

6 Muslimische Praktiken normativ kontextualisiert

Wie die Analyse der Feldforschungsdaten im vorangegangenen Kapitel zeigt, unterliegt die religiöse Praxis von muslimischen Geflüchteten in Deutschland weitestgehend neuen Dynamiken und Veränderungen. Diese Veränderungen und Dynamiken sind nicht ausschließlich auf die vorgegebenen Strukturen des neuen Lebensumfeldes zurückzuführen. Vielmehr vollziehen sie sich vor allem in der Konfrontation und der Auseinandersetzung muslimischer Geflüchteter mit eigenen, diversen normativen Vorstellungen sowie in der Interaktion mit ihren Mit-, Um- und Eigenwelten. Um diese Entwicklungen normativ zu kontextualisieren, wird im Folgenden das in den vorherigen Kapiteln vorgestellte empirische Material analytisch aufgeschlüsselt. Daraus werden mögliche Implikationen für innermuslimische Normativitätsdiskurse und für gesamtgesellschaftliche Debatten abgeleitet.

6.1 Aushandlung und (Neu-)Konstruktion normativer Vorstellungen

Mit der Zugehörigkeit von muslimischen Geflüchteten zu unterschiedlichen Rechtsgemeinschaften (ethnische, religiöse, nationale, oder transnationale Gemeinschaften) gehen zahlreiche Aushandlungsprozesse und Interaktionen mit Personen in Mit- und Umwelt einher. Diese Aushandlungsprozesse erfolgen erst in der Konfrontation muslimischer Geflüchteter mit ihrem neuen Lebensumfeld und dessen normativen Prägungen und Ordnungssystemen. Die Begegnung mit neuen normativen Ordnungen und die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Werte- und Rechtsreferenzsystemen rufen bei vielen Geflüchteten insbesondere zu Beginn ihres Aufenthalts in Deutschland eine Irritation und Verunsicherung hervor. Wie aus den Feldforschungsdaten hervorgeht, führt die Konfrontation mit neuen Rechtssystemen und juristischen Praktiken zu unterschiedlichen Reaktionen.

Mit dem Aufenthalt in Deutschland orientieren sich muslimische Geflüchtete meist an den mitgebrachten Normsystemen (sog. *body of knowledge*), da diese ihnen eine gewisse Orientierung und Sicherheit verleihen.⁶⁶⁸ Dieser Rückgriff ist zum Beispiel bei bestimmten Praktiken zu beobachten, wie dem Beten in öffentlich zugänglichen Räumen und auf Plätzen, der rituellen Waschung davor und der Partnersuche.⁶⁶⁹ Der zunächst spontane Bezug auf die eigenen Normsysteme erfährt im Laufe der Zeit einen Wandel, indem man Handlungen und

⁶⁶⁸ Vgl. Benda-Beckmann/Turner, »Anthropological Roots«, S.117. Gleichzeitig sind die Geflüchteten damit beschäftigt, in kurzer Zeit möglichst viele rechtliche Informationen über ihre Position und Situation in der Aufnahmegesellschaft zu sammeln und zu verarbeiten.

⁶⁶⁹ Siehe die Ausführungen in Abschnitt 5.2.1.1 und 5.2.2.1.

Praktiken nach eigenen Lebens- und Verhaltensmustern ausprobiert, die Reaktion des Umfelds überprüft und das eigene Handeln eventuell entsprechend modifiziert.⁶⁷⁰

So verrichten meine Forschungsteilnehmenden in der Sprachschule oder in der Universität das rituelle Gebet auf dem Flur oder auf freien Plätzen, jedoch wird ihrer Praxis mit Erstaunen und/oder Ablehnung begegnet.⁶⁷¹ Als Folge wird die Gebetspraxis an öffentlichen Orten vermieden. Als Alternative suchen sich einige Forschungsteilnehmende dann einen Ort, an dem sie heimlich beten können, ohne gesehen zu werden.

