsbeziehungen selbst gestalten muss; er entwickelt also eine andere Selbstwahrnehmung. Er lässt sich auf einen Wandel seiner Weltsicht ein, indem er sich ein Verständnis für das neue soziale Feld in Deutschland, seine Rolle als Individuum in diesem Feld und dafür, wie er sich zu verhalten hat, aneignet.⁶⁰³ Entsprechend richtete er sein Verhalten an der für ihn neuen normativen Ordnung aus: Er bat seine Mutter darum, mit der Suche nach einer Frau für ihn aufzuhören, da sie zahlreiche mit ihr bekannte syrische Mütter in Deutschland mit der Hoffnung angesprochen hatte, eine Frau für ihn zu finden.

Barakat ist über 30 Jahre alt und hatte aus Sicht seiner Mutter das übliche Heiratsalter in seinem Heimatland Syrien schon längst erreicht. Daher übte die Mutter ständig Druck auf ihn aus. Nach der Konfrontation mit dem neuen Lebensumfeld und dessen normativer Ordnung stellte Barakat jedoch fest, dass diese Art der Suche nach einer Frau nicht den neuen Lebensumständen

⁶⁰² Das Zitat im Original:

بسوريا كان فيه ثلاث طرق للتعارف، أول طريقة هي إن الرجل يتعرف على المرأة بشكل مباشر إما عن طريق الجامعة أو أي مكان آخر. بيتفاهموا وصاروا أصدقاء، بيعرفوا الأهل، ولو الأهل وافقوا بيصير زواج. الطريقة الثانية تقليدية: الأم بتشوف لابنها. الطريقة الثالثة: إذا الرجل ما له حدا بيروح على الجامع يسأل الشيخ أو الإمام، إذا بيتشوف أخلاقه طيبة بيساعده. بألمانيا هاي الطرق موجودة، كل شخص هو Individuum هو بدو يتعرف وبدو يتشوف.

⁶⁰³ Siehe Chua/Engel, »Legal Consciousness Reconsidered«; Silbey, »Legal Culture and Legal Consciousness«.

in Deutschland und seinem veränderten Selbstverständnis als Individuum entsprach. Dies stehe, so Barakat, in Konflikt mit dem Verhalten syrischer Frauen in Deutschland, die ihre individuellen Entscheidungen bezüglich ihrer Beziehung durchsetzen können, denn die Eltern hätten in Deutschland nicht mehr so großen Einfluss auf die Entscheidung ihrer Töchter, wie dies in Syrien der Fall gewesen sei.

Im Gesprächsverlauf übte Barakat generell Kritik an jungen syrischen Frauen, die ihm nicht die Möglichkeit des Kennenlernens gegeben hätten.⁶⁰⁴ Ihm zufolge wird oft viel Wert auf den sozialen Status des Mannes und seine finanzielle Situation gelegt, bevor es überhaupt zu einem persönlichen Kennenlernen kommt. Dabei seien Aspekte wie Arbeits- und Aufenthaltsstatus wichtige Kriterien dafür, dass eine Möglichkeit zum Kennenlernen angeboten wird.⁶⁰⁵ Barakat gibt zu, dass die Zahl der jungen syrischen Frauen verglichen mit der junger Männer in Deutschland sehr gering ist. Insofern seien junge syrische Frauen von vielen syrischen Männern umworben, was aus seiner Sicht das Ego vieler syrischer Frauen stärke. Der Versuch der Kontaktaufnahme zu einer syrischen Frau in Deutschland stelle sich für ihn so dar, als würde er sich um einen Job bei einer Firma bewerben. Jeder reiche seinen Lebenslauf ein und die Frau entscheide sich für den Bewerber mit dem besten Lebenslauf. Zudem berichtete Barakat stellvertretend für andere syrische Geflüchtete, dass Versuche der Kontaktaufnahme insbesondere daran scheitern, dass die Eltern von Anfang an eine große Summe als Brautgabe (*mahr*) verlangen, die vom Mann an die Frau zu leisten ist.

In Gesprächen, die ich während der Feldforschung mit vielen muslimischen Geflüchteten aus Syrien führte, wurde darauf hingewiesen, dass viele syrische Familien in Deutschland neben weiteren finanziellen Forderungen eine Brautgabe zwischen 10 000 und 30 000 Euro voraussetzen.⁶⁰⁶ Derartige Forderungen habe es in Syrien nie gegeben, so Barakat. In Syrien habe man die Bezahlung einer Brautgabe in einer leistbaren Summe durchgesetzt, um die Rechte der

⁶⁰⁴ Wie aus den Feldforschungsdaten hervorgeht, tendieren viele Geflüchtete dazu, zumindest zu Beginn ihres Aufenthalts in Deutschland eine:n Partner:in derselben Herkunft zu finden.

⁶⁰⁵ Von zahlreichen syrischen Geflüchteten habe ich erfahren, dass Aspekte wie das erfolgreiche Absolvieren des Integrationskurses, die Aufnahme eines Studiums und das Erlangen einer Niederlassungserlaubnis oder im Idealfall die Einbürgerung von vielen syrischen Familien als wichtige Voraussetzung gelten, um einem Mann die Möglichkeit des Kennenlernens geben zu können.

⁶⁰⁶ Dies wird von meinen Forschungsteilnehmenden damit erklärt, dass syrische Familien in Deutschland aus unterschiedlichen Städten und sozialen Feldern in Syrien herkommen und sich erst in Deutschland kennenlernen. Dabei sind ihre Gewohnheiten, Traditionen sowie religiösen Vorstellungen unterschiedlich ausgeprägt. Auch kommen viele junge Männer ohne ihre Familien nach Deutschland und treten bei der Kontaktaufnahme als Einzelpersonen auf, so dass wenig Vertrauen besteht. Daher wird versucht, das fehlende Vertrauen durch eine hohe Brautgabe (quasi als eine Art Versicherung) auszugleichen. Hinzu kommt, dass manche Familien den gesellschaftlichen Wert ihrer Töchter an einer hohen Brautgabe messen.

Frau zu schützen. In Deutschland sei die Frau finanziell und sozial abgesichert und im Falle der Scheidung nicht vom Mann oder ihrer Familie abhängig. Das Beharren auf einer Brautgabe in Deutschland sei für ihn nicht mehr verhältnismäßig.⁶⁰⁷ Insofern stellt Barakat die Rechtsfigur der Brautgabe in Frage, die bei der Eheschließung in Syrien einen Schutzzweck hatte, der aber durch andere Formen der sozialen Absicherung in Deutschland gewährleistet wird.

In Ergänzung zu den genannten Faktoren erschweren auch die unterschiedlichen lokalen Prägungen und die damit verbundenen unterschiedlichen Lebensvorstellungen die Kontaktaufnahme und die Beziehungsbildung unter Syrer:innen in Deutschland. Auch die steigende Zahl der Scheidungen, die häufiger von den Frauen initiiert werden, war für einige Forschungsteilnehmende ein Grund, nicht mehr eine Beziehung zu einer in Deutschland lebenden Syrerin zu suchen.⁶⁰⁸ Damit verbunden ist bei einigen die Vorstellung, dass man in Deutschland auf eine Frau trifft, die sich als eigenständig und individuell wahrnimmt und nicht (mehr) bereit ist, sich dem Mann unterzuordnen. So erzählte mir Basem,⁶⁰⁹ dass er weder eine deutsche noch eine in Deutschland lebende arabische/syrische Frau heiraten wolle. Letztgenannte erschienen ihm teils sogar freier geworden als deutsche. Syrische Frauen würden seiner Auffassung nach die islamisch geprägten Gewohnheiten und Traditionen vernachlässigen. Deshalb habe er vor kurzem eine Frau geheiratet, die aus seiner Heimatstadt stamme und die er durch Familienzusammenführung zu sich nach Deutschland geholt habe. Sie sei praktizierende Muslimin und würde auf die Gewohnheiten und Traditionen Rücksicht nehmen. Die Einstellung von Basem korrespondiert mit der Erfahrung von Omnia, die viele Versuche unternommen hat, mit Menschen arabischer Herkunft in Kontakt zu treten.⁶¹⁰ Die Kontaktaufnahme sei immer gescheitert, wenn sie ihre Gedanken und ihre Lebensvorstellungen zum Ausdruck gebracht habe. Ganz konkret führte sie das Beispiel eines syrischen Mannes aus ihrer Heimatstadt Aleppo an, den sie über dessen Schwester kennenlernte. In ihm seien lokal geprägte Normen und daraus resultierende Rollenverhältnisse tief verwurzelt. Dass Omnia in einer Flüchtlingsorganisation

⁶⁰⁷ Für meinen Forschungsteilnehmenden Osama sei dies ein Grund, auf den Kontakt zu Frauen derselben Herkunft in Deutschland zu verzichten. Zu Beginn seines Aufenthalts in Deutschland habe er vier Mal versucht, Kontakt zu syrischen Frauen aufzunehmen. Gescheitert sei die Kontaktaufnahme jedoch jedes Mal an der Forderung der Familien nach einer hohen Brautgabe, weshalb er den Kontakt zu syrischen Frauen in Deutschland meidet. Das Meiden wird hier rechtsethnologisch als wichtige Strategie zur Entwicklung von Alltagsnormativität gesehen.

⁶⁰⁸ Vgl. Imān Mallouk/Yahyā al-Aws (2019), »Mā sabab ziyādat nisbat aṭ-ṭalāq bayna al-lāğīn as-Sūriyyin fī Almāniyā?«, in: DW, p.dw.com/p/3VLLy (letzter Zugriff am 19.2.2023); ausführlicher zu Familienkonflikten unter syrischen Geflüchteten in Deutschland siehe, Kutaiba Kaidouha (2025), *Syrian Families in Germany: The Multi-faceted Reality of Adaptation to a New Surrounding*, Baden-Baden: Nomos.

⁶⁰⁹ Basem ist ein syrischer Geflüchteter, den ich zum Zeitpunkt des Gesprächs bereits seit über einem Jahr kannte. Das Gespräch fand am 15.11.2021 in seinem Friseursalon statt.

⁶¹⁰ Die Gespräche mit Omnia fanden am 2.7., 6.7. und 25.8.2020 statt.

und als Dolmetscherin tätig und finanziell selbstständig war, habe nicht in seine Vorstellungswelt gepasst. Er hätte sich eine Frau gewünscht, die ihm untergeordnet sei und sich um den Haushalt kümmere. Omnia konnte sich mit dieser Beziehungsvorstellung und Rollenverteilung nicht abfinden. Sie schilderte, dass sie daher Schwierigkeiten gehabt hätte, einen passenden Partner in Deutschland aus ihrem Heimatland zu finden. Ihre Einstellung bestätigt im Umkehrschluss die Haltung von Basem gegenüber syrischen Frauen.

Für meine Forschungsteilnehmerin Samira war der gesellschaftlich vorgegebene Rahmen, wann sie zu heiraten habe und welche Aufgaben ihr im Haushalt zugewiesen werden, ein wichtiger Grund, warum sie in ihrem Heimatland Syrien keine Beziehung einging.⁶¹¹ Das entsprach nicht ihrem Selbstbild und dem Leben, von dem sie träumte. Sie empfand es als unzumutbar, eine Beziehung nach den vorgegebenen Normen und Rollenzuschreibungen in ihrer Herkunftsgesellschaft aufzubauen. In Deutschland fiel ihr das Eingehen einer Beziehung jedoch nicht leichter. Dies erklärte sie wie folgt:

»In Deutschland ist meine Beziehungssituation schwieriger geworden, weil die Anzahl der Muslim:innen hier gering ist. Das ist selbstverständlich. Wir sind hier nicht in der Mehrheit. Die Leute hier kommen von überall her. Lass mich nur über die Syrer:innen erzählen. Sie kommen aus allen Gouvernements. Ich gehöre zur Stadt Damaskus. Die Leute, die mich von dort kennen, werden Kontakt mit mir aufnehmen. Wenn möglich, werden auch Bekannte aus Homs, der Heimatstadt meiner Familie, es tun oder auf mich hinweisen. Ich bin nur auf diese Gruppe beschränkt. Jetzt begegnet man hier allen Gruppen aus vielen Ländern. Ich habe herausgefunden, dass sich viele Dinge ändern, wenn man aus einem anderen Land oder einer anderen Stadt kommt. Das betrifft zum Beispiel die Gewohnheiten und die Akzeptanz von bestimmten Gedanken. Es gibt viele Unterschiede. Um innerhalb dieser Vielfalt und Diversität eine passende Person zu finden, muss man ja Kontakt zu ihr haben. Man kann einen Menschen ja nicht einfach auf der Straße kennenlernen, weil er Araber oder Muslim ist. Für mich ist es eine große Herausforderung, einen Menschen selbst kennenzulernen oder dass mich jemand durch die Empfehlung anderer kontaktiert. Dadurch wird mein Leben sehr kompliziert. Mein Leben ist eingeschränkt, wenn nicht aussichtslos.«⁶¹²

Dementsprechend stellen die Heterogenität muslimischer Gemeinschaften in Deutschland und die sich daraus ergebende Ambiguität soziokulturell geprägter Normen und Rechtsvorstellungen Samira vor erhebliche Herausforderungen bei der Suche nach einem passenden Partner.⁶¹³ Dies gilt insbesondere, wenn

⁶¹¹ Die Gespräche mit Samira fanden am 27.1. und 2.2.2020 statt.

⁶¹² Im Original:

هون صار أصعب لأن عدد المسلمين أقل، طبعاً لأن الأغلبية مو نحنا، الناس هون من كل الأماكن، خلييني بس أحكي مثلاً عن السوريين فقط، من كل المحافظات، أنا هناك كنت ضمن مدينة دمشق، فالناس اللي بتعرفني من هاي المدينة راح تيجي يعني، أو أكثر شيء من مدينة أهلي اللي بيعرفوني أو هيدلوا علي، أنا كنت محصورة بهاي الفئة، هلق أنت هون صرت من كل الأطياف من كل الدول، وقت بتختلف الدولة أو حتى المدينة اكتشفت إن فيه كثير شغلات بتختلف. طبعاً كعادات كتقبل كأفكار فيه كثير شغلات مختلفة، فأنت لا تلاقي اللي يناسبك بين كل ها الاختلاف والتنوع، طبعاً أنت بدك هذا الشخص يكون فيه شيء تحتك معه، أنت بالنهاية بدك تشوف واحد بالشارع بس لأنه عربي ولا مسلم بدك تتعرف عليه، بدك تتعرف على شخص أو كذا أو حدا يدل هذا الشخص عليك، هي تحديات كثير كثير بالنسبة إلک، أنت كثير كثير اتصعبت حياتك، حياتك صارت كثير كثير محدودة، إذا ما معدومة.

⁶¹³ Diese Aspekte wurden von zahlreichen Forschungsteilnehmenden erwähnt.

andere Möglichkeiten der Partnersuche deutschen Gepräges für sie nicht infrage kommen. Infolgedessen erlebt Samira in der Interaktion mit ihren Mitwelten einen doppelten Druck, sowohl intern von Familienangehörigen als auch extern von Freund:innen und Bekannten in Deutschland und Syrien. Dabei wird sie ständig mit Fragen nach ihrem Beziehungsstatus konfrontiert. Meist müsse sie sich von Familienangehörigen und Freund:innen Bittgebete wie »Möge Gott einen guten Mann zu dir führen« anhören.⁶¹⁴ Solche Bittgebete kann Samira nicht aushalten. Ihr zufolge wird ihr Leben als Frau ausschließlich auf ihren Beziehungsstatus reduziert. Andere Aspekte wie ihre Bildung, ihre Gesundheit und ihr allgemeines Wohlbefinden scheinen aus ihrer Sicht in der Kommunikation mit ihren Mitwelten eine untergeordnete Rolle zu spielen.

Dieses Beispiel verdeutlicht, dass bestimmte Elemente der normativen Ordnung der Herkunftsgesellschaften muslimischer Geflüchteter an Bedeutung gewinnen und unter Umständen zu einer großen psychischen Belastung im Alltagsleben in Deutschland werden, wenn damit soziale Kontrolle und Bewertung menschlichen Verhaltens einhergehen. Als Beispiel kann hier die Festlegung eines bestimmten Heiratsalters insbesondere für Frauen angeführt werden. Wenn eine Frau das nach soziokulturellen Maßstäben übliche Heiratsalter überschritten hat, wird sie mit einem enormen gesellschaftlichen Druck konfrontiert.⁶¹⁵ Dadurch wird die Frau in eine schwierige Lage gedrängt, für die sie selbst verantwortlich gemacht wird. Samira erzählte ausführlich von ihrem Leid im Umgang mit solchen Druckmechanismen, denen sie seitens ihrer Mitwelten ausgesetzt gewesen sei. Dass Samira über dreißig Jahre alt und noch nicht verheiratet ist, stellte sie unter Verdacht. Sie schilderte:

»Als ich nach Deutschland kam, litt ich für einige Zeit unter Depressionen. Ich wollte die Wohnung nicht verlassen. Bis jetzt versuche ich, dagegen zu kämpfen und bin in Kontakt mit einem Psychologen. Dies hat mit dem Druck und vielen anderen Dingen zu tun. Diesen Druck erzeugt nicht nur die syrische Gesellschaft in Syrien, sondern auch die syrische Gesellschaft in Deutschland, auch wenn dieser Druck mittelbarer ist. In dieser Phase sollte man nicht an Selbstmord denken. Wir sind im Endeffekt Menschen. Aber was ist denn der Sinn des Lebens? Wir leiden viel. Insbesondere Frauen sind mit Aussagen konfrontiert wie: ›Du bist immer noch nicht verheiratet!‹ Solche Aussagen haben mich in Syrien kaum gestört, weil ich ständig mit der Arbeit beschäftigt war. Man wird mit negativen Bezeichnungen behaftet, ganz unabhängig davon, wer ich bin und ob ich eine tolle Persönlichkeit besitze, ob es meine eigene Wahl und Entscheidung ist, nicht heiraten zu wollen. Man wird mit Bezeichnungen versehen, wie *ʿānis* (eine Frau, die das Heiratsalter überschritten und keine Chance zu heiraten hat) und mit Aussagen wie: *Was hat sie in ihrem Leben gemacht, so dass sie nicht heiraten will?* Auch wenn das indirekt erfolgt, wird man dafür schuldig gemacht. Ich befinde mich in der schwachen Position. Im Endeffekt will man Selbstmord begehen.

⁶¹⁴ Im Original:

الله يبعثك ابن الحلال!

⁶¹⁵ Wie meine Forschungsteilnehmenden mitteilten, wird es in unterschiedlichen sozialen Feldern ihrer Heimatländer kritisch bewertet, wenn eine Frau das 25. Lebensjahr vollendet hat und noch nicht verheiratet oder verlobt ist.

Aber das Einzige, was mich daran hindert, ist, dass der Selbstmord im Islam verboten ist. Ich glaube an Gott, das Jenseits und an den Tag der Abrechnung. Und ich will nicht in die Hölle gehen.»⁶¹⁶

Die Lebenserfahrung von Samira macht deutlich, mit welchen Herausforderungen und sozialen Konsequenzen Menschen konfrontiert sein können, wenn sie sich nicht an bestimmte soziale Normen ihrer Herkunftsländer halten oder wenn es ihnen nicht gelingt, sich daran zu halten. Der Druck, den Samira erlebte, führte zu Selbstmordgedanken. Jedoch ging sie von der normativen Vorstellung aus, dass Selbstmord im Islam untersagt ist⁶¹⁷ und als eine der größten Sünden eingestuft wird. Nach all dem Leid und den Mühen des Lebens wollte Samira kein schlechtes Ende haben. Mit dieser Frage setzte sie sich aus islamrechtlicher Perspektive auseinander. Sie stieß im Internet auf die Geschichte eines Prophetengefährten, der aufgrund von psychischem Druck während seiner Auswanderung Selbstmord begangen haben soll.⁶¹⁸ Seine Mitwelt sei davon ausgegangen, dass er deshalb von Gott bestraft werde. Doch Gott habe diesem Mann die Sünde des Selbstmordes vergeben, weil das Ziel seiner Auswanderung der Prophet gewesen sei. Samira fühlte, dass es bei der Geschichte des Prophetengefährten auch um ihre eigene Geschichte geht. Ebenso wie er ist sie ausgewandert und in ähnlicher Weise psychisch extrem belastet. Dass Gott diesem Mann verzieh, änderte ihren Blick auf ihr Leben, ihre Beziehung zu den Mitmenschen und zu Gott. Sie entschied daher, die gesellschaftlichen Bewertungen bezüglich ihres Familienstandes zu ignorieren und vom Selbstmordgedanken wegzukommen. Der Verzicht auf den Selbstmord wurde somit von ihr positiv bewertet, nachdem er als Option nicht immer kritisch bewertet wird.

Das Ringen Samiras mit ihren Mitwelten führte dazu, dass sie den Gedanken an ein dauerhaftes Alleinleben nicht ausschloss. Diesen Gedanken hätte sie in ihrem Lebensumfeld in Syrien nicht für möglich gehalten. Aus ihrer Sicht ist dies in Deutschland leicht zu verwirklichen. Sie ist der deutschen Gesellschaft

⁶¹⁶ Im Original:

أول لما جيت فترة صابنتي كثير حالة اكتئاب، ضلّيت ما بدي أطلع، لحد هلق لساتني بحارب الموضوع. بحاول أتواصل مع طبيب نفسي، من الضغوطات، من كثير قصص، من المجتمع بسوريا، مع إن بالمانيا في ضغط علي لهلق وأنا لساتني هون، حتى لو بطريقة غير مباشرة. فكرة الانتحار ما لازم تكون واردة، بس شو الفائدة أصلا من الحياة، احنا كثير عم بنتعب فيها. بتطلع هيك بتلاقي إن مثلا، وخصوصا البنات، أنت لهلق مانك متجوزة؟! أنا بسوريا ما كنت بحس فيه كثير، لأنني كنت عم أشتغل، فما كان فارق معايا الموضوع. أنت عندك كلمة راح تضل لازقتك شو ما كنت تكون، إن شالله تكون شخصية رائعة، إن شالله يكون هذا الشيء خيارك أو قرارك، إن أنا ما بدي أرتبط، إن أنت لازم يرتبط فيك كلمة عانس أو أبصر شو عاملة بحياتها حتى ما ترضى تتجوز. حتى لو بطريقة غير مباشرة، تلاقي الموضوع صار عندك. أنت نقطة الضعف، وبالنهاية تلاقي إنك بدك تنتحر، بس الشيء اللي مخلّيك عايش إن الانتحار حرام. أنا أو من بالله، وبالحيّة الأخرى، وبالحساب، وما بدي أروح على جهنم.

⁶¹⁷ Siehe die Ausführungen von Birgit Krawietz (1991), *Die Ḥurma: Schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts*, Berlin: Duncker & Humblot, S. 91 ff.

⁶¹⁸ Diese Geschichte basiert auf einer in *Ṣaḥīḥ Muslim* erwähnten Überlieferung des Propheten Muḥammad. Siehe an-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Bd. 1, S. 108, Nr. 116, shamela.ws/book/1727/271 (letzter Zugriff am 3.1.2022). Für eine analytische Darstellung dieser Überlieferung siehe Krawietz, *Die Ḥurma*, S. 103 f.

sehr dankbar, dass sie als Frau allein leben kann, ohne einen Mann heiraten zu müssen, um dem Risiko der Ausgrenzung zu entgehen und sich von negativen Bezeichnungen zu befreien. Samira ist sich bewusst, dass sie in Deutschland ihren Lebensunterhalt allein bestreiten muss, wenn sie allein leben will. In Syrien hätte sie sich auf ihre Familie verlassen können. Daher investiert sie in ihr Ziel, die deutsche Sprache zu beherrschen und einen Hochschulabschluss in Deutschland zu erwerben. Das seien wichtige Voraussetzungen dafür, einen geeigneten Job zu finden und ihr Leben allein führen zu können.

Wie aus den ethnografischen Beispielen in diesem Abschnitt hervorgeht, sehen sich viele muslimische Geflüchtete in Deutschland bei der Suche nach einem: einer Partner:in derselben soziokulturellen Prägung mit einer Reihe von Herausforderungen und Einschränkungen konfrontiert. Diese hängen mit den gesellschaftlichen Strukturen und Mechanismen der Partnersuche zusammen, mit denen Geflüchtete zwar bereits vertraut sind, die aber in Deutschland anders funktionieren. Hier stellen die unterschiedlichen Herkunftsumfelder von Geflüchteten, die teilweise verschiedene gewohnheitsrechtliche Elemente aufweisen, einen entscheidenden Faktor dafür dar, warum es Geflüchteten schwerfällt, eine:n Partner:in derselben soziokulturellen Prägung zu finden.

Damit verbunden ist ein Mangel an Vertrauen von beiden Seiten, der in hohen Forderungen in Form der Brautgabe seitens der Familie der Frau münden kann.⁶¹⁹ In diesem Zusammenhang ist insbesondere bei manchen Gesprächspartnern eine stereotype Bewertung geflüchteter Frauen bemerkbar. Dies manifestiert sich in Aussagen wie »Sie sind freier geworden«⁶²⁰ und »Sie achten nicht mehr auf Gewohnheiten und Traditionen«.⁶²¹

Weiterhin ist eine Veränderung der Individualverantwortlichkeiten, der Selbstwahrnehmung sowie der Wahrnehmung der Mitwelten zu beobachten. Dies lässt sich insbesondere bei der Selbstbeschreibung von Barakat als Individuum, das für die Suche nach einer Partnerschaft verantwortlich ist, erkennen. Hier ändert sich auch sein Rechtsverhältnis zu seiner Familie, die im neuen Lebensumfeld nicht mehr für seine Beziehungsgestaltung verantwortlich sein sollte. In ähnlicher Weise erlebt das Rechtsdenken von Samira im Hinblick auf das Alleinleben und die damit verbundenen Individualverantwortlichkeiten einen Wandel. Dabei nimmt sie sich selbst, ihre Umwelt und Mitwelt auf eine andere Art und Weise wahr, indem sie das Alleinleben, welches im neuen Lebensumfeld nicht negativ bewertet wird, in Kauf nimmt und die notwendigen Schritte dafür tut, es zu bewältigen. Diese Konstellation eröffnet muslimischen Geflüch-

⁶¹⁹ Eine entscheidende Rolle spielt dabei auch das geteilte Wissen durch den Austausch in der sozialen Praxis und die Interaktion in den sozialen Medien.

⁶²⁰ Hier wird die Freiheit negativ angesehen.

⁶²¹ Auch in Gesprächen, die ich mit geflüchteten Frauen durchführte, wurde nicht selten das andere Geschlecht dafür kritisiert, dass es seit Beginn des Aufenthalts in Deutschland auf religiöse Normen nicht mehr Rücksicht nehme und dass es Dinge tue, die in den Heimatländern nie infrage gekommen wären.

teten die Möglichkeit, sich mit ihren mitgebrachten normativen Vorstellungen und religiösen Normen auseinanderzusetzen, auf Teile der sie prägenden normativen Ordnung zu verzichten oder sie in Frage zu stellen, sich auf neue Rechtsreferenzsysteme zu beziehen und dabei möglicherweise neue Normativitäten zu entwickeln, die sich aus unterschiedlichen Rechtsreferenzsystemen speisen.⁶²² Dabei befinden sich muslimische Geflüchtete in einem Experimentierfeld, in dem für sie viele Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten im neuen Lebensumfeld geprüft und ausgehandelt werden, Translationsprozesse von bereits mitgebrachten Wissensbeständen entstehen, Fehler begangen und Lernprozesse entwickelt werden können. Diese werden durch die folgenden ethnografischen Beispiele veranschaulicht.

Die Erfahrungen von Osama bei der Partnersuche spiegeln die Aushandlungsprozesse wider, die er durchlief.⁶²³ Nachdem die Kontaktaufnahme mit syrischen Frauen in Deutschland aufgrund von hohen Brautgabe-Forderungen gescheitert war, suchte Osama nach einer deutschen Partnerin. Er habe mehrere Jahre allein gelebt und könne sich ein Leben in Einsamkeit nicht vorstellen. Zwar habe er Freunde, die über den Imam der arabischen Moschee eine Frau kennengelernt hätten, aber diese Option käme für ihn nicht in Frage.⁶²⁴ Eine Frau, die er über den Imam der arabischen Moschee kennenlernen würde, würde seiner Meinung nach sicher einer salafistischen Strömung angehören, was ihm nicht passen würde. Osama war sich darüber im Klaren, dass ein Kontakt zu einer Deutschen eine Veränderung seines eigenen Normsystems und seiner kulturell geprägten moralischen Kodizes erforderlich machen könnte. Er erzählte, dass er sich beim Eingehen einer Beziehung mit einer deutschen Frau an die geltenden soziokulturellen Regeln in Deutschland habe anpassen müssen. Ein Kennenlernen verbunden mit einer Ehevereinbarung würde mit einer deutschen Partnerin nicht funktionieren. Er sei daher nach ›deutschem‹ Muster zunächst mit einer deutschen Frau befreundet gewesen. Über andert-halb Jahre dauerte der Kennenlernprozess, bevor er mit ihr in eine gemeinsame Wohnung gezogen sei. Ein Zusammenleben mit einer ihm fremden Frau ohne Eheschließung wäre in Syrien nicht denkbar gewesen. Dies war für ihn der erste Schritt, auf eigene Prinzipien zu verzichten. Aber er hätte keinen anderen Weg gehabt.

Dass solche Beziehungen im neuen Lebensumfeld als völlig normal und üblich bewertet würden, habe ihm die Beziehungsaufnahme erleichtert. Jedoch war seine Mutter über eine Beziehung mit einer deutschen Frau nicht begeistert. Trotzdem habe sie seiner Entscheidung nicht widersprochen. Nach sechs-

⁶²² Vgl. Benda-Beckmann, »Rechtspluralismus: analytische Begriffsbildung«, S. 7.

⁶²³ Die folgenden Ausführungen beruhen auf zahlreichen Gesprächen mit Osama, die zwischen November 2019 und Mai 2020 stattgefunden haben.

⁶²⁴ In der Feldforschung begegnete ich vielen geflüchteten Menschen, die über den Imam der lokalen Moschee eine Frau gesucht haben.

monatigem Zusammenleben habe Osama die Beziehung mit seiner Freundin beendet. Er habe sich mit ihr nicht auf gemeinsame Wertevorstellungen einigen können. Zu den Konfliktfeldern gehörte vor allem die Frage einer religiösen Erziehung ihrer künftigen Kinder.

Als Muslim sei Osama äußerst wichtig gewesen, dass seine Kinder Muslim:innen werden. Seine Freundin habe hingegen darauf bestanden, dass die Kinder erst ab achtzehn Jahren selbst die Entscheidung treffen sollen, ob und welche Religion sie annehmen wollen. Auch wenn Osama sich selbst als nicht regelmäßig praktizierenden Muslim betrachtet, sei eine islamische Erziehung seiner Kinder nicht verhandelbar. Vor Gott übernehme er die Verantwortung, wenn seine Kinder sich nicht zum islamischen Glauben bekennen. Damit hängen auch Osamas Bemühungen zusammen, seine Freundin zum Islam zu bekehren. Er habe sich darum bemüht, dass seine Freundin den Islam mit voller Überzeugung annimmt. Gemeinsam hätten sie einen syrischen Freund besucht, der mit einer deutschen Konvertitin verheiratet ist. In der Hoffnung, seine Freundin nach und nach vom Islam zu überzeugen, habe er die Ehefrau seines Freundes darum gebeten, mit seiner Freundin über den Islam zu sprechen.

Osama erzählte, dass all seine Bemühungen ohne Erfolg waren. Schließlich sei er zur Überzeugung gekommen, dass seine Freundin keinesfalls zum Islam übertreten würde. In diesem Prozess hatte nicht nur die Auseinandersetzung mit religiösen Fragen Auswirkungen auf das Verhältnis von Osama zu seiner Freundin. Vielmehr stellten auch die neuen Rollenverhältnisse, die seinem Selbstbild zuwiderliefen, für ihn eine wesentliche Umstellung dar. Er konnte sich nicht damit abfinden, dass seine Freundin ihm jede Woche seine Aufgaben im Haushalt auf einem Zettel zuteilte. Osama sei von seiner Freundin verpflichtet worden, an bestimmten Tagen zu kochen und das Geschirr nach dem Essen zu spülen. Die Anweisungen seiner Freundin habe er als unangenehm empfunden. Er fühlte sich seiner Freundin untergeordnet.

Osama übertrug die Erfahrung mit seiner deutschen Freundin in generalisierender Weise auf die Geschlechterrollen in Deutschland, indem er seitdem von der Annahme ausgeht, dass die deutsche Gesellschaft von Frauen kontrolliert werde. Ihm zufolge liegt dies u. a. daran, dass Frauen in Deutschland finanziell unabhängig seien. Dies sei in Syrien anders gewesen. Dort habe der Mann alles finanziert und die Frau sei daher von ihm abhängig gewesen.⁶²⁵ Schließlich stellte Osama fest, dass eine Beziehung mit deutschen oder syrischen Frauen in Deutschland nicht zu ihm passen würde. Er entschloss sich daher, eine Frau, die noch in seinem Lebensumfeld in Syrien wohnhaft ist und dieselben Gewohnheiten und Traditionen kennt, zu suchen. Auch seine Familie wäre mit einer solchen Beziehung zufrieden.

⁶²⁵ Dies betrachtet Osama als Grund, warum bereits viele syrische Frauen, die mit Syrern verheiratet sind, eine Scheidung in Deutschland initiieren.

Auch wenn sich Geflüchtete auf für sie neue, deutsch geprägte Formen der Partnersuche und Beziehungsgestaltung einlassen, geht dies mit Translationsprozessen von Wissensbeständen, kulturellen Inventaren und Wertmaßstäben einher.⁶²⁶ In der sozialen Interaktion können daher Missverständnisse oder Fehler auftreten und als Folge Lernprozesse in Gang gesetzt werden. Barakat erzählte mir, dass er offen dafür sei, wie seine Beziehung aussehen werde und ob er eine Person heirate oder mit ihr in einer Partnerschaft lebe. Diese Offenheit sei, so Barakat, in seinem Lebensumfeld in Syrien nicht denkbar gewesen. Er berichtete, dass er im Kontext der Universität und im Freundeskreis nach einer deutschen Partnerin gesucht habe. Die Mehrheit seiner Mitstudierenden seien Frauen gewesen. Es sei für ihn jedoch schwierig gewesen, eine enge Freundschaft mit einer seiner Mitstudierenden aufzubauen. Der Kontakt habe sich auf die Klärung studiumsbezogener Fragen beschränkt. Er ist der Meinung, dass eine deutsche Frau eher einen deutschen Partner bevorzugen würde. Nur Frauen, die religiös seien und/oder die wenig Chancen hätten, einen deutschen Partner zu finden, würden sich auf eine Beziehung mit einem Ausländer einlassen. Er schilderte, dass er zu Beginn seines Aufenthalts in Deutschland öfter mit einer deutschen Freundin bei sich zuhause verabredet gewesen sei. Sie hätten viel Zeit miteinander verbracht und gemeinsame Aktivitäten unternommen. Beide Umstände habe er als klares Signal wahrgenommen, dass seine Freundin Interesse an ihm habe. Mit der Zeit habe er starke Gefühle für sie empfunden. Als er körperliche Nähe zu ihr beehrte, habe sie das mit der Begründung abgelehnt, schon einen Freund zu haben. Die Reaktion seiner Freundin habe er als Missachtung seiner Gefühle empfunden. Diese Situation wiederholte sich nach seiner Aussage mit zwei weiteren deutschen Frauen. Barakat schlussfolgerte, dass ihm die Grenzen und der Verhaltenskodex beim Dating mit deutschen Frauen noch unklar erscheinen.⁶²⁷

Für Omnia stellten die negativen Erfahrungen mit einigen Männern arabischer Herkunft ein Motiv dar, neue Wege der Partnersuche jenseits arabischer Gemeinschaften auszuprobieren. Sie habe Freundschaften mit Deutschen geknüpft und an gemeinsamen Aktivitäten teilgenommen. Sie erzählte, dass sie zunächst auf Partys gegangen sei. Jedoch habe sie feststellen müssen, dass Partys keine passende Atmosphäre für sie geschaffen hätten, um einen Partner

⁶²⁶ Vgl. Turner, »Normative Ordnungen«, S. 375.

⁶²⁷ Des Weiteren führt er die Schwierigkeit bei der Partnersuche darauf zurück, dass einige deutsche Frauen schlechte Erfahrungen mit ausländischen Männern gemacht hätten und diese Erfahrung auf alle anderen Ausländer:innen generalisieren würden. Barakat habe mehrere Gespräche mit deutschen Freundinnen geführt, um zu verstehen, warum sie eine Beziehung mit einem Ausländer nicht wagen würden. Kulturelle und religiöse Differenzen sowie unterschiedliche Wertevorstellungen seien wichtige Gründe dafür. Barakat erwähnte, dass nicht nur er, sondern auch viele seiner Freunde Schwierigkeiten bei der Partnersuche gehabt hätten. Während der Corona-Pandemie seien sie stark eingeschränkt gewesen, weshalb sie auf Online-Dating-Apps wie *Tinder* zurückgegriffen hätten. Obwohl er viele Frauen auf *Tinder* angeschrieben habe, habe er nie eine positive Antwort erhalten.

kennenzulernen. Dort seien die meisten Männer betrunken und sie könne keine Beziehung mit einer Person eingehen, die betrunken und bewusstlos ist.⁶²⁸ Omnia habe eine ägyptische Freundin auf ihr Leid bei der Partnersuche angesprochen. Ihre Freundin habe ihr empfohlen, die Dating-App *Tinder* auszuprobieren, wo sie selbst ihren Mann kennengelernt habe, mit dem sie ein glückliches Paar bilde. Die positive Erfahrung ihrer Freundin habe Omnia für das Experimentieren mit Dating-Apps sensibilisiert. Sie habe auch allein gelebt, wolle aber nicht ihr ganzes Leben in Einsamkeit verbringen. So habe sie das Angebot ihrer Freundin, sie bei diesem Experiment anfangs zu begleiten und ihr zu erklären, wie sie sich im Umgang mit der App und den Dating-Anfragen zu verhalten habe, angenommen. Auf ihrem Profil habe sie deutlich gemacht, dass sie eine lange Beziehung anstrebe. Auch in den einzelnen Kennenlernetreffen habe sie offengelegt, dass sie eine Muslimin sei, eine Ehe eingehen und Kinder bekommen wolle. Für sie sei zunächst die Religionszugehörigkeit kein Kriterium für die Auswahl eines Dating-Partners gewesen.⁶²⁹ Jedoch sei bei mehreren Personen das Kennenlernen aufgrund ihrer Herkunft und Religion gescheitert.

