

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 Herkunfts-gesellschaften wie auch in der Aufnahmegergesellschaft (Mitwelten). Diese konsti-tuieren 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, wel-che 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 Vor-stellungen über religiöse Normen und Themen entwickelt werden, wird im Folgenden zunächst der Fokus auf die Eigen-, Mit- und Umwelten von muslimi-schen Geflüchteten gelegt. Eine Trennung zwischen diesen unterschiedlichen Welten ist analytisch hilfreich, letztendlich aber nicht vollständig aufrechtzu-halten, 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 verste-hen und ihre Lebenswelten kontextualisieren. Anschließend werden Einblicke in die alltäglichen Praktiken muslimischer Geflüchteter (Gebet, Fasten, Ernäh-rung, Dating und Eheschließung) gegeben. Dabei wird zunächst eine normative Einordnung dieser Praktiken in die islamrechtliche Tradition vorgenommen, bevor die ethnographischen Beispiele und die Aushandlungsprozesse muslimi-scher 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*, Mün-chen: 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 tiefen 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 abschließen. 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 Aufnahmegerücksicht. 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 أعراض كتير وقت جينا لهون. الدكتور قالني إنه من الضغط النفسي اللي مررت فيه، أنا طلعت من حرب، طلعت بالبحر، غرقاً بالبحر، كتير شفت شغلات عن جد صعبة، بوقتها أنا كتير تملكت نفسى، اختي اللي انها رت وأبى اللي انها رت حاسة حالى كتير قوية، بس وقت وصلت لهون ضللت خايفه على أهلي في دمشق، كان كتير الوضع سيء بالشام، انتهى هاد كله وبعدين طلع تأثيره، بعدين صار معى اكتئاب، لعب دور إنك تكون شخص فعال، كنت عم بشتغل، طالبة بالجامعة، بالفضل الأخير بالجامعة، بعدين جيت لهون كانت أوقات الضياع، لأنى مانى قدرانه أشتغل، لأنه مانى قدرانه أحكي، ما قدرانه أعمل شي، فكان كتير الوضع صعب، لازم أبدأ من تحت الصفر، بذك تتعلم اللغة وما حدا عم يتقلك، اللغة بحارة عن احتكاك، حاولت أتعلم من التلفزيون ولكن اكتشفت ان الدراما الالمانية هي أسوء دراما، وكثير الثقافة بعيدة، أصلاً ما عرفت شو هي الثقافة، شو هي الثقافة اللي يدهم يوصلونا إياها، ما يعرف إذا هن بيعرفوا الثقافة تبيهم، كتير كان الوضع صعب، ما عرفت مينين بيش، كان الشخص الوحيد اللي بيحاكينا ألماني هي الأنسنة بمعدد 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 *Šī'a*. 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 مكرهين ولا دولة بترضى تقابلياً. شعور الانتماء سوريا تغير عند كثير من السوريين وكثير من السوريين ما بهم 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 Nasrads 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 Nasrads 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 Nasrads 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 Nasrads 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 tiefgehende 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. *ad-dab‘ al-i‘timāt, 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-iğtimā‘īya) 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 (*Aden*) 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-taqālid*) stark an Bedeutung. Dies hänge mehr oder minder mit dem Stammessystem (*an-nizām al-qabāli*) 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 Defelm (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 Sapignoli und Olaf Zenker, Oxford University Press, S.19–35.

⁴⁶⁶ Für einen ausführlichen Überblick über die Geschichte des jemenitischen Stammessystems siehe Ḥamza ‘Alī Luqmān (1985), *Tārīḥ al-qabā’il al-yamanīya*, Şan‘ā’: 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 *Sahīḥ 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-ḥadīt«, in: *Youm7*, bit.ly/3D5iMgY (letzter Zugriff am 9.11.2021). Zum Begriff *mahram* siehe Mağma' al-luga al-'arabiya bi-l-qāhira (1960), *al-Muğam al-wasīt*, 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-Haqqāq (o. A.), *Sahīḥ Muslim*, Bd. 2, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṭ 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 (*burqu'*, 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 könnte zu sozialer Ausgrenzung führen. Dieses Phänomen bezeichnete Asmaa als »religiöse Strenge« (*tašaddud*):