Die Veränderung der eigenen Verhaltensmuster bezieht sich auch auf Handlungen, die in den Herkunftsumfeldern nicht möglich sind. Es besteht also auch die Notwendigkeit, für bisher nicht existente Handlungsspielräume normative Maßstäbe zu erarbeiten. So ist z. B. die Entscheidung einer Frau, allein zu leben, für viele geflüchtete Frauen zu Beginn ihres Aufenthalts in Deutschland keine denkbare Option.⁶⁷² Jedoch ändert sich diese Einstellung bei vielen im Laufe der Zeit bzw. wird zur Notwendigkeit. Ausschlaggebend dafür ist, dass diese Praxis von zahlreichen Frauen im neuen Lebensumfeld praktiziert und von der Umwelt als normal angesehen wird. Auch das Vorhandensein verschiedener Formen der sozialen Existenzsicherung bietet geflüchteten Frauen eine soziale Absicherung, die sie in ihren Herkunftsländern ausschließlich über die Familie erhalten haben. Diese Faktoren stellen für viele Frauen eine Motivation dar, den Schritt in die Selbstständigkeit zu wagen.

Die Feldforschungsdaten deuten auf dynamische, permanente und wechselseitige Prozesse des Rechtstransfers unter muslimischen Geflüchteten hin. Die Transformation von Rechtselementen vollzieht sich sowohl über Generationsbeziehungen als auch über den Austausch von Wissen und Rechtskenntnissen in sozialen Netzwerken.⁶⁷³ Diese stellen für muslimische Geflüchtete wichtige Faktoren für die Beibehaltung, Entstehung oder Entwicklung eines Rechtsbewusstseins im und für das neue Lebensumfeld dar. Als Beispiel für die Transformation von Rechtselementen innerhalb von Generationenbeziehungen kann die Interaktion zwischen Barakat und seiner Mutter dienen, die auf traditionelle Weise eine Frau für ihn im Lebensumfeld in Deutschland suchte. Die hohen Brautgabe-Forderungen seitens syrischer geflüchteter Familien in Deutschland können hier exemplarisch für den Austausch von Wissens- und Rechtselementen in sozialen Netzwerken genannt werden, für den soziale Medien wie Facebook eine gute Plattform zur Verfügung stellen.⁶⁷⁴

⁶⁷⁰ Vgl. Benda-Beckmann, »Rechtspluralismus: analytische Begriffsbildung«, S.7f.; Turner, »Rechtspluralismus in Deutschland«, S.162f.; Moore, »Law and Social Change«.

⁶⁷¹ Siehe dazu die ethnografischen Darstellungen in Abschnitt 5.2.1.1.

⁶⁷² Siehe die Ausführungen in Abschnitt 5.2.2.2.

⁶⁷³ Zum Transfer von Rechtselementen im Migrationskontext siehe Turner, »Rechtspluralismus in Deutschland«, S.170 ff.

⁶⁷⁴ Siehe die Ausführungen in den Abschnitten 5.2.2.1 und 5.2.2.2.

Die veränderten Denk- und Handlungsmuster von muslimischen Geflüchteten sind gekoppelt an die Herausbildung eines neuen Rechtsbewusstseins, für das die Interaktion mit den Mitwelten und die normative Kraft des Faktischen entscheidend sind.⁶⁷⁵ Dieser Wandel betrifft nicht nur die Bezugnahme auf normative Vorstellungen deutscher Prägung, sondern auch die Art und Weise, wie meine Forschungsteilnehmenden sich selbst als Mitglieder einer sozialen Gruppe wahrnehmen, ihre Rolle in der jeweiligen Gruppenzugehörigkeit neu definieren und eine Art von neuer Binnen-Normativität innerhalb einer sich bildenden Rechtsgemeinschaft (*community of law*) verhandeln.

Die Übernahme neuer von der Herkunft abweichender normativer Ordnungen funktioniert jedoch nicht reibungslos. Sie ist häufig mit Aushandlungsprozessen mit den Eigen- und Mitwelten verbunden. Im Zentrum stehen dabei Konflikte über Normkollision und Erwartungshaltungen von Mitgliedern der jeweiligen sozialen Felder.⁶⁷⁶ Die Feldforschungsdaten zeigen, dass meine Forschungsteilnehmenden im Falle der Normkollision bei wichtigen und existenziellen Lebensentscheidungen eher einen alltagspragmatischen Umgang wählen, wie das Eingehen einer Lebenspartnerschaft nach ›deutschem‹ Modell bei Osama, das Dating über *Tinder* bei Omnia, das Besorgen eines Krankenscheins für das Fastenbrechenfest bei Omran oder die Überlegungen von Nadia, das Kopftuch abzulegen. Nicht selten werden je nach Situation religiöse Argumente gesucht, um die eigene Entscheidung zu legitimieren.