Über viele Monate habe sie zahlreiche *Tinder*-Dates gehabt, bevor sie ihren Mann kennenlernte. Omnia teilte aber ihrer Familie und den Menschen in ihrer Umgebung mit, dass sie ihren Mann aus ihrem Arbeitsumfeld kenne. Sie kommentierte: »Ich lüge, weil die Gesellschaft meine Ehrlichkeit nicht akzeptieren wird.«⁶³⁰ Ihre Erfahrung mit der Kennenlern-App habe sie als positiv empfunden, weshalb sie deren Nutzung engen Freundinnen, die Schwierigkeiten bei der Partnersuche hätten, angeraten und ihnen ihre eigenen Erfahrungen mitgeteilt habe. Omnia zufolge hätten ihre Freundinnen auch ein Konto auf *Tinder* erstellt und sich die App angesehen, sich aber nie getraut, jemanden zu daten. Sie kommentierte, dass ihre Freundinnen große Ängste vor diesem Schritt gehabt hätten, weil es ein mutiger und großer, für Menschen mit arabischem Hintergrund völlig neuer Schritt sei. Für Omnia war das Eingehen einer Beziehung über *Tinder* eine Handlung, die mit ihrem heutigen Selbstbild übereinstimmt.⁶³¹

⁶²⁸ Dies liege daran, dass ihr Vater Alkoholiker gewesen sei und daher im sozialen Lebensumfeld in Syrien diskreditiert worden sei. Der schlechte Ruf ihres Vaters habe negative Auswirkungen auf die ganze Familie gehabt, worunter auch Omnia gelitten habe.

⁶²⁹ Die Religionszugehörigkeit spielte aber eine Rolle, als sie ihren Mann, den sie über *Tinder* kennenlernte, heiraten und ihn ihrer Familie vorstellen wollte, wie in Abschnitt 5.2.2.2 zu zeigen sein wird.

⁶³⁰ Im Original:

أنا بكذب، لأن المجتمع ما راح يتقبل صدقي.

⁶³¹ Auch wenn Omnia nach ihrer Beschreibung bei der Kennenlernphase manche Fehler begangen hatte, gehören diese Fehler für sie zum Menschsein. Dafür solle nicht nur die Frau mit Vorwürfen konfrontiert werden: »Ich bin nicht bereit zu lügen oder dir ein ideales Bild von mir zu zeigen. Hier habe ich Männer getroffen und wir haben beim Kennenlernen bestimmte Grenzen überschritten. Es sind zwischen uns Dinge passiert. Jeder Mensch macht

Die Religionszugehörigkeit des Partners spielt für viele muslimische Frauen im Allgemeinen eine entscheidende Rolle, sich überhaupt auf eine Beziehung einzulassen. Dies hat mit der normativen islamrechtlichen Auffassung zu tun, der zufolge muslimische Frauen ausschließlich muslimische Männer heiraten dürfen.⁶³² Deshalb lehnte Samira den Gedanken kategorisch ab, eine Beziehung mit einem Nichtmuslim aufzunehmen. In ihrem Alltagsleben in Deutschland war sie mit dieser Frage öfter beschäftigt. Ihre Gedanken teilte sie mit mir wie folgt:

»Stell Dir vor, dass ich mich zu einem Freund an der Universität hingezogen gefühlt habe, darf ich das tun? Darf ich in ihn verliebt sein? Nicht wahr? Auch wenn sich jemand zu mir hingezogen fühlt, wird er mich fragen: ›Aber warum können wir nicht zusammen sein?‹ Das ist schwer! Du [der Forscher ist hier gemeint] bist ein Mann und es spielt für dich keine Rolle, ob du dich in eine jüdische oder christliche Frau verliebt bist – du kannst sie im Endeffekt heiraten.«⁶³³

Fehler. Fehler können beide Geschlechter begehen. Warum wird nur die Frau von der Gesellschaft gerügt?« Im Original:

أنا مع عندي استعداد أكذب أو أفرجيك حالي إن أنا إنسانة مثالية. أنا هون قعدت مع شباب وقت كان فيه تعارف بيني وبين شباب صارت تجاوزات، فيه أمور صارت، أي إنسان بيرتكب أخطاء، الخطأ وارد على الجنسيتين، ليش البنات هي اللي تتحمل اللوم إن هي اللي ارتكبت خطأ بالنسبة للمجتمع؟

Das fernmündliche Gespräch mit Omnia fand am 2.7.2020 statt.

- ⁶³² Die muslimischen Rechtsgelehrten vertreten die Ansicht, dass es muslimischen Frauen nicht gestattet sei, einen Nichtmuslim zu heiraten. Diese Auffassung wird mit dem koranischen Vers 2:221 in Verbindung mit 5:5 untermauert. In dem Vers 2:221 werden Muslim:innen allgemein aufgefordert, keine Ehe mit den Polytheist:innen (*mušrikin, mušrikāt*) einzugehen, bis sie den Islam annehmen. Diese Aufforderung betrifft sowohl Männer als auch Frauen. In dem Vers 5:5 wird darauf hingewiesen, dass es muslimischen Männern erlaubt ist, Jüdinnen und Christinnen (*al-kitābīyāt*) zu heiraten. Hier wird jedoch nicht erwähnt, ob auch muslimische Frauen analog zu muslimischen Männern Juden und Christen (*al-kitābīyūn*) heiraten dürfen. Muslimische Rechtsgelehrte ziehen aus beiden Versen den Rückschluss, dass für muslimische Frauen nur die Ehe mit muslimischen Männern gestattet sei. Siehe aš-Šāfiʿī, *Kitāb al-Um*, Bd. 5, S. 7 f., shamela.ws/book/1655/1174 (letzter Zugriff am 2.3.2023); Siehe o. A., *al-Mawsūʿa al-fiqhiya*, Bd. 35, S. 27, shamela.ws/book/11430/22133#p1 (letzter Zugriff am 2.3.2023). Dies wird beispielsweise in dem Werk *Badāʾi ʿaš-šanāʾi* von al-Kāsānī damit begründet, dass eine Ehe zwischen einer Muslimin und einem Nichtmuslim dazu führen könne, dass die muslimische Frau ihren Glauben verliert, denn der nichtmuslimische Ehemann würde sie zu seinem Glauben aufrufen und die Frau würde ihrem Mann in der Regel folgen. Siehe al-Kāsānī, *Badāʾi ʿaš-šanāʾi*, Bd. 2, S. 271 f., shamela.ws/book/8183/594 (letzter Zugriff am 2.3.2023). Weiterhin wird von gegenwärtigen Rechtsgelehrten angenommen, dass der Mann eine Führerschaft (*qiwāma*) über seine Frau habe. Demgemäß sei die Frau verpflichtet, ihrem Mann gehorsam zu sein, was dazu führe, dass die Frau ihre Religion nicht praktizieren oder Dinge tun könne, die gegen die Vorschriften ihrer Religion seien. Diese Argumente scheinen aus meiner Sicht zumindest in Anbetracht moderner und dynamischer Rollenverhältnisse wenig überzeugend zu sein. Siehe beispielsweise al-Qaraḍāwī, *al-Ḥalāl wa-l-ḥarām*, S. 165 f.; Muḥammad Selīm al-ʿAwwā (2006), *al-Fiqh al-islāmī fī ṭarīq at-taḥdīd*, Kairo: Safīr ad-Dawliya li-n-Našr; vgl. auch Rohe (2022), *Das islamische Recht*, S. 80 f.

- ⁶³³ Im Original:

افرض أنا انجذبت لصديق إلي بالجامعة، فيني أنا أنجذب؟ لا! فيني أنا أحب؟ لا! مضبوط هذا الحكي؟ حتى هو، إذا حدا انجذب إليك، أنا متفهمك، بس ليش ما فينا نكون سوا؟ الموضوع صعب، أنت شاب، الموضوع ما يفرق معك إذا حبيت بنت مسيحية، بنت يهودية، أنت فيك تتجوزها بالنهاية.

Samira ist bewusst, dass das Eingehen einer Beziehung mit einem Nichtmuslim sie in ein Spannungsverhältnis mit den religiösen Normen und ihren Mitwelten bringen kann. Im Alltagsleben sei es für sie anstrengend gewesen, wenn sie eine Zuneigung zu deutschen Kollegen an der Universität empfunden habe, diese aber unterdrücken musste, aus dem Wissen heraus, dass es nicht rechtmäßig sei. Mit der folgenden, an mich gerichteten Aussage weist sie indirekt auf die Problematik der Ungleichberechtigung zwischen Männern und Frauen hin, die in aktuellen muslimischen Diskursen und vor allem im Kontext der Migration an Relevanz gewinnt: »Du bist ein Mann und es spielt für dich keine Rolle, ob du dich in eine jüdische oder christliche Frau verliebst.« Diesbezüglich erzählte mir Samira von einer konkreten Situation, die ihr im alltäglichen Leben widerfahren war: Ihre Deutschlehrerin, mit der sie ein gutes Verhältnis gehabt hätte, habe ihr einen deutschen Mann vorstellen wollen, mit dem Samira eventuell eine Beziehung aufnehmen könne. Der Mann sei ein christlich Orthodoxer, den Samira als muslimische Frau nicht heiraten dürfte. Die Lehrerin habe Samira zu überreden versucht, im Rahmen selbstgesteckter Grenzen eine Beziehung mit diesem Mann einzugehen. Er würde auch respektieren, dass sie keinen Geschlechtsverkehr vor der Ehe wolle. Die Lehrerin habe nicht nachvollziehen können, warum Männer und Frauen im Islam diesbezüglich nicht gleichberechtigt seien. Samira sollte aus der Sicht der Lehrerin gegen die Ungleichberechtigung muslimischer Frauen revoltieren und eine Beziehung mit einem Nichtmuslim wagen. Es gebe hier, so die Lehrerin von Samira, nicht so viele muslimische Männer und das sei für Samira eine große Einschränkung. Samira erwiderte, dass sie die Argumente ihrer Lehrerin überzeugend fände, es sich bei einer Beziehung zu einem Nichtmuslim aber nicht um eine Fatwa, über die man streiten könne, handele. Das Verbot sei im Koran explizit erwähnt. Sie kommentierte: »Unsere Religion ist überhaupt nicht einfach, besonders hier in Deutschland.«⁶³⁴

Die hier dargestellten ethnografischen Beispiele zeigen die Aushandlungsprozesse und Experimente, die muslimische Geflüchtete bei der Suche nach jemandem, der:die als Lebenspartner:in infrage kommt, in Deutschland durchlaufen haben. Im Laufe dieser Aushandlungsprozesse setzen sich Geflüchtete mit unterschiedlichen normativen Vorstellungen auseinander, behalten manche Komponenten mitgebrachter normativer Vorstellungen, übersteigern sie ins Extreme wie bei den hohen Brautgabe-Forderungen, stellen aber auch andere in Frage und lassen sich auf normative Ordnungen deutscher Prägung ein.

Jedoch funktioniert die Anwendung neuer Ordnungssysteme nicht problemlos, denn beim Experimentieren mit neuen kulturellen und normativen Standards übernehmen muslimische Geflüchtete bewusst oder unbewusst Teile der gewohnten normativen Wissensbestände und Wertmaßstäbe. Dies führt

⁶³⁴ Im Original:

ديننا ماثو سهل أبداً، خصوصي هون. صعب نطبق ديننا هون.

in der Interaktion mit ihren Mitwelten zu Konflikten, wenn dabei voneinander abweichende Wertevorstellungen und Verhaltenskodizes auftreten. Diese Konstellation gab es im Falle vom Osama, der bewusst auf einige mitgebrachte Wertvorstellungen verzichtete und eine Lebenspartnerschaft nach ›deutschem‹ Muster wagte. Auch in Barakats Fall ist die Offenheit für eine Partnerschaft mit einer deutschen Frau als Lernprozess zu verstehen. Während dieses Prozesses selbst waren ihm die Grenzen und die zu berücksichtigenden Verhaltenskodizes beim Daten noch unklar. Die alltagspragmatischen Entscheidungen, wie das Experimentieren mit *Tinder* oder das Eingehen einer Lebenspartnerschaft führen zu einer Veränderung des Rechtsdenkens bei vielen muslimischen Geflüchteten, das durch Interaktionsprozesse mit ihren Mit- und Umwelten und das geteilte Wissen in sozialen Netzwerken vorangetrieben wird.

5.2.2.2 Eheschließung

Für Muslim:innen nimmt die Ehe (*an-nikāḥ*) einen besonderen Stellenwert ein. Sie stellt die Voraussetzung dafür dar, dass Mann und Frau miteinander leben und legitime Nachkommenschaft zeugen können.⁶³⁵ Es gibt zahlreiche Koranverse⁶³⁶ und Überlieferungen des Propheten,⁶³⁷ die die Bedeutung der Eheschließung betonen und Muslim:innen eine allgemeine Empfehlung zur Ehe aussprechen.⁶³⁸ Dies gilt besonders dann, wenn man gesundheitlich und finanziell imstande ist, eine Ehe einzugehen. Auf diese Weise soll außerehelicher Geschlechtsverkehr vermieden werden.⁶³⁹ Von vielen Muslim:innen wird die Ehe als religiöser Akt wahrgenommen, und als heiliger Bund betrachtet.⁶⁴⁰ Eine ›islamische‹ Ehe wird jedoch durch einen formlosen zivilrechtlichen Vertrag

⁶³⁵ Im folgenden Abschnitt wird ein zusammenfassender Überblick über die Eheschließung im Islam im Hinblick auf die Relevanz zu den erhobenen Feldforschungsdaten gegeben. Für eine ausführliche Darstellung der Eheschließung im Islam, ihre Wirksamkeitsvoraussetzungen, das Vorliegen von Wirksamkeitsmängeln sowie die daraus resultierenden Wirkungen siehe insbesondere Wahba az-Zuhaylī (1997), *al-Fiqh al-islāmī wa-adillatuhu*, Bd. 9, Damascus: Dār al-Fikr, S. 6513 ff., shamela.ws/book/384/6293 (letzter Zugriff am 7.3.2023); Ebert/Heilen, *Islamisches Recht*, S. 150–157; Hans-Georg Ebert (2020), *Islamisches Familien- und Erbrecht der arabischen Länder: Herausforderungen und Reformen*, Berlin: Frank & Timme, S. 71–97; Rohe (2022), *Das islamische Recht*, S. 81–98.

⁶³⁶ Siehe Koran 30:21, 24:32–33, 4:3.

⁶³⁷ Siehe *Kitāb an-nikāḥ* in al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Bd. 5, S. 1949, shamela.ws/book/735/7643#p1 (letzter Zugriff am 9.12.2022).

⁶³⁸ Vgl. Ebert/Heilen, *Islamisches Recht*, S. 151.

⁶³⁹ Siehe az-Zuhaylī, *al-Fiqh al-islāmī*, Bd. 9, S. 6520, shamela.ws/book/384/6300#p1 (letzter Zugriff am 7.3.2023).

⁶⁴⁰ In seiner Diskussion mit Abgeordneten des deutschen Bundestages im Jahre 2016 betrachtete der Großimam der Azhar, Aḥmad aṭ-Ṭayyib, die Eheschließung im Islam in erster Linie als religiösen Bund und nicht als zivilrechtlichen Vertrag, wie dies in Deutschland der Fall ist. Der Videobeitrag des Großimams der Azhar ist abrufbar unter youtu.be/9zcbUEkyRf8 (letzter Zugriff am 7.3.2023).

geschlossen, der zu seiner Wirksamkeit u. a. zwei korrespondierender Willenserklärungen, eines Angebots (*iğāb*) und der Annahme (*qabūl*) bedarf, die direkt von den Heiratswilligen oder ihren gesetzlichen Vertretern formuliert werden können.⁶⁴¹

In muslimisch geprägten Staaten wird die Ehe in der Regel bei einem Imam (sog. *ma'dūn šar'i*), der als Standesbeamter im Justizministerium tätig ist, durch ein Scharia-Gericht oder durch nationale Gerichte (*al-maḥākīm al-waṭaniya*) als Organe des Justizministeriums geschlossen. In einigen islamisch geprägten Staaten werden bisher auch nicht staatlich registrierte *'urfī*-Ehen (gewohnheitsrechtliche Ehen) praktiziert.⁶⁴² Einige Länder haben bereits Gesetze eingeführt, um diese Praxis strafrechtlich zu ahnden⁶⁴³ oder einzuschränken.⁶⁴⁴ Solche Gesetze können zukünftig zu einem starken Rückgang der *'urfī*-Ehen führen.

In Deutschland haben ausschließlich Ehen, die in einem Standesamt geschlossen werden, eine rechtlich bindende Wirkung. Religiöse Ehen im Inland sind zwar erlaubt, sie entfalten aber keine Rechtswirkung und sind daher im Konfliktfalle irrelevant,⁶⁴⁵ denn eine Ehe wird gemäß §1310 I 1 BGB nur dadurch geschlossen, dass die Eheschließenden vor dem Standesbeamten erklären, die Ehe miteinander eingehen zu wollen. Wie aus den Feldforschungsdaten hervorgeht, sind verschiedene Formen der Eheschließung unter muslimischen Geflüchteten in Deutschland erkennbar.

Trotz ihrer rechtlichen Anerkennung wird die Zivilehe nur von einer kleinen Gruppe von muslimischen Geflüchteten in Deutschland praktiziert. Dies liegt vor allem daran, dass der Prozess der Eheschließung vielen sehr komplex und mit vielen bürokratischen Hürden verbunden zu sein scheint.⁶⁴⁶ Zudem erwartet man einen hohen Kosten- und Zeitaufwand. Angesichts dieser Herausforderungen suchen viele muslimische Geflüchtete nach pragmatischen Alternativen. Oftmals suchen sie in anderen europäischen Ländern nach schnelleren und unkomplizierten Optionen, um eine standesamtliche Ehe zu vollziehen. Dies

⁶⁴¹ Siehe az-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-islāmī*, Bd. 9, S. 6521ff., shamela.ws/book/384/6301 (letzter Zugriff am 7.3.2023); Ebert/Heilen, *Islamisches Recht*, S. 151. Ausführlicher zu den Ehevoraussetzungen siehe Rohe (2022), *Das islamische Recht*, S. 82f.

⁶⁴² Siehe Ebert, *Islamisches Familien- und Erbrecht*, S. 80ff.

⁶⁴³ Siehe hierzu die modifizierten Artikel 469–472 des syrischen Strafgesetzbuches Nr. 24 vom Jahr 2018, www.sana.sy/?p=771663 (letzter Zugriff am 7.3.2023).

⁶⁴⁴ Siehe Rohe (2022), *Islamisches Recht*, S. 212f.

⁶⁴⁵ Siehe die Ausführungen in Abschnitt 4.2.1; siehe auch Deutscher Bundestag, *Zur Anerkennung von religiös geschlossenen Ehen*, S. 5f.

⁶⁴⁶ Meine Forschungsteilnehmenden berichteten, dass sie zunächst einen Beratungstermin beim jeweiligen Standesamt beantragen mussten. Diesen erhielten sie im besten Fall nach drei Monaten. Darüber hinaus wurden sie aufgefordert, sich aktuelle Dokumente aus Syrien ausstellen zu lassen, diese von einem anerkannten Übersetzer in Deutschland übersetzen zu lassen und zur Beglaubigung an die deutsche Botschaft nach Beirut zu schicken. Der gesamte Prozess bis zur Eheschließung kann mehr als zwei Jahre dauern. Für einige war es von vornherein nicht zumutbar, sich in Syrien Dokumente ausstellen zu lassen, weshalb eine standesamtliche Eheschließung für sie nie in Frage kam.

kann als Ergänzung zu einer bereits in Deutschland geschlossenen islamischen Ehe gedacht werden. Damit verfolgen die Eheleute das Ziel, gegenseitige Rechte und Pflichten zu schützen und/oder Steuervorteile im Falle der Erwerbstätigkeit zu erzielen. In solchen Fällen erkennt man mittelbar oder unmittelbar die Funktion des staatlichen Rechtsschutzes für die Ehe.

Die unter muslimischen Geflüchteten am stärksten verbreitete Eheform ist die in der Moschee geschlossene religiöse Ehe (sog. ›Imam-Ehe‹).⁶⁴⁷ Solche Ehen werden in der Regel in schriftlicher Form durch einen als religiös bezeichneten Ehevertrag in Anwesenheit eines Imams geschlossen. Dieser formalrechtlich bedeutungslose Vertrag kann sich von einer Moscheegemeinde zu einer anderen stark unterscheiden, denn es gibt keine einheitlichen Kriterien, wie diese religiösen Eheverträge formuliert werden und welche vertraglichen Komponenten sie enthalten müssen. Eine Instanz, die die Einhaltung solcher Ehevereinbarungen bzw. die Vertragserfüllung im Konfliktfall (z. B. Scheidung) garantiert, ist nicht gegeben.⁶⁴⁸

Eine islamische Eheschließung wird von meinen Forschungsteilnehmenden unterschiedlich begründet. Für Nadia und ihren Mann war die islamische Ehe im Vergleich zur Eheschließung vor einem Standesbeamten die günstigste Option, um schneller heiraten zu können. Weitere Gründe nannte Imam Saber, der im Rahmen seiner Imam-Tätigkeit täglich islamische Ehen in seiner Moschee schließt.⁶⁴⁹ Ihm zufolge heiraten viele Muslim:innen in der Moschee, weil sie damit einen religiösen Ritus vollziehen, der auch ihre Verbundenheit mit der Moschee und dem Islam zum Ausdruck bringt. Andere hingegen würden eine islamische Ehe aus pragmatischen Gründen schließen. Dies betreffe insbesondere Menschen, die Sozialleistungen beziehen und eine Kürzung oder Streichung ihrer Leistungen durch das Jobcenter befürchten.⁶⁵⁰ Diesen Zusammenhang bestätigt meine Feldforschung: Ich beobachtete eine islamische Eheschließung in einer Moschee zwischen einem syrischen Geflüchteten und einer Deutschen, die beide Sozialleistungen beziehen.⁶⁵¹ Als ich den Bräutigam fragte, warum sie nicht standesamtlich heirateten, erwiderte er, dass eine standesamtliche Eheschließung zu einer Reduzierung ihrer Sozialleistungen führen

⁶⁴⁷ Religiöse Ehen in Moscheen wurden auch vor der Ankunft von Geflüchteten geschlossen, jedoch ist die Nachfrage nach religiösen Ehen nach der Ankunft einer großen Anzahl muslimischer Geflüchteten in Deutschland stark gestiegen. Siehe Mahmoud Jaraba (2019), »The Practice of Khul' in Germany: Pragmatism versus Conservatism«, in: *Journal of Islamic Law and Society* 26, S.1–29, hier S. 8.

⁶⁴⁸ Die sog. ›Vertragstreue‹ wird durch die normative Kraft eines islamischen Ehevertrags zunächst angenommen und daher beim Vertragsschluss kaum in Frage gestellt.

⁶⁴⁹ Das Gespräch mit Imam Saber fand am 26.4.2020 telefonisch statt.

⁶⁵⁰ Siehe Arbeitslosenselbsthilfe (2022), *Als Hartz-4-Empfänger heiraten*, letzte Aktualisierung vom 22.12.2022, www.arbeitslosenselbsthilfe.org/hartz-4-heiraten (letzter Zugriff am 8.3.2023).

⁶⁵¹ Die teilnehmende Beobachtung fand am 4.10.2019 statt. Auf die Nennung der Stadt oder der Moschee wird hier aus forschungsethischen Gründen verzichtet.

würde. Daher entschieden sie sich für eine alltagspragmatische Lösung, die ihr gemeinsames Leben aus religiöser Sicht legitimiert.

Für andere Forschungsteilnehmende war das Eingehen einer islamischen Ehe an den Gedanken geknüpft, einen islamischen Rahmen für die Ehe zu schaffen, auch wenn dieser nur die äußere Form betrifft.⁶⁵² Während seiner Tätigkeit als Imam, so Samir, habe er viele Situationen erlebt, in denen Menschen mit dem Bedürfnis nach einer islamischen Eheschließung an ihn herangetreten seien. Er habe das generell verweigert und dazu aufgefordert, standesamtlich zu heiraten. Den Eheleuten und ihren Familien ginge es lediglich darum, eine Predigt vom Imam zur Ehe und ihrer Bedeutung im Islam zu hören und die Formel des Angebots (*zawwağtuka nafsī*, ›ich habe mich mit dir verheiratet‹) und der Annahme (*qabilt*, ›ich bin einverstanden‹) auszusprechen, die von den Eheschließungswilligen oder ihren gesetzlichen Vertretern nachgesprochen werden. Die feierliche Eheerklärung in einer Moschee und im Beisein eines Imams hätte für viele Menschen eine symbolische Bedeutung. Sie vergewissern sich, dass es sich bei der Eheschließung um das islamisch ›Richtige‹ handle. Eine ähnliche Erfahrung hatte auch Imam Saber. Er erzählte, dass er von einem syrischen Mann in Deutschland eingeladen gewesen sei, um zu Hause der Eheschließung seiner Tochter beizuwohnen. Dieser habe für seine Tochter keine islamische Ehe in der Moschee vollziehen wollen. Deshalb habe er einen *ʿurfī*-Ehevertrag vorbereitet, in dem die bereits gezahlte und die nachträglich zu zahlende Brautgabe aufgeführt gewesen sei. Imam Saber sollte lediglich eine kurze Predigt halten und die islamische Formel der Eheschließung sprechen. Dies würde, so Imam Saber, für den Vater einen islamischen Rahmen für die Eheschließung schaffen.

Für Omnia war die islamische Eheschließung eine Notwendigkeit, um ihre Familie in Syrien von ihrer Ehe mit einem nichtmuslimischen Deutschen zu überzeugen. Ihr Mann sei nur formal zum Islam übergetreten, um sie heiraten zu können. Auch wenn Omnia ihren Mann über *Tinder* kennengelernt hatte, sei eine Partnerschaft nach ›deutschem‹ Modell nie in Frage gekommen. Sie habe auf einer religiös bestätigten Ehe beharrt. Die Suche nach einem Imam oder Scheich, bei dem sie eine islamische Ehe schließen konnten, sei für sie und ihren Mann kompliziert gewesen, denn ihr Mann habe sich vor der Eheschließung zum Islam bekennen müssen.⁶⁵³

Omnia erzählte, dass in den Vorgesprächen zur Eheschließung und Konversion ihres zukünftigen Mannes zahlreiche Imame kontaktiert werden mussten, um den Ablauf zu klären. Dabei sei jedoch die Konversion ihres Mannes immer das zentrale Thema gewesen. Auch die Begleitumstände der Eheschließung im

⁶⁵² Dies ist auch der Fall von Christ:innen und anderen, die neben standesamtlicher Eheschließung auch eine religiöse Ehe eingehen.

⁶⁵³ Dies ist mit der normativen Auffassung unter muslimischen Rechtsgelehrten verbunden, dass eine Muslimin einen Nichtmuslim nicht heiraten darf. Siehe Fußnote 632.

Freundeskreis waren für Omnia und ihren Mann sehr belastend und schwer zu verstehen, sei es für sie persönlich doch klar gewesen, dass es sich lediglich um eine Scheinkonversion handelte, um religiös heiraten zu können. Sie berichtete, dass man in der Moschee davon ausgegangen sei, dass die Konversion gefeiert und das Glaubensbekenntnis des Mannes gefilmt und in sozialen Medien veröffentlicht werden sollte. Vorgeschlagen wurde auch, dass ihr Mann zunächst zwei Wochen lang in der Moschee bleiben solle, um seinen Glauben zu festigen. Im Freundeskreis sei er behandelt worden, als sei er schon lange Muslim und mit der Glaubenspraxis im Detail vertraut.

Um sie aus ihrem Dilemma zu befreien, habe ein Freund angeboten, die Eheschließung anstelle des Imams vorzunehmen. Die Verpflichtung, die Ehe in Anwesenheit eines Imams zu schließen, sei keine islamrechtliche Voraussetzung. Nachdem Omnia von ihren zu Rate gezogenen Brüdern eine Bestätigung dieser Aussage bekommen hatte und den Hinweis, dass es ausreiche, wenn die Ehe unter Teilnahme eines gläubigen Muslims als Ersatz für den Imam und zweier weiterer muslimischer Zeugen geschlossen werde, habe sie entsprechende Personen gesucht.

Die Ehe sei bei ihr zu Hause geschlossen worden. Eine Videoaufnahme der Eheschließung habe sie nach Syrien geschickt, um die Familie zu beruhigen. Die Frage nach dem Glauben ihres Mannes sei ihr persönlich unwichtig. Sie achte nicht darauf, ob ihr Mann bete und wie er sein Verhältnis zu Gott gestalte. Sie interessiere sich nur dafür, wie ihr Mann mit ihr umgehe. Sie habe ein ausgezeichnetes moralisches Verhalten ihres Mannes erlebt. Das habe sie bei vielen Muslim:innen nicht erfahren. Omnia betonte, sie habe nicht nachvollziehen können, warum die Religion ihres Ehepartners ein entscheidender Faktor für die Eheschließung sein solle. Zwar seien ihre Eltern Muslim:innen, aber ihre Mutter habe vom Glauben des Vaters nichts lernen können. Er sei nur Schein-Muslim, der viel Alkohol trinke und keine religiösen Praktiken einhielte.⁶⁵⁴ Auch Argumente bezüglich der religiösen Erziehung der zukünftigen Kinder halte sie aus eigener Erfahrung für unlogisch. In Syrien, ihrem Herkunftsland, sei der Mann ganztätig auf der Arbeit, so dass sich die Frau um die Kinder und deren religiöse Erziehung kümmere.

Andere Forschungsteilnehmende sind von der ›Imam-Ehe‹ in Deutschland nicht überzeugt. Jedoch drängen die organisatorischen und bürokratischen Hindernisse einer standesamtlichen Eheschließung in Deutschland viele muslimische Geflüchtete dazu, die Eheschließung bei einem Imam zu vollziehen. Manche schreiben selbst einen *ʿurfī*-Ehevertrag und suchen im neuen Lebensumfeld statt eines Imams eine vertraute Person, die man als fromm und gläubig

⁶⁵⁴ Interessant ist hier die Bezeichnung des Verstoßes des Vaters gegen islamische Prinzipien als ›Schein-Muslim‹. Omnia stellt somit eine Parallele zwischen ›Schein-Muslim‹ und ›Verstoß gegen islamische Prinzipien‹ her. Der hier beschriebene Konflikt löst ganz neue Denkprozesse aus und deckt innere Widersprüche auf.

betrachtet, um die islamische Formel der Eheschließung vorzulesen und eine kurze Predigt zu halten.⁶⁵⁵ Solche *ʿurfī*-Eheschließungen werden nicht selten mündlich durchgeführt und häufig in Ortschaften praktiziert, wo es keine Moscheen oder Imame gibt.⁶⁵⁶

In der Praxis sind mit islamischen Ehen, ob in einer Moschee unter Mitwirkung eines Imams oder außerhalb unter Mitwirkung anderer Akteur:innen geschlossen, zahlreiche Problemfelder verbunden. Zunächst ist festzuhalten, dass religiöse Eheverträge und die darin getroffenen Vereinbarungen keine rechtliche Bindungswirkung entfalten. Im Konfliktfall besitzen Imame keine Macht, um die in den Eheverträgen gemachten Vereinbarungen wie die Zahlung einer nachträglichen Brautgabe (*mahr ʿağil*) bei einer Scheidung durchzusetzen. Auch können Imame trotz Vorliegen bestimmter Scheidungsgründe⁶⁵⁷ oder wenn die Frau ihren Selbstloskauf aus der Ehe (*ḥulʿ*) anstrebt, grundsätzlich nicht scheiden. Diese Konstellation bietet den Eheleuten also keinen Schutz hinsichtlich ehelicher Rechte und Pflichten.

Diese Umstände führen zu einem Vertrauensverlust in religiöse Ehen in Deutschland. Im Gespräch mit Haleem, der als freiwilliger Mediator für Konfliktregulierung in arabischen Familien in Leipzig tätig ist, wies dieser auf entsprechende Beispiele hin, mit denen er konfrontiert gewesen sei.⁶⁵⁸ Er erzählte, dass an ihn die Familien zweier Eheleute wegen ihres Konflikts über die Zahlung der Brautgabe (sog. *mahr ʿağil*) nach der Scheidung herangetreten seien. Die Rückabwicklung der Brautgabe im Falle der Scheidung hätten beide Familien im islamischen Ehevertrag unter Mitwirkung des lokalen Imams vereinbart. Jedoch habe sich der Mann geweigert, die nachträgliche Brautgabe an seine geschiedene Frau zu zahlen. Die Frau und ihre Familie hätten beim Abschluss eines religiösen Ehevertrags nicht gewusst, dass derartige Eheschließungen keine rechtliche Bindung haben, worauf, so Haleem, sie der Imam hätte hinweisen müssen. Haleem habe den Imam darauf angesprochen. Haleem sei ratlos gewesen, wie er die Rechte der geschiedenen Frau im konkreten Fall geltend machen könne. In einem arabisch geprägten Land hätte er im Rahmen eines Schiedsverfahrens (*tahkīm*) den Mann zur Zahlung der Brautgabe verpflichten können.

⁶⁵⁵ Einige meiner Forschungsteilnehmenden berichteten, dass sie oder Verwandte von ihnen dieses Vorgehen bei der Eheschließung befolgten. Jedoch besteht bei meinen Forschungsteilnehmenden Unsicherheit darüber, ob eine Eheschließung ohne die Mitwirkung eines Imams und das mündliche Vorlesen der Vertragsformel islamrechtlich gültig ist.

⁶⁵⁶ Im Laufe der Feldforschung begegnete ich mehreren Personen, die mündliche Eheschließungen anstelle von Imamen vorgenommen haben. Dies betrachteten sie als »Dienstleistung« für Muslim:innen in Deutschland. Einige boten diese »Dienstleistung« gegen Entgelt an.

⁶⁵⁷ Für einen Einblick in mögliche Scheidungsgründe siehe Ebert, *Das Familien- und Erbrecht*, S.103 ff.

⁶⁵⁸ Das Gespräch mit Haleem fand am 9.9.2020 statt.

Eine ähnliche Erfahrung hatte Hiba gemacht, die selbst von den Folgen einer Imam-Ehe in Deutschland betroffen war.⁶⁵⁹ Hiba sei im Alter von vierzig Jahren mit ihrem Bruder nach Deutschland ausgewandert. Damals sei sie noch nicht verheiratet gewesen. Ihr Bruder, der in Syrien in Wohlstand gelebt habe, habe die Umstellung seines Lebens nicht akzeptieren können. Als Geflüchteter bezeichnet zu werden, habe er nicht aushalten können. An Hiba habe er seine starke Wut ausgelassen. Er habe sie ständig gefragt, warum sie mit ihm ausgeheiratet sei und mit ihm zusammenlebe. Hiba erzählte, dass ihr Bruder großen Druck auf sie ausgeübt habe. Er habe sie gedrängt, zu heiraten. Ganz allein zu leben habe sie zu dieser Zeit nicht für möglich gehalten. Ihr zufolge würde eine Frau in ihrer Heimatstadt Homs keinesfalls allein leben. Entweder bliebe die Frau bei ihrer Familie oder lebe zusammen mit einem Ehemann. Und wenn eine Frau geschieden sei, würde sie wieder mit ihrer Familie leben.

In der angespannten Situation mit ihrem Bruder habe eine Freundin sie an einen syrischen Mann vermittelt, der in Syrien geschieden war. Diese Scheidung war jedoch nicht vor einem Gericht vollzogen worden, sondern mündlich nach dreimaliger Wiederholung der Scheidungsformel (sog. unwiderrufliche Verstoßung, *aṭ-ṭalāq al-bā'in*) durch den Mann.⁶⁶⁰ Nach kurzer Kennenlernzeit beschloss Hiba, diesen Mann zu heiraten, obwohl ihre Familie ihn für nicht geeignet gehalten habe. Sie hätten eine islamische Ehe bei einem Imam geschlossen. Hiba ging von der Annahme aus, dass ausschließlich eine islamische Ehe vor einem Imam in Deutschland islamrechtlich gültig sei und eine Ehe vor einem Standesbeamten nicht ausreiche. Dies sei ihr am Anfang ihres Aufenthalts in Deutschland von vielen Muslim:innen mitgeteilt worden. Auch viele Imame hätten Muslim:innen in Deutschland auf sozialen Medien davor gewarnt, nur standesamtlich zu heiraten.⁶⁶¹ Hiba hatte angenommen, dass die Gültigkeit einer ›Imam-Ehe‹ vor deutschen Gerichten anerkannt würde und

⁶⁵⁹ Das Gespräch mit Hiba fand am 8.3.2023 statt.

⁶⁶⁰ Bei der unwiderruflichen Verstoßung handelt es sich um eine Ehescheidung, die der Mann nicht widerrufen kann. Diese kommt zustande, wenn der Mann die Verstoßungsformel ein oder zwei Mal ausgesprochen und die Frau innerhalb der Wartezeit (*ʿidda*) nicht zurückgeholt hat oder nach dritter Wiederholung der Scheidungsformel.