»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 beträfen. Sie beschreibt daher die jemenitische Gesellschaft als »männliche Gesellschaft« (*al-muqtama' ad-dukūri*), in der Frauen aus ihrer Sicht keine Rolle spielen und nur dem Mann zu dienen hätten. Ihre Kritik an Gewohnheiten und Traditionen in ihrem Herkunftsland 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 einmischtete, 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 فعلاً أوقات البت تخرج هي كيس زبالة، أسود بالكامل، يعني ما هو احنا في الصلاة والحج وجهنا وكتنا يظهرنا! 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 (ṣanā‘) 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 Fātima 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 Maġma‘ al-luġa al-‘arabiya bi-l-qāhira (1960), *al-Muġam al-wasīṭ*, Bd. 2, Kairo: Dār ad-Da‘wa, S. 638f., 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.
Fātima Az-Zahrā’ ‘Alī aš-Šāfi‘ī (2012), *Taqāfat al-ayb fi ḥayātina al-yawmiyya: dirāsa fi tamṭilāt 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 herrschten. 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 müsste 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 أتآخر، مش موضوع إنهم ما بيتفقا فيني، موضوع إن خايفين علي أو خايفين من حكى الناس، متلا: مين هاي البت وشو عم بتعمل الساعة 9 بالليل. مستحيل ترکب تاكسي حلالك وأنت بنت، وقت كنت في سوريا كنت كتير بتصاليق من هاي القصص. وقت افکر فيها الأقفيها منطقية، أفالك ليش: إذا انلخت بالشغل، أسلو لي آخر تاكسي بـ 10 دقايق وأرجع على البيت، بس أنا أول شيء العالم تحت بيتي راح تحكي علي. عندي شيء تاني إن أنا أحاف على حالى، إن أنا بصير معى شيء. هيك تقكريين لازم يضلوا براسك، ممكن أطلع مع شو فير التاكسي، ممكن يتخرش فيبني لفظيا، 90 بالمية راح يحصل شيء بضاريقي. طالما شاف إنو أنا لوحدي، فانا هدف سisser. هذا هيك المجتمع عنا. هون ممكن أطلب الشرطة وأخذ حقى، في سوريا إذا جيت الشرطة، بيفولى: شو مطالعك بهالك بهذا الوقت، أنتي اللي جبته لنفسك، فورا راح تلامى، أنتي لابسة شنو، حتى البنات راح يقولوا نفس الكلام، احنا على بعضنا مصرينا هيك بالأخير، لأنه انفرض علينا هيك. أنتي ما بستجري تكوني ضحية، حتى إذا كنت ضحية تضلى سكتى، لأنه مثلًا إذا حدا انحرش فيني، حكىتي ويدتك تاخدي حفف، أبصر ليش حكىتي، أكيد صار شيء ببناتهم، أكيد شيء أكثر، الموضوع مو بس تحرش. فأنت تتضرر سمعك، ما حدا بيوقف معك غير أهلك، حتى في ناس يا حرام أهلها ما بيوقفوا معها، وراح يقولوا ليش حكىتي، فضحكتينا، احنا بندير القصة بيتا وبين بعض بدون ما فوضح حالنا، أنت عندي آخرات بنات، أنت عندي آخرات بنات، ربتي 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 Aufnahmegergesellschaft

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 anfing 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 (*šayh*, 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:

قالتني هيئ بداع الحب، عم تقويني، هي قلبها على، قمت قاتلتها بس أنا بدبي.

⁴⁸⁴ Zitat aus dem Original:

فهون مثل ما واجهوني مع نفسي مباشرة، فصررت أقرأ وأعرف، لأن الناس هون بتفكير 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 Aufnahmegerellschaft 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 (*hamr*) 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:

اتربت في حياتي على شيء معين، فجأة توجد ببيئه كالماء 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, *'ibādāt* und *mu'amalāt*). 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 (*'ibādāt*)

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 (*salāt*), Almosengabe (*zakāt*), Fasten (*sīyām*) und die Pilgerfahrt nach Mekka (*hağg*). 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 Muhammād Muṣṭafā az-Zuhaylī (1985), *al-Fiqh al-islāmī wa-adillatuhu*, Bd. 1, Damaskus: Dār al-Fikr, S. 231f., shamelaw.ws/bo/ok/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 Muhammād erwähnt:

»Der Islam ist auf fünf [Eckpfeiler] gebaut: Das Bekenntnis, dass es keinen Gott gibt außer Gott und daß Muhammād der Gesandte Gottes ist; das Verrichten des Pflichtgebetes; die Entrichtung der Armengabe; die Pilgerfahrt zum Haus [Gottes]; und das Fasten im Ramadān.«

Im arabischen Original heißt es:

«بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولَ اللَّهِ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وَحَجَّ الْبَيْتِ، وَصَوْمُ رَمَضَانَ»

Für die deutsche Übersetzung dieser Überlieferung und des Kommentars von Ibn Daqīq al-Īd sowie für den Stellenkommentar von Marco Schöller für diese Überlieferung siehe Muhyī d-Dīn Abū Zakariyā Yahyā Ibn Ṣaraf an-Nawawī (2007), *Das Buch der Vierzig Hadithe: Kitāb al-Ārbaīn mit dem Kommentar von Ibn Daqīq al-Īd*, 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 (*fard*). 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 Muhammed ableiten, der gesagt haben soll: »Die ganze Erde wurde mir rein und als Gebetsstätte gemacht« (جعلت لـي). Siehe Muhammad ibn Isma'il Ibn Ibrāhīm Ibn al-Muqīra al-Buhārī (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 halal 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 فَانصُبْ (7) وَإِلَى زَانِقَ فَازْ غَبْ (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 Katīr. Siehe Abū l-Fidā' Ismā'il Ibn 'Umar Ibn Katīr (1998), *Tafsīr al-Qurān al-'azīm*, Bd. 8, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, S. 418, al-maktaba.org/book/23604/3929#p1 (letzter Zugriff am 2.2.2021).

⁴⁹⁹ Omran ist ein syrischer Gesprächsteilnehmender, 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 (*salafi*). 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 تستطيع. أنت عم تثير فتنـة، أنت مالك مضطـر، أنت هلقـ في حالة فتنـة. طالما أنكـ في كورس اللغة، في متابـة أنكـ في حالة عملـ.

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 befindet, 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 Absperrband 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 (*wudū'*) 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 einführt.

⁵⁰² Diese Praxis von muslimischen Studierenden habe ich seit vielen Jahren mehrfach in den Universitätsbibliotheken in Leipzig beobachtet.

⁵⁰³ Im Original:

احنا ننفسنا مش قادرین ثبت اسلامنا کویس بسبب أخلاقيتی.

⁵⁰⁴ Der schafitische Rechtsgelehrte Abū Ḥāmid al-Ġazālī zählte zu den Bestandteilen des rituellen Waschens (*wudū'*) 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), *Iḥyā 'ulūm ad-dīn*, Bd. 1, Beirut: Dār al-Ma'rifa, 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 الجامعات، بس الجوامع مليانة، فيه الواحد يروح يصلّي مثلًا، أو إنك تتوضأ قمام ناس تانية 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), *Enzyklopädie 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 (*‘aqil*) und das Pubertätsalter erreicht haben (*bālig*), 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-Mawsū'a al-fiqhīya*, Bd. 28, S.20 f., 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 Muhammad »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-Buhārīs Werk erwähnten Überlieferung des Propheten Muhammad 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 (*tarāwīh*) 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 (*'isā'*) noch die freiwilligen Nachtgebete (*tarāwīh*) 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-Iftā' 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 رَمَضَانَ فَلْيَحْتُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ، وَغُلَقُّتْ أَبْوَابُ جَهَنَّمَ»

Siehe al-Buhārī, *Ṣaḥīḥ al-Buhārī*, Bd. 4, S.123, al-maktaba.org/book/33757/5743 (letzter Zugriff am 9.12.2021).

⁵¹³ Im Arabischen:

«مَنْ صَامَ رَمَضَانَ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفرِ لَهُ مَا تَقَمَّ مِنْ ذَنْبِهِ»

Siehe al-Buhārī, *Ṣaḥīḥ al-Buhārī*, Bd. 3, S.45, al-maktaba.org/book/33757/3557 (letzter Zugriff am 7.12.2021).

⁵¹⁴ Im Arabischen:

«مَنْ قَامَ لَيْلَةَ الْقُرْبَانِ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفرِ لَهُ مَا تَقَمَّ مِنْ ذَنْبِهِ»

Siehe al-Buhārī, *Ṣaḥīḥ al-Buhārī*, 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 (*musalsalāt Ramadān*)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-fitr*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 Langeweile 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 ramadāniya*, Ramadan-Turniere), die vor oder nach dem Fastenbrechen im Anschluss an das Abendgebet stattfinden.