In anderen Fällen, in denen muslimische Geflüchtete in der Interaktion mit sich selbst und den mit- und umweltlich Begegnenden eine religiöse Norm für wenig überzeugend halten, sind folgende Reaktionen beobachtbar: Die Feldforschungsdaten lassen erkennen, dass die normative Kraft von Autoritätstexten wie Koran und Sunna dazu führen kann, dass manche Geflüchtete die aus diesen Texten abgeleiteten normativen Vorstellungen nicht in Frage stellen können. Beispiele hierfür sind die Polygynie, die sich Basma für sich selbst nicht vorstellen kann, jedoch die Zulässigkeit der polygynen Ehe im Islam nicht infrage stellt, und das Verbot für muslimische Frauen, einen Nichtmuslim zu heiraten, welches Samira zwar nicht überzeugt hat, sie aber der normativen Kraft religiöser Vorstellungen diesbezüglich nicht ausweichen kann.

Nicht selten greifen auch meine Forschungsteilnehmenden in ähnlichen Fällen auf andere religiöse Vorschriften und textuelle Quellen zurück, um ihr modifiziertes Handeln zu legitimieren, wie im Fall von Asmaa mit Blick auf den Verzehr nicht geschächteten Fleisches aus deutschen Supermärkten und im Fall von Nasrat bei der Entscheidung, die täglichen Gebete erst nach Erledigung der alltäglichen Anforderungen und bei geistiger und physischer Bereitschaft zu praktizieren. In anderen Fällen suchen muslimische Geflüchtete nach einer

⁶⁷⁵ Siehe Chua/Engel, »Legal Consciousness Reconsidered«; Silbey, »Legal Culture and Legal Consciousness«.

⁶⁷⁶ Vgl. Benda-Beckmann, »Gefängen im Rechtspluralismus«.

Legitimationsgrundlage für nicht nachvollziehbare religiöse Vorschriften. Bietet die religiöse Legitimierung keine logische Erklärung, wird mit anderen konfligierenden Normen und Praktiken experimentiert, die dem veränderten Selbstbild und den eigenen Vorstellungen besser entsprechen.

Die Konfrontation muslimischer Geflüchteter in Deutschland mit anderen normativen Vorstellungen eröffnet ihnen neue Möglichkeiten, sich je nach Bedarf, Alltagspragmatik und Sozialfeld auf unterschiedliche Rechtsreferenzsysteme (sog. *forum shopping*) zu beziehen und damit religiöse Normierungen aus anderen Blickwinkeln zu betrachten. Aus den erhobenen Daten geht hervor, dass muslimische Geflüchtete oft aus pragmatischen Gründen und auf selektive Art und Weise von einer bestimmten normativen Ordnung Gebrauch machen, nur bestimmte Teile einer normativen Ordnung aufnehmen oder mehrere Ordnungssysteme zusammenbringen.⁶⁷⁷ Dies zeigte sich am Beispiel von Omnia, die ihren Mann über *Tinder* kennenlernte, was ihren traditionellen normativen Vorstellungen widersprach. Hinzu kommt, dass sie auf einer islamischen Eheschließung bestand, auch wenn ihr Mann nur formal den Islam angenommen hatte und damit die Wirksamkeit der Eheschließung nach normativen islamrechtlichen Auffassungen infrage gestellt wird. Im Kontext der Ernährung haben Basma und Nadia aus praktischen Gründen Fleischprodukte konsumiert, die nicht halal geschächtet sind, wenn sie in der Universitätsmensa oder bei deutschen Freund:innen essen. Demnach kann man einer gewissen Gruppe von Menschen nicht einfach eine einzige Rechtsordnung zuschreiben, die sie zu befolgen haben.⁶⁷⁸ Vielmehr berufen sich diese Menschen in ihrem alltäglichen Leben nach Bedarf und Pragmatik auf verschiedene und teilweise widersprüchliche Rechtsordnungen und Verhaltensmuster.