⁶⁶¹ Während des Verfassens dieses Abschnittes führte ich ein Gespräch mit einem alten syrischen Mann, den ich hier Abdelhamid nenne. Zwar ist Abdelhamid nicht als Imam tätig, jedoch führte er islamische Eheschließungen sowohl schriftlich als auch mündlich durch. Ihm zufolge seien ausschließlich islamische Eheschließungen für Muslim:innen gültig. Auch wenn Muslim:innen standesamtlich heiraten wollen, müssten sie vorher eine islamische Eheschließung vornehmen. Eine Eheschließung vor einem deutschen Standesbeamten würde den Geschlechtsverkehr zwischen Mann und Frau nicht formell legitimieren. Dies sei islamisch gesehen als Unzucht zu bewerten. Das Gespräch mit Abdelhamid fand im Frühling 2023 statt. Eine Fatwa des European Council for Fatwa and Research (ECFR) setzt jedoch für die Rechtmäßigkeit des durch die Ehe begründeten Geschlechtsverkehrs den Vollzug einer islamischen und standesamtlichen Eheschließung voraus. Siehe al-ʿArabī al-Biṣrī (2020), *al-Muslimūn fī Europa: bayna az-zawāğ al-ʿurfī, wa-z-zawāğ fī l-qānūn al-madani*, ECFR, bit.ly/3R6Ao43 (letzter Zugriff am 8.4.2023).

dass sie auf der Grundlage des islamischen Ehevertrags Rechte und Pflichten geltend machen könne. Bei der Eheschließung habe sie in den islamischen Ehevertrag die Bedingung aufnehmen wollen, dass ihr Mann seine erste Frau nicht wieder heiraten dürfe. Der Imam habe dies mit dem Argument abgelehnt, dass dies islamrechtlich nicht zulässig sei. Ihr Mann habe ihr allerdings vor dem Imam versprochen, dass er die erste Frau nicht erneut heiraten wolle und keine Familienzusammenführung anstrebe. Die Scheidung von ihr sei nach einer vollzogenen dritten Verstoßung unwiderruflich.⁶⁶²

Nach der Eheschließung habe Hiba aber feststellen müssen, dass ihr Mann sie angelogen habe. Er habe den Kontakt zu seiner früheren Frau gesucht und sie auf die Familienzusammenführung nach Deutschland angesprochen. Von Hiba habe er keine Kinder bekommen wollen. Er sei schockiert gewesen, als er die Mitteilung über ihre Schwangerschaft erhalten habe. Er habe sie aufgefordert, gegen ihren Willen einen Schwangerschaftsabbruch durchführen zu lassen, andernfalls würde er die einseitige Verstoßung (*ṭalāq*) aussprechen. Der Schwangerschaftsabbruch habe später aus medizinischer Notwendigkeit vorgenommen werden müssen. Mit großem Entsetzen habe Hiba erst im Nachhinein erfahren, dass ihr Mann seine erste Frau und seine Kinder durch Familienzusammenführung zu sich nach Deutschland geholt habe.

Vor syrischen Gerichten würde die erste Ehe noch als gültig anerkannt werden, da die Scheidung nicht von einem Standesbeamten registriert worden sei und nur mündlich erfolgte. Eine Wiederaufnahme der ehelichen Beziehung eines Mannes mit seiner geschiedenen Frau sei im Falle der unwiderruflichen Scheidung im Islam verboten. Hiba habe das Verhalten ihres Mannes nicht nachvollziehen können. Sie habe auf einer Scheidung beharrt. Mit der Aussprache der Scheidungsformel durch ihren Mann sei sie von ihm geschieden worden. Unterhaltsansprüche oder eine Rückabwicklung der im islamischen Ehevertrag vereinbarten Brautgabe habe sie nicht geltend machen können. Hiba habe feststellen müssen, dass die Imam-Ehe ihr keine Rechte garantiere. Ihr zufolge müsse der religiöse Ehevertrag wie jeder andere zivilrechtliche Vertrag so gestaltet werden, dass die Rechte und Pflichten beider Parteien gewahrt würden. Der Imam dürfe einen religiösen Ehevertrag nicht durchführen, wenn er nicht in der Lage sei, die Rechte der Eheleute zu gewährleisten.

Auch einige ihrer Freundinnen, die nur bei einem Imam religiös geheiratet hätten, hätten die Rechte, die sich aus der Ehe ergäben, nicht in Anspruch nehmen können. Sie erzählte von einer Freundin, deren Mann verschwunden sei, nachdem er von ihrer Schwangerschaft erfahren hatte. Sie sei ratlos gewesen und habe nicht gewusst, wie ihre religiöse Eheschließung nach der Flucht ihres Mannes zu bewerten sei und ob sie noch als verheiratet gelte. Aufgrund ihrer eigenen Erfahrung, aber auch der ihrer Freundinnen betrachte Hiba die ›Imam-

⁶⁶² Das bedeutet, dass er seine Ex-Frau nur in dem Falle wieder heiraten kann, wenn sie bereits eine wirksame Ehe mit einem anderen Mann hatte und von diesem wieder geschieden ist.

Ehe nicht als Ehe, sondern als Unzucht (*zinā*), die unter dem Deckmantel einer religiös geschlossenen Ehe praktiziert werde. Was sei das für eine Ehe, die durch das einseitige Aussprechen eines Wortes durch den Mann beendet werden könne, wobei die Frau keine Möglichkeit habe, ihre Rechte geltend zu machen, fragte Hiba. Bei ihr habe diese Erfahrung tiefe Spuren hinterlassen, so dass sie zwei Jahre lang unter starken psychischen Belastungen gelitten habe. Daher hofft sie auf ein Gesetz, das es Imamen verbietet, religiöse Eheschließungen in Deutschland durchzuführen.

Weitere Probleme bei islamischen Eheschließungen in Deutschland bestehen darin, dass manche Imame ihre religiöse Autorität ausnutzen, um finanzielle Vorteile aus dem Heiratsakt zu ziehen. Dies geschieht unabhängig davon, ob alle islamrechtlichen Voraussetzungen für eine islamische Eheschließung erfüllt sind oder nicht.

In der Feldforschung war ich bei zahlreichen Eheschließungen in Moscheen anwesend und konnte die Vorgehensweise einiger Imame bei der Durchführung religiöser Eheschließungen genauer beobachten. Da die meisten Imame in Deutschland niedrige Löhne erhalten, sehen viele darin eine gute Möglichkeit, um ihr Einkommen zu verbessern. Ein von mir länger begleiteter Imam sorgte aktiv dafür, islamische Ehen zu schließen, selbst wenn einige islamrechtliche Wirksamkeitsvoraussetzungen nicht vorlagen. Dadurch erzielte er in wenigen Minuten mühelos gute Einkünfte. Obwohl die Moschee eine feste Gebühr für die religiöse Eheschließung festgelegt hatte, die kein gesondertes Entgelt für den Imam umfasst, hat dieser Imam immer ein Entgelt für sich persönlich gefordert, das von Fall zu Fall unterschiedlich hoch war. In meiner Anwesenheit schloss der Imam einen religiösen Ehevertrag zwischen einem muslimischen syrischen Geflüchteten und einer atheistischen deutschen Frau.⁶⁶³ Der Abschluss des islamischen Ehevertrags geschah ohne vorher festgelegten Termin mit dem Imam. Der Bräutigam kam mit zwei seiner Cousins, von denen einer noch nicht volljährig war und der andere kein Personaldokument besaß. Die Braut erschien mit ihrer jüngeren Schwester, die ebenfalls nicht volljährig war. In der Regel wird eine Eheschließung in der Moschee in fünfzehn Minuten vollzogen. Anders als gewöhnlich dauerte diese Eheschließung zwei Stunden, da die Religionszugehörigkeit der Braut dem Imam unklar erschien. Zwischen dem Imam und den Anwesenden fanden darüber während der Zeremonie viele Diskussionen statt. Hier folgt ein Ausschnitt aus dem Gespräch:

⁶⁶³ Eine solche Eheschließung ist nach Auffassungen der muslimischen Rechtsgelehrten ungültig. Eine Mindermeinung vertritt Rašīd Riḍā (gest. 1935) mit der Auffassung, dass muslimische Männer nur ungläubige arabische Frauen nicht heiraten dürfen. Andere nichtarabische ungläubige Frauen dürfen muslimische Männer nach seiner Ansicht sehr wohl heiraten. Siehe o. A., *al-Mawsū'a al-fiqhiya*, Bd. 35, S. 26, shamela.ws/book/11430/22130#p1 (letzter Zugriff am 8.4.2023); Muḥammad Yusrī Ibrāhīm (2013), *Fiqh an-nawāzil li-l-aqalliyāt al-Muslima ta'šīlan wa-taṭbīqan*, Bd. 2, Kairo: Dār al-Yusr, S. 941 ff., shamela.ws/book/17800/932 (letzter Zugriff am 8.4.2023).

Imam: »Christentum oder Judentum?«

Braut: »Was ist das?«

Imam: »Welche Religion hast du?«

Braut: »Keine.«

Imam: (den Kopf schüttelnd und wiederholend): »Keine!«

Bräutigam: (in schwer verständlichem Deutsch der Bräutigam zu seiner Braut): »Du bist als Kind in Gericht gegangen.«

Braut: »In die Kirche?«

Bräutigam: (Bräutigam zum Imam): »Vielleicht eine christliche Frau.«

Braut: »Ich weiß nicht, wie das heißt.«

Imam: »Ich habe jetzt ein Problem: Der Muslim darf eine muslimische, eine christliche oder eine jüdische Frau heiraten. Aber wenn eine Frau keine Religion hat, geht das nicht.«

Braut: »Dann schreiben Sie einfach irgendwas hin!«

Im weiteren Gesprächsverlauf versuchten die Begleiter:innen des Brautpaares, den Imam davon zu überzeugen, dass die Braut Christin sei. Die gesamte Diskussion schien für die Braut unverständlich und nicht nachvollziehbar. Als der Imam sie aufforderte, ihm etwas über das Christentum zu erzählen, verstand sie das Wort Christentum nicht. Der Imam schaute mich ab und zu an und fragte mich, was er tun solle. Seine Rede veranlasste die Anwesenden, mich als Autoritätsperson anzusprechen und zu versuchen, mich von der Religion der Braut zu überzeugen. Ich lehnte ab, mich in die Angelegenheit einzumischen und beschränkte mich darauf, die gesamte Situation zu beobachten. Die Begleiter:innen des Brautpaares versuchten vergeblich, den Imam davon zu überzeugen, dass die Braut Christin sei. Zu guter Letzt sagten sie dem Imam vor, die Braut sei bereits zum Islam übergetreten und habe das islamische Glaubensbekenntnis gesprochen. Die Diskussionen und Befragungen über den Glauben der Braut waren für sie eine große Belastung. Sie teilte ihrem Bräutigam mit, dass sie sich nicht auf dieses Szenario geeinigt hätten. Der noch nicht volljährige Cousin des Bräutigams reagierte mit der Antwort, dass sie nur einen Satz, nämlich das Glaubensbekenntnis, vor dem Imam aussprechen müsse, dann sei die Sache erledigt. Der nachdrücklich ausgeübte Druck auf die Braut vollzog sich in Anwesenheit des Imams. Trotzdem setzte er den Abschluss des Ehevertrages fort und ließ die Braut das islamische Glaubensbekenntnis nachsprechen. Und obwohl zudem einer der Trauzeugen keinen Ausweis bei sich hatte, wurde er als Trauzeuge in den religiösen Ehevertrag aufgenommen. Abschließend fragte die Braut den Imam, ob die deutschen Behörden über die Eheschließung informiert würden, woraufhin der Imam sie beruhigte und sagte: »Das bleibt unter uns.« Nach Abschluss des Ehevertrags fragte der Bräutigam den Imam nach den Kosten für die Eheschließung. Er erwiderte: »Fünfundzwanzig Euro für die Moschee« und mit leiser Stimme ergänzte er: »Und ebenso viel für mich.« Erstaunlicherweise hatte der Imam am Tag zuvor nur zwanzig Euro für seine Mitwirkung an einer anderen Eheschließung verlangt.

Aus der hier beschriebenen Beobachtung dieser Eheschließungssituation lässt sich schlussfolgern, dass der Imam an der Durchführung der religiösen Ehe-

schließung finanziell interessiert gewesen ist, obwohl einige Wirksamkeitsvoraussetzungen nicht vorlagen und die unter Druck und Verhandlung erfolgte Konversion der Braut zum Islam die Wirksamkeit des religiösen Ehevertrags fraglich machen. Der Imam wusste um die wirtschaftliche Bedeutung islamischer Eheverträge nicht nur für die Moschee, sondern auch für sich selbst.⁶⁶⁴ Dies betonte er in mehreren Gesprächen mit mir während der Feldforschung. So erklärte er, dass er zwar bereit sei, auf das Predigen und die Leitung der Moschee zu verzichten, aber nicht auf die Durchführung von Eheschließungen und Scheidungen. Damit könne er sehr gut verdienen, sogar mehr als mit seinem normalen Gehalt. Problematisch ist jedoch, dass die Durchführung religiöser Eheschließungen und Scheidungen meist weder inhaltlich noch in finanzieller Hinsicht oder steuerrechtlich kontrolliert wird. Dies stellt die Arbeit von Imamen in Deutschland sowohl in Bezug auf die Anwendung des islamischen Rechts als auch in Bezug auf ethisch-normative Aspekte in Frage.

Wie die ethnographischen Beispiele in diesem Abschnitt insgesamt zeigen, führen die bürokratischen Hindernisse einer standesamtlichen Eheschließung und der damit verbundene Zeit- und Kostenaufwand dazu, dass viele muslimische Geflüchtete und Muslim:innen im Allgemeinen nach alternativen pragmatischen Möglichkeiten, insbesondere nach der islamischen Eheschließung in einer Moschee suchen. Dieser Umstand wird durch die auch von religiösen Autoritäten wie Imamen verbreiteten Vorstellungen ergänzt, dass für Muslim:innen ausschließlich islamische Eheschließungen gestattet seien.

Die Feldforschungsdaten weisen auf unterschiedliche Motive für die Durchführung einer islamischen Eheschließung hin, die von rein religiöser Überzeugung über Alltagspragmatik bis hin zur Erfüllung eines (fiktiven) religiösen Rahmens der Eheschließung reichen. In diesem Zusammenhang ist zu beobachten, dass vielen muslimischen Geflüchteten insbesondere zu Beginn ihres Aufenthalts in Deutschland ein Rechtsbewusstsein hinsichtlich der rechtlichen Bewertung des Eherechts, sowohl des deutschen als auch des islamischen, fehlt. Damit verbunden ist bei einigen die Vorstellung, dass Vereinbarungen im religiösen Ehevertrag durch deutsche Gerichte durchgesetzt werden können.⁶⁶⁵

Es ist daher nicht erstaunlich, dass manche Geflüchtete religiöse Ehen als gleichwertig zu standesamtlichen betrachten und zusätzliche Bedingungen in den islamischen Ehevertrag aufnehmen wollen. Problematisch wird dies vor allem bei Streitigkeiten. Imame sind keine ausführende Gewalt und können

⁶⁶⁴ Andere Imame hingegen schenken dem wirtschaftlichen Faktor religiöser Eheschließungen keinerlei Beachtung und prüfen die Wirksamkeitsvoraussetzungen einige Wochen vor Vertragsabschluss sorgfältig, bevor das Brautpaar einen Termin für die religiöse Eheschließung erhält. Wieder andere lehnen die Durchführung einer islamischen Eheschließung in der Moschee ab und fordern das Brautpaar auf, ausschließlich standesamtlich zu heiraten.

⁶⁶⁵ Solche Vereinbarungen können durch deutsche Gerichte anerkannt werden, wenn diese notariell beurkundet werden, vgl. OLG Frankfurt, Beschluss vom 26. April 2019 – 8 UF 192/17.

die aus dem religiösen Ehevertrag resultierenden Rechte und Pflichten grundsätzlich nicht durchsetzen. Nur wenige Imame, die im sozialen Umfeld über große symbolische religiöse Autorität verfügen, können dann durch Überzeugungskraft und bestimmte Kommunikationstechniken den verletzten Rechten Geltung verschaffen.

Ein weiteres Problemfeld liegt darin, dass Imame in Deutschland weitgehend über einen offenen Handlungsspielraum verfügen, der ihnen ermöglichen kann, bestimmte Ansichten oder eigene Interessen jenseits religiöser Normen und ethisch-normativer Auffassungen durchzusetzen. Dies hängt unmittelbar mit der mangelnden Organisationsstruktur in vielen Moscheen in Deutschland zusammen, die Imamen freie Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten in diversen Fragen und Sachverhalten bietet.⁶⁶⁶

Dies betrifft vor allem die Archivierung und Aufbewahrung von Daten und Dokumenten. So werden beispielsweise Eheverträge teils im Verwaltungsraum der Moschee, teils im Büro des Imams, aber auch in der Wohnung des Imams aufbewahrt. Manche Imame wechseln zu anderen Moscheen oder verlassen Deutschland und behalten relevante Unterlagen bei sich. In diesem organisatorischen Chaos gehen viele Aufzeichnungen verloren.⁶⁶⁷ Es bleibt abzuwarten, wie sich rechtliche und politische Entwicklungen sowie innermuslimische Wandlungsprozesse zukünftig auf muslimische Praktiken, einschließlich der Durchführung islamischer Eheschließungen, auswirken werden.

⁶⁶⁶ Vgl. Gerdien Jonker/Stephanie Müssig (Hgg.) (2022), »Mosque Archives in Germany«, in: *Journal of Muslims in Europe*, Bd. 11.3, Leiden: Brill.

⁶⁶⁷ Wie einige Imame mir mitteilten, können sie sich manchmal nach einigen Monaten nicht mehr daran erinnern, dass sie für ein Paar eine Eheschließung vorgenommen hätten.

6 Muslimische Praktiken normativ kontextualisiert

Wie die Analyse der Feldforschungsdaten im vorangegangenen Kapitel zeigt, unterliegt die religiöse Praxis von muslimischen Geflüchteten in Deutschland weitestgehend neuen Dynamiken und Veränderungen. Diese Veränderungen und Dynamiken sind nicht ausschließlich auf die vorgegebenen Strukturen des neuen Lebensumfeldes zurückzuführen. Vielmehr vollziehen sie sich vor allem in der Konfrontation und der Auseinandersetzung muslimischer Geflüchteter mit eigenen, diversen normativen Vorstellungen sowie in der Interaktion mit ihren Mit-, Um- und Eigenwelten. Um diese Entwicklungen normativ zu kontextualisieren, wird im Folgenden das in den vorherigen Kapiteln vorgestellte empirische Material analytisch aufgeschlüsselt. Daraus werden mögliche Implikationen für innermuslimische Normativitätsdiskurse und für gesamtgesellschaftliche Debatten abgeleitet.

6.1 Aushandlung und (Neu-)Konstruktion normativer Vorstellungen

Mit der Zugehörigkeit von muslimischen Geflüchteten zu unterschiedlichen Rechtsgemeinschaften (ethnische, religiöse, nationale, oder transnationale Gemeinschaften) gehen zahlreiche Aushandlungsprozesse und Interaktionen mit Personen in Mit- und Umwelt einher. Diese Aushandlungsprozesse erfolgen erst in der Konfrontation muslimischer Geflüchteter mit ihrem neuen Lebensumfeld und dessen normativen Prägungen und Ordnungssystemen. Die Begegnung mit neuen normativen Ordnungen und die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Werte- und Rechtsreferenzsystemen rufen bei vielen Geflüchteten insbesondere zu Beginn ihres Aufenthalts in Deutschland eine Irritation und Verunsicherung hervor. Wie aus den Feldforschungsdaten hervorgeht, führt die Konfrontation mit neuen Rechtssystemen und juristischen Praktiken zu unterschiedlichen Reaktionen.

Mit dem Aufenthalt in Deutschland orientieren sich muslimische Geflüchtete meist an den mitgebrachten Normsystemen (sog. *body of knowledge*), da diese ihnen eine gewisse Orientierung und Sicherheit verleihen.⁶⁶⁸ Dieser Rückgriff ist zum Beispiel bei bestimmten Praktiken zu beobachten, wie dem Beten in öffentlich zugänglichen Räumen und auf Plätzen, der rituellen Waschung davor und der Partnersuche.⁶⁶⁹ Der zunächst spontane Bezug auf die eigenen Normsysteme erfährt im Laufe der Zeit einen Wandel, indem man Handlungen und

⁶⁶⁸ Vgl. Benda-Beckmann/Turner, »Anthropological Roots«, S.117. Gleichzeitig sind die Geflüchteten damit beschäftigt, in kurzer Zeit möglichst viele rechtliche Informationen über ihre Position und Situation in der Aufnahmegesellschaft zu sammeln und zu verarbeiten.

⁶⁶⁹ Siehe die Ausführungen in Abschnitt 5.2.1.1 und 5.2.2.1.

Praktiken nach eigenen Lebens- und Verhaltensmustern ausprobiert, die Reaktion des Umfelds überprüft und das eigene Handeln eventuell entsprechend modifiziert.⁶⁷⁰

So verrichten meine Forschungsteilnehmenden in der Sprachschule oder in der Universität das rituelle Gebet auf dem Flur oder auf freien Plätzen, jedoch wird ihrer Praxis mit Erstaunen und/oder Ablehnung begegnet.⁶⁷¹ Als Folge wird die Gebetspraxis an öffentlichen Orten vermieden. Als Alternative suchen sich einige Forschungsteilnehmende dann einen Ort, an dem sie heimlich beten können, ohne gesehen zu werden.

Die Veränderung der eigenen Verhaltensmuster bezieht sich auch auf Handlungen, die in den Herkunftsumfeldern nicht möglich sind. Es besteht also auch die Notwendigkeit, für bisher nicht existente Handlungsspielräume normative Maßstäbe zu erarbeiten. So ist z. B. die Entscheidung einer Frau, allein zu leben, für viele geflüchtete Frauen zu Beginn ihres Aufenthalts in Deutschland keine denkbare Option.⁶⁷² Jedoch ändert sich diese Einstellung bei vielen im Laufe der Zeit bzw. wird zur Notwendigkeit. Ausschlaggebend dafür ist, dass diese Praxis von zahlreichen Frauen im neuen Lebensumfeld praktiziert und von der Umwelt als normal angesehen wird. Auch das Vorhandensein verschiedener Formen der sozialen Existenzsicherung bietet geflüchteten Frauen eine soziale Absicherung, die sie in ihren Herkunftsländern ausschließlich über die Familie erhalten haben. Diese Faktoren stellen für viele Frauen eine Motivation dar, den Schritt in die Selbstständigkeit zu wagen.

Die Feldforschungsdaten deuten auf dynamische, permanente und wechselseitige Prozesse des Rechtstransfers unter muslimischen Geflüchteten hin. Die Transformation von Rechtselementen vollzieht sich sowohl über Generationsbeziehungen als auch über den Austausch von Wissen und Rechtskenntnissen in sozialen Netzwerken.⁶⁷³ Diese stellen für muslimische Geflüchtete wichtige Faktoren für die Beibehaltung, Entstehung oder Entwicklung eines Rechtsbewusstseins im und für das neue Lebensumfeld dar. Als Beispiel für die Transformation von Rechtselementen innerhalb von Generationenbeziehungen kann die Interaktion zwischen Barakat und seiner Mutter dienen, die auf traditionelle Weise eine Frau für ihn im Lebensumfeld in Deutschland suchte. Die hohen Brautgabe-Forderungen seitens syrischer geflüchteter Familien in Deutschland können hier exemplarisch für den Austausch von Wissens- und Rechtselementen in sozialen Netzwerken genannt werden, für den soziale Medien wie Facebook eine gute Plattform zur Verfügung stellen.⁶⁷⁴

⁶⁷⁰ Vgl. Benda-Beckmann, »Rechtspluralismus: analytische Begriffsbildung«, S.7f.; Turner, »Rechtspluralismus in Deutschland«, S.162f.; Moore, »Law and Social Change«.

⁶⁷¹ Siehe dazu die ethnografischen Darstellungen in Abschnitt 5.2.1.1.

⁶⁷² Siehe die Ausführungen in Abschnitt 5.2.2.2.

⁶⁷³ Zum Transfer von Rechtselementen im Migrationskontext siehe Turner, »Rechtspluralismus in Deutschland«, S.170 ff.

⁶⁷⁴ Siehe die Ausführungen in den Abschnitten 5.2.2.1 und 5.2.2.2.

Die veränderten Denk- und Handlungsmuster von muslimischen Geflüchteten sind gekoppelt an die Herausbildung eines neuen Rechtsbewusstseins, für das die Interaktion mit den Mitwelten und die normative Kraft des Faktischen entscheidend sind.⁶⁷⁵ Dieser Wandel betrifft nicht nur die Bezugnahme auf normative Vorstellungen deutscher Prägung, sondern auch die Art und Weise, wie meine Forschungsteilnehmenden sich selbst als Mitglieder einer sozialen Gruppe wahrnehmen, ihre Rolle in der jeweiligen Gruppenzugehörigkeit neu definieren und eine Art von neuer Binnen-Normativität innerhalb einer sich bildenden Rechtsgemeinschaft (*community of law*) verhandeln.

Die Übernahme neuer von der Herkunft abweichender normativer Ordnungen funktioniert jedoch nicht reibungslos. Sie ist häufig mit Aushandlungsprozessen mit den Eigen- und Mitwelten verbunden. Im Zentrum stehen dabei Konflikte über Normkollision und Erwartungshaltungen von Mitgliedern der jeweiligen sozialen Felder.⁶⁷⁶ Die Feldforschungsdaten zeigen, dass meine Forschungsteilnehmenden im Falle der Normkollision bei wichtigen und existenziellen Lebensentscheidungen eher einen alltagspragmatischen Umgang wählen, wie das Eingehen einer Lebenspartnerschaft nach ›deutschem‹ Modell bei Osama, das Dating über *Tinder* bei Omnia, das Besorgen eines Krankenscheins für das Fastenbrechenfest bei Omran oder die Überlegungen von Nadia, das Kopftuch abzulegen. Nicht selten werden je nach Situation religiöse Argumente gesucht, um die eigene Entscheidung zu legitimieren.

In anderen Fällen, in denen muslimische Geflüchtete in der Interaktion mit sich selbst und den mit- und umweltlich Begegnenden eine religiöse Norm für wenig überzeugend halten, sind folgende Reaktionen beobachtbar: Die Feldforschungsdaten lassen erkennen, dass die normative Kraft von Autoritätstexten wie Koran und Sunna dazu führen kann, dass manche Geflüchtete die aus diesen Texten abgeleiteten normativen Vorstellungen nicht in Frage stellen können. Beispiele hierfür sind die Polygynie, die sich Basma für sich selbst nicht vorstellen kann, jedoch die Zulässigkeit der polygynen Ehe im Islam nicht infrage stellt, und das Verbot für muslimische Frauen, einen Nichtmuslim zu heiraten, welches Samira zwar nicht überzeugt hat, sie aber der normativen Kraft religiöser Vorstellungen diesbezüglich nicht ausweichen kann.

Nicht selten greifen auch meine Forschungsteilnehmenden in ähnlichen Fällen auf andere religiöse Vorschriften und textuelle Quellen zurück, um ihr modifiziertes Handeln zu legitimieren, wie im Fall von Asmaa mit Blick auf den Verzehr nicht geschächteten Fleisches aus deutschen Supermärkten und im Fall von Nasrat bei der Entscheidung, die täglichen Gebete erst nach Erledigung der alltäglichen Anforderungen und bei geistiger und physischer Bereitschaft zu praktizieren. In anderen Fällen suchen muslimische Geflüchtete nach einer

⁶⁷⁵ Siehe Chua/Engel, »Legal Consciousness Reconsidered«; Silbey, »Legal Culture and Legal Consciousness«.

⁶⁷⁶ Vgl. Benda-Beckmann, »Gefangen im Rechtspluralismus«.

Legitimationsgrundlage für nicht nachvollziehbare religiöse Vorschriften. Bietet die religiöse Legitimierung keine logische Erklärung, wird mit anderen konfligierenden Normen und Praktiken experimentiert, die dem veränderten Selbstbild und den eigenen Vorstellungen besser entsprechen.

Die Konfrontation muslimischer Geflüchteter in Deutschland mit anderen normativen Vorstellungen eröffnet ihnen neue Möglichkeiten, sich je nach Bedarf, Alltagspragmatik und Sozialfeld auf unterschiedliche Rechtsreferenzsysteme (sog. *forum shopping*) zu beziehen und damit religiöse Normierungen aus anderen Blickwinkeln zu betrachten. Aus den erhobenen Daten geht hervor, dass muslimische Geflüchtete oft aus pragmatischen Gründen und auf selektive Art und Weise von einer bestimmten normativen Ordnung Gebrauch machen, nur bestimmte Teile einer normativen Ordnung aufnehmen oder mehrere Ordnungssysteme zusammenbringen.⁶⁷⁷ Dies zeigte sich am Beispiel von Omnia, die ihren Mann über *Tinder* kennenlernte, was ihren traditionellen normativen Vorstellungen widersprach. Hinzu kommt, dass sie auf einer islamischen Eheschließung bestand, auch wenn ihr Mann nur formal den Islam angenommen hatte und damit die Wirksamkeit der Eheschließung nach normativen islamrechtlichen Auffassungen infrage gestellt wird. Im Kontext der Ernährung haben Basma und Nadia aus praktischen Gründen Fleischprodukte konsumiert, die nicht halal geschächtet sind, wenn sie in der Universitätsmensa oder bei deutschen Freund:innen essen. Demnach kann man einer gewissen Gruppe von Menschen nicht einfach eine einzige Rechtsordnung zuschreiben, die sie zu befolgen haben.⁶⁷⁸ Vielmehr berufen sich diese Menschen in ihrem alltäglichen Leben nach Bedarf und Pragmatik auf verschiedene und teilweise widersprüchliche Rechtsordnungen und Verhaltensmuster.

Die Orientierung an normativen Vorstellungen der Aufnahmegesellschaft, sei es mit oder ohne Druck und machtdynamische Einflüsse, bedeutet nicht zwangsläufig, dass muslimische Geflüchtete auf die mitgebrachten normativen Ordnungen teilweise oder komplett verzichten. Vielmehr werden sie als normatives System ›in Reserve‹ gehalten, das nach Möglichkeit oder Gegebenheit wieder aktiviert werden kann.⁶⁷⁹ Diese Reservestrategie tritt insbesondere ein, wenn muslimische Geflüchtete im Sinne von *code-switching* zwischen unterschiedlichen sozialen Feldern und Gemeinschaften wechseln und die jeweilige normative Ordnung je nach Sozialfeld und Gemeinschaft zur Anwendung bringen. Eingesetzt wird die Reservestrategie auch, wenn für das Erreichen eines bestimmten Ziels mit Verhaltenskodizes und Handlungsmustern der Aufnahmegesellschaft experimentiert wird. Wird dieses Ziel nicht erreicht oder erlöschen

⁶⁷⁷ Vgl. Benda-Beckmann, »Gefangen im Rechtspluralismus«, S.181f.; ders., »Forum Shopping«.

⁶⁷⁸ Siehe Benda-Beckmann, »Gefangen im Rechtspluralismus«, S.181f.

⁶⁷⁹ Vgl. Philip Carl Salzman (1978), *Ideology and Change in Middle Eastern Tribal Societies*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, S.618–737, hier S.723f.

die Bedingungen für die Anwendung normativer Ordnungen der Aufnahmegesellschaft, kommt die Reservestrategie zum Einsatz. Ein signifikantes Exempel dafür ist das Experiment von Osama, der seine eigenen Normsysteme und soziokulturell geprägten moralischen Kodizes der Partnersuche veränderte und sich diesbezüglich an soziokulturellen Codes in Deutschland orientierte. Jedoch garantiert die formale Anpassung an typische Handlungs- und Verhaltensmuster der Partnersuche in Deutschland keine erfolgreiche Beziehung, weshalb er zu seiner Reservestrategie zurückkehrt und eine Ehefrau in seinem Heimatsort in Syrien sucht.

Die Feldforschungsdaten geben Hinweise darauf, dass mitgebrachte Gewohnheiten und Traditionen im neuen Lebensumfeld nicht gänzlich an Relevanz verlieren. Diese sind im Unterbewusstsein von Geflüchteten so verankert, dass zumindest zu Beginn des Aufenthalts in Deutschland auf gewohnheitsrechtliche Normen Rücksicht genommen wird. Einige dieser gewohnheitsrechtlichen Elemente werden durch die soziale Kontrolle im Alltag muslimischer Geflüchteter in Deutschland komplett oder teilweise beibehalten. Diese soziale Kontrolle erfolgt nicht nur durch die Mitmenschen im Inland, sondern auch von außen durch transnationale Netzwerke in den Herkunftsländern und/oder in anderen Einwanderungsländern. Als Beispiel dafür können hier die Druckmechanismen genannt werden, denen Samira von ihren Mitmenschen in Deutschland und in Syrien aufgrund ihrer Ehelosigkeit ausgesetzt war.⁶⁸⁰

Darüber hinaus ist im Rahmen dieser Forschung zu beobachten, dass die Religion und religiöse Praktiken von muslimischen Geflüchteten einem Wahrnehmungswandel unterliegen, denn sie sind im neuen Lebenskontext von muslimischen Geflüchteten nicht mehr unhinterfragt, sondern bedürfen einer Begründung oder zumindest sinnvollen Erklärung. Wie im vorangegangenen ethnografischen Kapitel gezeigt wurde, sind muslimische Geflüchtete mit einer Außenwahrnehmung zu ihrer eigenen Religion konfrontiert, die sich unmittelbar auf ihre Selbstwahrnehmung auswirkt.⁶⁸¹

Religiöse Praktiken (wie das Fasten, das Tragen des Kopftuchs, das Beten und die rituelle Waschung davor), die in den Herkunftsländern als selbstverständlich gelten, werden in den Untersuchungsfeldern der neuen Bundesländer plötzlich als außergewöhnlich und fremd wahrgenommen. Bei einigen Geflüch-

⁶⁸⁰ Siehe hierzu die ethnografischen Ausführungen in Abschnitt 5.2.2.1.

⁶⁸¹ Im zweiten Kapitel wurde unter Rückgriff auf die Forschungsliteratur ausführlich darauf hingewiesen, dass die Eigenzuschreibung von Muslim:innen stark durch die Fremdzuschreibung beeinflusst wird. Dies betraf vor allem die direkte Assoziation von Menschen muslimischen Glaubens mit Konflikten, die mit dem Islam zu tun haben oder in islamischen Ländern geschahen. Die Feldforschungsdaten zeigen, dass sich die Außenwahrnehmung zu Muslim:innen nicht nur auf die problematischen Bereiche wie Terrorismus oder Dschihad beschränkt, sondern auch weniger oder kaum problematische Bereiche wie gottesdienstliche Praktiken umfasst. Auch hier wird die Eigenwahrnehmung durch die Außenwahrnehmung mehr oder weniger beeinflusst und verändert.

teten bewirkt die Reaktion des Umfelds, dass sie rituelle Praktiken nur noch heimlich oder nicht auffällig ausüben – oder aber ganz darauf verzichten.

Die veränderte Reaktion des Umfeldes auf muslimische Praktiken führt bei vielen muslimischen Geflüchteten zu einer Auseinandersetzung mit der eigenen Religion und zur Suche nach logischen Argumenten für religiös motivierte Handlungen und Praktiken. Neben der äußeren Wahrnehmungsverschiebung religiöser Praktiken von einer Selbstverständlichkeit zu einer Auffälligkeit erschweren organisatorische Gegebenheiten sowie das Fehlen von Motivations- und Push-Faktoren die regelmäßige Durchführung muslimischer Praktiken. Dies lässt sich am Beispiel des Gebets und des Fastens verdeutlichen. Komplexer wird es, wenn muslimische Geflüchtete und Muslim:innen im Allgemeinen solche Praktiken in den Arbeits- oder Studienalltag integrieren wollen und deren Ausübung mit den Rechten Dritter, wie z. B. eines Arbeitgebers, kollidiert.

Des Weiteren hat das vermehrte Sprechen über den Islam und muslimische Praktiken zur Folge, dass sich muslimische Geflüchtete in der Interaktion mit ihrer Mitwelt zunehmend als Muslim:innen identifizieren oder im Gegenteil sich von der eigenen Religion distanzieren.⁶⁸² Nicht nur die Reaktion des Umfelds hat Auswirkungen auf die zunehmende Beschäftigung meiner Forschungsteilnehmenden mit der eigenen Religion, sondern auch die Konfrontation mit neuen Fragen, Ideen und Lebensweisen. In diesem Zusammenhang lässt sich konstatieren, dass individualisierte und subjektivierte Zugänge zur Religion für muslimische Geflüchtete in einem Minderheitenkontext immer mehr an Relevanz gewinnen. Gleichzeitig ist eine starke Abwendung von religiösen Autoritäten zu beobachten. Meine Forschungsteilnehmenden setzen sich zunehmend eigenständig mit islamrechtlichen Quellen auseinander, um pragmatische Lösungen und neue Wege für ihre alltäglichen Herausforderungen zu finden. Nicht selten werden dabei vorherrschende normative Vorstellungen und religiöse Argumentationsmuster in Frage gestellt, wie im Fall von Asmaa, die dominierende Auffassungen zur Halal-Ernährung und zur Einnahme von Medikamenten mit Bestandteilen vom Schwein hinterfragte. Solche Prozesse der Auseinandersetzung mit der eigenen Religion vollziehen sich nicht in Isolation, sondern in ständiger Interaktion mit den mit- und umweltlich Begegnenden. Unabhängig davon, ob Entscheidungen und Praktiken religiös begründet sind, lässt sich eine zunehmende Relevanz der Religion und einiger religiöser Praktiken im Alltag von muslimischen Geflüchteten in Deutschland feststellen. Während die Dichotomie von halal und haram von einigen kritisch gesehen wird, scheint sie für andere eine Orientierung für das Alltagsleben zu geben. Dabei können bereits etablierte muslimische Strukturen und Anpassungserfahrungen der älteren muslimischen Generationen Lernprozesse für die Neuankömmlingen ermöglichen.

⁶⁸² Vgl. Amir-Moazami, »Epistemologien der ›muslimischen Frage‹«, S. 92.

In der Zusammenschau der erhobenen Daten kann festgehalten werden, dass muslimische Geflüchtete ein hohes Maß an Flexibilität und Anpassungsfähigkeit zeigen, wenn es darum geht, ihre Religion und religiöse Praktiken in ihren Alltag in Deutschland zu integrieren. Dabei handelt es sich um einen langwierigen und dynamischen Lernprozess, der erst in der Auseinandersetzung mit normativen religiösen Vorstellungen und den die Geflüchteten prägenden gewohnheitsrechtlichen Ordnungssystemen sowie in der Interaktion mit ihren Mitwelten entsteht. In diesem Lernprozess entwickelt sich ein neues Rechtsbewusstsein für das neue Lebensumfeld und dessen Ordnungssysteme, infolgedessen das Rechtsdenken teilweise oder komplett modifiziert wird.

Die langjährige Begleitung, Beobachtung und Teilhabe an den Lebenswelten von muslimischen Geflüchteten zeigen, dass sich in Bezug auf verschiedene religiöse Praktiken und Vorstellungen (wie z. B. Eheschließung und damit getroffene Vereinbarungen, Ernährung, Bekleidungsvorschriften, Begrüßungsritual Handschlag, Gebetspraxis, Fasten, Dating, Selbst- und Rollenverständnisse und Umgang mit religiösen Texten)⁶⁸³ neue Normativitäten herausgebildet haben bzw. alte Normativitäten modifiziert wurden. Die Veränderung oder die Produktion neuer Normativitäten findet nicht losgelöst von den alten Normen statt, sondern bezieht sich immer wieder auf sie, denkt sie neu oder weicht von ihnen ab.