⁵¹⁸ Siehe Schielke, »Being Good in Ramadan«.

⁵¹⁹ *Zakāt al-fitr* 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 Herkunftsland 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 Muhammad Abū ad-Dahab/Muhammad İşmat (2014), »Laylat 'Id al-fitr: laddat ›ashâb al-mazâg fi rahîl šahr al-'ibâda«, 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'arraf 'alâ 'uqûbât al-ifâr fi šahr ramaqân fi d-diwal al-'arabiyyâ«, in: *youth7*, 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-fitr*) 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 hierzulande 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 schmerzhafte 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 (verboden), 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:

أحياناً يتبع لما يكون النهار طويلاً، بس بتحس فيه ناس بدها بس خلاص يشوفوك تعان، شفت الصيام مو صحي.

⁵²⁶ Im Original:

رمضان قبل الماضي كان كثير شوب، فكان عطش رهيب، وكان مبين علينا التعب. صديقتي قالت أنتو عم بتتصوّموا؟ أنا ما عم بفهم الدين تبعكم! مفكرة إنه عم بيعذبنا.

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-Amts (*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 schadet, 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 fīhā sā’at an-nahār ilā 19 sā’ā*, 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 (*ḡāmiyat al-Azhar*) und die Azhar-Moschee (*ḡāmi’ al-Azhar*).

⁵³² Die Zuordnung des ägyptischen Fatwa-Amts 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-Amts sind allesamt Gelehrte an der Azhar. Im Jahre 2021 verabschiedete der ägyptische Staatspräsident ‘Abd al-Fattāḥ as-Sisi einen Beschluss, auf dessen Grundlage er selbst den Großmufti ernennt. Siehe Ibrāhīm ‘Abd al-Maġid (2021), »al-Iftā’ al-Miṣriya taḥruğ 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 (*sahāba*) 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 (*faqr*) 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 لِرُؤْبَيْهِ وَأَفْطُرُوا لِرُؤْبَيْهِ«

Siehe al-Buhārī, *Sahīh al-Buhārī*, 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 (*rū'ya*, 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 juridische 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 fi l-aṣyā' 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 (*tayyib*) 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 *tayyib* treten zusammen an mehreren Stellen des Koran auf.⁵⁴⁴ Der islamrechtliche Begriff halal bezeichnet im Kontext der Ernährung das Erlaubte und Zulässige, während *tayyib* eher gute und schmackhafte Nahrung umfasst. In den einschlägigen Korankommentaren wird *tayyib* teilweise unterschiedlich ausgelegt. In dem Kommentar von at-Tabarī (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-Qaraḍawī, *al-Halāl wa-l-harām*, 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:
فَلَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمًا خَرَبِرَ قِلَّةٌ رَحْسٌ أَوْ فَسْقًا
أَهْلُ لَعْنَةِ اللَّهِ يُبَشِّرُ
«

⁵⁴³ Rassoul, *Der Koran*, S.19. Im Original:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيْبًا»

⁵⁴⁴ Wie beispielsweise Koran 2:168; 5:4 und 7:157.

(*tāhir*) Nahrungsmitteln,⁵⁴⁵ die gleichzeitig nicht verboten sind, verstanden.⁵⁴⁶ Ibn Katīr wiederum deutet *tayyib* 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 *tayyib* 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 *tayyib* nicht so sehr gestellt, *tayyib* gewinnt jedoch in aktuellen Diskussionen um Fragen der Lebensmittelindustrie, der Nachhaltigkeit, der bewussten Ernährung und Bioernährung an Bedeutung.⁵⁴⁸ Mit *tayyib* 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 *tayyib* 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 Alläh's 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 Lospeile 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‹ (*riğs*) oder als ›ein Gräuel‹ (*fisq*) bezeichnet.⁵⁵⁰ Es ist nicht klar, worauf sich die

⁵⁴⁵ In dem Kommentar von at-Tabarī 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 substanzelle oder um die immaterielle Reinheit geht.