Die Orientierung an normativen Vorstellungen der Aufnahmegesellschaft, sei es mit oder ohne Druck und machtdynamische Einflüsse, bedeutet nicht zwangsläufig, dass muslimische Geflüchtete auf die mitgebrachten normativen Ordnungen teilweise oder komplett verzichten. Vielmehr werden sie als normatives System ›in Reserve‹ gehalten, das nach Möglichkeit oder Gegebenheit wieder aktiviert werden kann.⁶⁷⁹ Diese Reservestrategie tritt insbesondere ein, wenn muslimische Geflüchtete im Sinne von *code-switching* zwischen unterschiedlichen sozialen Feldern und Gemeinschaften wechseln und die jeweilige normative Ordnung je nach Sozialfeld und Gemeinschaft zur Anwendung bringen. Eingesetzt wird die Reservestrategie auch, wenn für das Erreichen eines bestimmten Ziels mit Verhaltenskodizes und Handlungsmustern der Aufnahmegesellschaft experimentiert wird. Wird dieses Ziel nicht erreicht oder erlöschen

⁶⁷⁷ Vgl. Benda-Beckmann, »Gefangen im Rechtspluralismus«, S.181f.; ders., »Forum Shopping«.

⁶⁷⁸ Siehe Benda-Beckmann, »Gefangen im Rechtspluralismus«, S.181f.

⁶⁷⁹ Vgl. Philip Carl Salzman (1978), *Ideology and Change in Middle Eastern Tribal Societies*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, S. 618–737, hier S. 723f.

die Bedingungen für die Anwendung normativer Ordnungen der Aufnahmegesellschaft, kommt die Reservestrategie zum Einsatz. Ein signifikantes Exempel dafür ist das Experiment von Osama, der seine eigenen Normsysteme und soziokulturell geprägten moralischen Kodizes der Partnersuche veränderte und sich diesbezüglich an soziokulturellen Codes in Deutschland orientierte. Jedoch garantiert die formale Anpassung an typische Handlungs- und Verhaltensmuster der Partnersuche in Deutschland keine erfolgreiche Beziehung, weshalb er zu seiner Reservestrategie zurückkehrt und eine Ehefrau in seinem Heimatsort in Syrien sucht.

Die Feldforschungsdaten geben Hinweise darauf, dass mitgebrachte Gewohnheiten und Traditionen im neuen Lebensumfeld nicht gänzlich an Relevanz verlieren. Diese sind im Unterbewusstsein von Geflüchteten so verankert, dass zumindest zu Beginn des Aufenthalts in Deutschland auf gewohnheitsrechtliche Normen Rücksicht genommen wird. Einige dieser gewohnheitsrechtlichen Elemente werden durch die soziale Kontrolle im Alltag muslimischer Geflüchteter in Deutschland komplett oder teilweise beibehalten. Diese soziale Kontrolle erfolgt nicht nur durch die Mitmenschen im Inland, sondern auch von außen durch transnationale Netzwerke in den Herkunftsländern und/oder in anderen Einwanderungsländern. Als Beispiel dafür können hier die Druckmechanismen genannt werden, denen Samira von ihren Mitmenschen in Deutschland und in Syrien aufgrund ihrer Ehelosigkeit ausgesetzt war.⁶⁸⁰

Darüber hinaus ist im Rahmen dieser Forschung zu beobachten, dass die Religion und religiöse Praktiken von muslimischen Geflüchteten einem Wahrnehmungswandel unterliegen, denn sie sind im neuen Lebenskontext von muslimischen Geflüchteten nicht mehr unhinterfragt, sondern bedürfen einer Begründung oder zumindest sinnvollen Erklärung. Wie im vorangegangenen ethnografischen Kapitel gezeigt wurde, sind muslimische Geflüchtete mit einer Außenwahrnehmung zu ihrer eigenen Religion konfrontiert, die sich unmittelbar auf ihre Selbstwahrnehmung auswirkt.⁶⁸¹

Religiöse Praktiken (wie das Fasten, das Tragen des Kopftuchs, das Beten und die rituelle Waschung davor), die in den Herkunftsländern als selbstverständlich gelten, werden in den Untersuchungsfeldern der neuen Bundesländer plötzlich als außergewöhnlich und fremd wahrgenommen. Bei einigen Geflüch-

⁶⁸⁰ Siehe hierzu die ethnografischen Ausführungen in Abschnitt 5.2.2.1.