Exemplarisch können hier die neuen Rollen- und Selbstverständnisse von zahlreichen geflüchteten Frauen aufgegriffen werden, die zunehmend vorgegebene Denk- und Handlungsmuster in Frage stellen, teilweise oder ganz jenseits der mitgebrachten normativen Ordnungen den Weg in die Selbstständigkeit bestreiten, neue Handlungs- und Verhaltensweisen erproben und schrittweise neue Normativitäten entwickeln oder bei Misserfolg zu den alten Normativitäten zurückkehren. Für diese Veränderungsprozesse spielen die Erfahrungen der Menschen und die Auseinandersetzung mit dem neuen Lebensumfeld und seinen Normsystemen eine entscheidende Rolle, denn diese stellen vertraute Glaubenssätze und normative Überzeugungen infrage und können zugleich Anstoß für tiefgreifende Denk- und Erkenntnisprozesse sein.⁶⁸⁴

Ob die Produktion neuer Normen alle Lebensbereiche und Praktiken umfasst, bleibt eine empirisch zu erforschende Frage. Jedenfalls gehe ich davon aus, dass der Zugriff auf normative Vorstellungen der Herkunftsgesellschaften oder auf Teile davon für eine gewisse Zeit erhalten bleibt, solange muslimische Geflüchtete einen Bezug zu ihren Herkunftsgesellschaften haben, sei es durch

⁶⁸³ Siehe hierzu das ethnografische Kapitel, Abschnitt 5.2.

⁶⁸⁴ Vgl. John Dewey (2022), *Wie wir denken*, mit einem Nachwort, neu hrsg. von Rebekka Horlacher und Jürgen Oelkers, Zürich: Pestalozzianum, S.156; siehe auch Katja Adl-Amini et al. (2022), »Reflektierte Normativität, normierte Reflexivität? Möglichkeiten und Grenzen empirischer Zugänge«, in: *Reflexion und Reflexivität in Unterricht, Schule und Lehrer:innenbildung*, hrsg. von Christian Reintjes und Ingrid Kunze, Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt, S.21–38, hier S.23f.

Religion, durch Generationsbeziehungen, durch soziale Netzwerke oder durch die eigene Sozialisierung in den Herkunftsgesellschaften.

6.2 Implikationen für innermuslimische Normativitätsdiskurse: *Das Konzept des Minderheiten-Fiqh (fiqh al-aqalliyāt)*

Die Aushandlungs- und (Neu)Konstruktionsprozesse normativer Ordnungen von muslimischen Geflüchteten sind nicht nur für die Frage nach der Normproduktion und den Rahmenbedingungen für die Entwicklung neuer Normativitäten relevant. Sie haben auch Implikationen für die seit den 1990er Jahren geführte islamrechtliche Debatte um das sog. ›Minderheiten-Fiqh‹ (*fiqh al-aqalliyāt*) für Muslim:innen in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften. Der Gedanke des Minderheiten-Fiqh beabsichtigte, den Blick auf die Lebensrealität von Muslim:innen im Westen und Europa zu richten. Die Ansätze des Minderheiten-Fiqh schaffen es aber nicht, die Lebensrealität von Muslim:innen im Blick zu halten. Stattdessen bedienen sie bereits etablierte vormoderne Konzepte, ohne diese auf den Prüfstand zu stellen.

Die vorliegende ethnografische Forschung, die unter muslimischen Geflüchteten in Deutschland durchgeführt wurde, wird hier auf einer analytischen Ebene weitere Überlegungen in die Debatte um das Minderheiten-Fiqh einbringen. Ethnografische Zugänge zu den Lebenswirklichkeiten von Muslim:innen außerhalb muslimischer Gesellschaften werden in den islamrechtlichen Debatten um das Minderheiten-Fiqh kaum berücksichtigt. Dem soll in der folgenden Analyse Rechnung getragen werden, nachdem zunächst die Genese und die Grundgedanken des Minderheiten-Fiqh vorgestellt werden.⁶⁸⁵

Mit dem Aufenthalt von Muslim:innen in mehrheitlich nicht muslimischen Gesellschaften seit Anfang des 20. Jahrhunderts gehen viele Fragen islamrechtlicher Natur einher. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, wie Muslim:innen mit der religiösen Praxis unter alltäglichen Herausforderungen in Europa umgehen und ob islamische Normen in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften voll zur Geltung kommen. Diese Fragen spielen bis heute sowohl in islamrechtlichen Debatten als auch in den alltäglichen Lebenswelten von Muslim:innen in Europa im Allgemeinen und insbesondere von Neuankömmlingen eine wichtige Rolle. Hintergrund dafür ist, dass das islamische Recht unter Bedingungen

⁶⁸⁵ Die vorliegenden Ausführungen dienen dazu, einen kurzen Überblick über das Minderheiten-Fiqh zu geben, um sie dann im Anschluss analytisch ins Verhältnis zu den vorliegenden empirischen Daten zu setzen. Für ausführliche Darstellungen des Konzepts siehe Sarah Albrecht (2010), *Islamisches Minderheitenrecht: Yūsuf al-Qaradāwīs Konzepts des fiqh al-aqalliyāt*, Würzburg: Ergon; Mahmoud El-Wereny (2018), *Normenlehre des Zusammenlebens: religiöse Normenfindung für Muslime des Westens. Theoretische Grundlage und praktische Anwendung*, Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Bd. 29, Berlin: Peter Lang.

entstanden ist, die mit den Lebenswirklichkeiten von Muslim:innen in Europa als religiöse Minderheit im 20. und 21. Jahrhundert nicht zu vergleichen sind.⁶⁸⁶

In der Frühzeit des Islam haben sich Rechtsgelehrte der hanafitischen und der malikitischen Rechtsschule mit Fragen befasst, die muslimische Minderheiten unter nichtislamischer Obrigkeit betrafen.⁶⁸⁷ Diese Fragen wurden von den frühen Rechtsgelehrten unter dem Einfluss der jeweiligen historischen Umstände behandelt, wobei die Dichotomie ›Gebiet des Islam‹ (*dār al-Islām*) und ›Gebiet des Krieges‹ (*dār al-ḥarb*) bzw. ›Gebiet des Unglaubens‹ (*dār al-kufr*) das Denken der frühen Rechtsgelehrten prägte.⁶⁸⁸

Heutzutage wird diese Dichotomie von den meisten Rechtsgelehrten mit der Begründung abgelehnt, dass sie nicht angemessen sei, um die heutige Situation von Muslim:innen in Europa zu beschreiben.⁶⁸⁹ Die Feldforschungsdaten zeigen, dass eine solche historische, von den muslimischen Rechtsgelehrten erzeugte Dichotomie kaum eine Rolle in den Lebenswelten von muslimischen Geflüchteten in Deutschland und Muslim:innen im Allgemeinen spielt.⁶⁹⁰ Vielmehr geht es vielen Muslim:innen in Europa darum, die religiösen Vorschriften mit den alltäglichen Anforderungen in Einklang zu bringen und praktische Wege für lebensweltliche Herausforderungen zu finden. Dies ist seit dem Ende des 19. und dem Anfang des 20. Jahrhunderts das Hauptanliegen der meisten in Europa lebenden Muslim:innen.⁶⁹¹

Die fehlende islamrechtliche Expertise bzw. religiöse Autorität in Europa führte dazu, dass sich Muslim:innen in Europa in lebenspraktischen Fragen an

⁶⁸⁶ Serdar Kurnaz (2021), »Gegenentwurf zu Euroislam: Fiḥ al-aqalliyāt – Ein an Europa anknüpfungsfähiges importiertes Islamverständnis?«, in: *Identitäten und Kulturen: Kontexte im Konflikt*, hrsg. von Felix Körner, Serdar Kurnaz und Ömer Özsoy, Freiburg: Herder, S.151.

⁶⁸⁷ Ibid.; siehe auch Baber Johansen (1999), »Der 'iṣma-Begriff im hanafitischen Recht«, in: *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim fiqh*, Studies in Islamic Law and Society 7, Leiden: Brill, S.238–262.

⁶⁸⁸ Vgl. Khaled Abou El Fadl (1994), »Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to Eleventh/Seventeenth Centuries«, in: *Islamic Law and Society* 1.2, S.141–187, hier S.141 ff.

⁶⁸⁹ Siehe beispielsweise Wahba az-Zuhaylī (1998), *Ātār al-ḥarb fī-l-fiqh al-islāmī*, Damaskus: Dār al-Fikr, S.169 ff.; Abou El Fadl, »Islamic Law and Muslim Minorities«, S.141 ff.; Ṭāḥa Ḡābir al-'Alwānī (2001), *Maqāṣid aṣ-ṣarī'a*, Beirut: Dār al-Hādī, S.99 ff. Stattdessen werden statt ›Haus des Krieges‹ andere Bezeichnungen vorgeschlagen, wie ›Gebiet des Bündnisses‹ (*dār al-'ahd*), ›Gebiet des Friedensschlusses‹ (*dār aṣ-ṣulḥ*), ›Gebiet des Glaubensbekenntnisses‹ (*dār aṣ-ṣahāda*) und ›Gebiet des Aufrufs zum Islam‹ (*dār ad-da'wa*). Ausführlicher dazu siehe El-Wereny, *Normenlehre des Zusammenlebens*, S.37 ff.; Sarah Albrecht (2018), *Dār al-Islām Revisited: Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*, Muslim Minorities, Leiden: Brill.

⁶⁹⁰ Alternative Dichotomien, wie z. B. ›unsere Länder‹ vs. ›diese Länder‹, ›islamische Länder‹ vs. ›westliche Länder‹, ›Araber:innen/Muslim:innen‹ vs. ›Deutsche/Europäer:innen‹ werden nicht selten verwendet, wenn es darum geht, das ›Eigene‹ zu bestimmen und sich eventuell vom ›Anderen‹ zu distanzieren.

⁶⁹¹ Kurnaz, »Gegenentwurf zu Euroislam«, S.151 f.

Rechtsgelehrte in islamisch geprägten Ländern wandten.⁶⁹² Zu nennen sind hier die Rechtsgutachten (*fatāwā*) von Rašīd Riḍā (gest. 1935), die er für muslimische Minderheiten in mehrheitlich nichtmuslimischen Ländern erteilte.⁶⁹³ Auch in den 1960er und 1970er Jahren beschäftigten sich zeitgenössische Rechtsgelehrte wie Ṭāha Ġābir al-ʿAlwānī (gest. 2016) und Yūsuf al-Qaraḍāwī (gest. 2022) mit Fragen von Muslim:innen in Europa und im Westen, wobei der Begriff ›Minderheiten-Fiqh‹ zum ersten Mal bei al-ʿAlwānī auftauchte.⁶⁹⁴ Weitere wissenschaftliche Publikationen wie z. B. von Ḥālid Muḥammad ʿAbd al-Qādir, Ġamāl ad-Dīn ʿAṭīya und ʿAbd al-Maġīd an-Naġġār haben sich diesem Thema sowohl aus rechtspraktischer als auch aus rechtsmethodologischer Perspektive gewidmet.⁶⁹⁵ Darüber hinaus haben die in den USA und Europa entstandenen Akademien und Gremien wie das Fiqh Council of North America (FCNA) und der European Council for Fatwa and Research (ECFR) das Minderheiten-Fiqh als Grundlage für ihre Existenz genommen.⁶⁹⁶ Ziel soll es u. a. sein, auf der Basis von ›neuem‹ *iġtihād*⁶⁹⁷ (verstanden als eigenständige Bemühung) Lösungen für muslimische Minderheiten in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften zur Bewältigung alltäglicher Herausforderungen zu finden. Dies wird damit begründet, dass sich Muslim:innen in Europa in einer besonderen Situation befinden würden, die die Ausarbeitung eines neuen eigenständigen *fiqh* für diese Gruppen erforderlich mache.

Bei näherer Untersuchung verschiedener Konzeptionen und Arbeiten zum Minderheiten-Fiqh zeigt sich, dass es bezüglich des Verständnisses vom Minderheiten-Fiqh und seiner theoretischen Fundierung Unterschiede und Über-

⁶⁹² Ibid.; siehe auch Peter Franke (2017), »Fiqh al-aqalliyāt«, in: *Wikipedia* (Teil der Bamberger Islam-Enzyklopädie), de.wikipedia.org/wiki/Fiqh_al-aqall%C4%ABy%C4%81t (letzter Zugriff am 16.6.2023).

⁶⁹³ Diese *fatāwā* wurden in der Zeitschrift *al-Manār* veröffentlicht, die später in einem von Ṣalāḥ ad-Dīn al-Munaġġid und Yūsuf Q. Ḥūrī editierten Werk zusammen mit anderen *fatāwā* gesammelt wurden. Siehe al-Munaġġid Ṣalāḥ ad-Dīn/Yūsuf Q. Ḥūrī (2005), *Fatāwā al-imām Muḥammad Rašīd Riḍā*, Bd. 5, Beirut: Dār al-Kitāb al-Ġadīd, S. 1917 ff.

⁶⁹⁴ Siehe Ṭāha Ġābir al-ʿAlwānī (1999), »Madḥal ilā fiqh al-aqalliyāt: nazariyāt taʿsīsīya« (»Introduction to the Fiqh of Minorities: Foundational Perspectives«), in: *al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāšir* 5.19, citj.org/index.php/citj/article/view/1775 (letzter Zugriff am 14.6.2023); Yūsuf al-Qaraḍāwī (2001), *Fi fiqh al-aqalliyāt al-Muslima*, Kairo: Dār aš-Šurūq. Es ist an der Stelle darauf hinzuweisen, dass al-Qaraḍāwī selbst nicht in einem mehrheitlich nichtmuslimischen Kontext lebte, während al-ʿAlwānī sich mehrere Jahre in den USA aufhielt. Diese unterschiedlichen Erfahrungen dürften mehr oder weniger starke Auswirkungen auf die Thesen von beiden Gelehrten zum Minderheiten-Fiqh gehabt haben.

⁶⁹⁵ Ḥālid Muḥammad ʿAbd al-Qādir (1998), *Min fiqh al-aqalliyāt al-Muslima*, Doha: Wizārat al-ʿAwqāf wa-š-Šuʿūn al-Islāmīya; Ġamāl ad-Dīn ʿAṭīya (2002), *Naḥwa fiqh ġadīd li-l-aqalliyāt*, Kairo: Dār as-Salām; ʿAbd al-Maġīd an-Naġġār (2003), »Naḥwa manḥaġ uṣūlī li-fiqh al-aqalliyāt«, in: *al-Maġalla al-ʿIlmiya li-l-Maġlis al-Urubbī li-l-Iftāʾ wa-l-Buḥūt* 3, S. 40–64.

⁶⁹⁶ Franke, »Fiqh al-aqalliyāt«.

⁶⁹⁷ *Iġtihād* ist ein *terminus technicus* der islamischen Rechtsmethodik. Er bezeichnet die Ableitung von Normen auf der Basis der eigenständigen Urteilsbemühung.

schneidungen gibt.⁶⁹⁸ Hinsichtlich des Verständnisses vom Minderheiten-Fiqh lassen sich unter den Rechtsgelehrten hauptsächlich zwei Positionen finden.⁶⁹⁹ So versteht beispielsweise al-Qaraḏāwī darunter einen speziellen Rechtsbereich, der als Subkategorie dem allgemeinen *fiqh* untergeordnet werden kann.⁷⁰⁰ Dieser Rechtsbereich hat gemäß al-Qaraḏāwī seine Wurzeln im klassisch islamischen Recht und berücksichtigt gleichzeitig die Bedingungen und Herausforderungen der jeweiligen Zeit.⁷⁰¹

Für al-ʿAlwānī hingegen sollte das Minderheiten-Fiqh nicht im Sinne der rechtspraktischen Anwendung (*furūʾ*) verstanden werden, sondern im allgemeinen Sinn des *fiqh*, der sowohl dogmatische als auch rechtspraktische Elemente umfasst.⁷⁰² Ihm zufolge beschränkt sich das Minderheiten-Fiqh nur auf eine spezielle Gruppe von Menschen, für die besondere Rechtsregelungen gelten, die nicht auf alle Muslim:innen übertragbar sind.⁷⁰³ Eine Beschäftigung mit dem Minderheiten-Fiqh erfordert Kenntnisse in den Sozialwissenschaften, insbesondere in der Soziologie, in den Wirtschafts- und Politikwissenschaften und in den internationalen Beziehungen.⁷⁰⁴ Was die theoretische Fundierung bzw. die Begründung der Notwendigkeit des Minderheiten-Fiqh anbetrifft, so wird vor allem das Konzept der *daʿwa* (Aufruf zum muslimischen Glauben)⁷⁰⁵ von den meisten Autoren als Begründungsgrundlage angeführt.⁷⁰⁶ Al-Qaraḏāwī verbindet dies mit der Notwendigkeit der Präsenz von Muslim:innen in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften.⁷⁰⁷ Dabei sollte das Minderheiten-Fiqh Muslim:innen dazu befähigen, die globale Botschaft des Islam (*risālat al-Islām al-ʿālamīya*) bekannt zu machen; ein Gedanke, den auch al-ʿAlwānī für die theoretische Fundierung des Minderheiten-Fiqh nannte.⁷⁰⁸

⁶⁹⁸ Franke, »Fiqh al-aqalliyāt«; Kurnaz, »Gegenentwurf zu Euroislam«, S. 153 ff.

⁶⁹⁹ Franke, »Fiqh al-aqalliyāt«.

⁷⁰⁰ Al-Qaraḏāwī, *Fī fiqh al-aqalliyāt*, S. 32.

⁷⁰¹ Ibid., S. 35 f.

⁷⁰² Al-ʿAlwānī, »Madḥal ilā fiqh al-aqalliyāt«, S. 10 f.

⁷⁰³ Ibid., S. 11.

⁷⁰⁴ Ibid.

⁷⁰⁵ Menschen im Sinne des *daʿwa*-Konzepts zum muslimischen Glauben einzuladen, kann sowohl aktiv als auch passiv erfolgen; aktiv durch die direkte Einladung an Nichtmuslim:innen, den Islam als Religion anzunehmen, oder auch passiv »durch vorbildliches Handeln und Respekt gegenüber anderen Lebensentwürfen«. Serdar Kurnaz (2023), *Islamisches Recht in der Moderne*, Handbuch zum Islamischen Recht Bd. V, Berlin: EB-Verlag, S. 108.

⁷⁰⁶ Vgl. Franke, »Fiqh al-aqalliyāt«; Andrew March (2009), »Sources of Moral Obligation to Non-Muslims in the «Jurisprudence of Muslim Minorities» (*Fiqh al-aqalliyyāt*) Discourse«, in: *Islamic Law and Society* 16, S. 34–94, hier S. 39.

⁷⁰⁷ Al-Qaraḏāwī, *Fī fiqh al-aqalliyāt*, S. 33 ff. In ähnlicher Weise argumentiert ʿAbd al-Qādir, Schüler von al-Qaraḏāwī, dass die Präsenz von Muslim:innen in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften notwendig sei, um zum Islam aufzurufen und die Botschaft des Islam zu verbreiten. Siehe ʿAbd al-Qādir, *Min fiqh al-aqalliyāt*, S. 36.

⁷⁰⁸ Al-Qaraḏāwī, *Fī fiqh al-aqalliyāt*, S. 34; al-ʿAlwānī, »Madḥal ilā fiqh al-aqalliyāt«, S. 16 f. In ähnlicher Weise zählt auch ʿAbdallāh Ibn Baiya das Konzept der *daʿwa* zu den Zielen des

Dieses Konzept der *da'wa* führte zu einem Neudenken der klassischen Einteilung der Länder (*dār al-Islām* vs. *dār al-ḥarb/dār al-kufr*). Dabei wurden Bezeichnungen wie *dār al-ḥarb* oder *dār al-kufr* vermieden, komplett verworfen oder durch andere neutrale oder positive Bezeichnungen ersetzt. Nichtsdestotrotz wurde die Dichotomie zwischen den muslimischen Herkunftsländern und den nichtmuslimischen Aufnahmeländern aufrechterhalten. Diese Dichotomie blieb bei der Thematisierung der Frage nach der Gestaltung der Beziehung zu den Nichtmuslim:innen unangefochten.⁷⁰⁹ Demnach sollen Muslim:innen mit Andersgläubigen gemäß dem koranischen Vers 60:8 mit Güte und Gerechtigkeit umgehen, solange sie Muslim:innen keine Feindschaft angesagt haben.⁷¹⁰ Dieser Umgang wird oft in Verbindung mit dem Konzept der *da'wa* gebracht.⁷¹¹

Auch die Teilnahme am politischen und gesellschaftlichen Leben der Aufnahmegesellschaft wird als eines der Ziele des Minderheiten-Fiqh genannt.⁷¹² Dies wird damit begründet, sich für die eigenen Rechte und Interessen einzusetzen und nicht von der Gesamtgesellschaft isoliert zu bleiben.⁷¹³ Al-'Alwānī argumentiert darüber hinaus für politische Partizipation damit, dass die Wahrheiten des Islam (*ḥaqā'iq al-Islām*) zu verkünden und seine globale Botschaft zu verwirklichen seien.⁷¹⁴

Auffallend ist, dass der seit den 1980er Jahren im Rahmen des sog. ›islamischen Erwachens‹ (*aṣ-ṣaḥwa al-Islāmīya*) geführte Identitätsdiskurs auch in den Abhandlungen zum Minderheiten-Fiqh Nahrung findet. Dabei wird eine homogene muslimische Identität angenommen, die dem überlegenen Westen gegenübersteht und die es durch das Minderheiten-Fiqh zu stärken gilt.⁷¹⁵ Zudem lässt sich in den Überlegungen des Minderheiten-Fiqh die Tendenz erkennen, dass die Integration von Muslim:innen in den Aufnahmegesellschaften mittelbar oder unmittelbar von den Befürwortern des Minderheiten-Fiqh

Minderheiten-Fiqh. Siehe 'Abdallāh Ibn Baiya (2018), *Ṣinā'at al-fatwā wa-fiqh al-aqalliyāt*, Dubai: Masār, S. 257.

⁷⁰⁹ Siehe beispielsweise al-'Alwānī, »Madḥal ilā fiqh al-aqalliyāt«, S. 20 f.; 'Abd al-Qādir, *Fī fiqh al-aqalliyāt*, S. 146 ff.

⁷¹⁰ Koran 60:8 »Allāh verbietet euch nicht, gegen jene, die euch nicht des Glaubens wegen bekämpft haben und euch nicht aus euren Häusern vertrieben haben, gütig zu sein und redlich mit ihnen zu verfahren; wahrlich, Allāh liebt die Gerechten.« Rassoul, *Der Koran*, S. 416. Im Original:

«لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»
⁷¹¹ Siehe al-'Alwānī, »Madḥal ilā fiqh al-aqalliyāt«, S. 22; 'Abd al-Qādir, *Fī fiqh al-aqalliyāt*, S. 157.

⁷¹² Siehe beispielsweise al-Qaraḍāwī, *Fī fiqh al-aqalliyāt*, S. 35; al-'Alwānī, »Madḥal ilā fiqh al-aqalliyāt«, S. 27 f.

⁷¹³ Ibid.

⁷¹⁴ al-'Alwānī, »Madḥal ilā fiqh al-aqalliyāt«, S. 27.

⁷¹⁵ Dieser Gedanke wird insbesondere von an-Nağğār in seinem Aufsatz zum Minderheiten-Fiqh stark formuliert. Hier scheint der propagierte Kampf der Kulturen zwischen dem Islam und dem Westen eine wichtige Rolle bei der Begründung und Fundierung des Minderheiten-Fiqh zu spielen. Vgl. an-Nağğār, »Naḥwa manḥağ uṣūlī«, S. 48 ff.

hervorgehoben wird. Muslim:innen sollten sich demnach in die Aufnahmegesellschaften integrieren, aber zugleich ihre muslimische Identität bewahren. Diese Tendenz ist von der Integrationsdebatte und der Rolle des Islam im öffentlichen Raum in Europa nicht zu trennen.⁷¹⁶

Betrachtet man diese Ausführungen zum Minderheiten-Fiqh aus islamrechtlicher und ethnologischer Perspektive, so sind einige konzeptionelle und inhaltliche Gesichtspunkte bedenkenswert. Es ist an der Stelle darauf hinzuweisen, dass hier der Fokus hauptsächlich auf Gesichtspunkte mit praktischem Bezug zu den Lebenswelten von muslimischen Geflüchteten und Muslim:innen in Deutschland im Allgemeinen gelegt wird.⁷¹⁷

Zunächst lässt sich feststellen, dass sich die Bezeichnung ›Minderheit‹ als sehr problematisch erweist, zumal sie von oben herab festgelegt wird, ohne die Selbstidentifikation und das Selbstverständnis muslimischer Gruppen in ihrer Vielfalt und Komplexität zu berücksichtigen. Diese Bezeichnung lässt zudem andere muslimische Gruppen in Europa vor allem der zweiten, dritten und vierten Generation, die sich in erster Linie als Mitglieder der Gesamtgesellschaft identifizieren, außer Acht. Problematisch ist hier auch die statische Betrachtung von Muslim:innen, die sich stets in einer Minderheitensituation befinden. Dies ist auch vielen muslimischen Geflüchteten gegenüber ungerecht, die im Laufe der Jahre eingebürgert werden und/oder sich der Mehrheitsgesellschaft zugehörig fühlen und nicht auf Ihr Muslim-Sein reduziert werden wollen. In der Tat akkumulieren Geflüchtete mehrere Identitäten und/oder Minderheitenzugehörigkeiten, von denen das Minderheiten-Fiqh nur eine im Blick hatte.

Diese Bezeichnung schafft notwendigerweise auch eine künstliche Spannung zwischen Muslim:innen und Nichtmuslim:innen bzw. allen weiteren Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft.⁷¹⁸ Auch wenn die meisten Verfechter des Minderheiten-Fiqh die dichotome Betrachtung der Welt durch frühe muslimische Rechtsgelehrte vermeiden und stattdessen positive oder neutrale Bezeichnungen verwenden, bleibt eine Dichotomie zwischen Muslim:innen und Nichtmuslim:innen im Kern erhalten.⁷¹⁹ Damit einher geht ein homogenes Bild von Muslim:innen, unabhängig von den unterschiedlichen ethnischen, nationalen, soziokulturellen, sprachlichen und religiösen Prägungen, die in den konzeptio-

⁷¹⁶ Vgl. Alexandre Vasconcelos Caeiro (2011), *Fatwas for European Muslims: The Minority fiqh Project and the Integration of Islam in Europe*, Dissertation, Universität Utrecht, dspace.library.uu.nl/bitstream/handle/1874/205119/caeiro.pdf?sequence=1 (letzter Zugriff am 17.7.2023).

⁷¹⁷ Ausführliche und tiefgründige Bearbeitungen aus theoretischer islamrechtlicher Perspektive finden sich bei Albrecht, »Islamisches Minderheitenrecht«; El-Wereny, *Normenlehre des Zusammenlebens*; Kurnaz, *Islamisches Recht in der Moderne*.

⁷¹⁸ Siehe auch Kurnaz, »Gegenentwurf zu Euroislam«, S. 160.

⁷¹⁹ Wie Kurnaz dies auf den Punkt bringt: »Es ist aber Vorsicht geboten: Nicht immer ist eine Neujustierung innerhalb des Minderheitenrechts gegeben, auch wenn das Konzept eine andere Bezeichnung trägt.« Kurnaz, *Islamisches Recht in der Moderne*, S. 112.

nellen Ausführungen des Minderheiten-Fiqh gar keine Rolle zu spielen scheinen.

Die Feldforschungsdaten zeigen, dass diese unterschiedlichen Prägungen von Muslim:innen im Allgemeinen und muslimischen Geflüchteten insbesondere großen Einfluss auf die eigenen Verständnisse und Zugänge zur Religion haben. Diese Prägungen versehen Muslim:innen mit unterschiedlichen normativen Ordnungen und Rechtsauffassungen, die in vielen Fällen normative religiöse Vorstellungen umgehen. Dies hat beispielsweise in der Praxis Auswirkungen darauf, ob eine Ehe unter Muslim:innen unterschiedlicher lokaler Prägung zu begrüßen ist. So war es der Fall von Samira und vielen anderen Forschungsteilnehmenden, die es für schwierig hielten, aufgrund der unterschiedlichen lokalen Gewohnheiten und Traditionen einen Partner aus derselben Herkunft, der aber aus einer anderen Stadt stammt, zu heiraten. Auch die Bedingungen für die Eheschließung (wie die Höhe der Brautgabe und aller weiteren finanziellen Leistungen) unterliegen unterschiedlichen und teilweise auch widersprüchlichen gewohnheitsrechtlichen Normierungen. Es wäre daher verfehlt, den unterschiedlichen Identitäten und lokalen Prägungen von Muslim:innen im Rahmen des Minderheiten-Fiqh keine Aufmerksamkeit zu schenken und Muslim:innen lediglich als monolithische Einheit zu betrachten.

Eine weitere Problematik der Dichotomie von Muslim:innen vs. Nichtmuslim:innen liegt darin, dass Nichtmuslim:innen auf ihr Nichtmuslim-Sein reduziert werden. Dabei erfolgt der Blick auf Nichtmuslim:innen ausschließlich durch die Brille der Religionszugehörigkeit bzw. Nichtzugehörigkeit, wobei alle anderen Zugehörigkeiten, die Menschen stark prägen können, in den Hintergrund treten.

Des Weiteren ist in den Konzeptionen des Minderheiten-Fiqh unklar, ob das Minderheiten-Fiqh nur Muslim:innen in Europa und im Westen adressiert oder auch andere muslimische Minderheiten z. B. in einigen asiatischen Ländern. Ebenso ist es nicht ersichtlich, ob Muslim:innen, die ursprünglich nicht aus muslimisch geprägten Staaten stammen, oder aber auch jene Muslim:innen, die sich mit der Klassifizierung als Minderheit in einer Notlage nicht identifizieren können, vom Minderheiten-Fiqh erfasst werden.

Der Gedanke eines islamischen Minderheiten-Fiqh zielt darauf ab, die Bedürfnisse und Lebensumstände von Muslim:innen außerhalb mehrheitlich muslimischer Gesellschaften zu berücksichtigen und praxisnahe Lösungen für die alltäglichen Herausforderungen aufzuzeigen.⁷²⁰ Durch die Überbetonung der besonderen Situation von Muslim:innen im Minderheiten-Fiqh und die Idee einer Notlage, in der sie sich befinden würden, wird jedoch von außen durch muslimische Rechtsgelehrte ein fiktives Bild von Muslim:innen in Europa und im Westen und ihren Lebenswelten geschaffen. Wie Serdar Kurnaz es

⁷²⁰ Kurnaz, *Islamisches Recht in der Moderne*, S. 112.

zutreffend zum Ausdruck brachte, werden solche Muslim:innen in doppelter Hinsicht diskriminiert, sowohl »als Muslime, denen die Möglichkeit entzogen wird, nach den ›wirklichen‹ muslimischen Grundsätzen zu leben, [als auch] indem diese Muslime zum ›Anderen‹ in ihrer eigenen Gesellschaft gemacht werden«. ⁷²¹

Mit der Hervorhebung der besonderen Situation von Muslim:innen im Minderheiten-Fiqh wird zudem implizit ein weiteres Spannungsfeld zwischen Muslim:innen in islamisch geprägten Gesellschaften und jenen in Europa und im Westen zum Thema gemacht. Muslim:innen in islamisch geprägten Gesellschaften würden nach den ›gewöhnlichen‹ Vorschriften des Islam, also islamkonform leben, während Muslim:innen in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften besondere Regelungen benötigen würden, um religiös ethisch zu handeln und sich gleichzeitig in ihre Gesellschaften integrieren zu können. Dieses Integrationsziel, das durch den gesamten Diskurs um Migration und Islam in Europa angeregt wird, wird von den Gelehrten des Minderheiten-Fiqh inhaltslos propagiert. Es wird nicht konkretisiert, was unter ›Integration‹ zu verstehen ist und wie eine solche Integration durch das Minderheiten-Fiqh gelingen kann. Mit der Betonung von Integration und der besonderen Situation von Muslim:innen in Europa und im Westen wird ihr Leben in den eigenen (neuen) Gesellschaften in ein Problemfeld gerückt. ⁷²²

Hierzu hebt Kurnaz hervor, dass »zumindest in großen Bereichen [...] der muslimische Alltag aber gar kein Problemfeld ist«. ⁷²³ Die Feldforschungsdaten lassen erkennen, dass sich beispielsweise muslimische Geflüchtete nicht in der von den muslimischen Rechtsgelehrten beschriebenen Notlage sehen, die einer Sonderbehandlung bedarf. Zwar sehen sich muslimische Geflüchtete mit einigen Einschränkungen in ihrem Lebensalltag in Deutschland konfrontiert, sie versuchen aber unter Rückgriff auf islamrechtliche Quellen eigenständig Lösungen und neue Wege für die alltäglichen Herausforderungen zu finden. Oftmals beziehen sich diese Einschränkungen im Alltag in Deutschland nicht auf religiöse Bereiche, sondern eher auf existenzielle Fragen und Bedürfnisse wie Aufenthaltsstatus, Studium, Arbeit, Familie, Partnersuche, berufliche Zukunft oder die Zukunft der Kinder.

Bei näherer Betrachtung der verschiedenen Konzeptionen des Minderheiten-Fiqh fällt auf, dass sich die klassische Einteilung der Welt durch die früheren muslimischen Rechtsgelehrten in *dār al-Islam* vs. *dār al-ḥarb/dār al-kufr* im Denken der Minderheiten-Fiqh-Gelehrten widerspiegelt, auch wenn sie nominell andere Bezeichnungen verwenden und sich von den alten Kategorien distanzieren. Dies zeigt sich in allen Argumentationsmustern und theologischen Grundannahmen, die von der Notwendigkeit muslimischer Präsenz in mehr-

⁷²¹ Kurnaz, »Gegenentwurf zu Euroislam«, S.163.

⁷²² Ibid.

⁷²³ Ibid.

heitlich nichtmuslimischen Ländern über das Konzept der *da'wā* bis hin zur Gestaltung des Verhältnisses zu Nichtmuslim:innen reichen. Solche Argumente und theologischen Fundierungen sind nicht nur in sich problematisch, sondern gehen auch an der Lebensrealität von Muslim:innen in Europa und im Westen vorbei.

Die Hervorhebung der Notwendigkeit muslimischer Präsenz im Westen mit dem Ziel, die globale Botschaft des Islam zu verkünden, verkennt die tatsächlichen Gründe für Migration und Flucht von Muslim:innen in europäische und westliche Staaten. Muslim:innen sind seit dem 20. Jahrhundert nach Europa und in den Westen ausgewandert, um dort bessere Ausbildungs- und Arbeitsmöglichkeiten zu erlangen, um vor Unterdrückung und Verfolgung zu flüchten und sich und ihre Familien vor den Grausamkeiten des Krieges in ihren Heimatländern zu retten.⁷²⁴ Hinzu kommt, dass »der *da'wa*-Ansatz die Dichotomie ›Glaube und Unglaube‹ [aufrechterhält]«. ⁷²⁵ Dies würde zudem eine zusätzliche Belastung für Muslim:innen darstellen, die sich nicht nur an die Grundsätze des Islam halten, sondern auch ein ethisch vorbildhaftes Verhalten nach außen tragen sollten, um im Sinne des *da'wa*-Ansatzes handeln zu können. »Ethisches Handeln erfordert aber, folgt man nicht dem *da'wa*-Gedanken, Menschen *qua* Menschen das Gute zu wünschen.«⁷²⁶

Im deutschen Kontext sind muslimische Geflüchtete nicht selten damit konfrontiert, über ihre eigene Religion zu sprechen und Nichtmuslim:innen religiöse Praktiken zu erklären.⁷²⁷ Dies geschieht jedoch nicht im Sinne der *da'wa*, sondern vielmehr aufgrund des zunehmenden Interesses der Mitmenschen an ihrer Religion oder aber auch durch den Druck der Mitmenschen, der Muslim:innen dazu veranlasst, ihre muslimische Identität in den Vordergrund zu stellen. Dabei fühlen sich viele muslimische Geflüchtete nicht in der Lage, über die eigene Religion zu sprechen und die religiösen Praktiken nichtmuslimischen Mitmenschen zu erklären. In diesem Zusammenhang lassen sich zwei grundsätzliche Reaktionen beobachten: Während die einen aus Mangel an theologischem Wissen und aus Sorge, aufgrund religiöser Differenzen Freundschaften zu verlieren, es vermeiden, eine Stellung zu religiösen Themen oder Fragen zu beziehen, nehmen die anderen dieses Interesse als Chance wahr, sich selbst und die eigene Religion zu verstehen. In beiden Fällen kann nicht von einem *da'wa*-Motiv gesprochen werden.

Eine weitere Problematik in den Ausführungen zum Minderheiten-Fiqh liegt zudem darin, dass ein wichtiges Interaktionsfeld aus dem Blick gerät, nämlich die Interaktionen zwischen Muslim:innen unterschiedlicher Prägungen. Die empirischen Befunde deuten darauf hin, dass muslimische Lebenswel-

⁷²⁴ Ausführlicher dazu siehe die Abschnitte 2.1.1 und 2.1.2.

⁷²⁵ Kurnaz, »Gegenentwurf zu Euroislam«, S. 164.

⁷²⁶ Ibid.