⁵⁴⁶ Abū Ḥaḍīd Muḥammad Ibn Ḥāfiẓ at-Tabarī (o. A.), Ğāmi' al-bayān 'an tafsīr āyat al-Qur'ān, Bd. 3, Mekka: Dār at-Tarbiya wa-t-Turāt, S. 301, shamela.ws/book/43/1434#p1 (letzter Zugriff am 11.11.2022).

⁵⁴⁷ Ibn Katīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*, Bd. 1, S. 478, shamela.ws/book/8473/570 (letzter Zugriff am 11.11.2022). Im Original:

مُسْتَطَابًا فِي ظَبَابِهِ غَيْرِ ضَارٍ لِلأَنْدَانِ وَلَا لِلْغَوْلِ.

⁵⁴⁸ Vgl. Ali Özkok (2021), »Halal und Tayyib«: NourEnergy über Muslime und Umweltbewusstsein, in: TRT Deutsch, www.trtdeutsch.com/exklusiv/halal-und-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:
حُرِّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلَ لِتَقْيِيرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنَقَةُ وَالْمُوْقَدَّةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالظَّلِيْلَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُّعُ إِلَّا مَا دَكَّيْمَ وَمَا دُبَّحَ عَلَى النَّصْبِ وَمَا شَنَقَسِمُوا بِالْأَرْلَامَ لَكُمْ فِتْنَةٌ

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 Götter 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-fiqhiyya*, Bd. 5, S. 140, shameila.ws/book/11430/2901 (letzter Zugriff am 14.11.2022); siehe auch al-Qaraḍāwī, *al-Ḥalāl wa-l-ḥarām*, S. 44 ff.

⁵⁵² Siehe o. A., *al-Mawsū'a al-fiqhiyya*, Bd. 5, S. 140; siehe auch al-Qaraḍāwī, *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 betäubungloses Schlachten zwingend vorschreiben. Dies kann man an den aktuellen Rechtsmeinungen, die das betäubunglose 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 Rechtsglehrten 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 halāl 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 Ahmad Ibn Ḥamad al-Ḥalīlī (1997), »ad-Ḏabā’ih aw ẓ-ṭuruq aš-ṣāri‘yā fī inğāz ad-dakāh«, in: *Mağallat mağma‘ 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-harām* S.58 f.; sowie einige Rechtsmeinungen des Ägyptischen Fatwa-Amtes, Dār al-Iftā’ al-Miṣriyya (2016), *Istiḥdām muḥaddir aw binḡ fī dabh al-bahā’im*, bit.ly/3CgVuX4 (letzter Zugriff am 2.1.2023); dass. (2005), *Istiḥdām aṣ-ṣā’iq al-kahrabī ‘ind ad-dabḥ*, bit.ly/3jLL377 (letzter Zugriff am 2.1.2023).

⁵⁵⁹ Für einen zusammenfassenden Überblick über Halal-Zertifizierungen in Deutschland siehe Salim/Stenske, *Negotiating halāl 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 (madhab) 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 vertreten 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 halal 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:

«الْحَلَالُ بَيْنَ وَالْحَرَامِ بَيْنَ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنْ أَنْقَى الْمُشَبَّهَاتِ اسْتَرَأَ لِدِينِهِ وَعَزَّضَهَا»

Siehe al-Buḥārī, *Šaḥīḥ al-Buḥārī*, Bd. 1, S. 20, shamaela.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 erwiederte, 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 halal 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 Lebenumfeld 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 (*'aql*) 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 أعلم عند حد مسيحي، وحد طبخي دجاج أو لحم. أقول له: عفواً أنت اشتريته من واحد مسلم؟ ربنا حلل لنا إننا نأكل من أهل الكتاب، وحرم علينا لحم الخنزير، ما حرم علينا الأشياء اللي تجي من الخنزير زي الأدوية. ما احنا نأخذ الأسلوبين من الخنزير. أقول: لا لو سمعت ما تعالجوني بالأسلوبين لأنه من الخنزير. فيه أشياء متربكيش سوا، فإنه 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 (*'aql*) oder die Überlieferung bzw. die schriftlichen Quellen (*naql*) den Maßstab darstellen, um das Gute vom Bösen zu unterscheiden. Siehe Ahmād al-Amīn (2022), »Tunā'iyyat al-'aql wa-n-naql fi 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 durfte, 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 kochte. 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.hnjournal.net/3-4-19 (letzter Zugriff am 11.1.2023).

⁵⁷² Im Original:

»وَطَعَامُ الَّذِينَ أَوْثَأُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَّهُمْ«

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), *Bišā'n ad-dabā'ih wa-ta'ām 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 لهائق عندي فيه مشكلة. أنا ما فبني إذا اتعزمت على بيت، أقدر أسائلهم أنت من وين جاييين اللحمة تبعمك أو هييك، راح أكل بدون ما أسأل. فهواد الموضوع شوية مشكلة، لهائق ما عم بقدر لأهقي حل. كان هيكون صعب لما تكون مع ناس برا، هيكون دانما ما بدبي أكل هون أو هوينيك، لأنه مو حلال، أنا هنقيد وهو ما هيحضرروا ينقيدوا 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 (*tayyib*) 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 تصبب بهاي الأشياء، بقدر ما انبه الطعمة بتهمني. ما بتهمني إذا مديوحة على الشريعة الإسلامية أو ما مديوحة اللي يقبله معذبي بقلة. 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 Muhammad 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 wähgt 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, Imame, 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 halal 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 Muhammad, die bei Abī Dāwūd zu finden ist: »Verflucht hat Gott den Wein (*hamr*), 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:

«لَعْنَ اللَّهِ الْخَمْرُ، وَشَاربَهَا، وَساقِيَهَا، وَعَاصِرَهَا، وَحَامِلَهَا، وَالْمَحْوَلَةُ إِلَيْهِ»

Siehe Sulaymān Ibn al-As'at Ibn Ishāq al-Azdi as-Siqistānī Abī Dāwūd (2009), *Sunan Abī Dāwūd*, ed. von Šu'ayb al-Arnā'ūt, Bd. 5, Kairo: Dār al-Risāla al-Ālamīya, S. 517, ḥadīt Nr. 3674, shamelaw.ws/book/I17359/3097 (letzter Zugriff am 24.1.2023).

⁵⁸⁵ Hier folgt das Zitat aus dem Original:

أَنَا بَعْضُ الشَّيَّابِ، وَأَقْدَرُ أَشْتَغلَ، أَنَا أَصْرَفُ عَلَى حَالِي مِنْ مَصَارِي تَبْغِي، أَحْسَنُ مَا أَقْدَرُ بِالْبَلِيْتِ وَأَنْظَرُ ضَرَّابَ النَّاسِ تَجْيِينِي مَصَارِي، لَمَا اشْتَغلَتْ وَبَدَأْتُ أَدْفَعُ ضَرَّابَ شَعْرَتْ بِشَعْورِ الْآخَرِينَ. أَكِيدُ مَسْتَحِيلُ أَقْدَرُ بِالْبَلِيْتِ تَانِي.

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 Aufnahmegerüsstschaft übereinstimmt. Durch das Ausprobieren der Tätigkeit im Restaurant konnte sie sich nach eigener Auskunft in das Gefühl Steuerzahler 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 aufzuhalten zu dürfen, wenn diese Alkohol trinken. Dies hielten einige ihrer Freundinnen aufgrund einer Überlieferung des Propheten Muhammed 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-Buhārīs *Ṣaḥīḥ* erwähnten Überlieferung des Propheten Muhammed, »Die Religion ist eine Erleichterung.« Im Original:

»إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ«

Siehe al-Buhārī, *Ṣaḥīḥ al-Buhārī*, Bd. 1, S. 17, shamaela.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 (*zawāġ*), 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-Mawsū'a 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-Muğtama' al-'arabī al-mu'āṣir: baḥṭ istīṭlāṭ iğtimāṭ*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wihda al-'Arabiyya, S. 199 ff.

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 İmān Ahmād Muḥammad 'Alī über Familie, Verwandtschaft und Ehe in der sudanesischen Stadt Omdurman, siehe İmān Ahmād Muḥammad 'Alī (2006), *Nasaq al-usra wa-l-qarāba wa-z-zawāġ: dirāsa maydāniya li madīnat um durmān al-qadīma*, Kairo: ad-Dār al-'Arabiyya li-n-Naṣr wa-t-Tawzī, S. 124.

⁵⁹⁹ Siehe ibid., S. 201 f.