⁷²⁷ Siehe hierzu die ethnografischen Ausführungen in Abschnitt 5.1.3.

ten in gewissem Maße von den Erfahrungen und Interaktionen mit anderen Menschen (*Mitwelt*) abhängen. Insbesondere die Interaktionen mit Menschen gleicher Herkunft, sowohl in der Aufnahmegesellschaft als auch in den Herkunftsgesellschaften, haben Auswirkungen darauf, wie muslimische Geflüchtete ihr Leben führen, welches Verständnis sie von Religion haben und wie sie Lebensentscheidungen treffen, denn im Rahmen dieser Interaktion spielen dominierende religiöse Vorstellungen und gewohnheitsrechtliche Elemente der Herkunftsgesellschaften (*Umwelt*) eine wesentliche Rolle. Wie die Analyse der Feldforschungsdaten im vorangegangenen Kapitel gezeigt hat, können solche importierten normativen Ordnungen für muslimische Geflüchtete im Alltag in Deutschland eine große psychische Belastung darstellen, wenn sie mit sozialer Kontrolle und einer Bewertung menschlichen Verhaltens einhergehen. Exemplarisch kann hier kurz auf die Geschichte von Samira verwiesen werden, die aufgrund ihres Alters ständig von ihren Mitwelten – Familienangehörigen, Freund:innen und Bekannten in Deutschland und in Syrien – nach ihrem Beziehungsstatus gefragt wurde. Der extreme Druck, dem Samira aufgrund ihres Single-Status von ihren Mitwelten ausgesetzt war, führte gar zu Selbstmordgedanken. Viele meiner Forschungsteilnehmenden, die in Deutschland mit Schwierigkeiten konfrontiert sind, betonen ausdrücklich, dass diese nicht mit dem Druck zu vergleichen seien, der von der eigenen Community ausgeht. Vor diesem Hintergrund wäre es für das Minderheiten-Fiqh sinnvoller, die zwischenmenschlichen Interaktionen als Ganzes in Betracht zu ziehen, statt dichotome Kategorien wie Muslim:innen vs. Nichtmuslim:innen in den Vordergrund zu rücken.

Des Weiteren haben die Gelehrten des Minderheiten-Fiqh betont, dass der Mufti (der ratgebende Rechtsgelehrte) sich mit den Lebensumständen des *mustaftī* (der:die Ratsuchende) und den Rahmenbedingungen der vorgelegten Fälle und Fragen vertraut machen muss. In einigen Konzeptionen zum Minderheiten-Fiqh werden typische praktische Fälle bzw. Fragen, die Muslim:innen in Europa und im Westen betreffen, dargestellt und beantwortet.⁷²⁸ Dabei handelt es sich jedoch um kurz formulierte Fragen wie etwa: »Ist es erlaubt ...«, die dann mit einer kurzen Erklärung bejaht oder verneint werden. Solche Fälle und Fragen sagen sehr wenig über die konkreten Umstände und die Lebenswirklichkeiten der Betroffenen und deren Interdependenzen aus, die tatsächlich viel komplexer sind. Es gibt keine einheitlichen, alle Menschen betreffenden Lebensumstände in Europa und im Westen. Hinzu kommt die individuelle und persönliche Dimension des Einzelnen (sog. *Eigenwelt*), persönliche Erfahrungen, Emotionen und Gefühle, die bei der Darstellung solch generalisierter Praxisfälle nicht berücksichtigt werden.⁷²⁹

⁷²⁸ Vgl. al-Qaraḍāwī, *Fī fiqh al-aqallīyāt*; ‘Abd al-Qādir, *Mīn fiqh al-aqallīyāt*; Ibn Baiya, *Ṣinā‘at al-fatwā*.

⁷²⁹ Siehe die Ausführungen in Abschnitt 5.1.1.

Abschließend kann festgehalten werden, dass die individuelle Verantwortung der muslimischen Gläubigen in den Konzeptionen des Minderheiten-Fiqh in den Hintergrund tritt. Dabei werden dem Gläubigen keine Möglichkeiten eingeräumt, verantwortungsbewusst für sich selbst eine Entscheidung zu treffen, und es ergibt sich die Frage, unter welchen Bedingungen Gläubige religiös begründete Entscheidungen treffen können, wenn sie die Argumente der Rechtsgelehrten nicht überzeugend finden und zu Lösungen gelangen, die nicht religiös begründet sind.⁷³⁰

Die Feldforschungsdaten zeigen, dass zahlreiche muslimische Geflüchtete, ausgehend von ihrem eigenen Verantwortungsbewusstsein, eigenständig nach Lösungen für alltägliche Herausforderungen innerhalb der islamischen Tradition und unter Berücksichtigung ihrer eigenen Lebensumstände suchen. Nicht selten werden dabei tragbare Kompromisse gefunden, die jenseits der vorherrschenden religiös-normativen Vorstellungen liegen, aber darauf abzielen, das Gute zu suchen. In diesem Kontext besteht ein höheres Innovationspotential. Es geht letztlich vom koranischen Menschenbild gemäß dem *fiṭra*-Konzept (die natürliche Veranlagung des Menschen) aus.⁷³¹ Dem entspricht auch die dem Menschen im Koran zugeschriebene Fähigkeit, das ›gute Bekannte‹ (*al-ma'rūf*) zu erkennen und dementsprechend im jeweiligen historischen Kontext zu handeln.

Wie Kurnaz zu Recht formuliert hat, kann der Blick auf das islamische Recht als Ethik vielfältige Möglichkeiten zur Lösung gesamtgesellschaftlicher Fragen und Herausforderungen bereitstellen. Eine solche Betrachtung des islamischen Rechts, die gemäß koranischer Botschaft jegliche starren Identitäten in den Hintergrund rückt, den Gläubigen Entfaltungsmöglichkeiten bereitstellt, ihnen das Streben nach einem verantwortungsbewussten Handeln ermöglicht und sie nicht zuletzt als Mitproduzierende islamischer Normativität betrachtet, kann in einer säkularen und wertpluralen Gesellschaft Anwendung finden.

6.3 Implikationen für gesamtgesellschaftliche Debatten

Auch für die gesamtgesellschaftlichen Debatten liefern die empirischen Daten neue Impulse und tragen dazu bei, nicht nur die Diskurse über muslimische Geflüchtete zu versachlichen, sondern auch die über den Islam und Muslim:innen in Deutschland im Allgemeinen. Die sog. ›Integrationsdebatte‹ gilt hier als übergreifender Diskursraum für viele Debatten um den Islam und das Leben von Muslim:innen in Deutschland.

⁷³⁰ Serdar Kurnaz (2023), »Eine Islamische Rechtsphilosophie? – Herausforderungen, Problemfelder und Lösungsvorschläge«, in: *Rechtsphilosophie – Zeitschrift für Grundlagen des Rechts RphZ* 9.2, S. 128–150, hier S. 149.

⁷³¹ Vgl. *ibid.*

Wie bereits im zweiten Kapitel ausführlich dargestellt wurde, wird die Integrationsdebatte insbesondere seit dem 11. September 2001 von Islamfragen überlagert.⁷³² Dabei rückt die Religionszugehörigkeit von Menschen muslimischen Glaubens in den Mittelpunkt, und der Islam wird als Problemfeld wahrgenommen. Derartige Integrationsdebatten wurden auch mit/nach der Ankunft einer großen Zahl von Geflüchteten aus islamisch geprägten Ländern wiederbelebt. Integrationsprobleme und -herausforderungen führten zu medialen und öffentlichen Diskussionen darüber, ob der Islam die Integration von Geflüchteten behindere. In diesem Zusammenhang gewannen wiederkehrende Werte-, Identitäts- und Religionsdiskurse an Bedeutung, die vor dem Hintergrund der sogenannten ›Leitkulturdebatte‹ geführt wurden. Dabei wird eine dem Islam gegenüberstehende europäische bzw. deutsche Identität mitsamt einem Wertesystem angenommen, an das sich muslimische Geflüchtete wie alle anderen anzupassen haben.

Zwar sind muslimische Geflüchtete nicht aktiv an solchen Debatten beteiligt, spüren aber die Folgen in den alltäglichen Konfrontationen mit der Einwanderungsgesellschaft. In solchen Konfrontationen, so die Ergebnisse meiner ethnografischen Forschung, werden muslimische Geflüchtete nicht selten auf ihr Anderssein angesprochen, das sie von dem der Mehrheitsgesellschaft wesentlich unterscheidet. Solche Konfrontationen finden häufig proaktiv statt, indem man Geflüchteten aus islamisch geprägten Ländern ein bestimmtes Verhalten, abweichende Werte und Rollenvorstellungen von Grund auf unterstellt und entsprechend mit ihnen umgeht. Ausgehend von der Annahme einer grundsätzlichen Unterdrückung der arabischen oder muslimischen Frau wurden meine Forschungsteilnehmenden, Frauen im Besonderen, in ihrem Alltag in Deutschland oft darauf angesprochen, dass sie sich in Deutschland emanzipieren und frei entfalten könnten. In Analogie dazu wurden männliche Forschungsteilnehmende mit dem stereotypen Bild eines frauenfeindlichen arabischen Mannes konfrontiert. Solche stereotypisierenden Darstellungen mögen zwar auf einzelne Personen zutreffen, doch werden damit einer recht heterogenen Gruppe ohne jegliche Interaktion pauschal bestimmte, zumeist negativ konnotierte Verhaltensweisen und Wertvorstellungen zugeschrieben.

Solche Alltagskonfrontationen, die nicht zuletzt eine Konsequenz der in Deutschland geführten Integrationsdebatte sind, führen zwangsläufig dazu, dass Geflüchtete auf ihre Religionszugehörigkeit reduziert werden. Dabei werden andere Identitäten und Zugehörigkeiten von Geflüchteten wie Ethnie, Herkunft, Sprache, Konfession, Religiositätsgrad, politische Orientierung, Sozialfeld etc. außer Acht gelassen. Wie die Ergebnisse der Feldforschung gezeigt haben, prägen diese Zugehörigkeiten mehr oder weniger stark das Verhalten von

⁷³² Siehe insbesondere die Abschnitte 2.1.1. bis 2.1.3.

muslimischen Geflüchteten, ihre religiösen Vorstellungen und nicht zuletzt ihre Verständnisse und Wahrnehmung von sich selbst, ihrer Mit- und Umwelt.⁷³³

Auch die Rolle der dynamischen Erfahrungen von Geflüchteten, die Begegnung mit einem säkularen Umfeld und die Aushandlungsprozesse unterschiedlicher Rechts-, Normen- und Ordnungssysteme werden in der Bezugnahme auf und in dem Umgang mit muslimischen Geflüchteten kaum berücksichtigt. Eine Reduktion muslimischer Geflüchteter auf ihr Muslimsein, sei es im Kontext der Integrationsdebatte oder im Rahmen alltäglicher Interaktionen, geht an den Lebensrealitäten von muslimischen Geflüchteten vorbei. Das vorgestellte empirische Material deutet auf die Komplexität der Lebenswelten von muslimischen Geflüchteten, in denen nicht nur die eigene Religion und die verschiedenen Identitäten eine entscheidende Rolle für das Selbstverständnis von Geflüchteten spielen. Vielmehr sind auch Ängste, Kriegs- und Fluchterfahrungen, traumatische Erlebnisse, Unsicherheiten, Ungewissheiten, Hoffnungen, Träume, ungeklärte existenzielle Fragen und Bedürfnisse sowie der erste Kontakt mit der Aufnahmegesellschaft wichtige Faktoren für das Selbstbild von muslimischen Geflüchteten, ihren Blick auf das Leben, die eigene Lebensführung und ihre Mitmenschen.⁷³⁴

Eine Integrationsdebatte, die sich mit Integrationsproblemen und -herausforderungen wirklichkeitsnah auseinandersetzen will, sollte die Lebenswelten von Geflüchteten in ihrer Komplexität und Vielfalt in den Blick nehmen und bei der tatsächlichen Lebensführung von Menschen muslimischen Glaubens ansetzen, statt sie auf einzelne und pauschalisierende Kategorien zu reduzieren.

Darüber hinaus führte die in der Integrationsdebatte betonte Differenz der Werte und Identitäten zu einer Kulturalisierung der Integrationsforderungen. In der Praxis entstand dadurch bei vielen muslimischen Geflüchteten eine Irritation darüber, was unter Integration zu verstehen ist und wie sie gelingen kann. Erfolgt die Integration durch das Erlernen der deutschen Sprache und Kultur bzw. den Kontakt zu den Einheimischen, durch die Aufnahme einer beruflichen Tätigkeit, oder eher durch den Verzicht auf die eigenen kulturellen und religiösen Wert- und Normensysteme, die Anpassung an die Verhaltenskodizes und die normativen Ordnungen der Aufnahmegesellschaft? Gilt man als integriert, wenn man die deutsche Sprache erlernt hat, aber der Kontakt zu der einheimischen Bevölkerung scheitert? Gilt man als integriert, wenn man wiederum Kontakte zu Einheimischen hat, aber die eigenen soziokulturellen und normativen Ordnungen beibehält und sie im Rahmen der deutschen Rechtsordnung praktiziert? Und schließlich: Gilt man als integriert, wenn man in Deutschland beruflich erfolgreich ist, aber wenig Kontakt zu den Einheimischen hat und zwischen den eigenen und den in Deutschland vorhandenen

⁷³³ Siehe die ethnografischen Ausführungen in Abschnitt 5.1.2.

⁷³⁴ Siehe die ethnografischen Ausführungen in Abschnitt 5.1.1.

normativen Ordnungen je nach Bedarf und Alltagspragmatik wählt? Ist Integration eine Entweder-Oder-Option? Sind auch andere Zwischenwege möglich?

Alle diese hypothetischen Fragen und Konstellationen können, abgesehen von der Beherrschung der Sprache, sowohl auf Geflüchtete als auch auf Deutsche zutreffen, denn je nachdem, welche Kategorien für den Integrationsbegriff verwendet werden, können sowohl Deutsche als auch Nichtdeutsche in der deutschen Gesellschaft integrationsbedürftig sein. Legt man die mit dem Begriff ›Integration‹ konnotierten Kategorien zugrunde, gelten viele Deutsche ebenfalls als nur teilweise in die eigene Gesellschaft integriert. So sehen sich beispielsweise viele Ostdeutsche und Westdeutsche in den jeweils anderen Teil Deutschlands nicht integriert, es sei denn, man schließt die Einheimischen von vornherein kategorisch von der Integrationsfrage aus.

Damit zusammenhängend stellt sich auch die Frage nach der ›deutschen Kultur‹, die sich muslimische Geflüchtete anzueignen haben. Für viele Geflüchtete, wie sicherlich auch für manche Deutsche, besteht Unklarheit darüber, was ›deutsche Kultur‹ überhaupt ist und wodurch sie sich auszeichnet. Bezieht sich ›deutsche‹ Kultur auf Werte und Normen, auf Lebens- und Verhaltensformen, auf Sitten und Gebräuche, auf Esskultur oder Kleidung? Gibt es die ›deutsche‹ Kultur überhaupt? Das sind Fragen, auf die Geflüchtete keine einheitliche Antwort bekommen und die für weitere Irritationen über das Wesen der ›deutschen‹ Kultur sorgen. Meine Forschungsteilnehmerin Samira beschreibt ihre Unsicherheit darüber, was die ›deutsche‹ Kultur ausmacht, wie folgt:

»Die deutsche Kultur war mir nicht nah. Ich habe keine Vorstellung davon, was die deutsche Kultur ist und auch nicht, was für eine deutsche Kultur uns vermittelt werden sollte. Ich weiß auch nicht, ob Deutsche ihre eigene Kultur wirklich kennen.«⁷³⁵

Auch die offensichtlichen Unterschiede zwischen den neuen und den alten Bundesländern, nicht nur in politischer oder wirtschaftlicher Hinsicht, sondern auch in Bezug auf den Umgang und die Interaktion mit der einheimischen Bevölkerung, die möglicherweise eine Folge des deutschen Transformationsprozesses nach der Wiedervereinigung Deutschlands sein könnten,⁷³⁶ führen bei Geflüchteten zu weiteren Unsicherheiten über das Wesen der ›deutschen‹ Kultur. Auch wenn in Deutschland nicht mehr von Ost- und Westdeutschland gesprochen wird, verwenden Geflüchtete die vor der Wiedervereinigung gängigen Bezeichnungen Ost und West (*aš-šarqīya* und *al-ğarbīya*), um diese beobachtbaren Unterschiede zu beschreiben.

⁷³⁵ Zitat im Original:

كتير الثقافة (الألمانية) بعيدة، أصلا ما عرفت شو هي الثقافة، شو هي الثقافة اللي بدهم يوصلونا إياها، ما بعرف إذا هنن بيعرفوا الثقافة تبعهم.

⁷³⁶ Susanne Pickel/Gert Pickel (2020), *30 Jahre Mauerfall – 30 Jahre Mauer in den Köpfen?: über die Stabilität unterschiedlicher politischer Einstellungen in Ost- und Westdeutschland, Kurzanalyse*, [regierungsforschung.de/30-jahre-mauerfall-30-jahre-mauer-in-den-koepfen](https://www.regierungsforschung.de/30-jahre-mauerfall-30-jahre-mauer-in-den-koepfen) (letzter Zugriff am 9.8.2023).

Im Zusammenhang mit der Integration von muslimischen Geflüchteten ist auch vom sog. ›Euro-Islam‹⁷³⁷ die Rede. Darunter wird ein Islam verstanden, der mit europäischen Werten und Normen vereinbar ist und sich scheinbar vom ›orientalischen‹ Islam abgrenzt.⁷³⁸ Mit anderen Worten: Es wird von Muslim:innen eine Integrationsleistung abverlangt, die sich in Gestalt eines ›Euro-Islam‹ realisieren ließe. Zuletzt aufgekommen ist der Diskurs zum ›Euro-Islam‹ bei der Rede des Großimams der Azhar-Universität Aḥmad at-Ṭayyib im Deutschen Bundestag im Jahr 2016, etwa im zeitlichen Zusammenhang mit der sog. ›Flüchtlingswelle‹. Dabei trat der damalige Bundestagespräsident Norbert Lammert mit der Frage an den Großimam heran, ob es etwas wie einen europäischen Islam gebe und was man sich darunter vorstellen könne.⁷³⁹

Auch in der Auseinandersetzung mit den Integrationsherausforderungen von den Geflüchteten erlangte der ›Euro-Islam-Ansatz‹ eine mediale Aufmerksamkeit.⁷⁴⁰ Jedoch sind die Diskurse zum ›Euro-Islam‹ nicht neu. Sie hatten ihren Ursprung in den 1990er Jahren, etwa zur gleichen Zeit wie die Debatten um das Minderheiten-Fiqh. Die Diskurse zum ›Euro-Islam‹ stehen seit Ende des 20. Jahrhunderts immer im Zusammenhang mit dem Islam- und Integrationsdiskurs in Deutschland.⁷⁴¹ Die Forderung nach einem ›Euro-Islam‹ ist kein Produkt innermuslimischer Debatten, sondern wird meist von deutschen Politiker:innen an Muslim:innen in Deutschland und Europa herangetragen.

Tariq Ramadan und Bassam Tibi sind zwei prominente muslimische Wissenschaftler:innen, die Ende des 20. Jahrhunderts zwei Modelle eines ›Euro-Islam‹ vorlegten.⁷⁴² Beide Wissenschaftler haben zwar das gleiche Ziel, nämlich ein für den europäischen Kontext geeignetes Islammodell zu entwerfen, ihre Wege dorthin weichen jedoch stark voneinander ab.

⁷³⁷ Eine ausführliche Analyse des Diskurses zum ›Euro-Islam‹ findet sich bei Ertuğrul Şahin (2017), *Europäischer Islam: Diskurs im Spannungsfeld von Universalität, Historizität, Normativität und Empirizität*, Wiesbaden: Springer VS.

⁷³⁸ Heinz Halm (2004), »Was ist ›Euro-Islam‹? Muslime und Islam in der Diaspora«, in: *Religion, Kultur und Politik im Vorderen Orient: die Islamische Welt im Zeichen der Globalisierung*, hrsg. von Peter Pawelka und Lutz Richter-Bernburg, Wiesbaden: Springer VS, S. 121–131, hier S. 121.

⁷³⁹ Siehe die Rede vom Großimam der Azhar-Universität Aḥmad at-Ṭayyib im Deutschen Bundestag [Min. 42:45], www.bundestag.de/webarchiv/textarchiv/2016/kw11-grossscheich-nachher-415310 (letzter Zugriff am 12.8.2023).

⁷⁴⁰ Siehe beispielsweise Andrea Seibel (2016), »Deutschland ist immer noch kein normales Land – Interview mit Bassam Tibi«, in: *Die Welt*, www.welt.de/debatte/article156781355/Deutschland-ist-immer-noch-kein-normales-Land.html (letzter Zugriff am 10.8.2023); Ednan Aslan (2015), »Die Zuwanderer und der Euro-Islam«, in: *Der Standard*, www.derstandard.at/story/2000023251435/die-zuwanderer-und-der-euro-islam (letzter Zugriff am 10.8.2023).

⁷⁴¹ Vgl. Ertuğrul Şahin (2016), »Europäischer Islam/Euro-Islam«, in: *Lexikon des Dialogs – Grundbegriffe aus Christentum und Islam*, hrsg. von Richard Heinzmann et al., Freiburg: Herder, S. 115–118, hier S. 115.

⁷⁴² Beide Konzepte werden hier nur in Kürze dargestellt. Ausführlicher dazu siehe Şahin, *Europäischer Islam: Diskurs im Spannungsfeld von Universalität*.

Tibis Ansatz, der eher einen politischen Ausgangspunkt hat, orientiert sich an den von der Aufklärung geprägten Werten und Grundprinzipien wie Pluralismus, Toleranz, Säkularität, Demokratie und Menschenrechte.⁷⁴³ Für Muslim:innen in Europa bedeutet dies, diese Prinzipien für einen mit Europa kompatiblen Islam als Grundlage zu nehmen und sich vom sog. ›Scharia-Islam‹ zu befreien.⁷⁴⁴ Nur auf diese Weise sei eine Integration von Muslim:innen in Europa möglich. Problematisch an diesem Ansatz ist vor allem, dass Muslim:innen von vornherein ein Islamismus-Vorwurf gemacht wird, von dem sie sich in gleicher Weise wie von jeglichen Vorschriften der Scharia lösen müssen, um als europäische Muslim:innen qualifiziert werden zu können. Damit verbunden ist der pauschale Terrorismusverdacht gegenüber Muslim:innen, die zwar mehrheitlich die größte Opfergruppe des sog. islamistischen Terrors darstellen, aber eher mit der Täterseite in einen Zusammenhang gestellt werden. Dieses Verständnis trägt der Pluralität und Vielfalt des Islam und der Muslim:innen nicht Rechnung und reduziert die Scharia auf ein einziges Verständnis.

Ramadans Konzept befasst sich hingegen mit dem Muslimsein in Europa und versucht ein Modell für europäische Muslim:innen anzubieten, das sich an der Scharia orientiert.⁷⁴⁵ Dabei handelt es sich jedoch um eine reformierte Scharia, die an neue (westliche) Lebenskontexte angepasst ist. Daher ist es aus seiner Sicht notwendig, alte Kategorien wie *dār al-harb* und *dār al-kufr* zu umgehen, stattdessen den Koran und die Sunna als Grundlage zu nehmen und sie im Lichte der heutigen Entwicklungen und des veränderten Lebenskontextes zu lesen und zu interpretieren.⁷⁴⁶ In seinem Konzept, das sich um ›eine‹ muslimische Identität bemüht, versucht er den Islam von anderen Kulturen (wie arabischen oder asiatischen) und Traditionen abzusetzen.⁷⁴⁷ Dabei liefert er anhand von vier Dimensionen, nämlich *faith, practice and spirituality, understanding of text and context, education and transmission, action and participation*, ein detailliertes Bild, wie eine solche muslimische Identität aussehen könnte.⁷⁴⁸ Die größte Aufgabe von Muslim:innen im Westen bestehe darin, diesen Dimensionen im Lichte der islamischen Quellen eine europäische Gestalt zu geben.⁷⁴⁹ Fraglich an Ramadans Ansatz ist zunächst, ob es ›eine‹ muslimische Identität geben könne, die von den anderen Identitäten und Zugehörigkeiten von Muslim:innen zu trennen sei. Ramadans Ansatz impliziert zudem, dass sich Muslim:innen für den Status ›europäische:r Muslim:in‹ von den ursprünglich

⁷⁴³ Bassam Tibi (2020), *Euro-Islam statt Islamismus: Ein Integrationskonzept*, 2., erw. Aufl., Stuttgart: ibidem, S.30 f.

⁷⁴⁴ Ibid., S.103.

⁷⁴⁵ Tariq Ramadan (2002), *To Be a European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context*, Leicester: The Islamic Foundation.

⁷⁴⁶ Ibid., S.121.

⁷⁴⁷ Ibid., S.169.

⁷⁴⁸ Ibid., S.169 ff.

⁷⁴⁹ Ibid., S.174.

importierten Identitäten ihrer Herkunftsländer zugunsten einer islamischen Identität mit europäischer Gestalt lösen. Hier stellt sich allerdings die Frage, ob Muslim:innen in Europa nicht mit mehreren Identitäten und Prägungen leben können.

Zu beiden Ansätzen von Tibi und Ramadan fasst Ertuğrul Şahin zusammen:

»Allenfalls ist der E. I.-Begriff bei beiden Konzepten zu sehr mit Soll-Zuschreibungen normativ und mit Handlungsvorgaben präskriptiv belastet. Indessen scheint weit und breit noch keine Übereinkunft über den normativen Gehalt in Sicht.«⁷⁵⁰

Dieser normative Rahmen, den beide Konzeptionen setzen, zieht notwendigerweise eine Grenze zwischen dem unveränderlich Universalen und dem veränderlich Partikularen bzw. zwischen dem Islam und Europa und lässt keinen Spielraum für Möglichkeiten der Praxisgestaltung und Identitätsbildung.⁷⁵¹ Dabei wird eine einheitliche muslimische Tradition und Identität bzw. ein einheitliches Islamverständnis vorgegeben, dem Muslim:innen jeglicher Prägung zu folgen haben. Solche Darstellungen, die nicht von der Praxis und den Lebenswelten von Muslim:innen in Europa ausgehen oder sich zumindest mit diesen auseinandersetzen, würden kaum Ausstrahlungswirkung in die Praxis entfalten.

Wir haben hier am Beispiel von muslimischen Geflüchteten gesehen, dass sie normative Vorstellungen und Rechtsreferenzsysteme mit nach Deutschland bringen, in Deutschland mit neuen Rechtsordnungen konfrontiert werden und in der Praxis mehr oder weniger – je nach ihrer Situation und ihrem Bedarf – von diesen Rechtsordnungen oder Teilen davon Gebrauch machen, auf bestimmte Elemente verzichten oder sie modifizieren und für ihren jeweiligen Kontext weiterentwickeln. Wie die empirischen Daten zeigen, kann es angesichts der unterschiedlichen Prägungen und Lebenserfahrungen von muslimischen Geflüchteten und Muslim:innen im Allgemeinen nicht vorstellbar sein, dass sie in einer einheitlich theologischen, politischen und organisatorischen Form leben und nach außen hin auftreten.⁷⁵²

Die für Muslim:innen, vor allem für Neuankömmlinge veränderten Lebensbedingungen bringen sie dazu, ständig nach neuen Lösungen zu suchen und Kompromisse zwischen den verfügbaren normativen Ordnungen zu finden. »Dabei wird es aber nicht nur die Alternative zwischen Euro- und Schari'a-Islam geben, sondern ein ganzes Spektrum von Positionen dazwischen.«⁷⁵³ Dies ist keineswegs eine Besonderheit von Muslim:innen im europäischen Kontext, sondern schon längst eine Realität muslimisch geprägter Lebenswelten unabhängig von ihrem Aufenthaltsort.

Abschließend kann festgehalten werden, dass es nicht die Aufgabe eines säkularen Staates im Rahmen seiner Bemühungen um die Integration von mus-

⁷⁵⁰ Şahin, »Europäischer Islam/Euro-Islam«, S. 116.

⁷⁵¹ Ibid., S. 117 f.

⁷⁵² Vgl. Halm, »Was ist ›Euro-Islam‹?«

⁷⁵³ Ibid., S. 125.

limischen Einwander:innen ist, ein gewisses Islam-Modell vorzugeben und dessen Aneignung von ihnen zu verlangen. »Zu einer Umerziehung der Muslime, zur pädagogischen Durchsetzung einer bestimmten Gesinnung ist der säkulare Staat weder berufen noch legitimiert.«⁷⁵⁴ Einen ›Euro-Islam‹, wie ihn sich europäische Politiker:innen wünschen und einige muslimische Wissenschaftler:innen propagieren, hat es in der dargestellten Form nicht gegeben und wird es sicherlich auch nicht geben.⁷⁵⁵

Ein weiterer Diskursbereich, der zwar nicht unmittelbar mit der Integrationsdebatte zusammenhängt, aber dennoch Auswirkungen auf die Frage der Integration von Geflüchteten islamisch und/oder arabisch geprägter Herkunft hat, ist der Umgang mit dem deutschen Rechtssystem und mit den tradierten juristischen Praktiken. Im Gegensatz zu Einheimischen, die im deutschen Alltag sozialisiert wurden und mit dem deutschen Rechtssystem bis zu einem gewissen Grad vertraut sind, treten Geflüchtete nur halbwegs in dieses System ein oder sind, um mit Heidegger zu sprechen, in dieses System hineingeworfen worden.⁷⁵⁶ Es fehlt ihnen an Wissen über den Alltag, über die soziokulturellen und institutionellen Strukturen, über Werte und Normen, über unterschiedliche lokale Gegebenheiten, über Gepflogenheiten im Umgang und in der Interaktion mit den Mitmenschen, über die Gestaltung von Beziehungen, über ungeschriebene Verhaltenskodizes und nicht zuletzt über Rechte und Pflichten.

Auch wenn Geflüchtete sich im Laufe der Zeit viel Wissen in diesen genannten Bereichen selbst aneignen müssen, bleibt die Aneignung von Wissen unvollständig, denn ein Großteil dieses Wissens ist ungeschrieben, wird von der Kindheit an erlernt und basiert auf der reichen und dynamischen Lebenserfahrung der Menschen. Dieser Umstand schafft bei vielen Geflüchteten Unsicherheit darüber, wie sie sich der Situation angemessen verhalten sollen. Während sich einige zunächst völlig oder teilweise an den mitgebrachten normativen Vorstellungen und Rechtsreferenzsystemen orientieren, dabei Fehler begehen und ihr Handeln entsprechend modifizieren, beziehen sich andere auf die normativen Ordnungen der Aufnahmegesellschaft. Diese Bezugnahme kann jedoch scheitern, wenn Geflüchteten ungeschriebene Verhaltenskodizes unbekannt sind. Als Beispiel sei hier das Eingehen einer Lebenspartnerschaft nach ›deutschem‹ Muster genannt. Die Entscheidung, eine solche Lebenspartnerschaft einzugehen, bedeutet nicht, dass man sich der ungeschriebenen Codes des Partnerschaftslebens bewusst ist und entsprechend handeln kann. Auch die expliziten Codes sind offensichtlich nicht bekannt. Das Erlernen geschriebener und ungeschriebener Gesetze und Normen ist ein langer, dynamischer und

⁷⁵⁴ Halm, »Was ist ›Euro-Islam‹?« S.130.

⁷⁵⁵ Ausführlicher dazu siehe die Ausführungen in Abschnitt 4.2.1.

⁷⁵⁶ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S.135 ff.; Lems, *Being-Here*, S.51 ff.; Boeree, *Personality Theories*. Siehe auch die Ausführungen in Abschnitt 4.1.1.

kontinuierlicher Lernprozess, den nicht alle Geflüchteten komplett durchlaufen können.

Auch der Umgang mit dem deutschen Recht ist für viele muslimische Geflüchtete alles andere als einfach. Sie begegnen in Deutschland »ein[em] für sie inhaltlich und sprachlich kaum verständliche[n] Rechts- und Justizsystem«,⁷⁵⁷ welches in vielen Teilen das Ergebnis von Ereignissen und Entwicklungen in der deutschen Geschichte ist. Hinzu kommt, dass ihre rechtliche Orientierung in verstärktem Maße im außergerichtlichen Bereich erfolgt, dem lokale, gewohnheitsrechtliche und religiöse Praktiken und eine große Bandbreite an Normgefügen zugrunde liegt. Das hat in der Praxis zur Folge, dass muslimische Geflüchtete in Deutschland beispielsweise islamisch geprägte Rechtsbeziehungen gestalten, die aber nach dem deutschen Recht nicht rechtsbindend sind. Im Konfliktfalle ist es höchst problematisch, denn die aus diesen Rechtsbeziehungen resultierenden Rechte und Pflichten (wie die Zahlung einer nachträglichen Brautgabe bei der Scheidung) können nicht über deutsche Gerichte geltend gemacht werden. Dass derartige Rechtsgeschäfte rechtlich irrelevant sind, war manchen Geflüchteten, zumindest zu Beginn ihres Aufenthalts in Deutschland, unbekannt. Vor diesem Hintergrund besteht für muslimische Geflüchtete in Deutschland ein großer Aufklärungsbedarf über das deutsche Rechtssystem und dessen Besonderheiten.⁷⁵⁸ Rechtliche Angebote, die gezielt solche und ähnliche praktische Fragen in den Blick nehmen und möglicherweise im Rahmen der Integrationsförderung angeboten werden, sind bisher noch nicht gegeben. Man beobachtet aber, dass muslimische Geflüchtete sich eher auf informellem Wege über soziale Netzwerke dieses Wissen selbst erarbeiten, eigene Erfahrungen austauschen und von den Erfahrungen anderer lernen. Ob der Austausch über soziale Medien für alle Geflüchteten sinnvoll und dafür geeignet ist, komplizierte rechtliche oder rechtlich bezogene Fragen zu klären, bleibt eine empirische Frage.

⁷⁵⁷ Ebert, »Verändern die Muslime Sachsen?«, S. 19 f. Auch wenn das deutsche Rechtssystem für viele komplex und nicht nachvollziehbar erscheint, tauschen sich Geflüchtete über rechtliche Fragen, die religiöse Aspekte berühren und ihr Leben in Deutschland unmittelbar betreffen, aus. Hier bieten die sozialen Medien eine sehr geeignete Plattform für diesen Austausch. Signifikantes Beispiel dafür stellt das im Jahre 2019 veränderte Einbürgerungsgesetz (§ 10 StAG) dar, das eine »Einordnung in die deutschen Lebensverhältnisse« vorsieht. Mit dieser Klausel soll Personen, die in polygynen Beziehungen leben, die deutsche Staatsangehörigkeit verwehrt werden.

⁷⁵⁸ Im Kontext von Asylverfahren beobachtet man, dass viele Geflüchtete die systematischen Unterschiede und die Aufgabenbereiche von Behörden und Institutionen in Deutschland nicht kennen. Viele meiner Forschungsteilnehmenden denken bei einer Anhörung im BAMF zu ihrem Asylverfahren, dass es sich dabei um ein Gerichtsverfahren handle. Diese Verwechslung und ähnliche Unklarheiten führen nicht selten zu Missverständnissen. Auch während meiner einwöchigen Beobachtung von Asylverfahren im Verwaltungsgericht Braunschweig stellte ich fest, dass einige sich nicht darüber im Klaren waren, dass sie sich in einem Gericht befinden und warum sie überhaupt zu einem Verfahren eingeladen wurden.

Darüber hinaus ist das besondere Verhältnis von Staat und Religion respektive Recht und Religion für viele muslimische Geflüchtete in Deutschland durchaus komplex. So ist es für viele Geflüchtete nicht nachvollziehbar, dass die Religionsfreiheit ein Grundrecht mit höherem rechtlichem Rang ist, aber bestimmten Schranken unterliegt. Damit verbunden ist die Frage nach der Sichtbarkeit von Religion, religiösen Praktiken und Symbolen im öffentlichen Raum.

Die vor allem von meinen kopftuchtragenden Forschungsteilnehmerinnen erlebten Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen oder Einschränkungen im Alltag und auf dem Arbeitsmarkt führten zu Irritationen über die Reichweite und die praktische Bedeutung der Religionsfreiheit. Verstärkt wurden diese Irritationen, als im Juli 2021 ein Gesetz zur Regelung des Erscheinungsbildes von Beamt:innen in Kraft getreten ist. Gemäß §61 II 4 BBG können religiös oder weltanschaulich konnotierte Merkmale des Erscheinungsbilds eingeschränkt oder untersagt werden, wenn sie objektiv geeignet sind, das Vertrauen in die neutrale Amtsführung von Beamt:innen zu beeinträchtigen. Dieses Gesetz sorgte für viel Unruhe unter muslimischen Geflüchteten und Muslim:innen allgemein, die in dieser Regelung eine Einschränkung ihrer religiösen Überzeugung und ein generelles Kopftuchverbot sahen. Zudem befürchteten einige kopftuchtragende Frauen, dass eine solche Regelung ihren Zugang zum Arbeitsmarkt in Deutschland noch weiter erschweren würde. Solche Debatten und Diskussionen, die sich mehr oder weniger um die Sichtbarkeit des Islam bzw. islamisch geprägter Symbole oder Praktiken drehen, führen lediglich dazu, dass viele Geflüchtete kein Zugehörigkeitsgefühl gegenüber der deutschen Gesellschaft entwickeln und von dieser nicht als zugehörig wahrgenommen werden.

Dieses Nichtzugehörigkeitsgefühl hat sich zuletzt bei der Aufnahme von ukrainischen Geflüchteten verstärkt. Geflüchtete, die im Zuge der medial bezeichneten Flüchtlingskrise von 2015 nach Deutschland kamen, konnten den deutlichen Unterschied nicht nur im rechtlichen Status, sondern auch in der medialen, politischen und zumindest äußerlich wahrnehmbaren gesamtgesellschaftlichen Reaktion beobachten. Anders als ukrainische Geflüchtete hatten Geflüchtete aus Ländern wie Syrien, Irak und Afghanistan meist langwierige Asylverfahren zu durchstehen und erlangten keinen sofortigen Zugang zu Integrationskursen oder zum Arbeitsmarkt. Zudem hatten viele gut ausgebildete Geflüchtete vom Jahre 2015 Schwierigkeiten mit der Anerkennung ihrer Ausbildung.⁷⁵⁹ Manche mussten sogar trotz guter Ausbildung und vorhandener

⁷⁵⁹ Auch wenn die Ungleichbehandlung beider Geflüchtetengruppen hinsichtlich des rechtlichen Status auf einer rechtlichen Grundlage fußt, nämlich der Aktivierung der EU-Massenzustromrichtlinie, sind diese unterschiedlichen Rechtsgrundlagen für Geflüchtete kaum zu verstehen. Für einen umfassenden Überblick über Migrationspolitiken und -regelungen in 26 Aufnahmeländern siehe Marie-Claire Foblets/Jean-Yves Carlier (2022), »Law and Migration in a Changing World: General Report«, in: *Law and Migration in a Changing World*, hrsg. von Marie-Claire Foblets und Jean-Yves Carlier, Cham: Springer, S.1–97.

beruflicher Erfahrung einen komplett neuen Ausbildungsweg starten. Hinzu kommt, dass Geflüchtete aus islamisch geprägten Ländern in öffentlichen Debatten in ihrer Zuschreibung als Muslim:innen wahrgenommen wurden, die aufgrund ihrer religiösen und soziokulturellen Prägung nicht bzw. schwer zu integrieren seien. Auch wenn die Zahl ukrainischer Geflüchteter mittlerweile die der Geflüchteten von 2015 und 2016 überschritten hat, war in öffentlichen Diskursen hierzu von einer ›Flüchtlingskrise‹ nicht die Rede.

Um die hier dargestellten Debatten und Diskurse zur Frage der Integration von muslimischen Geflüchteten abzurunden, sei auf Folgendes hingewiesen: Eine Integration wird nicht allein dadurch gelingen, dass Menschen die deutsche Sprache erlernen, beruflich erfolgreich werden und sich an die Normen der deutschen Gesellschaft anpassen. Der Weg zur Integration kann zunächst nur beginnen, wenn Geflüchtete als Mitmenschen unabhängig von ihren unterschiedlichen Prägungen wahrgenommen werden, ihnen ein Zugehörigkeitsgefühl ermöglicht wird und Entfaltungsmöglichkeiten gegeben werden. Dies setzt auch voraus, dass Geflüchtete die ihnen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten und Angebote nutzen wollen und sich als Teil der Gesamtgesellschaft betrachten. Integration ist daher ein beidseitiger Prozess, der nicht von heute auf morgen vonstattengeht und für den Verständnis, Ambiguitätstoleranz und ein menschlicher Umgang von beiden Seiten notwendig ist. In diesem Sinne ist Integration keine Einbahnstraße!

7 Schlussbetrachtung und Ausblick

Ausgangspunkt der vorliegenden ethnografischen Untersuchung waren die Lebenswelten von muslimischen Geflüchteten in Deutschland. Dabei ging es insbesondere um die Frage, wie muslimische Geflüchtete ihr religiöses Leben in einem mehrheitlich nicht muslimischen Kontext gestalten und wie sie in ihrem neuen Lebensumfeld in Deutschland unterschiedliche normative Ordnungen und Rechtsreferenzsysteme aushandeln und nach Lösungen und neuen Wegen für lebensweltliche Alltagsprobleme und Herausforderungen suchen. Die Analyse der Feldforschungsdaten zeigt, dass die Lebenswelten von muslimischen Geflüchteten in Deutschland, ihre Verständnisse von Religion und von religiösen Praktiken einen Wandel erfahren. Dieser Wandel ist kontextspezifisch und hängt von unterschiedlichen Relationalitäten, Erfahrungen und Interaktionen mit der Eigen-, Mit- und Umwelt sowie mit den sie prägenden unterschiedlichen Normen- und Rechtsreferenzsystemen ab.⁷⁶⁰ In diesem Rahmen sind Religion und religiöse Praxis muslimischer Geflüchteter zu verorten und zu verstehen, denn Verständnisse von Religion und die Befolgung oder die Nichtbefolgung religiöser Praktiken und Vorschriften verändern sich nicht losgelöst von alltäglichen Interaktionen mit der umgebenden Mit- und Umwelt. Mit anderen Worten: Es ist die menschliche Erfahrung muslimischer Geflüchteter, die die Gesamtheit der dynamischen Emotionen, Gedanken, Vorstellungen, Beziehungen, Interaktionen, Einschränkungen, Druckmechanismen, Aushandlungs- und Lernprozesse in unterschiedlichen Räumen und Zeiten sowohl in den Herkunftsgesellschaften als auch in der Aufnahmegesellschaft umfasst. All diese Aspekte menschlicher Erfahrung beeinflussen die Bedeutung und Rolle von Religion im Leben muslimischer Geflüchteter in Deutschland sowie die Art und Weise, wie und mit welchen Argumenten sie religiöse Vorschriften (nicht) befolgen oder verändern.

Unmittelbar auf die Forschungsfrage dieser Arbeit bezogen lässt sich Folgendes feststellen: Muslimische Geflüchtete setzen sich im Migrationskontext zunehmend mit der eigenen Religion, mit religiösen Praktiken sowie mit gewohnheitsrechtlichen Normierungen auseinander. Insbesondere die Auseinandersetzung mit ihrer neuen Mit- und Umwelt und ihrer Rechtsordnung bietet einen wichtigen Anstoß für weitreichende Denk- und Veränderungsprozesse. Damit zusammenhängend ist die Veränderung des Selbstbildes und der damit verbundenen Individualverantwortlichkeiten von Geflüchteten. Unter Berücksichtigung ihrer neuen Lebensumstände und veränderten Lebenskonstellationen suchen muslimische Geflüchtete eigenständig und verantwortungsbewusst

⁷⁶⁰ Vgl. Jackson, »Afterwords«, S.254; ders., »The Politics of Storytelling«; Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, S.527; Arendt, *The Human Condition*, S.181ff.

nach pragmatischen Lösungen und neuen Wegen innerhalb der islamischen Rechtstradition für ihre alltäglichen Herausforderungen. Die Begegnung mit für sie zunächst fremden Rechtsordnungen, normativen Vorstellungen und juristischen Praktiken eröffnet ihnen neue Handlungsspielräume und Entscheidungsmöglichkeiten (sog. *forum shopping*). Dabei werden manche Elemente des mitgebrachten und bisher nicht hinterfragten Normenregimes auf den Prüfstand gestellt. Es wird nach einer sinnvollen Erklärung für manche Regeln gesucht und auf einige davon ganz oder nur teilweise verzichtet; es wird mit normativen Ordnungen der Aufnahmegesellschaft experimentiert, und bei Misserfolg werden mitgebrachte ›konservierte‹ Normen reaktiviert oder Alternativen ins Spiel gebracht.

Zu beobachten sind also dynamische und kontinuierliche Lernprozesse, in denen sich Rechtsbewusstsein entwickelt und verändert und neue Normativitäten schrittweise entstehen. Diese Lernprozesse schaffen zugleich Freiräume für Kreativität und Innovation im Umgang mit diversen rechtlichen Normierungen, die weitgehend mit dem gesamtgesellschaftlichen Geschehen korrespondieren.

Im Gegensatz zur vorherrschenden sozialwissenschaftlichen Forschung zu Muslim:innen in Europa, die die Religion als einziges Erklärungsmuster für muslimische Praktiken in den Mittelpunkt stellt, zeigen die Ergebnisse der vorliegenden ethnografischen Arbeit, dass die Lebenswelten von muslimischen Geflüchteten von vielen Zugehörigkeiten zu Rechtsgemeinschaften und Identitäten (wie Ethnie, Nationalität, Sprache, Konfession und Sozialfeld) abhängen und keineswegs durch einen einzigen Rahmen verstanden werden können. Diese Zugehörigkeiten versehen Geflüchtete mit unterschiedlichen Rechtsauffassungen, die mit religiösen Vorstellungen koexistieren, mit ihnen interferieren, verschmelzen oder diese in vielen Fällen umgehen. Von großer Bedeutung ist hier die individuelle Erfahrung jedes Einzelnen mit und in diesen Zugehörigkeiten. Insbesondere für Geflüchtete haben zudem Kriegs- und Fluchterfahrungen und sich daraus ergebende Angst- und Unsicherheitsgefühle weitreichende Folgen, die sich bis heute auf ihre Lebensführung auswirken.

All diese Faktoren werden in den medialen, politischen, akademischen sowie gesamtgesellschaftlichen Debatten zu muslimischen Geflüchteten und generell Muslim:innen in Deutschland kaum berücksichtigt. Nur durch diesen vertieften und breit gefächerten Blick auf die Lebenswelten muslimischer Geflüchteter, der ihre Lebenszyklen und ihre Erfahrungen in Vergangenheit und Gegenwart sowie die Art und Weise berücksichtigt, wie sie äußere Umstände, Kategorien, Machtdynamiken, Identitäten und Zugehörigkeiten mit ihren jeweils unterschiedlichen Normensystemen aushandeln, erscheint es möglich, die Rolle und Bedeutung von Religion in ihren Lebenswelten zu verstehen und zu kontextualisieren. Mit ihrem phänomenologischen Ansatz, der den Fokus auf das existenzielle Mitsein von muslimischen Geflüchteten in der Welt und mit

ihrer Mitwelt legt, leistet diese Ethnografie einen bedeutenden Beitrag zur Erforschung von Muslim:innen in europäischen Kontexten. Hiermit trägt sie bei zu einer thematischen Verschiebung von Sicherheits- und Radikalisierungsfragen hin zu bislang weitgehend unbekannten Realitäten des islamischen Lebens in Europa, insbesondere in Deutschland. Somit begegnet diese Arbeit einem dringlichen Forschungsbedarf.

Mediale und politische Debatten über die Integration von Muslim:innen in Deutschland untermauern die Annahme, dass die Scharia als normatives System mit rechtlichem Charakter die Integration von muslimischen Neuankömmlingen behindere, denn sie schreibe exakte und detaillierte Vorgaben für die gesamte Lebensführung vor und lasse den Menschen gar keinen Handlungsspielraum. Diese Annahme lässt zunächst die Ambiguität islamischer Rechtsschulen und die Vielfalt der islamischen Rechtsfindungsmechanismen sowie die ethisch-moralischen Aspekte des islamischen Rechts außer Acht und beschränkt sich auf ein starres Verständnis der Scharia.

Aus der Analyse der ethnografischen Daten folgt aber auch, dass zahlreiche muslimische Geflüchtete in der Auseinandersetzung mit normativen religiösen Vorschriften und alltäglichen Herausforderungen im Migrationskontext eigene und individualisierte Zugänge zur Religion entdecken und entfalten, die anschlussfähig an gesamtgesellschaftliche Debatten, alltägliche Interaktionen und rechtliche Normierungen sind. Dies hat unter Geflüchteten zu innovativen Ansätzen im Umgang mit normativen religiösen Auffassungen geführt, die mit der Zeit durch eine gewisse soziale Akzeptanz und Realisierung in der Praxis normativen Gehalt erlangen können.

Die empirisch fundierten Ergebnisse im Kontext der Lebenswelten muslimischer Geflüchteter sind vor dem Hintergrund vorherrschender medialer und gesellschaftlicher Vorstellungen über Muslim:innen in Deutschland von enormer Bedeutung, zumal sie Auskunft darüber geben, wie muslimische Geflüchtete tatsächlich leben, ein religiöses Leben führen oder auch nicht, welche Deutungs- und Legitimationsmuster sie verwenden und nicht zuletzt, wie sie mit alltäglichen Herausforderungen umgehen.

Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang die juristische Integrationsarbeit, die muslimische Geflüchtete in ihren neuen Lebensumfeldern in Deutschland leisten. Dabei geht es um umfassende Lernprozesse, die von der Translationsleistung mitgebrachter Wissensbestände und kultureller Inventare bis hin zur Aneignung und Anwendung neuer juridischer Praktiken, Normen und Wertmaßstäbe reichen. In all diesen Prozessen zeigt sich die Komplexität muslimischer Lebenswelten, die weder durch einfache mediale und politische Vorannahmen noch durch politisierte quantitative Studien mit ihren komplexitätsreduzierenden Datensätzen erklärt werden kann. Die Befunde dieser Forschung sind daher nicht nur von reinem akademischen Interesse. Vielmehr sind sie von gesamtgesellschaftlicher Bedeutung, da sie neue Blickwinkel und

Zugänge zu geflüchteten Mitmenschen, ihren Lebenswelten und unterschiedlichen Prägungen sichtbar machen. Auf diese Weise können Handlungs- und Verhaltensmuster von Geflüchteten besser kontextualisiert werden.

Des Weiteren lässt sich basierend auf den Ergebnissen dieser Untersuchung schließen, dass es vielen muslimischen Geflüchteten an grundlegenden Kenntnissen der deutschen Rechtsordnung, ihrer Funktion sowie der Bedeutung einzelner Rechtsfiguren fehlt. Damit verbunden ist ein erschwerter Zugang zum Recht (*access to justice*). Dies liegt zum einen daran, dass ihre Erfahrung mit ›Recht‹ in hohem Maße im außergerichtlichen Bereich erworben wurde, wo z. B. im Konfliktfall auf alternative gewohnheitsrechtliche oder religiöse Konfliktregelungsmechanismen zurückgegriffen wird. Zum anderen ist das deutsche Rechts- und Justizsystem für die meisten Geflüchteten, wie sicherlich für manch andere Deutsche auch, inhaltlich sehr komplex und sprachlich kaum verständlich, ganz zu schweigen von den finanziellen und bürokratischen Hürden, die beispielsweise mit Rechtsverfahren verbunden sind.

Nicht zu unterschätzen sind in diesem Zusammenhang auch das mangelnde Vertrauen und die Angst vor rechtlichen Konsequenzen, die mit einem unsicheren Aufenthaltsstatus einhergehen. Für den rechtspolitischen und juristischen Diskurs über Geflüchtete in Deutschland, insbesondere die Frage der sog. ›Parallelgesellschaften‹, dürften diese Rückschlüsse bedeutende Anregungen für die Förderung der Rechtsbildung von Geflüchteten geben. Dies kann u. a. durch die Schaffung leicht zugänglicher und mehrsprachiger Rechtsangebote und -beratungen geschehen, die Geflüchtete über ihre Rechte und Pflichten aufklären und ihnen so den Zugang zum Recht erleichtern. Die Resultate können ebenfalls für die interkulturelle Weiterbildung von Jurist:innen, Rechtspraktiker:innen und Richter:innen im Umgang mit kultureller und religiöser Diversität von Bedeutung sein.

Bislang ist nur unzureichend erforscht, welche Rechtsverständnisse geflüchtete Menschen mitbringen und welche Erwartungen und Zugänge sie zum Recht haben. Insofern können die vorliegenden ethnografischen Befunde Expert:innen aus dem Bereich des Rechtswesens Einblicke in die berufsspezifischen Herausforderungen im Umgang mit nichteuropäischen Erfahrungshorizonten geben und sie möglicherweise dafür sensibilisieren.

Im Sinne der rechtsethnologischen Vorstellung, dass Recht Praxis ist und erst durch Interpretation, Aushandlung, Anpassung an konkrete Lebensumstände und in der tatsächlichen Anwendung durch Menschen verwirklicht werden kann, dürften die erzielten Ergebnisse für die islamrechtliche Forschung relevant sein. Die theologische islamrechtliche Forschung wird nicht nur Einblicke in neue Herausforderungen der Anwendung islamischen Rechts in einem mehrheitlich nichtmuslimischen Kontext gewinnen, sondern möglicherweise auch von der Kreativität und Innovation von Muslim:innen lernen, die verantwortungsbewusst tragfähige Kompromisse finden, um islamische Normen

und Vorschriften an veränderte Lebensumstände anzupassen. Diese Anpassung erfolgt nicht losgelöst von der islamischen Rechtstradition, sondern häufig individuell und unterschiedlich in Interaktion mit ihr und unter Bezugnahme auf sie. Dies ist keine Neuerscheinung der sog. Moderne im Kontext gegenwärtiger Dynamiken und Konstellationen von muslimischen Geflüchteten und Muslim:innen allgemein in Deutschland.

Das islamische Recht zeichnet sich durch ein adaptives System aus, das sich im Laufe seiner Geschichte an neue Situationen und Umstände angepasst und weiterentwickelt hat.⁷⁶¹ Die in dieser Arbeit vorgestellten ethnografischen Vignetten und Erfahrungsbeispiele liefern ein detailliertes Bild über die unterschiedlichen Dimensionen, Faktoren und Interdependenzen muslimischer Lebenswelten, die in Rechtsbüchern und verschriftlichten Rechtsmeinungen (*fatāwā*) zu Muslim:innen in Europa keine Beachtung finden. Es ist daher nicht verwunderlich, dass nicht wenige Muslim:innen in Europa Zweifel an solchen Rechtsauffassungen haben, die an ihren Lebenswirklichkeiten vorbeigehen. Damit das islamische Recht seine Resonanz und Dynamik nicht verliert und den veränderten Bedingungen muslimischer Lebenswelten gerecht werden kann, ist die Einbeziehung von Erkenntnissen anderer Disziplinen, insbesondere der ethnologischen Forschung, unerlässlich.

Ferner dürften die Ergebnisse dieser Arbeit denjenigen, die sich selbst als Betroffene verstehen, neue Impulse für die soziale Praxis geben. Dabei können andere Muslim:innen in Deutschland, die sich mit ähnlichen Umständen und alltäglichen Herausforderungen konfrontiert sehen, von den Erfahrungen, Aushandlungsprozessen, Vorstellungen und Entscheidungen der an dieser Forschung beteiligten muslimischen Geflüchteten lernen. Dadurch können neue Binnen-Normativitäten innerhalb muslimischer Geflüchtetengruppen in Deutschland entstehen. Nicht zuletzt für Muslim:innen im Nahen und Mittleren Osten dürften die Entwicklungen muslimischer Lebenswelten in Europa und insbesondere in Deutschland neue Wege im Umgang mit islamischer Normativität eröffnen.

Im Hinblick auf zukünftige Entwicklungen ist es wichtig zu betonen, dass die vorliegenden Ergebnisse kein statisches Bild der Lebenswelten muslimischer Geflüchteter zeichnen. In der fortlaufenden Interaktion mit ihrer Mit- und Umwelt durchlaufen muslimische Geflüchtete immer wieder neue Lernprozesse und entwickeln dabei neue Verständnisse ihrer Umwelt und deren normativer Ordnungssysteme. Welche konkreten Auswirkungen dies auf die Frage der Normproduktion und die Entwicklung einer neuen, durch den Migrationskontext bedingten islamischen Normativität haben könnte, ist eine empirisch noch zu untersuchende Frage.

⁷⁶¹ Siehe Kurnaz, »Eine Islamische Rechtsphilosophie?«, S.149.

Hinzu kommt, dass auch der Status vieler Geflüchteter nicht konstant bleiben dürfte, weder in der Selbstidentifikation noch in rechtlicher Hinsicht durch die Einbürgerung. Es bleibt zu klären, ob und inwieweit sich der rechtliche Statuswechsel durch die zunehmende Einbürgerung auf das Sicherheitsgefühl und die Zugehörigkeit zur Aufnahmegesellschaft von Geflüchteten auswirkt. Dies ist eine offene Frage, der in zukünftigen empirischen Untersuchungen nachgegangen werden sollte. Hierbei sind mögliche räumliche Unterschiede zwischen städtischen und ländlichen Gebieten sowie zwischen Ost- und Westdeutschland zu beleuchten.

Zusammenfassend kann die vorliegende Arbeit als Ausgangspunkt für weitere Forschungsarbeiten dienen, die mittels ethnologischer, islamwissenschaftlicher und/oder islamtheologischer Forschung andere Bereiche muslimischer Lebenswelten in den Blick nehmen. Exemplarisch könnte es interessant sein, zu untersuchen, wie Muslim:innen mit dem Handels- und Wirtschaftsbereich in einem säkularen Kontext umgehen. Dieses Forschungsfeld gewinnt durch den Aufenthalt einer großen Zahl muslimischer Geflüchteter und Muslim:innen im Allgemeinen in Deutschland an Bedeutung. So wurden in vielen deutschen Städten zahlreiche Geschäfte, Läden und Unternehmen von Muslim:innen gegründet und geführt. Der religiöse Bereich scheint in diesem Feld zunächst nicht von Interesse zu sein. Allerdings spielt hier neben rein rechtlichen und wirtschaftlichen Fragen auch eine Vielzahl von islamrechtlichen und ethisch-moralischen Überlegungen eine Rolle. In diesem Feld dürfte sich daher ein großer Gestaltungsspielraum für alltagspragmatische Entscheidungen zeigen. Eine Verortung solcher wirtschaftsbezogenen Praktiken und Entscheidungen in islamwissenschaftlichen und islamrechtlichen Diskursen ist jedenfalls unentbehrlich.

Ob die rechtliche Anerkennung des Islam in Deutschland Veränderungen in diesen religiös frei regulierten Handels- und Wirtschaftsbereichen bewirken, bleibt abzuwarten. Jedenfalls darf man gespannt sein, wie sich die zunehmenden Institutionalisierungs- und Bürokratisierungsversuche des Islam in Deutschland auf muslimische Lebenswelten auswirken.

Literaturverzeichnis

- ‘Abd al-Mağīd, Ibrāhīm (2021): »al-Iftā’ al-Miṣrīya taḥruġ min ‘abā’at al-Azhar«, in: *Independent Arabia*, bit.ly/3saIG00 (letzter Zugriff am 17.12.2021).
- ‘Abd al-Qādir, Ḥālīd Muḥammad (1998): *Min fiqh al-aqalliyāt al-muslima*, Doha: Wizārat al-Awqāf wa-š-Šu’ūn al-Islāmīya.
- Abī Dāwūd, Sulaymān ibn al-Aš‘aṭ ibn Ishāq al-Azdī as-Siġistānī (2009): *Sunan Abī Dāwūd*, ed. von Šu‘ayb al-Arna’ūt, Bd. 5, Kairo: Dār ar-Risāla al-‘Ālamīya, shame-la.ws/book/117359/3097 (letzter Zugriff am 24.1.2023).
- Abou El Fadl, Khaled (1994): »Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to Eleventh/Seventeenth Centuries«, in: *Islamic Law and Society* 1.2, S. 141–187.
- Abū ad-Ḍahab, Muḥammad/Muḥammad ‘Iṣmat (2014): »Laylat ‘īd al-fiṭr: laḍḍat ‘aṣḥāb al-mazāġ: fī raḥīl šahr al-‘ibāda«, in: *Dotmasr*, bit.ly/3dQXubR (letzter Zugriff am 15.12.2021).
- Abu-Lughod, Lila (Hg.) (1998): »The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics«, in: *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton: Princeton University Press, S. 243–269.
- (1991): »Writing against Culture«, in: *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, hrsg. von Richard G. Fox, Santa Fe: School of American Research Press, S. 137–162.
- Abū Zahra, Muḥammad (2006): *Uṣūl al-fiqh*, Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid (2014): *Maḥūm an-naṣṣ: dirāsa fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Casablanca: al-Markaz aṭ-Ṭaqāfī al-‘Arabī.
- (2009): *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, Freiburg: Herder.
- (1994): *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī*, Kairo: Sīnā li-n-Naṣr.
- Adl-Amini, Katja et al. (2022): »Reflektierte Normativität, normierte Reflexivität? Möglichkeiten und Grenzen empirischer Zugänge«, in: *Reflexion und Reflexivität in Unterricht, Schule und Lehrer:innenbildung*, hrsg. von Christian Reintjes und Ingrid Kunze, Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt, S. 21–38.
- Akca, Ayşe Almila (2020): *Moscheeleben in Deutschland: Eine Ethnographie zu Islamischem Wissen, Tradition und religiöser Autorität*, Bielefeld: transcript.
- al-‘Alwānī, Ṭāha Ġābir (2001): *Maqāṣid aš-šar‘a*, Beirut: Dār al-Hādī.
- (1999): »Madḥal ilā fiqh al-aqalliyāt: naẓariyāt ta’sīsiya (Introduction to the Fiqh of Minorities: Foundational Perspectives)«, in: *al-Fikr al-Islāmī al-Mu‘āṣir* 5.19, citj.org/index.php/citj/article/view/1775 (letzter Zugriff am 14.6.2023).
- al-Amin, Aḥmad (2022): »Ṭunā’iyat al-aql wa-n-naql fī l-fikr al-Islāmī (The Duality of Transmission and Reason in Islamic Thinking)«, in: *Humanitarian & Natural Sciences Journal (HNSJ)* 3.4, S. 296–308, www.hnjournal.net/3-4-19 (letzter Zugriff am 11.1.2023).
- al-‘Ašmāwī, Muḥammad Sa‘īd (2003): *Uṣūl aš-šar‘a*, Kairo: Maktabat Madbūli.

- al-‘Awwā, Muḥammad Selīm (2006): *al-Fiqh al-islāmī fī ṭarīq at-tağdīd*, Kairo: Safīr ad-Dawlīya li-l-Našr.
- al-Azmeh, Aziz (1996): *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer Politischen Theologie*, Suhrkamp: Frankfurt a. M.
- Albrecht, Sarah (2018): *Dār al-Islām Revisited: Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*, Muslim Minorities, Leiden: Brill.
- (2010): *Islamisches Minderheitenrecht Yūsuf al-Qaraḏāwīs Konzepts des fiqh al-aqallīyāt*, Würzburg: Ergon.
- al-Ḥuḍārī, Muḥammad (1969): *Uṣūl al-fiqh*, Kairo: al-Maktaba at-Tuğārīya al-Kubrā.
- Ali, Ahmed Abdelemam A. (2017): »Zum Stand der *maqāṣid aš-šarī’a* in den rechtsmethodologischen Überlegungen vor aš-Šāṭibī (gest. 1388)«, in: *Zeitschrift für Recht & Islam* 8, S. 123–134.
- ‘Alī, Imān Aḥmad Muḥammad (2006): *Nasaq al-usra wa-l-qarāba wa-z-zawāğ: Dirāsa maydāniya li madīnat um durmān al-qadīma*, Kairo: ad-Dār al-‘Arabiya li-n-Našr wa-t-Tawzī.
- Allievi, Stefano (2006): »How and Why ›Immigrants‹ Became ›Muslims‹«, in: *ISIM Review* 18.06, S. 18.
- al-Munağğid Ṣalāḥ ad-Dīn/Yūsuf Q. Ḥūrī (2005): *Fatāwā al-imām Muḥammad Rašīd Riḏā*, Bd. 5, Beirut: Dār al-Kitāb al-Ġadīd.
- Amir-Moazami, Schirin (Hg.) (2018): *Der inspizierte Muslim: zur Politisierung der Islamforschung in Europa*, Bielefeld: transcript.
- (2018): »Epistemologien der ›muslimischen Frage‹ in Europa«, in: *Der inspizierte Muslim: zur Politisierung der Islamforschung in Europa*, hrsg. von Schirin Amir-Moazami, Bielefeld: transcript, S. 91–124.
- (2018): »Einleitung«, in: *Der inspizierte Muslim. Wissensproduktion und Machtreproduktion im Forschungsfeld Islam in Europa*, hrsg. von Schirin Amir-Moazami, Bielefeld: transcript, S. 9–33.
- (2016): »Dämonisierung und Einverleibung: Die muslimische Frage in Europa«, in: *Die Dämonisierung der Anderen: Rassismuskritik der Gegenwart*, hrsg. von María do Mar Castro Varela und Paul Mecheril, Bielefeld: transcript, S. 21–39.
- (2016): »Framing Muslims: Anmerkungen zur ›muslimischen Frage‹ in Europa«, in: *Muslim Matter*, hrsg. von Omar Kasmani und Stefan Maneval, Berlin, S. 27–34.
- Ammerman, Nancy T. (2007): *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, New York: Oxford University Press.
- (2007): »Introduction: Observing Modern Religious Lives«, in: *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, hrsg. von Nancy T. Ammerman, New York: Oxford University Press, S. 3–18.
- Anke, Hans Ulrich (2000): *Die Neubestimmung des Staat-Kirche-Verhältnisses in den neuen Ländern durch Staatskirchenverträge: zu den Möglichkeiten und Grenzen des staatskirchenvertraglichen Gestaltungsinstruments*, Tübingen: Mohr.
- an-Nağğār, ‘Abd al-Mağīd (2003): »Naḥwa manḥağ uṣūlī li-fiqh al-aqallīyāt«, in: *al-Mağalla al-Ilmiya li-l-Mağlis al-Urubbī li-l-Iftā’ wa-l-Buḥūt* 3, S. 40–64.
- An-Na’īm, Abdullahi A. (1998): »Shari’a and Positive Legislation: Is an Islamic State Possible or Viable?«, in: *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law Online* 5.1, S. 29–41.

- an-Nawawī, Muḥyī d-Dīn Abū Zakarīyā Yaḥyā ibn Šaraf (2007): *Das Buch der Vierzig Hadithe: Kitāb al-Arbaʿīn mit dem Kommentar von Ibn Daqīq al-ʿĪd*, übersetzt und kommentiert von Marco Schöller, Frankfurt a. M./Leipzig: Verlag der Weltreligionen.
- Antes, Peter/Rauf Ceylan (2017): *Muslime in Deutschland: historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*, Wiesbaden: Springer VS.
- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis MN: University of Minnesota Press.
- (1988a): »Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory«, in: *Cultural Anthropology* 3.1, S. 16–20.
- (1988b): »Putting Hierarchy in Its Place«, in: *Cultural Anthropology* 3.1, S. 36–49.
- Arendt, Hannah (1958): *The Human Condition*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn Muḥammad Ibn ʿUmar (1997): *al-Maḥṣūl fī ʿilm uṣūl al-fiqh*, Bd. 1, Beirut: Muʿassasat ar-Risāla.
- Asad, Talal (1986): *The Idea of an Anthropology of Islam*, Occasional Papers Series, Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- ʿAṭīya, Ġamāl ad-Dīn (2002): *Naḥwa fiqh ġadīd lī-l-aqallīyāt*, Kairo: Dār as-Salām.
- Attia, Iman (Hg.) (2007): *Orient- und IslamBilder: Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Münster: Unrast.
- (2007): »Kulturrassismus und Islamkritik«, in: *Orient- und IslamBilder: Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Münster: Unrast, S. 5–30.
- aṭ-Ṭūfī, Nağm ad-Dīn Abū r-Rabī Sulaymān ibn ʿAbd al-Qawī (1993): *Risāla fī riʾāyat al-maṣlaḥa*, Kairo: ad-Dār al-Miṣrīya al-Lubnānīya.
- az-Zuḥaylī, Wahba (2006): *al-Wağīz fī uṣūl al-fiqh*, Bd. 1, Damaskus: Dār al-Ḥayr.
- (1998): *Āṭār al-ḥarb fī-l-fiqh al-islāmī*, Damaskus: Dār al-Fikr.
- (1997): *al-Fiqh al-islāmī wa-adillatuhu*, Bd. 9, Damaskus: Dār al-Fikr, shamela.ws/book/384/6293 (letzter Zugriff am 7.3.2023).
- Bade, Klaus J./Jochen Oltmer (2005): *Migration, Ausländerbeschäftigung und Asylpolitik in der DDR. Bundeszentrale für politische Bildung*, www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration-ALT/56368/migrationspolitik-in-der-ddr?p=all (letzter Zugriff am 16.2.2021).
- Barakat, Halim (1998): *al-Muğtamaʿ al-ʿarabī al-muʿāṣir: baḥṭ istiqlālī ġtimāʿī*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-ʿArabīya.
- Barth, Fredrik (1967): »On the Study of Social Change«, in: *American Anthropologist* 69.6, S. 661–669.
- Bartlett, Frederic C. et al. (Hgg.) (1939): *The Study of Society: Methods and Problems*, London: Taylor & Francis.
- Bauer, Thomas (2011): *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islam*, Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen.
- Bauwens, Kathrin (2016): *Religiöse Paralleljustiz: Zulässigkeit und Grenzen informeller Streitschlichtung und Streitentscheidung unter Muslimen in Deutschland*, Berlin: Duncker & Humblot.

- Bax, Daniel (2016): »Streit an der Humboldt-Universität: Der Parallelforscher«, in: *taz* (4.10.2016), taz.de/Streit-an-der-Humboldt-Universitaet/!5340970 (letzter Zugriff 10.11.2020).
- Bazian, Hatem (2016): »Muslims Are Studied but not Known«, in: *Daily Sabah* (30.3.2016), www.dailysabah.com/columns/hatem-bazian/2016/03/31/muslims-are-studied-but-not-known (letzter Zugriff 30.10.2020).
- Beekers, Daan/David Kloos (Hgg.) (2018): *Straying from the Straight Path: How Senses of Failure Invigorate Lived Religion*, New York: Berghahn.
- Beer, Bettina/Anika König (Hgg.) (2020): *Methoden ethnologischer Feldforschung*, Berlin: Reimer.
- (1996): *Deutsch-philippinische Ehen: Interethnische Heiraten und Migration von Frauen*, Berlin: Reimer.
- Begemann, Martin et al. (2020): »Accumulated Environmental Risk in Young Refugees: A Prospective Evaluation«, in: *EClinicalMedicine* 22, bit.ly/2YSDamu (letzter Zugriff am 14.10.2021).
- Beilschmidt, Theresa (Hg.) (2018): *Flucht, Religion und Integration: Interreligiöse Impulse*, Forum Theologie, Philosophie und Ethik 3, Schriften der Akademie der Diözese Hildesheim, Berlin: LIT.
- (2018): »Einleitung«, in: *Flucht, Religion und Integration: Interreligiöse Impulse*, Forum Theologie, Philosophie und Ethik 3, Schriften der Akademie der Diözese Hildesheim, Berlin: LIT, S.15–22.
- (2015): *Gelebter Islam: Eine empirische Studie zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland*, Bielefeld: transcript.
- Ben Abdeljelil, Jameleddine/Serdar Kurnaz (Hgg.) (2014): *Maqāṣid aš-šarī'a: Die Maximen des islamischen Rechts*, Berlin: EB-Verlag.
- Benda-Beckmann, Franz von (2009): »Gefangen im Rechtspluralismus: zum Umgang mit Normkollisionen in rechtlich pluralen sozialen Räumen«, in: *Normative Pluralität ordnen: Rechtsbegriffe, Normenkollisionen und Rule of Law in Kontexten dies- und jenseits des Staates*, hrsg. von Matthias Kötter/Gunnar Folke Schuppert, Baden-Baden: Nomos, S.169–190.
- /Keebet von Benda-Beckmann (2005): »Adat, Islam und Staat – Rechtspluralismus in Indonesien«, in: *Rechtspluralismus in der islamischen Welt: Gewohnheitsrecht zwischen Staat und Gesellschaft*, hrsg. von Michael Kemper, Berlin: De Gruyter, S.89–104.
- (2002): »Who's Afraid of Legal Pluralism?«, in: *Journal of Legal Pluralism* 47, S.37–82.
- (2000): »Rechtspluralismus: Wissenschaftliche und politische Herausforderungen«, in: *EthnoScripts* Bd. 2.2, Hamburg: Institut für Ethnologie der Universität Hamburg, S.43–55.
- (1994): »Rechtspluralismus: analytische Begriffsbildung oder politisch-ideologisches Programm?«, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 119, S.1–16.
- Benda-Beckmann, Keebet von/Bertram Turner (2020): »Anthropological Roots of Global Legal Pluralism«, in: *The Oxford Handbook of Global Legal Pluralism*, hrsg. von Paul Schiff Berman, Oxford: Oxford University Press, S.67–141.

- /Benda-Beckmann, Franz von (Hgg.) (2000): *Coping with Insecurity*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- (1981): »Forum Shopping and Shopping Forums: Dispute Processing in a Minangkabau Village in West Sumatra«, in: *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 19, S. 117–59.
- Berman, Paul Schiff (Hg.) (2020): *The Oxford Handbook of Global Legal Pluralism*, Oxford: Oxford University Press.
- Bergeaud-Blackler, Florence (2016): »Islamizing Food: The Encounter of Market and Diasporic Dynamics«, in: *Halal Matters: Islam, Politics and Markets in Global Perspective*, hrsg. von Florence Bergeaud-Blackler, Johan Fischer und John Lever, London/New York: Routledge, S. 91–104.
- Berger, Hartwig (1974): *Untersuchungsmethode und soziale Wirklichkeit: Eine Kritik an Interview und Einstellungsmessung in der Sozialforschung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Berger, Peter et al. (Hgg.) (2009): *Feldforschung: Ethnologische Zugänge zu sozialen Wirklichkeiten* (Fieldwork: Social Realities in Anthropological Perspectives), Berlin: Weißensee-Verlag.
- (2009): *Feldforschung: Berliner Perspektiven auf eine ethnologische Methode*, in: *Feldforschung: Ethnologische Zugänge zu sozialen Wirklichkeiten* (Fieldwork: Social Realities in Anthropological Perspectives), Berlin: Weißensee-Verlag, S. 7–40.
- Bergsträsser, Gotthelf (1935 [2016]): *Grundzüge des islamischen Rechts*, hrsg. von Joseph Schacht, Walter de Gruyter.
- Berliner, David/Ramon Sarró (Hgg.) (2008): *Learning Religion: Anthropological Approaches*, Oxford: Berghahn.
- Bertelsmann Stiftung (2008): *Religionsmonitor 2008. Muslimische Religiosität in Deutschland*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Berthoz, Alain (2002): *La décision*, Paris: Odile Jacob.
- Bielefeld, Heiner (2012): *Marginalisierung der Religionsfreiheit?: zum diskursiven Umfeld des Kölner »Beschneidungsurteils«*, www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2015/07/UN_20Special_20Rapporteur_20on_20Circumcision_20discussion_1_.pdf (letzter Zugriff am 6.5.2021).
- (2003): *Muslime im säkularen Rechtsstaat: Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld: transcript.
- Binder, Beate et al. (Hgg.) (2013): *Eingreifen, Kritisieren, Verändern!? Intervention ethnographisch und gendertheoretisch*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Binder, Beate/Sabine Hess (2013): »Eingreifen, kritisieren, verändern: Genealogien engagierter Forschung in Kulturanthropologie und Geschlechterforschung«, in: *Eingreifen, Kritisieren, Verändern!? Intervention ethnographisch und gendertheoretisch*, hrsg. von Beate Binder et al., Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 22–54.
- Binswanger, Ludwig (1963): *Being-in-the-world: Selected Papers Translated and with a Critical Introduction to His Existential Psychoanalysis*, übersetzt von Jacob Needleman, New York: Basic Books.
- (1962): *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München: Reinhardt.
- al-Biṣrī, al-ʿArabī (2020): *al-Muslimūn fī Europa: bayna az-zawāğ al-ʿurfī, wa-l-zawāğ fī l-qānūn al-madanī*, ECFR, bit.ly/3R6Ao43 (letzter Zugriff am 8.4.2023).