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 أن الرجل يتعرف على المرأة بشكل مباشر إما عن طريق الجامعة أو أي مكان آخر. بيتقاهموا وصاروا أصدقاء، ب يعرفوا الأهل، ولو الأهل وافقوا ب بصورة زواج. الطريقة الثالثة تقليدية: الأم بشوف لابنها. الطريقة الثالثة: إذا الرجل ماله حدا بيروح على الجامع يسأل الشيخ أو الإمام، إذا بشوف أخلاقه طيبة بيساعد، بالمانيا هي الطرق موجودة، كل شخص هو بدو يتعرف و بدو يشوف.

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 at-talāq bayna al-lāqīn as-Sūriyyīn 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 Herkunfts-gesellschaft 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، طبعا لأن الأغلبية مو نحن، الناس هون من كل الأماكن، خليني بس أحكي مثلا عن السوريين فقط، من كل المحافظات، أنا هناك كنت ضمن مدينة دمشق، فالناس اللي بيترقني من هاي المدينة راح تجي يعني، أو أكثر شيء من مدينة الأهلي اللي بيعرفوني أو هيدلوا على، أنا كنت محصورة بهاي الفئة، هلق أنت هون صرت من كل الألياف من كل الدول، وقت بتختلف الدولة أو حتى المدينة اكتشفت إن فيه كتير شغلات بتختلف، طبعا كعادات كتقبل كافكار فيه كتير شغلات مختلفة، فانت لا تلاقى اللي يناسبك بين كل ها الاختلاف والتتنوع، طبعا أنت بده هذا الشخص يكون فيه شيء تحناك معه، أنت بالهالية بده تشوف واحد بالشارع بس لأنه عربي ولا مسلم بده تعرف عليه، بده تعرف على شخص أو كذا أو حدا يدل هذا الشخص عليك، هي تحديات كتير كتير بالنسبة إلك، أنت كتير كتير اصعبيت يياتك، يياتك صارت كتير كتير محدودة، إذا ما معذومة.

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 *‘ānis* (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 Felnern 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 صابتي كثير حالة اكتتاب، ضليت ما بدي أطلع، لحد هلق لساتني بحارب الموضوع. بحاول أوتواصل مع طبيب نفسي، من الضغوطات، من كثير قصص، من المجتمع بسوريا، مع إن بألمانيا في ضغوط على لهق وانا لساتني هون، حتى لو بطريقة غير مباشرة. فكرة الانتحار ما لازم تكون واردة، بس شو الفاييده أصلًا من الحياة، احنا كثير عم بتتع فيها. بتطلع هيكل بتلاقي إن متلا، وخصوصا البنات، أنت لهق مانك متجوزة؟! أنا بسوريا ما كنت بحس فيه كثير، لأنني كنت عم أشتغل، فما كان فارق معايا الموضوع، أنت عندي كلمة راح تضل لازرقك 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 أنصر شو عاملة بحياتها حتى ما ترضى تتجوز. حتى لو بطريقة غير مباشرة، تلاقي الموضوع صار عندي. أنت نطة الضعف، وبالنهاية تلاقي إنك بدىك تنتصر، بس الشيء اللي مخليك عايش إن الانتحار حرام. أنا أو من بالله، وبالحياة الأخرى، وبالحساب، وما بدي أروح على جهنم.

⁶¹⁷ Siehe die Ausführungen von Birgit Krawietz (1991), *Die Hurma: Schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts*, Berlin: Duncker & Humblot, S. 91ff.

⁶¹⁸ Diese Geschichte basiert auf einer in *Şahih Muslim* erwähnten Überlieferung des Propheten Muhammad. Siehe an-Naysabūrī, *Şahih 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 Hurma*, 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 anderthalb 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 initiiieren.

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 begehrte, 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 Kennenlerntreffen 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* kennenlernen, heiraten und ihn ihrer Familie vorstellen wollte, wie in Abschnitt 5.2.2.2 zu zeigen sein wird.