- Black, Donald (1984): *Toward a General Theory of Social Control*, London: Academic Press, INC
- Bock, Jan-Jonathan/Sharon Macdonald (Hgg.) (2019): *Refugees Welcome?: Difference and Diversity in a Changing Germany*, New York/Oxford: Berghahn.
- (2019): »Introduction: Making, Experiencing and Managing Difference in a Changing Germany«, in: *Refugees Welcome?: Difference and Diversity in a Changing Germany*, New York/Oxford: Berghahn, S.1–38.
- Boellstorff, Tom et al. (2012): *Ethnography and Virtual Worlds: A Handbook of Method*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- (2011): »Placing the Virtual Body: Avatar, Chora, Cypherg«, in: *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, hrsg. von Frances E. Mascia-Lees, New York: Wiley-Blackwell, S.504–520.
- (2008): *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*, Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Boeree, C. George (1997): *Personality Theories: From Freud to Frankl*, webspace.ship.edu/cgboer/binswanger.html (letzter Zugriff am 27.3.2021).
- Boholm, Åsa/Annette Henning/Amanda Krzyworzeka (2013): »Anthropology and Decision Making: An Introduction«, in: *Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology* 65, S.97–113.
- Borneman, John/Abdellah Hammoudi (Hgg.) (2009): *Being There: The Fieldwork Encounter and the Making of Truth*, Berkeley: University of California Press.
- Bracke, Sarah/Nadia Fadil (2018): »Ist das Kopftuch unterdrückend oder emanzipatorisch?: Feldnotizen aus der Multikulturalismusdebatte«, in: *Der inspizierte Muslim: zur Politisierung der Islamforschung in Europa*, hrsg. von Schirin Amir-Moazami, Bielefeld: transcript, S.247–268.
- Breidenstein, Georg et al. (2020): *Ethnografie: die Praxis der Feldforschung*, 3., überarb. Aufl., München: UVK.
- (2013): *Ethnografie: die Praxis der Feldforschung*, Konstanz/München: UVK.
- Brettfield, Katrin/Peter Wetzels (2007): *Muslime in Deutschland: Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt: Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*, Bonn: Bundesministerium des Innern, S.92–103.
- (2003): *Junge Muslime in Deutschland: Eine kriminologische Analyse zur Alltagsrelevanz von Religion und Zusammenhängen von individueller Religiosität mit Gewalterfahrungen, -einstellungen und -handeln. Islamismus, Texte zur Inneren Sicherheit*, hrsg. von Bundesministerium des Inneren, Bonn: Bundesministerium des Inneren, S.221–316.
- Brubaker, Rogers (2013): »Categories of Analysis and Categories of Practice: A Note on the Study of Muslims in European Countries of Immigration«, in: *Ethnic and Racial Studies* 36.1, S.1–8.
- al-Buḥārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl ibn Ibrāhīm ibn al-Muḡīra (2001): *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Beirut: Dār Ṭawq an-Naḡāh, al-maktaba.org/book/33757 (letzter Zugriff am: 3.1.2022).

- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2016): *Wie viele Muslime leben in Deutschland?: Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015*, Working Paper 71, von Anja Sticks, im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz.
- Bundesarbeitsgericht (2003) in: *Neue Juristische Wochenschrift*, S. 1685, 1687.
- Bundesarbeitsgericht, Urteil vom 24.2.2011 – 2 AZR 636/09.
- Bundesgerichtshof (2007) in: *Neue Juristische Wochenzeitung – Rechtsprechungsreport*, S. 145, 148 f.
- Bundesgerichtshof (2020) in: *Neue Juristische Wochenzeitung*, S. 2027.
- Bundesgerichtshof (2021) in: *Neue Zeitschrift für Familienrecht*, S. 22.
- Bundesverfassungsgericht (2003) in: *Neue Juristische Wochenschrift*, S. 2815.
- Bundesverwaltungsgericht, Urteil vom 30.11.2011 – 6 C 20.10.
- Bundesverwaltungsgericht (2012) in: *Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht (NVwZ)*, S. 162.
- Caeiro, Alexandre Vasconcelos (2011): *Fatwas for European Muslims: The Minority fiqh Project and the Integration of Islam in Europe*, Dissertation, Universität Utrecht, dspace.library.uu.nl/bitstream/handle/1874/205119/caeiro.pdf?sequence=1 (letzter Zugriff am 17.7.2023).
- Cesari, Jocelyne/Seán McLoughlin (2005): *European Muslims and the Secular State*, London: Ashgate.
- Chua, Lynette J./David M. Engel (2019): »Legal Consciousness Reconsidered«, in: *The Annual Review of Law and Social Science*, S. 335–353.
- Collin, Peter (2016): »Vom Richten zum Schlichten – juristische Entscheidungssysteme im Umbruch. Außergerichtliche Konfliktlösung im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert«, in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 36.1, S. 112–138.
- (Hg.) (2016): *Justice without the State within the State: Judicial Self-regulation in the Past and Present*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Comaroff, John/Jean Comaroff (1992): *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder: Westview Press.
- Cook, Karen S. (Hg.) (2001): *Trust in Society*, New York: Russell Sage Foundation.
- Dabdoub, Mahmoud (2018): *Muslime in der DDR. Forum am Freitag*, ZDFinfo, www.zdf.de/kultur/forum-am-freitag/forum-am-freitag-vom-2-maerz-2018-100.html (letzter Zugriff 12.11.2020).
- Dantschke, Claudia et al. (2011): »Ich lebe nur für Allah«: *Argumente und Anziehungskraft des Salafismus*, Berlin: ZDK Gesellschaft Demokratische Kultur.
- Dār al-Iftā' al-Miṣrīya (2011): *aṣ-Ṣiyām fī l-amākin al-latī taṣil fihā sālāt an-nahār ilā 19 sālāt*, bit.ly/3q233tD (letzter Zugriff am 17.12.2021).
- (o. A.): *Fasting for Those Working in Strenuous Jobs*, www.dar-alifta.org/Foreign/Vie-wFatwa.aspx?ID=8381 (letzter Zugriff am 10.12.2021).
- (2016): *Istiḥdām muḥaddir aw biṅṅ fī ḍabḥ al-bahā'im*, bit.ly/3CgVuX4 (letzter Zugriff am 2.1.2023).
- (2005): *Istiḥdām aṣ-ṣā'iḳ al-kahrabī 'ind aḍ-ḍabḥ*, bit.ly/3jLL377 (letzter Zugriff am 2.1.2023).
- Deeb, Lara (2015): »Thinking Piety and the Everyday Together: A Response to Fadil and Fernando«, in: *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5.2, S. 93–96.

- Defelm, Mathieu (2019): *The Handbook of Social Control*, Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- Denzin, Norman K./Yvonna S. Lincoln (Hgg.) (2005): *The Sage Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks: Sage.
- (2005): »Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research«, in: *The Sage Handbook of Qualitative Research*, hrsg. von Norman K. Denzin und Yvonna S. Lincoln, Thousand Oaks: Sage, S.1–32.
- Desjarlais, Robert (1997): *Shelter Blues: Sanity and Selfhood among the Homeless*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Dessing, Nathal M. et al. (Hgg.) (2013): *Everyday Lived Islam in Europe*, Farnham/Burlington: Ashgate.
- (2013): »Introduction«, in: *Everyday Lived Islam in Europe*, Farnham/Burlington: Ashgate, S.1–8.
- Deutscher Bundestag (2016): *Zur Anerkennung von religiös geschlossenen Ehen und Ehen mit minderjährigen Ehepartnern in der Bundesrepublik Deutschland*, Sachstand, WD 7-3000-019/16.
- (2007): *Schächten: das verfassungsrechtliche Spannungsfeld zwischen Religionsfreiheit und Tierschutz*, Ausarbeitung WD 3 – 202/07.
- Dewey, John (2022): *Wie wir denken*, mit einem Nachwort, neu hrsg. von Rebekka Horlacher und Jürgen Oelkers, Zürich: Pestalozzianum.
- (1958): *Experience and Nature*, New York: Dover.
- Die Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik (1949): www.documentarchiv.de/ddr/verfddr1949.html#b1 (letzter Zugriff am 21.2.2021).
- Die Welt (28.11.2015): *CDU will Vorrang der deutschen Gesetze vor Scharia*, www.welt.de/politik/deutschland/article149380959/CDU-will-Vorrang-der-deutschen-Gesetze-voor-Scharia.html (letzter Zugriff am 2.5.2021).
- Dilger, Hansjörg (2020): »Ethik und Reflexivität in der Feldforschung«, in: *Methoden ethnologischer Feldforschung*, hrsg. von Bettina Beer und Anika König, Berlin: Reimer, 283–330.
- Dilthey, Wilhelm (1989): *Introduction to the Human Sciences*, Selected Works, Bd. 1, hrsg. von Rudolf A. Makkreel und Frithof Rodi, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Dornhof, Sarah (2009): »Germany: Constructing a Sociology of Islamist Radicalization«, in: *Race & Class* 50.4, S.75–82.
- Driessen, Henrik (Hg.) (1993): *The Politics of Ethnographic Reading and Writing: Confrontations of Western and Indigenous Views*, Saarbrücken/Fort Lauderdale: Breitenbach.
- Dupret, Baudouin et al. (Hgg.) (2012): *Volume 3: Ethnographies of Islam: Ritual Performances and Everyday Practices (Exploring Muslim Contexts)*, Edinburgh: University Press.
- Ebert, Hans-Georg (2020): *Islamisches Familien- und Erbrecht der arabischen Länder: Herausforderungen und Reformen*, Berlin: Frank & Timme.
- (2016): »Verändern die Muslime Sachsen? Herausforderungen im Recht und Alltag«, in: *Flüchtlinge in Sachsen: Fakten, Lebenswege, Kontroversen*, hrsg. von Olaf Kittel, Leipzig: Edition Hamouda, S.19–27.

- (2016): »Islamisches Recht vs. deutsches Recht: rechtliche Herausforderungen und Erwartungen«, in: *Muslimen in Sachsen: Geschichte, Fakten, Lebenswelten*, hrsg. von Marie Hakenberg und Verena Klemm, Leipzig: Edition Hamouda.
- /Julia Heilen (2016): *Islamisches Recht: Ein Lehrbuch*, Leipzig: Edition Hamouda.
- ECFR (2018): *Biša'n ad-ḍabā'iḥ wa-ṭā'ām ahl al-kitāb*, Fatwa Nr. 3819, bit.ly/3k8jXHT (letzter Zugriff am 10.1.2023).
- Ehrlich, Eugen (1913): *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, Berlin: Duncker & Humblot.
- (1912): *Das lebende Recht der Völker der Bukowina* [Originalveröffentlichung in: 1 *Recht und Wirtschaft*, S. 273–279 sowie 322–324], abgedruckt in: *Recht und Leben. Gesammelte Schriften zur Rechtstatsachenforschung und zur Freirechtslehre von Prof. Dr. Eugen Ehrlich*, hrsg. von Manfred Rehbinder, Berlin: Duncker & Humblot, S. 43–60.
- Eich, Thomas (2010): »Von Wurzeln, Ästen und Bäumen – Kasuistik im sunnitisch-islamischen Recht«, in: *Islamverherrlichung: Wenn die Kritik zum Tabu wird*, hrsg. von Thorsten Gerald Schneiders, Wiesbaden: Springer VS, S. 95–106.
- Eickelman, Dale F. (1982): »The Study of Islam in Local Contexts«, in: *Contributions to Asian Studies* 17, S. 1–16.
- Elliesie, Hatem (2021): »Scharia: islamisch«, in: *Lexikon für Kirchen- und Religionsrecht* 4, hrsg. von Heribert Hallermann et al., Paderborn: Schöningh, S. 60–64.
- /Sarah Armbruster (2020): »Schächten als Bestandteil muslimischer Lebenswelten in Deutschland: Rechts- und islamwissenschaftliche Perspektiven«, in: *Recht gläubig? Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf das Verhältnis von Religion und rechtlicher Normierung im Alltag*, hrsg. von Mirko Uhlig und Dominique Conte, Münster/New York: Waxmann, S. 133–162.
- /Frank Michael Heller (2020): »Der ›Paralleljustiz‹ in Deutschland begegnen«, in: *Deutsche Richterzeitung* 3.20, S. 100–103.
- (2018): »Parallele Rechtsstrukturen: Gerichtliche und außergerichtliche Konfliktregulierung in einer sich wandelnden Gesellschaft«, in: *Rotary Magazin* 11, S. 52–55.
- /Beate Anam/Thoralf Hanstein (Hgg.) (2018): *Islamisches Recht in Wissenschaft und Praxis*, Festschrift zu Ehren von Hans-Georg Ebert, Berlin: Peter Lang.
- (2016): *Scharia in genuin europäischen Settings: Konnex muslimischer Lebenspraxis zu islamischer Normativität, Projektbeschreibung*, www.eth.mpg.de/4722604/project1 (letzter Zugriff am 25.6.2021).
- (2014): *Binnenpluralität des Islamischen Rechts: Diversität religiöser Normativität rechtsdogmatisch und -methodisch betrachtet*, Berlin: SFB 700 (SFB-Governance Working Paper Series; 54).
- (2010): »Rule of Law in Islamic Modeled States«, in: *Understandings of the Rule of Law in Various Legal Orders of the World*, hrsg. von Matthias Koetter und Gunnar Folke Schuppert, Rule of Law Working Paper Series Nr. 13, Berlin.
- (Hg.) (2010): *Islam und Menschenrechte* (Islam and Human Rights/الإسلام وحقوق الإنسان), Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Elliot, Alice (2016): »The Makeup of Destiny: Predestination and the Labor of Hope in a Moroccan Emigrant Town«, in: *American Ethnologist* 43.3, S. 488–499, bit.ly/3k8jXHT (letzter Zugriff am 10.1.2023).

- El Maaroufi, Asmaa (2019): »Tierethik und Islam: ›Wir leben auf Kosten von Tieren‹«, in: *IslamiQ* 5, www.islamiq.de/2019/09/14/wir-leben-auf-kosten-von-tieren (letzter Zugriff am 13.11.2022).
- El-Menouar, Yasemin (2017): »Muslimische Religiosität: Problem oder Ressource?«, in: *Muslime in Deutschland: historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*, hrsg. von Peter Antes und Rauf Ceylan, Wiesbaden: Springer VS.
- Elsner, Eva-Maria/Lothar Elsner (1992): *Ausländer und Ausländerpolitik in der DDR, Hefte zur DDR-Geschichte* 2, Berlin: o. V.
- Elwan, Omaia (2015): *Materialien für die mündliche Prüfung zur Vorlesung: Einführung in das islamische Recht (Juli 2018)* [Vorlesungsskript], www.ipr.uni-heidelberg.de/md/jura/ipr/personen/elwan/skript_-_einfuehrung_in_das_islamische_recht_ss_2019.pdf (letzter Zugriff am 30.7.2021).
- El-Wereny, Mahmoud (2018): *Normenlehre des Zusammenlebens: religiöse Normenfindung für Muslime des Westens. Theoretische Grundlage und praktische Anwendung*, Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Bd. 29, Berlin: Peter Lang.
- El-Zein, Abdul Hamid (1977): »Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam«, in: *Annual Review of Anthropology* 6, S. 227–254.
- Emerson, Robert M./Rachel I. Fretz/Linda L. Shau (2011): *Writing Ethnographic Fieldnotes*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Engelhardt, Jan Felix (2017): *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem: Ausdifferenzierung und Selbstkonzeption einer neuen Wissenschaftsdisziplin*, Wiesbaden: Springer VS.
- Ensminger, Jean (2001): »Reputations, Trust, and the Principal Agent Problem«, in: *Trust in Society*, hrsg. von Karen S. Cook, New York: Russell Sage Foundation, S. 185–201.
- (1996): *Making a Market: The Institutional Transformation of an African Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Estalella, Adolfo/Tomás Sánchez Criado (2017): *Ethnographic Experimentation: Other Tales of the Field #Colleex*, allegrallaboratory.net/post-1-ethnographic-experimentation-other-1-ethnographic-experimentation (letzter Zugriff am 25.3.2021).
- Fadil, Nadia/Mayanthi Fernando (2015): »Rediscovering the ›Everyday‹ Muslim: Notes on an Anthropological Divide«, in: *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5.2, S. 59–88.
- Fadil, Nadia (2011): »On Not-/Unveiling as an Ethical Practice«, in: *Feminist Review* 98, S. 83–109.
- Fischer, Hans (Hg.) (2002): *Feldforschungen: Erfahrungsberichte zur Einführung*, Berlin: Reimer.
- Fischer, Johan (2011): *The halal Frontier: Muslim Consumer in a Globalized Market*, New York: Palgrave Macmillan.
- Fischer, Michael (2018): *Anthropology in the Meantime: Experimental Ethnography, Theory, and Method for the Twenty-first Century*, Durham/London: Duke University Press.
- Flick, Uwe et al. (Hgg.) (2010): *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*, Berlin: Rowohlt.

- (2010): »Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick«, in: *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*, Berlin: Rowohlt, S.13–29.
- Foblets, Marie-Claire/Hatem Elliesie (2023): »Islam in Europe: Balancing between Conflicting Values and Interests – The Case of Unanaesthetised Slaughter of Animals«, in: *The Sociology of Shari'a: Case Studies from around the World*, hrsg. von Adam Possamai et al., 2. Aufl., Cham: Springer, S.239–252.
- /Katayoun Alidadi/Dominik Müller (Hgg.) (2023): *Redesigning Justice for Plural Societies: Case Studies of Minority Accommodation from around the Globe*, London/New York: Routledge.
- /Mark Goodale/Maria Sapignoli/Olaf Zenker (Hgg.) (2022): *The Oxford Handbook of Law and Anthropology*, Oxford University Press.
- /Jean-Yves Carlier (Hgg.) (2022): *Law and Migration in a Changing World*, Cham: Springer.
- /--- (2022): »Law and Migration in a Changing World: General Report«, in: *Law and Migration in a Changing World*, hrsg. von Marie-Claire Foblets und Jean-Yves Carlier, Cham: Springer, S.1–97.
- /Hatem Elliesie et al. (2019): *Konfliktregulierung in Deutschlands pluraler Gesellschaft: »Parallelnjustiz«? Konzeptioneller Rahmen eines Forschungsprojekts*, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers 199, Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, S.1–25.
- /Jan Velaers (2014): »In Search of the Right Balance: Recent Discussions in Belgium and the Netherlands on Religious Freedom and the Slaughter of Animals without Prior Stunning«, in: *Recht – Religion – Kultur: Festschrift für Richard Potz zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Brigitte Schinkele, René Kuppe und Stefan Schima, Wien: Facultas, S.67–85.
- /Prakash Shah/Mathias Rohe (Hgg.) (2014): *Family, Religion and Law: Cultural Encounters in Europe*, London: Routledge.
- /Jean-Yves Carlier (2010) *Islam & Europe: Crisis Are Challenges*, Leuven: Leuven University Press.
- (2010): »Islam and the Requirements of Liberal Democratic Principles«, in: *Islam & Europe: Crisis Are Challenges*, hrsg. von Marie-Claire Foblets und Jean-Yves Carlier, Leuven: Leuven University Press, S.7–12.
- Fontana, Andrea/James H. Frey (2005): »The Interview: From Neutral Stance to Political Involvement«, in: *The Sage Handbook of Qualitative Research*, hrsg. von Norman K. Denzin und Yvonna S. Lincoln, Thousand Oaks: Sage, S.695–728.
- Foroutan, Naika et al. (2015): *Deutschland postmigrantisch II: Einstellungen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen zur Gesellschaft, Religion und Identität*, 2., akt. Aufl., Berlin: Humboldt Universität.
- (2012): *Muslimbilder in Deutschland: Wahrnehmungen und Ausgrenzungen in der Integrationsdebatte. Expertise im Auftrag der Abteilung Wirtschafts- und Sozialpolitik der Friedrich-Ebert-Stiftung*, Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Franke, Peter (2017): »Fiqh al-aqalliyāt«, in: *Wikipedia* (Teil der *Bamberger Islam-Enzyklopädie*), de.wikipedia.org/wiki/Fiqh_al-aqall%C4%ABy%C4%81t (letzter Zugriff am 16.6.2023).

- Friauf, Karl Heinrich/Wolfram Höfling (Hgg.) (2019): *Berliner Kommentar zum Grundgesetz*, Berlin: Schmidt.
- Frindte, Wolfgang et al. (2011): *Lebenswelten junger Muslime in Deutschland. Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland*, Bundesministerium des Inneren.
- Gadamer, Hans-Georg (1990 [1960]): *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gailhofer, Peter (2016): *Rechtspluralismus und Rechtsgeltung*, Studien zur Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, Baden-Baden: Nomos.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad (1982): *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, Beirut: Dār al-Ma'rifa, al-maktaba.org/book/9472 (letzter Zugriff am 3.1.2022).
- Geertz, Clifford (1971): *Islam Observed*, Chicago: University of Chicago Press.
- Gefou-Madianou, Dimitra (1993): »Mirroring Ourselves through Western Texts: The Limits of an Indigenous Anthropology«, in: *The Politics of Ethnographic Reading and Writing: Confrontations of Western and Indigenous Views*, hrsg. von Henrik Driessen, Saarbrücken/Fort Lauderdale: Breitenbach, S.160–181.
- Gellner, Ernest (1983): *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gillissen, John (Hg.) (1971): *Le pluralisme juridique*, Brussels: Université Libre de Bruxelles.
- Gilsenan, Michael (1982): *Recognizing Islam: An Anthropologist's Introduction*, London/New York: Routledge.
- Gottwald, Walther/Dieter Stempel (Hgg.) (1995): *Streitschlichtung – Rechtsvergleichende Beiträge zur außergerichtlichen Streitbeilegung*, Köln: Bundesanzeiger.
- Graf, Friedrich Wilhelm/Jens-Uwe Hartmann (Hgg.) (2019): *Religion und Gesellschaft: Sinnstiftungssysteme im Konflikt*, Berlin: De Gruyter.
- Greenhouse, Carol J. (2022): »Social Control through Law: Critical Afterlives«, in: *The Oxford Handbook of Law and Anthropology*, hrsg. von Marie-Claire Foblets, Mark Goodale, Maria Sapignoli und Olaf Zenker, Oxford University Press, S.19–35.
- Griffiths, John (2017): »What Is Sociology of Law? (On Law, Rules, Social Control and Sociology)«, in: *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 49.2, S. 93–142.
- (1986): »What Is Legal Pluralism?«, in: *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 24, S.1–55.
- Großbölting, Thomas (2016): »Warum sich die deutsche Gesellschaft mit religiöser Vielfalt so schwer tut – Eine (zeit-)historische Erkundung«, in: *Ordnungen religiöser Pluralität: Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung*, hrsg. von Ulrich Willems, Astrid Reuter und Daniel Gerster, Frankfurt a. M./New York: Campus, S.245–270.
- Gruner-Domić, Sandra (1999): »Beschäftigung statt Ausbildung: ausländische Arbeiter und Arbeiterinnen in der DDR (1961 bis 1989)«, in: *50 Jahre Bundesrepublik – 50 Jahre Zuwanderung. Nachkriegsgeschichte als Migrationsgeschichte*, hrsg. von Jan Motte, Rainer Ohliger und Anne von Oswald, Frankfurt a. M./New York: Campus, S.215–240.
- Guinan-Bank, Vanessa (2017): *Nach Köln: zwischen Willkommens- und Ablehnungskultur. Bundeszentrale für politische Bildung*, www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/242070/nach-koeln (letzter Zugriff 23.10.2020).

- Haddad, Laura (2023): »House Roles for Islam in Hamburg. The State Contract between the City of Hamburg and Three Islamic Communities«, in: *Redesigning Justice for Plural Societies: Case Studies of Minority Accommodation from around the Globe*, hrsg. von Marie-Claire Foblets, Katayoun Alidadi und Dominik Müller, London/New York: Routledge, S.149–171.
- Hafez, Kai (2016): »Compassion Fatigue der Medien? Warum der deutsche ›Flüchtlingsommer‹ so rasch wieder verging«, in: *Global Media Journal* 6.1, S.1–8.
- /Sabrina Schmidt (2015): *Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland*, Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung.
- Hakenberg, Marie/Verena Klemm (Hgg.) (2016): *Muslime in Sachsen: Geschichte, Fakten, Lebenswelten*, Leipzig: Edition Hamouda.
- (2016): »Einleitung«, in: *Muslime in Sachsen: Geschichte, Fakten, Lebenswelten*, hrsg. von Marie Hakenberg und Verena Klemm, Leipzig: Edition Hamouda, S.8–12.
- (2016): »Muslime in Sachsen«, in: *Muslime in Sachsen: Geschichte, Fakten, Lebenswelten*, hrsg. von Marie Hakenberg und Verena Klemm, Leipzig: Edition Hamouda, S.13–24.
- al-Ḥalīlī, Aḥmad ibn Ḥamad (1997): »ad-Dabā'ih aw at-ṭuruq as-šar'īya fī inğāz ad-ḡakāh«, in: *Mağallat Mağma' al-Fiqh al-Islāmī* 10.1, S.162–179.
- Hall, Stuart (1989): »Cultural Identity and Cinematic Representation«, in: *Framework* 36, S.68–81.
- Hallaq, Wael B. (2005): *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1997): *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Halm, Dirk/Martina Sauer (2015): *Lebenswelten deutscher Muslime*, Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- (2006): *Zur Wahrnehmung des Islams und zur sozio-kulturellen Teilhabe der Muslime in Deutschland. Forschungsbericht*, nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-428664 (letzter Zugriff 10.10.2020).
- /Hendrik Meyer (Hgg.) (2013): *Islam und die deutsche Gesellschaft*, Wiesbaden: Springer VS.
- Halm, Heinz (2004): »Was ist ›Euro-Islam‹? Muslime und Islam in der Diaspora«, in: *Religion, Kultur und Politik im Vorderen Orient: die Islamische Welt im Zeichen der Globalisierung*, hrsg. von Peter Pawelka und Lutz Richter-Bernburg, Wiesbaden: Springer VS, S.121–131.
- Hammoudi, Abdellah (2015): *Ma'a 'ālim al-anṭrūpūlūğīyā Dr. Abdellah Hammoudi*, www.youtube.com/watch?v=AAzjsmq8HuI&t=121ls (letzter Zugriff 16.9.2020).
- (2009): »Textualism and Anthropology: On the Ethnographic Encounter, or an Experience in the Hajj«, in: *Being There: The Fieldwork Encounter and the Making of Truth*, hrsg. von John Borneman und Abdellah Hammoudi, Berkeley: University of California Press, S.25–54.
- (2006): *A Season in Mecca: Narrative of a Pilgrimage*, Cambridge: Polity Press.
- Hauer, Janine/Friederike Faust (Hgg.) (2021): *Kooperieren – Kollaborieren – Kuratieren: Positionsbestimmungen ethnografischer Praxis*, Berliner Blätter 83.

- /Beate Binder (2021): »Kooperieren – Kollaborieren – Kuratieren: Zu Formen des Zusammenarbeitens in der ethnografischen Forschung«, in: *Kooperieren – Kollaborieren – Kuratieren: Positionsbestimmungen ethnografischer Praxis*. Berliner Blätter 83, S. 3–17.
- Haug, Sonja et al. (2009): *Muslimisches Leben in Deutschland: Eine Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Hauser-Schäublin, Birgitte (2020): »Teilnehmende Beobachtung«, in: *Methoden ethnologischer Forschung*, hrsg. von Bettina Beer und Anika König, 3., überarb. Aufl., Berlin: Reimer, S. 35–54.
- (2002): »Gender: verkörperte Feldforschung«, in: *Feldforschungen: Erfahrungsberichte zur Einführung*, hrsg. von Hans Fischer, Berlin: Reimer, S. 73–99.
- Hefny, Assem (2019): »Text und Kontext: Wandel islamisch-rechtlicher Vorstellungen am Beispiel religiös-politischer Begriffe«, in: *Islamische Normen in der Moderne: Zwischen Text und Kontext*, hrsg. von Hatem Elliesie, Irene Schneider und Bülent Uçar, Berlin: Peter Lang, S. 65–82.
- (2010): »Hermeneutik, Koraninterpretation und Menschenrechte«, in: *Islam und Menschenrechte (Islam and Human Rights/الإسلام وحقوق الإنسان)*, hrsg. von Hatem Elliesie, Frankfurt a. M.: Peter Lang, S. 73–97.
- Heidegger, Martin (1967): *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Heine, Christine (2015): *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*, New York: Bloomsbury Academic.
- Heiss, Jan Patrick (2018): »A Hausa Man Makes a Decision: A Contribution to the Anthropological Perspective on Decision-making«, in: *Anthropological Forum* 28.3, S. 236–254.
- Henrich, Joseph (2002): *Decision-making, Cultural Transmission and Adaptation in Economic Anthropology*, henrich.fas.harvard.edu/files/henrich/files/henrich_2002.pdf (letzter Zugriff am 24.3.2021).
- Herdig, Maruta (Hg.) (2013): *Radikaler Islam im Jugendalter. Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte*, Halle (Saale): Deutsches Jugendinstitut e. V.
- Hidalgo, Oliver/Gert Pickel (Hgg.) (2019): *Flucht und Migration in Europa: neue Herausforderungen für Parteien, Kirchen und Religionsgemeinschaften*, Wiesbaden: Springer VS.
- Hirschkind, Charles (2006): *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counter-publics*, New York: Columbia University Press.
- Hjorth, Larissa et al. (Hgg.) (2017): *The Routledge Companion to Digital Ethnography*, New York: Routledge.
- Holmes, Douglas R./George E. Marcus (2008): »Collaboration Today and the Re-Imagination of the Classic Scene of Fieldwork Encounter«, in: *Collaborative Anthropologies* 1.1, S. 81–101.
- (Hgg.) (2020): *Collaborative Anthropology Today: A Collection of Exceptions*, Ithaca/London: Cornell University Press.

- Horst, Heather A. (2016): »Being in Fieldwork: Collaboration, Digital Media, and Ethnographic Practice«, in: *eFieldnotes: The Makings of Anthropology in the Digital World*, hrsg. von Roger Sanjek und Susan W. Tratner, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, S.153–170.
- Houtsma, Theodor Martijn et al. (Hgg.) (1927): *Enzyklopaedie des Islām* 4: S–Z, Leiden: Brill.
- Ibn ‘Abd as-Salām, Abū Muḥammad ‘Izz ibn ad-Dīn (1991): *Qawā'id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*, Bd. 1, Kairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariya, al-maktaba.org/book/8608/8#p1 (letzter Zugriff am 1.7.2021).
- Ibn Abī Ṭālib, ‘Alī (2010): *Nahḡ al-balāḡa*, kommentiert von Qays Bahḡat Al-‘Aṭṭār, Bagdad: Mu‘asasat ar-Rāfid li-l-Maṭbū‘āt.
- Ibn ‘Āšūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir (2004): *Maqāṣid aš-šar‘a al-islāmīya*, ed. von Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Ḥawāḡa, Qatar: Wizārat al-Awqāf wa-š-Šu‘un al-Islāmīya.
- Ibn Baiya, ‘Abdallāh (2018): *Šinā‘at al-fatwā wa-fiqh al-aqalliyāt*, Dubai: Masār.
- Ibn Kaṭīr, Abū l-Fidā’ Ismā‘il ibn ‘Umar (1998): *Tafsīr al-Qur‘ān al-a‘ẓīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiya, al-maktaba.org/book/23604 (letzter Zugriff am 3.1.2022).
- Ibn Qaiyim al-Ġawziya, Abū ‘Abdallāh Šams ad-Dīn Muḥammad b. Abī Bakr (1991): *Ilām al-muwaqqi‘in ‘an rabb l-‘ālamīn*, Bd. 3, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiya.
- Ibn Qudāma, Muwaffaq ad-Dīn Abū Muḥammad ‘Abdallāh b. Aḥmad (1968): *al-Muḡnī*, Bd. 7, Kairo: Maktabat al-Qāhira, al-maktaba.org/book/8463/2940 (letzter Zugriff 23.2.2021).
- Ibrāhīm, Muḥammad Yusrī (2013): *Fiqh an-nawāzil li-l-aqliyāt al-muslima ta‘šīlan wa-taṭbīqan*, Bd. 2, Kairo: Dār al-Yusr, shamela.ws/book/17800/932- (letzter Zugriff am 8.4.2023).
- Īmān Mallouk/Yahyā al-Aws (2019): »Mā sabab ziyādat nisbat aṭ-ṭalāq bayna al-lāḡīn as-Sūriyīn fī Almāniyā?«, in: *DW*, p.dw.com/p/3VLLy (letzter Zugriff am 19.2.2023).
- Ingold, Tim (2018): *Anthropology: Why It Matters?*, Cambridge: Polity Press.
- (2011): *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, London/New York: Routledge.
- Işık, Tuba (2015): »Dispositiv Muslim in Deutschland – ein nie endendes Unterfangen«, in: *Muslimische Identitäten in Europa: Dispositive im gesellschaftlichen Wandel*, hrsg. von Sabine Schmitz und Tuba Işık, Bielefeld: transcript, S. 43–64.
- Jackson, Michael (2015): »Afterword«, in: *Phenomenology in Anthropology: a Sense of Perspective*, hrsg. von Kalpana Ram und Christopher Houston, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, S. 293–303.
- /Albert Piette (Hgg.) (2015): »Introduction: Anthropology and the Existential Turn«, in: *What Is Existential Anthropology?*, New York/Oxford: Berghahn, S.1–29.
- (2013): *Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- (2012): *Between One and Another*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- (2011): *Life within Limits: Well-being in a World of Want*, Durham/London: Duke University Press.
- (2005): *Existential Anthropology: Events, Exigencies and Effects*, Oxford: Berghahn Books.

- (2002): *The Politics of Storytelling: Violence, Transgression and Intersubjectivity*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- (1998): *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*, Chicago: Chicago University Press.
- (Hg.) (1996): *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*, Bloomington: Indiana University Press.
- (1996): »Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism and Anthropological Critique«, in: *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*, hrsg. von Michael Jackson, Bloomington: Indiana University Press, S.1–50.
- Jaraba, Mahmoud (2019): »The Practice of Khul' in Germany: Pragmatism versus Conservatism«, in: *Journal of Islamic Law and Society* 26, S.1–29.
- Jasper, Dirk (1991): »Ausländerbeschäftigung in der DDR«, in: *Anderssein gab es nicht. Ausländer und Minderheiten in der DDR*, hrsg. von Marianne Krüger-Potratz, Münster/New York: Waxmann, S.151–189.
- Jensen, Stefan (1999): *Erkenntnis – Konstruktivismus – Systemtheorie: Einführung in die Philosophie der konstruktivistischen Wissenschaft*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Johansen, Baber (1999): »The Muslim *fiqh* as a Sacred Law: Religion, Law and Ethics in a Normative System«, in: *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim *fiqh**, Studies in Islamic Law and Society 7, Leiden: Brill, S.1–76.
- : »Der *ʿiṣma*-Begriff im hanafitischen Recht«, in: *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim *fiqh**, Studies in Islamic Law and Society 7, Leiden: Brill, S.238–262.
- Johansen, Birgitte Schepelern/Riem Spielhaus (2018): »Die Vermessung der Muslime. Ein Jahrzehnt quantitativer Forschung zu Muslimen in Westeuropa«, in: *Der inspierte Muslim. Wissensproduktion und Machtproduktion im Forschungsfeld Islam in Europa*, hrsg. von Schirin Amir-Moazami, Bielefeld: transcript, S.125–157.
- Jonker, Gerdien/Stephanie Müssig (Hgg.) (2022): »Mosque Archives in Germany«, in: *Journal of Muslims in Europe*, Bd.11.3, Leiden: Brill.
- (2005): »From Foreign Workers to ›Sleepers‹: Germany's Discovery of its Muslim Population«, in: *European Muslims and the Secular State*, hrsg. von Jocelyne Cesari und Seán McLoughlin, London: Ashgate, S.113–126.
- Junker, Abbo (2021): *Internationales Privatrecht*, München: C. H. Beck.
- Kabisch, Sigrun/Janine Pöbneck (2021): *Grünau 2020: Ergebnisse der Bewohnerbefragung im Rahmen der Intervallstudie »Wohnen und Leben in Leipzig-Grünau«*, UFZ-Bericht 1/2021, Helmholtz-Zentrum für Umweltforschung, www.ufz.de/export/data/2/253432_UFZ-Bericht_01-2021.pdf (letzter Zugriff am 21.10.2021).
- Kaidouha, Kutaiba (2025): *Syrian Families in Germany: The Multi-faceted Reality of Adaptation to a New Surrounding*, Baden-Baden: Nomos.
- al-Kāsānī, 'Alā' ad-Dīn Abū Bakr ibn Mas'ūd (1986): *Badā'ī aṣ-ṣanā'ī fī tartīb aṣ-ṣarā'ī*, Bd. 2, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiya, al-maktaba.org/book/8183/592 (letzter Zugriff 23.2.2021).
- Kemper, Michael (Hg.) (2005): *Rechtspluralismus in der islamischen Welt: Gewohnheitsrecht zwischen Staat und Gesellschaft*, Berlin: De Gruyter.

- Khorchide, Mouhanad (2018): *Gottes Offenbarung in Menschenwort: Der Koran im Licht der Barmherzigkeit*, Freiburg: Herder.
- Kindelberger, Hala/Kilian Kindelberger (2007): *Herausforderung Integration: Thesen zur Migration und Integration von Zuwanderern im Land Brandenburg*, WeltTrends-Papiere 6, Potsdam: Universitätsverlag Potsdam.
- Kirchhof, Reik (2019): *Grundlegung einer Soziologie der Scharia: das islamische Recht im Lichte einer neuen Theorie der normativen Ordnung und des Rechts*, Wiesbaden: Springer.
- Kittel, Olaf (Hg.) (2016): *Flüchtlinge in Sachsen: Fakten, Lebenswege, Kontroversen*, Leipzig: Edition Hamouda.
- Klausen, Jytte (2005): *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, New York: Oxford University Press.
- Koopmans, Ruud (2015): »Religious Fundamentalism and Hostility against Out-groups: A Comparison of Muslims and Christians in Western Europe«, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 41.1, S. 33–57.
- (2014): *Religious Fundamentalism and Out-group Hostility among Muslims and Christians in Western Europe*, Discussion Paper, SP VI 2014–101, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, S. 1–26.
- (2013): »Fundamentalismus und Fremdenfeindlichkeit: Muslime und Christen im europäischen Vergleich«, in: *WZB-Mitteilungen* 142, S. 21–25.
- Körner, Felix/Serdar Kurnaz/Ömer Özsoy (Hgg.) (2021): *Identitäten und Kulturen: Kontexte im Konflikt*, Freiburg: Herder.
- Kötter, Matthias/Gunnar Folke Schuppert (Hgg.) (2010): *Understandings of the Rule of Law in Various Legal Orders of the World*, Rule of Law Working Paper Series 13, Berlin.
- (Hgg.) (2009): *Normative Pluralität ordnen: Rechtsbegriffe, Normenkollisionen und Rule of Law in Kontexten dies- und jenseits des Staates*, Baden-Baden: Nomos.
- Kraus, Björn (2017): »Plädoyer für den Relationalen Konstruktivismus und eine Relationale Soziale Arbeit«, in: *Forum sozial* 1, S. 28–35, www.ssoar.info/ssoar/handle/document/51948 (letzter Zugriff am 1.9.2021).
- (2002): *Konstruktivismus – Kommunikation – Soziale Arbeit*, Heidelberg: Carl-Auer-Systeme.
- Krawietz, Birgit (2002): *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin: Dunker & Humblot.
- (1991): *Die Hurma: schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Krüger-Potratz, Marianne (Hg.) (1991): *Anderssein gab es nicht: Ausländer und Minderheiten in der DDR*, Münster/New York: Waxmann.
- Krzyworzeka, Amanda (2013): »Decision-making in Farming Households in Eastern Poland«, in: *Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology* 65, S. 129–144.
- Kurnaz, Serdar (2023): *Entstehung und Entwicklung des islamischen Rechts: Rechtswissenschaften, Akteure und Institutionen*, Handbuch zum islamischen Recht, Bd. 1, Berlin: EB-Verlag.

- (2023): *Normkategorien im islamischen Recht*. Handbuch zum islamischen Recht, Bd. II, Berlin: EB-Verlag.
- (2023): *Islamisches Recht in der Moderne*, Handbuch zum Islamischen Recht Bd. V, Berlin: EB-Verlag.
- (2023): »Eine Islamische Rechtsphilosophie? – Herausforderungen, Problemfelder und Lösungsvorschläge«, in: *Rechtsphilosophie – Zeitschrift für Grundlagen des Rechts RphZ* 9.2, S. 128–150.
- (2021): »Gegenentwurf zu Euroislam: *Fiqh al-aqalliyāt* – Ein an Europa anknüpfungsfähiges importiertes Islamverständnis?«, in: *Identitäten und Kulturen: Kontexte im Konflikt*, hrsg. von Felix Körner, Serdar Kurnaz und Ömer Özsoy, Freiburg: Herder.
- (2016): *Methoden zur Normderivation im islamischen Recht: Eine Rekonstruktion der Methoden zur Interpretation autoritativer textueller Quellen bei ausgewählten islamischen Rechtschulen*, Berlin: EB-Verlag.
- (2014): »Der Diskurs über *maqāṣid aš-šarī'a*: Eine begriffshistorische Untersuchung«, in: *Maqāṣid aš-šarī'a: Die Maximen des islamischen Rechts*, hrsg. von Jameleddine Ben Abdeljelil und Serdar Kurnaz, Berlin: EB-Verlag, S. 85–149.
- Lamnek, Siegfried/Claudia Krell (2016): *Qualitative Sozialforschung*, Weinheim/Basel: Beltz.
- Landesarbeitsgericht Düsseldorf (1964) in: *Juristen-Zeitung*, S. 258.
- Landesarbeitsgericht Hamm, Urteil vom 18.1.2002 – 5 Sa 1782/01.
- Landesarbeitsgericht Hamm (2002) in: *Neue Juristische Wochenschrift*, S. 1970.
- Landgericht Köln (2012) in: *Neue Juristische Wochenschrift*, S. 2128.
- Landgericht Limburg, Urteil vom 12.3.2012 – 2 O 384/10.
- Lassiter, Luke Eric (2005): *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Lems, Annika (2020): *Die (Un)möglichkeit sozialanthropologischer Forschung in Corona-Zeiten*. Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung Halle (Saale), www.eth.mpg.de/5478330/news-2020-06-11-01 (letzter Zugriff 31.8.2020).
- (2018): *Being-Here: Placemaking in a World of Movement*, New York/Oxford: Berghahn.
- Lewis, Douglas (1997): »Conversations with MoAn Koa: Collaboration in Ethnographic Discovery in Tana Wai Brama«, in: *Canberra Anthropology. Special Issue in Memory of Professor Roger M. Keesing* 20.1–2, S. 55–81.
- Lohlker, Rüdiger (2012): *Islamisches Recht*, Wien: facultas.
- Low, SETH/Sally Eagle Merry (2010): »Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas: An Introduction to Supplement 2«, in: *Current Anthropology* 51 Suppl. 2, S. 203–226.
- Luqmān, Ḥamza 'Alī (1985): *Tārīḥ al-qabā'il al-yamaniya*, Ṣan'ā': Dār al-Kalima.
- Mağma' al-luğa al-'arabiya bi-l-qāhira (1960): *al-Muğam al-wasīf*, Kairo: Dār ad-Da'wa, al-maktaba.org/book/7028 (letzter Zugriff am 2.1.2022).
- Maher, Moustafa (2007): *Sinngemäße deutsche Übersetzung des heiligen Koran: Arabisch–Deutsch*, Kairo: al-Azhar, <https://www.ewige-religion.info/koran> (letzter Zugriff 20.04.2025).

- Mahmood, Saba (2005): *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press.
- Malinowski, Bronislaw (2014): *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London/New York: Routledge.
- (1926): *Crime and Custom in Savage Society*, London: Paul, Trench, Trubner & Co.
- Malkki, Liisa H. (1995): *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- (1995): »Refugees and Exile: From ›Refugee Studies‹ to the National Order of Things«, in: *Annual Review in Anthropology* 24, S. 494–523.
- Mandeville, Peter (2007): *Global Political Islam*, London/New York: Routledge.
- Mansel, Heinz-Peter (2008): »Die kulturelle Identität im Internationalen Privatrecht«, in: *pluralistische Gesellschaften und internationales Recht: Referate und Thesen*, hrsg. von Georg Nolte et al., Heidelberg: Müller, S. 137–211.
- March, Andrew (2009): »Sources of Moral Obligation to Non-Muslims in the ›Jurisprudence of Muslim Minorities‹ (Fiqh al-aqalliyyāt) Discourse«, in: *Islamic Law and Society* 16, S. 34–94.
- Marsden, Magnus (2005): *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mascia-Lees, Frances E. (Hg.) (2011): *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, New York: Wiley-Blackwell.
- Mattingly, Cheryl (1998): *Healing Dramas and Clinical Plots: The Narrative Structure of Experience*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Mayring, Philipp (2002): *Einführung in die qualitative Sozialforschung: Eine Anleitung zum qualitativen Denken*, Weinheim/Basel: Beltz.
- Mead, George H. (1934): *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, hrsg. von Charles W. Morris, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Menzel, Peter (2000): »Zum Umgang mit dem Fremden im Gerichtssaal: Missverständnisse kulturspezifischer Wahrnehmungen und Problemlösungsstrategien: der steinige Weg zur ›Wahrheitsfindung‹ im Prozess vor deutschen Gerichten in einer multikulturell zusammengesetzten Gesellschaft«, in: *Betrifft Justiz* 61, S. 76–83.
- Merleau-Ponty, Maurice (2002): *Phenomenology of Perception*, London/New York: Routledge.
- Merry, Sally Engle (2016): *The Seductions of Quantification: Measuring Human Rights, Gender Violence, and Sex Trafficking*, Chicago: University of Chicago Press.
- (2015): »Measuring the World: Indicators, Human Rights, and Global Governance«, in: *Current Anthropology* 52 (S3), Chicago: University of Chicago Press, S. 83–95.
- (1988): »Legal Pluralism«, in: *Law & Society Review* 22, S. 869–896.
- McGuire, Meredith B. (2008): *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford: Oxford University Press.
- Mekhennet, Souad et al. (2015): *Die Kinder des Dschihad. Die neue Generation des islamistischen Terrors in Europa*, München/Berlin: Piper.

- Mishler, Elliot G. (1979): »Meaning in Context: Is There Any Other Kind?«, in: *Harvard Education Review* 49, S.1–19.
- Moore, Sally Falk (2000): »Law in Unstable Settings: The Dilemma of Migration«, in: *Coping with Insecurity*, hrsg. von Keebet von Benda-Beckmann und Franz von Benda-Beckmann, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, S.141–152.
- (1986): *Social Facts and Fabrications: Customary Law on Kilimanjaro, 1880–1980*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1973): »Law and Social Change: The Semi-autonomous Field as an Appropriate Subject of Study«, in: *Law & Society Review* 7.4, S.719–746.
- Motte, Jan/Rainer Ohliger/Anne von Oswald (Hgg.) (1999): *50 Jahre Bundesrepublik – 50 Jahre Zuwanderung. Nachkriegsgeschichte als Migrationsgeschichte*, Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Muckel, Stefan (2019): »Art. 4«, in: *Berliner Kommentar zum Grundgesetz*, hrsg. von Karl Heinrich Friauf und Wolfram Höfling, Berlin: Schmidt.
- (Hg.) (2008): *Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates*. Schriften zum öffentlichen Recht, Bd.1096, Berlin: Duncker & Humblot.
- /Reiner Tillmanns (2008): »Die religionsverfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen für den Islam«, in: *Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates*, hrsg. von Stefan Muckel, Schriften zum öffentlichen Recht, Bd.1096, Berlin: Duncker & Humblot, S.234–272.
- (1997): *Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung. Die verfassungsrechtlichen Garantien religiöser Freiheit unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*. Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 29, Berlin: Duncker & Humblot.
- Münchener Kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch (MüKoBGB)/Ulrich Spellenberg (2020): *Einführungsgesetz zum Bürgerlichen Gesetzbuch (EGBGB)*, München: C. H. Beck.
- Nadel, Siegfried Frederick (1939): »The Interview Technique in Social Anthropology«, in: *The Study of Society: Methods and Problems*, hrsg. von Frederic C. Bartlett et al., London: Taylor & Francis, S.317–328.
- an-Naysābūrī, Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ (o. A.): *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāṭ al-‘Arabī, al-maktaba.org/book/33760 (letzter Zugriff am 2.1.2022).
- Narayan, Kirin (1993): »How Native Is a ›Native‹ Anthropologist?«, in: *American Anthropologist* NS 95.3, S.671–686.
- Neu, Viola (2011): *Jugendliche und Islamismus in Deutschland*, Sankt-Augustin/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Niederländer, Loni (1995): »Schieds- und Schlichtungsstellen in der ehemaligen DDR«, in: *Streitschlichtung – Rechtsvergleichende Beiträge zur außergerichtlichen Streitbeilegung*, hrsg. von Walther Gottwald und Dieter Stempel, Köln: Bundesanzeiger, S.95–110.
- Niewöhner, Jörg (2021): »Reflexion als gefügte Praxis«, in: *Kooperieren – Kollaborieren – Kuratieren: Positionsbestimmungen ethnografischer Praxis*. Berliner Blätter 83, S.107–116.
- Nogueira, Marc Phillip (2018): *Integrationsdebatten und Integrationspolitik. Bundeszentrale für politische Bildung*, www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration/247578/integrationspolitik (letzter Zugriff 27.10.2020).

- Nökel, Sigrid (2002): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam: zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitik: Eine Fallstudie*, Bielefeld: transcript.
- Nolte, Georg et al. (Hgg.) (2008): *Pluralistische Gesellschaften und Internationales Recht: Referate und Thesen*, Heidelberg: Müller.
- o. A. (2017): »Ta'arraḥ al-ā 'uqūbāt al-iftār fī šahr Ramaḍān fī d-diwal al-'Arabiya«, in: *Yom7*, bit.ly/3ytg03h (letzter Zugriff am 15.12.2021).
- o. A. (1986): *al-Mawsū'a al-fiqhiya*, Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa-š-Šu'un al-Islāmiya, al-maktaba.org/book/11430 (letzter Zugriff am 3.1.2022).
- Oberlandesgericht Hamm, Urteil vom 17.1.2013 – II-4 UF 172/12.
- Oberlandesgericht Hamm, Urteil vom 22.4.2016 – 3 UF 262/15.
- Opwis, Felicitas (2017): »New Trends in Islamic Legal Theory: *Maqāṣid al-Sharī'a* as a New Source of Law?«, in: *Die Welt des Islam* 57.1, S.7–32.
- Osella, Filippo/Benjamin Soares (Hgg.) (2010): *Islam, Politics, Anthropology*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- (2010): »Islam, Politics, Anthropology«, in: *Islam, Politics, Anthropology*, hrsg. von Benjamin Soares und Filippo Osella, Oxford: Wiley-Blackwell, S.1–22.
- Osri, Robert A. (2005): *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*, Princeton: Princeton University Press.
- Özkok, Ali (2021): »Halal und Ṭayyib«: NourEnergy über Muslime und Umweltbewusstsein, in: *TRT Deutsch*, www.trtdeutsch.com/exklusiv/halal-und-tayyib-nourenegy-uber-muslime-und-umweltbewusstsein-5554709 (letzter Zugriff am 13.11.2022).
- Özsoy, Ömer (2014): »Das Unbehagen der Koranexegese: den Koran in anderen Zeiten zum Sprechen bringen«, in: *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien*, Berlin: EB-Verlag, S.29–68.
- Paret, Rudi (2004): *Der Koran*, Berlin: Directmedia.
- Petersmann, Sandra/Nina Werkhäuser (2020): »19 Jahre nach 9/11: Hat Deutschland in Afghanistan versagt?«, in: de.qantara.de/node/41570 (letzter Zugriff am 20.10.2020).
- Pfündel, Katrin et al. (2021): *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*, Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Forschungsbericht 38 des Forschungszentrums des Bundesamtes, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Pickel, Gert/Susanne Pickel (2019): »Der ›Flüchtling‹ als Muslim – und unerwünschter Mitbürger?«, in: *Flucht und Migration in Europa: neue Herausforderungen für Parteien, Kirchen und Religionsgemeinschaften*, hrsg. von Oliver Hidalgo und Gert Pickel, Wiesbaden: Springer VS, S.279–324.
- Piette, Albert (2012): *De l'Ontologie en anthropologie*, Paris: Berg International.
- Pollack, Detlef (2013): »Öffentliche Wahrnehmung des Islam in Deutschland«, in: *Islam und die deutsche Gesellschaft*, hrsg. von Dirk Halm und Hendrik Meyer, Wiesbaden: Springer VS, S.89–118.
- Pollmann, Karla (2009): »Normativity, Ideology, and Reception in Pagan and Christian Antiquity: Some Observations«, in: *Religion and Normativity: the Discursive Fight over Religious Texts in Antiquity*, hrsg. von Anders-Christian Jacobsen, Aarhus: Aarhus University Press, S.53–61.
- Postill, John (2017): »Doing Remote Ethnography«, in: *The Routledge Companion to Digital Ethnography*, hrsg. von Larissa Hjorth et al., New York: Routledge.

- Priemel, Kim Christian (Hg.) (2011): *Transit-Transfer: Politik und Praxis der Einwanderung in die DDR 1945-1990*, Berlin-Brandenburg: BeBra Wissenschaft Verlag.
- Przyborski, Aglaja/Monika Wohlrab-Sahr (2014): *Qualitative Sozialforschung: Ein Arbeitsbuch*, München: Oldenburg.
- Puschnerat, Tânia (2006): »Zur Bedeutung ideologischer und sozialer Faktoren in islamistischen Radikalisierungsprozessen – eine Skizze«, in: *Islamismus – Stellungnahmen und Bewertungen aus der Wissenschaft*, hrsg. von Siegfried Schwan, Brühl: Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung, S. 129–154.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2001): *Fī fiqh al-aqalliyāt al-Muslima*, Kairo: Dār aš-Šurūq.
- (1993): *Madḥal li-dirāsāt aš-šarī'a al-Islāmīya*, Beirut: Mu'asasat ar-Risāla.
- (1997): *al-Ḥalāl wa-l-ḥarām fī l-islām*, Kairo: Maktabat Wahba.
- al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr b. Farağ al-Anṣārī al-Ḥazrağī al-Andalusī (1964): *Tafsīr al-Qurṭubī*, Bd. 3, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriya, al-maktaba.org/book/31702/980#p1 (letzter Zugriff 23.2.2021).
- (1964): *Tafsīr al-Qurṭubī*, Bd. 16, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriya.
- Rabenschlag, Ann-Judith (2014): *Völkerfreundschaft nach Bedarf. Ausländische Arbeitskräfte in der Wahrnehmung von Staat und Bevölkerung der DDR*, Stockholm: US-AB Stockholm.
- Rabinow, Paul (2007): *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkely et al.: University of California Press.
- Ram, Kalpana/Christopher Houston (Hgg.) (2015): *Phenomenology in Anthropology: A Sense of Perspective*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Ramadan, Tariq (2002): *To Be a European Muslim: A study of Islamic Sources in the European Context*, Leicester: The Islamic Foundation
- Ramb, Martin W. (1998): *Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der deutschen Wiedervereinigung in der Krise?: Der staatskirchenrechtliche Grundlagenstreit um den Religionsunterricht und das neue Schulfach. »Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde« (LER) im Bundesland Brandenburg*, Europäische Hochschulschriften 23, Theologie 626, Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang.
- Ramm, Christoph (2010): *The Muslim Makers: How Germany »Islamizes« Turkish Immigrants*, in: *Interventions* 12, S. 183–197.
- Rassoul, Abu-Rida Muhammad Ibn Ahmad (2013): *Der Koran: Die Übersetzung seiner Bedeutung in der deutschen Sprache*, Chennai: Islamische Bibliothek.
- Raza, Farrah (2018): *Accommodating Religious Slaughter in the UK and Germany: Competing Interests in Carving out Legal Exemptions*, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers 191, Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology.
- Redfield, Robert (1960): *The Little Community*, Chicago: The University of Chicago Press.
- (1960): *Peasant Society and Culture*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Rehbinder, Manfred (Hg.) (1912): *Recht und Leben. Gesammelte Schriften zur Rechtstatensachenforschung und zur Freirechtslehre von Prof. Dr. Eugen Ehrlich*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Reintjes, Christian/Ingrid Kunze (Hgg.) (2022): *Reflexion und Reflexivität in Unterricht, Schule und Lehrer:innenbildung*, Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt.

- Riedel, Eibe H. (1993): »Religionsfreiheit und völkerrechtliche Reziprozität«, in: *Freiheit der Religion: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, hrsg. von Johannes Schwartländer, Mainz: Grünewald, S.436–438.
- Rohe, Mathias (2022): *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, München: C. H. Beck.
- (2019): »Islam in den säkularen Rechtsstaaten Europas«, in: *Religion und Gesellschaft: Sinnstiftungssysteme im Konflikt*, hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf und Jens-Uwe Hartmann, Berlin: De Gruyter, S.167–188.
- (2018): *Der Islam in Deutschland: Eine Bestandsaufnahme*, München: C. H. Beck.
- (2018): »Zum Wandel islamrechtlicher Normen im Kontext des säkularen Rechtsstaats«, in: *Islamisches Recht in Wissenschaft und Praxis*, Festschrift zu Ehren von Hans-Georg Ebert, hrsg. von Hatem Elliesie, Beate Anam und Thoralf Hanstein, Berlin: Peter Lang, S.269–296.
- (2016): *Der Islam in Deutschland: Eine Bestandsaufnahme*, München: C. H. Beck.
- /Mahmoud Jaraba (2015): *Paralleljustiz: Eine Studie im Auftrag des Landes Berlin, vertreten durch die Senatsverwaltung für Justiz und Verbraucherschutz*, Berlin: Senatsverwaltung für Justiz und Verbraucherschutz.
- (2014): »Family and the Law in Europe: Bringing Together Secular Legal Orders and Religious Norms and Needs«, in: *Family, Religion and Law: Cultural Encounters in Europe*, hrsg. von Marie-Claire Foblets, Prakash Shah und Mathias Rohe, London: Routledge, S.49–78.
- et al. (2014): *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland: Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens*, Freiburg: Herder.
- (2014): »Scharia und deutsches Recht«, in: *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland: Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens*, hrsg. von Mathias Rohe et al., Freiburg: Herder, S.538–601.
- (2013): *Das islamische Recht: Eine Einführung*, München: C. H. Beck.
- (2012): »Der Islam im demokratischen Rechtsstaat«, Erlanger Universitätsreden 80/2012, 3. Folge, Erlangen, nanopdf.com/download/der-islam-im-demokratischen-rechtsstaat-friedrich_pdf (letzter Zugriff 19.7.2020).
- (2011): *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, München: C. H. Beck.
- (2009): *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, München: C. H. Beck.
- (2001): *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen: Rechtliche Perspektiven*, Freiburg/Breisgau: Herder.
- Rosaldo, Renato (1988): »Ideology, Place, and People without Culture«, in: *Cultural Anthropology* 3.1, S.77–87.
- Roth, Klaus (Hg.) (2005): *Sozialismus: Realitäten und Illusionen. Ethnologische Aspekte der sozialistischen Alltagskultur*, Wien: Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie.
- (2005): »Die Erforschung der sozialistischen und postsozialistischen Alltagskultur: Der Blick von innen und der Blick von außen«, in: *Sozialismus: Realitäten und Illusionen. Ethnologische Aspekte der sozialistischen Alltagskultur*, Wien: Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie, S.223–241.
- Roy, Olivier (2006): *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, München: Pantheon.

- (2004): *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, London: Hurst.
- Rüttgers, Pia (2013): *Die deutsche Debatte über religiös motivierte Beschneidung unter (menschen-)rechtlichen, sozialetischen und diskursanalytischen Gesichtspunkten*, Nürnberger Menschenrechtszentrum, www.menschenrechte.org/wp-content/uploads/2014/02/Artikel-von-Pia-R%C3%BCttgers.pdf (letzter Zugriff am 6.5.2021).
- Şahin, Ertuğrul (2017): *Europäischer Islam: Diskurs im Spannungsfeld von Universalität, Historizität, Normativität und Empirizität*, Wiesbaden: Springer VS.
- (2016): »Europäischer Islam/Euro-Islam«, in: *Lexikon des Dialogs – Grundbegriffe aus Christentum und Islam*, hrsg. von Richard Heinzmann et al., Freiburg: Herder, S.115–118.
- Salamandra, Christa (1998): »Moustache Hairs Lost: Ramadan Television Serials and the Construction of Identity in Damascus, Syria«, in: *Visual Anthropology* 10, S.227–246.
- Salim, Abdelghafar (2020): »Jahrestagung Migration und ›Heimatrecht‹: Herausforderungen muslimisch geprägter Zuwanderung nach Deutschland, organisiert von der Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht (GAIR), 25.–26. Oktober 2019«, Göttingen, in: *Hikma* 11.1, S.108–113.
- /Leonie Stenske (2020): *Negotiating ḥalāl Consumption: The Interplay of Legitimacy, Trust, and Religious Authority*, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers 200, Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology.
- Salzman, Philip Carl (1978): *Ideology and Change in Middle Eastern Tribal Societies*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, S.618–737.
- Sanjek, Roger/Susan W. Tratner (Hgg.) (2016): *eFieldnotes: The Makings of Anthropology in the Digital World*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Sarrazin, Thilo (2010): *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Schacht, Joseph (1935): »Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts«, in: *Der Islam* 22, S.207–238.
- Schaeffer, Doris/Gabriele Müller-Mundt (Hgg.) (2002): *Qualitative Gesundheits- und Pflegeforschung*, Bern: Huber.
- Scheffer, Thomas (2002): »Das Beobachten als sozialwissenschaftliche Methode: von den Grenzen der Beobachtbarkeit und ihrer methodischen Bearbeitung«, in: *Qualitative Gesundheits- und Pflegeforschung*, hrsg. von Doris Schaeffer und Gabriele Müller-Mundt, Bern: Huber, S.351–374.
- Schielke, Samuli (2018): »Islam«, in: *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, hrsg. von Felix Stein et al., Cambridge: Cambridge University Press, S.1–23.
- (2015): *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration and Ambivalence, Before and After 2011*, Bloomington: Indiana University Press.
- (2010): *Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or how to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life*, ZMO Working Papers, Bd. 2, S.1–16.
- (2009): »Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians«, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Bd. 15, Special Issue 1 (Islam, Politics, Anthropology), S.24–40.
- /Liza Debevec (Hgg.) (2012): *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*, New York: Berghahn.

- (2012): »Introduction«, in: *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*, hrsg. von Samuli Schielke und Liza Debevec, New York: Berghahn, S.1–32.
- Schiffauer, Werner (2007): »Der unheimliche Muslim – Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste«, in: *Konfliktfeld Islam in Europa*, hrsg. von Levent Tezcan und Monika Wohlrab-Sahr, Baden-Baden: Nomos, S.111–134.
- (2004): »Vom Exil- zum Diaspora-Islam. Muslimische Identitäten in Europa«, in: *Soziale Welt – Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis* 55.4, S.347–368.
- Schlieter, Jens (2012): »Religion, Religionswissenschaft und Normativität«, in: *Religionswissenschaft*, hrsg. von Michael Stausberg, Berlin/Boston: De Gruyter, S.227–240.
- Schlee, Günther (2010): *How Enemies Are Made: Towards a Theory of Ethnic and Religious Conflicts*, New York/Oxford: Berghahn Books.
- Schmitz, Sabine/Tuba Işık (Hgg.) (2015): *Muslimische Identitäten in Europa: Dispositive im gesellschaftlichen Wandel*, Bielefeld: transcript.
- Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.) (2010): *Islamverherrlichung: wenn die Kritik zum Tabu wird*, Wiesbaden: Springer VS.
- Schrode, Paula (2010): *Sunnitisch-islamische Diskurse zu Halal-Ernährung: Konstituierung religiöser Praxis und sozialer Positionierung unter Muslimen in Deutschland*, Würzburg: Ergon.
- Schröder, Helmut/Klaus Zok/Frank Faulbaum (2018): *Gesundheit von Geflüchteten in Deutschland: Ergebnisse einer Befragung von Schutzsuchenden aus Syrien, Irak und Afghanistan*, Wido Monitor 1, www.aok-bv.de/imperia/md/aokbv/presse/pressemitteilungen/archiv/2018/widomonitor_1_2018_web.pdf (letzter Zugriff am 14.10.2021).
- Schulz, Mirjam (2011): »Migrationspolitik in der DDR. Bilaterale Anwerbungsverträge von Vertragsarbeitnehmern«, in: *Transit-Transfer: Politik und Praxis der Einwanderung in die DDR 1945–1990*, hrsg. von Kim Christian Priemel, Berlin-Brandenburg: BeBra Wissenschaft, S.143–168.
- Schütze, Fritz (1983): »Biographieforschung und narratives Interview«, in: *Neue Praxis* 13.3, S.283–293, nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssolar-53147 (letzter Zugriff 18.2.2021).
- Schwan, Siegfried (Hg.) (2006): *Islamismus – Stellungnahmen und Bewertungen aus der Wissenschaft*, Brühl: Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung.
- Schwandt, Thomas A. (1997): *Qualitative Inquiry: A Dictionary of Terms*, Thousand Oaks, Ca.: Sage.
- Schwartländer, Johannes (Hg.) (1993): *Freiheit der Religion: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz: Grünewald.
- Seibel, Andrea (2016): »Deutschland ist immer noch kein normales Land – Interview mit Bassam Tibi«, in: *Die Welt*, www.welt.de/debatte/article156781355/Deutschland-ist-immer-noch-kein-normales-Land.html (letzter Zugriff am 10.8.2023).
- Silbey, S. Susan (2015): »Legal Culture and Legal Consciousness«, in: *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, 13. Aufl., S.726–733.
- Simon, Gregory (2009): »The Soul Freed of Cares? Islamic Prayer, Subjectivity, and the Contradictions of Moral Selfhood in Minangkabau, Indonesia«, in: *American Ethnologist* 36.2, S.258–275.

- Sixtus, Frederick (2017): »Religion als Zugehörigkeitskategorie: Zur Interferenz religiöser und ethnischer Grenzziehungen am Beispiel arabischer Christinnen und Christen in Deutschland«, in: *Religion soziologisch denken: Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie*, hrsg. von Heidemarie Winkel und Kornelia Sammet, Wiesbaden: Springer.
- Sökefeld, Martin (2002): »Feld ohne Ferne: Reflexionen über ethnologische Forschung ›zu Hause‹ – in Hamburg zum Beispiel«, in: *Ethnoscripts* 4.1, S. 82–96.
- Spielhaus, Riem (2013): *Muslime in der Statistik: Wer ist Muslim und wenn ja wie viele?* Ein Gutachten im Auftrag des Mediendienstes Integration, mediendienst-in-tegration.de/fileadmin/Dateien/Muslime_Spielhaus_MDI.pdf (letzter Zugriff 16.3.2019).
- (2013): »Vom Migranten zum Muslim und wieder zurück – Die Vermengung von Integrations- und Islamthemen in Medien, Politik und Forschung«, in: *Islam und die deutsche Gesellschaft*, hrsg. von Dirk Halm und Hendrik Meyer, Wiesbaden: Springer VS, S. 169–194.
- (2011): *Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung*, Muslimische Welten, empirische Studien zu Gesellschaft, Politik und Religion 3, Würzburg: Ergon.
- (2010): »Media Making Muslims – The Construction of a Muslim Community through Media Discourse«, in: *Contemporary Islam* 4.1, S. 11–27.
- (2006): »Religion und Identität: Vom deutschen Versuch, ›Ausländer‹ zu ›Muslimen‹ zu machen«, in: *Internationale Politik*, S. 28–36.
- Spittler, Gerd (2001): »Beobachtung als dichte Teilnahme«, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 126.1, S. 1–25.
- Spradley, James P. (2016): *The Ethnographic Interview*, Long Grove: Waveland Press.
- (2005): *Participant Observation*, South Melbourne: Wadsworth Thomson Learning.
- aš-Šāfiʿī, Fāṭima Az-Zahrāʾ ʿAlī (2012): *Taqāfāt al-ʿayb fī ḥayātina al-yawmiya: dirāsa fī tamṭīlāt al-quwa*, Kairo: Dār al-Adham.
- aš-Šāfiʿī, Muḥammad ibn Idrīs (2009): *Kitāb al-um*, Bd. 5, Beirut: Dār al-Fikr, shamela.ws/book/1655/1174 (letzter Zugriff am 2.3.2023).
- aš-Šāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn-Mūsā (1997): *al-Muwāfaqāt fī uṣūl aš-šarʿa*, Bd. 6, Kairo: Dār Ibn ʿAffān, al-maktaba.org/book/11435/3117#p4 (letzter Zugriff am 25.6.2021).
- Stafford, Charles (2008): »What Is Interesting about Chinese Religion«, in: *Learning Religion: Anthropological Approaches*, hrsg. von David Berliner und Ramon Sarró, Oxford: Berghahn, S. 177–189.
- Stausberg, Michael (Hg.) (2012): *Religionswissenschaft*, hrsg. von Michael Stausberg, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Stemmler, Thomas (2005): *Das »Neminem-laedere-Gebot«*, Europäische Hochschulschriften 4195, Pieterlen/Bern: Peter Lang.
- Stewart, Charles/Rosalind Shaw (1994): *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, London: Routledge.
- Šūmān, ʿAbbās (2018): »Safar al-marʿa bayn al-qadīm wa-l-ḥadīṭ«, in: *Youm7*, bit.ly/3D5iMgY (letzter Zugriff am 9.11.2021).

- (2017): »aṭ-Ṭābit wa-l-mutaḡaiyir fī š-šarī'a al-islāmīya«, in: *Youm7*, bit.ly/3gaqldV (letzter Zugriff am 17.8.2021).
- Sunier, Thijl (2012): »Beyond the Domestication of Islam in Europe: A Reflection on Past and Future Research on Islam in European Societies«, in: *Journal of Muslims in Europe* 1–2, S. 189–208.
- Tayob, Shaheed (2020): »The Material Semiotics of halal: Neoliberal Islam in Practice«, in: *Anthropological Theory Commons*, www.at-commons.com/2020/04/12/the-material-semiotics-of-halal-neoliberal-islam-in-practice (letzter Zugriff am 2.9.2023).
- Tellenbach, Silvia (2016): »Islamic Law, Secular Law and Customary Law: Aspects of a Rich Interrelationship«, in: *Justice without the State within the State: Judicial Self-regulation in the Past and Present*, hrsg. von Peter Collin, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, S. 311–328.
- Tezcan, Levent (2012): *Das muslimische Subjekt: verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*, Konstanz: Konstanz University Press.
- (2011): »Spielarten der Kulturalisierung«, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 5.2, S. 357–376.
- /Monika Wohlrab-Sahr (Hgg.) (2007): *Konfliktfeld Islam in Europa*, Baden-Baden: Nomos.
- Thurnwald, Richard (1934): *Werden, Wandel und Gestaltung des Rechts: im Lichte der Völkerforschung. Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen* 5, Berlin: De Gruyter.
- Throop, C Jason (2009): »Intermediary Varieties of Experience«, in: *Ethnos* 74.4: S. 535–58.
- (2003): »Articulating Experience«, in: *Anthropological Theory* 3.2, S. 219–41.
- Tibi, Bassam (2017): *Leitkultur als Integrationskonzept – revisited*, Bundeszentrale für politische Bildung, www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/255521/leitkultur-als-integrationskonzept-revisited (letzter Zugriff 15.10.2020).
- Tiesler, Nina Clara (2007): »Europäisierung des Islam und Islamisierung der Debatte«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 26/27, S. 24–32.
- (2006): *Muslime in Europe: Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*, Münster: LIT.
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ġāfar Muḡammad ibn Ġarīr (o. A.): *Ġāmi' al-bayān 'an tafsīr āyāt al-Qur'ān*, Bd. 3, Mekka: Dār at-Tarbīya wa-t-Turāt, shamela.ws/book/43/1434#p1 (letzter Zugriff am 11.11.2022).
- Tugendhat, Ernst (2003): *Egozentrität und Mystik: Eine anthropologische Studie*, München: Beck.
- Turner, Bertram (2012): »Normative Ordnungen, multiple Identitäten und religiöse Interpretationsmuster unterwegs zwischen Marokko und Kanada«, in: *Alltagsmobilitäten: Aufbruch marokkanischer Lebenswelten*, hrsg. von Jörg Gertel und Ingo Breuer, Bielefeld: transcript, S. 373–383.
- (2004): »Rechtspluralismus in Deutschland: das Dilemma von ›öffentlicher Wahrnehmung‹ und rechtsethnologischer Analyse alltäglicher Rechtspraxis«, in: *Aus der Ferne in die Nähe: neue Wege der Ethnologie in die Öffentlichkeit*, hrsg. Ursula Bertels et al., Münster: Waxmann, S. 155–184.

- Uhlig, Mirko/Dominique Conte (Hgg.) (2020): *Recht gläubig? Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf das Verhältnis von Religion und rechtlicher Normierung im Alltag*, Münster/New York: Waxmann.
- Uslucan, Haci-Halil et al. (2011): *Islamischer Extremismus bei Jugendlichen. Gewaltaffinität, Demokratiedistanz und (muslimische) Religiosität*, Expertise des Zentrums für Türkeistudien und Integrationsforschung (ZfTI) im Auftrag des Deutschen Jugendinstituts (DJI).
- Vanderlinden, Jacques (1989): »Return to Legal Pluralism«, in: *Journal of Legal Pluralism* 28, S.149–157.
- (1971): »Le pluralisme juridique: essai de synthèse«, in: *Le pluralisme juridique*, hrsg. von John Gillissen, Brussels: Université Libre de Bruxelles, S.19–56.
- Verfassung der Deutschen Demokratische Republik (1968): www.documentarchiv.de/ddr/verfddr.html#KAPITEL%20I-2 (letzter Zugriff am 21.2.2021).
- Verfassungsschutz Berlin (2011): *Vom Gangster-Rap zum Jihad-Aufruf. Radikalisierende Hymnen »neugeborener« Salafisten*, Berlin: Senatsverwaltung für Inneres und Sport, Abteilung Verfassungsschutz.
- Verfassungsschutz Nordrhein-Westfalen (2011): *Konvertiten – im Fokus des Verfassungsschutzes?*, Düsseldorf: Ministerium für Inneres und Kommunales des Landes Nordrhein-Westfalen.
- Wagner, Constantin (2011): *Ressentiments gegen Muslime: soziale Funktionen des Islam-Diskurses in Deutschland*, Marburg: Tectum.
- Wagner, Joachim (2011): *Richter ohne Gesetz: Islamische Paralleljustiz gefährdet unseren Rechtsstaat*, Berlin: Econ.
- Wardak, Ali (2002): »The Mosque and Social Control in Edinburgh's Muslim Community«, in: *Culture and Religion* 3.2, S.201–219.
- Weiß, Karin (2018): »Zuwanderung und Integration in den neuen Bundesländern«, in: *Handbuch Lokale Integrationspolitik*, hrsg. von Frank Gesemann und Roland Roth, Wiesbaden: Springer VS, S.125–143.
- Willems, Ulrich/Astrid Reuter/Daniel Gerster (Hgg.) (2016): *Ordnungen religiöser Pluralität: Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung*, Frankfurt/New York: Campus.
- Wimbauer, Christine/Mona Motakef (2017): *Das Paarinterview: Methodologie – Methode – Methodenpraxis*, Wiesbaden: Springer VS.
- Winkel, Heidemarie/Kornelia Sammet (Hgg.) (2017): *Religion soziologisch denken. Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie*, Wiesbaden: Springer.
- Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (2013): *Islamischer religiöser Fundamentalismus ist weit verbreitet*. Pressemitteilung, www.wzb.eu/de/pressemitteilung/islamischer-religioeser-fundamentalismus-ist-weit-verbreitet (letzter Zugriff 4.11.2020).
- Wittreck, Fabian (Hg.) (2016): »Religiöse Paralleljustiz im Rechtsstaat?«, in: *Ordnungen religiöser Pluralität: Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung*, hrsg. von Ulrich Willems, Astrid Reuter und Daniel Gerster, Frankfurt a. M./New York: Campus, S.439–494.
- Wittrock, Philipp (2017): »De Maizières Leitkultur-Thesen: die Kirche soll im Dorf bleiben«, in: *Der Spiegel*, www.spiegel.de/politik/deutschland/leitkultur-thomas-de-maiziere-und-seine-thesen-sorgen-fuer-aufregung-a-1145587.html (letzter Zugriff 15.10.2020).

- Wolbring, Tobias/Marc Keuschnigg (Hgg.) (2015): »Feldexperimente in den Sozialwissenschaften«, in: *Experimente in den Sozialwissenschaften. Soziale Welt, Sonderbd. 22*, S. 222–250.
- Yassari, Nadjma (2014): *Die Brautgabe im Familienvermögensrecht: Innerislamischer Rechtsvergleich und Integration in das deutsche Recht*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zīdān, ‘Abd al-Karīm (2001): *al-Madḥal li-dirāsāt aš-šarī’a al-islāmīya*, Kairo: Dār ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb, al-maktaba.org/book/31702/6087 (letzter Zugriff am 1.7.2021).