⁶³⁰ Im Original:

أنا بكتاب، لأن المجتمع ما راح يقبل 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 أكتتب أو أفرجيك حالى إن أنا إنسانة مثالية. أنا هون قعدت مع شباب ووقدت كان فيه تعارف بيبني وبين شباب صارت تجاوزات، فيه أمور صارت، أي إنسان بيرتكب أخطاء، الخطأ وارد على الجنسين، ليش البنات هي اللي تتحمل اللوم إن هي اللي ارتكبت خطأ بالنسبة للمجتمع؟

Das fernenmündliche 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 (*mušrikīn, 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-kitābiyāt*) zu heiraten. Hier wird jedoch nicht erwähnt, ob auch muslimische Frauen analog zu muslimischen Männern Juden und Christen (*al-kitābiyūn*) heiraten dürfen. Muslimische Rechtsgelehrte ziehen aus beiden Versen den Rückschluss, dass für muslimische Frauen nur die Ehe mit muslimischen Männern gestattet sei. Siehe aš-Šāfi‘ī, *Kitāb al-Um*, Bd. 5, S. 7f., shamela.ws/book/1655/1174 (letzter Zugriff am 2.3.2023); Siehe o. A., *al-Mawsū'a al-fiqhiya*, Bd. 35, S. 27, shamela.ws/book/11430/22133#p1 (letzter Zugriff am 2.3.2023). Dies wird beispielsweise in dem Werk *Badā'i' as-ṣanā'i'* von al-Kāsānī damit begründet, dass eine Ehe zwischen einer Muslimin und einem Nichtmuslim dazu führen könnte, 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, *Badā'i' as-ṣanā'i'*, Bd. 2, S. 271f., 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 modernerer und dynamischer Rollenverhältnisse wenig überzeugend zu sein. Siehe beispielsweise al-Qaraḍāwī, *al-Halāl wa-l-harām*, S. 165f.; Muhammad Selīm al-‘Awwā (2006), *al-Fiqh al-islāmī fi tarīq at-taġdīd*, Kairo: Safir ad-Dawlīya li-n-Našr; vgl. auch Rohe (2022), *Das islamische Recht*, S. 80f.

⁶³³ Im Original:
افرض أنا انجذبت لصديق إلى بالجامعة، فيني أنا أنجذب؟ لا! فيني أنا أحب؟ لا! مطبوط هذا الحكي؟ حتى هو، إذا حدا انجذب إلّك، أنا متفهمك، بس ليش ما فيينا نكون سوا؟ الموضوع صعب، أنت شاب، الموضوع ما يفرق معك إذا حبيت بنت مسيحية، بنت يهودية، أنت فيك تتجاوز ها بال نهاية.

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:

دیننا مانو سهول ابداً، خصوصی هون. صعب نطبق دیننا 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-nikāh*) 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-Zuhayli (1997), *al-Fiqh al-islāmī wa-adillatuhu*, Bd. 9, Damaskus: 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-nikāh* in al-Buḥārī, *Šaḥīḥ al-Buḥārī*, Bd. 5, S. 1949, shamela.ws/book/735/764 3#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 at-Tayyib, 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 šari'i*), der als Standesbeamter im Justizministerium tätig ist, durch ein Scharia-Gericht oder durch nationale Gerichte (*al-mahākim al-waṭanīya*) 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-Zuhaylī, *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.80 ff.

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 formal-rechtlich 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 betrafte 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, erwiederte 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 Geflüchteter in Deutschland stark gestiegen. Siehe Mahmoud Jaraba (2019), »The Practice of Khul' in Germany: Pragmatism versus Conservativism«, 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 (*zawwaġtuka nafsi*, ›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 vergewisserten sich, dass es sich bei der Eheschließung um das islamisch ›Richtig‹ 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 *'urfī*-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 ganztägig 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 *'urfī*-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 ‘urfī-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 ḥāḍil*) bei einer Scheidung durchzusetzen. Auch können Imame trotz Vorliegen bestimmter Scheidungsgründe⁶⁵⁷ oder wenn die Frau ihren Selbstloskauf aus der Ehe (*ḥul'*) 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 ḥāḍil*) 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 ausgereist 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-talāq 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 (*'idda*) 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-'Arabī al-Biṣrī (2020), *al-Muslimūn fi Europa: bayna az-zawāġ al-'urfī, wa-z-zawāġ 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 (*talāq*) 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 Raṣīd Ridā (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-fiqhiyya*, Bd. 35, S. 26, shameла.ws/book/11430/22130#p1 (letzter Zugriff am 8.4.2023); Muhammad Yusrī Ibrāhīm (2013), *Fiqh an-nawāzil li-l-aqalliyāt al-Muslima taṣīlan wa-taṭbiqan*, Bd. 2, Kairo: Dār al-Yusr, S. 941ff., shameла.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 Brautpaars, 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 Brautpaars 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: »Fünfzig 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 Ehrechts, 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.