⁶⁸¹ Im zweiten Kapitel wurde unter Rückgriff auf die Forschungsliteratur ausführlich darauf hingewiesen, dass die Eigenzuschreibung von Muslim:innen stark durch die Fremdzuschreibung beeinflusst wird. Dies betraf vor allem die direkte Assoziation von Menschen muslimischen Glaubens mit Konflikten, die mit dem Islam zu tun haben oder in islamischen Ländern geschahen. Die Feldforschungsdaten zeigen, dass sich die Außenwahrnehmung zu Muslim:innen nicht nur auf die problematischen Bereiche wie Terrorismus oder Dschihad beschränkt, sondern auch weniger oder kaum problematische Bereiche wie gottesdienstliche Praktiken umfasst. Auch hier wird die Eigenwahrnehmung durch die Außenwahrnehmung mehr oder weniger beeinflusst und verändert.

teten bewirkt die Reaktion des Umfelds, dass sie rituelle Praktiken nur noch heimlich oder nicht auffällig ausüben – oder aber ganz darauf verzichten.

Die veränderte Reaktion des Umfeldes auf muslimische Praktiken führt bei vielen muslimischen Geflüchteten zu einer Auseinandersetzung mit der eigenen Religion und zur Suche nach logischen Argumenten für religiös motivierte Handlungen und Praktiken. Neben der äußeren Wahrnehmungsverschiebung religiöser Praktiken von einer Selbstverständlichkeit zu einer Auffälligkeit erschweren organisatorische Gegebenheiten sowie das Fehlen von Motivations- und Push-Faktoren die regelmäßige Durchführung muslimischer Praktiken. Dies lässt sich am Beispiel des Gebets und des Fastens verdeutlichen. Komplexer wird es, wenn muslimische Geflüchtete und Muslim:innen im Allgemeinen solche Praktiken in den Arbeits- oder Studienalltag integrieren wollen und deren Ausübung mit den Rechten Dritter, wie z. B. eines Arbeitgebers, kollidiert.

Des Weiteren hat das vermehrte Sprechen über den Islam und muslimische Praktiken zur Folge, dass sich muslimische Geflüchtete in der Interaktion mit ihrer Mitwelt zunehmend als Muslim:innen identifizieren oder im Gegenteil sich von der eigenen Religion distanzieren.⁶⁸² Nicht nur die Reaktion des Umfelds hat Auswirkungen auf die zunehmende Beschäftigung meiner Forschungsteilnehmenden mit der eigenen Religion, sondern auch die Konfrontation mit neuen Fragen, Ideen und Lebensweisen. In diesem Zusammenhang lässt sich konstatieren, dass individualisierte und subjektivierte Zugänge zur Religion für muslimische Geflüchtete in einem Minderheitenkontext immer mehr an Relevanz gewinnen. Gleichzeitig ist eine starke Abwendung von religiösen Autoritäten zu beobachten. Meine Forschungsteilnehmenden setzen sich zunehmend eigenständig mit islamrechtlichen Quellen auseinander, um pragmatische Lösungen und neue Wege für ihre alltäglichen Herausforderungen zu finden. Nicht selten werden dabei vorherrschende normative Vorstellungen und religiöse Argumentationsmuster in Frage gestellt, wie im Fall von Asmaa, die dominierende Auffassungen zur Halal-Ernährung und zur Einnahme von Medikamenten mit Bestandteilen vom Schwein hinterfragte. Solche Prozesse der Auseinandersetzung mit der eigenen Religion vollziehen sich nicht in Isolation, sondern in ständiger Interaktion mit den mit- und umweltlich Begegnenden. Unabhängig davon, ob Entscheidungen und Praktiken religiös begründet sind, lässt sich eine zunehmende Relevanz der Religion und einiger religiöser Praktiken im Alltag von muslimischen Geflüchteten in Deutschland feststellen. Während die Dichotomie von halal und haram von einigen kritisch gesehen wird, scheint sie für andere eine Orientierung für das Alltagsleben zu geben. Dabei können bereits etablierte muslimische Strukturen und Anpassungserfahrungen der älteren muslimischen Generationen Lernprozesse für die Neuankömmlingen ermöglichen.

⁶⁸² Vgl. Amir-Moazami, »Epistemologien der ›muslimischen Frage‹«, S. 92.

In der Zusammenschau der erhobenen Daten kann festgehalten werden, dass muslimische Geflüchtete ein hohes Maß an Flexibilität und Anpassungsfähigkeit zeigen, wenn es darum geht, ihre Religion und religiöse Praktiken in ihren Alltag in Deutschland zu integrieren. Dabei handelt es sich um einen langwierigen und dynamischen Lernprozess, der erst in der Auseinandersetzung mit normativen religiösen Vorstellungen und den die Geflüchteten prägenden gewohnheitsrechtlichen Ordnungssystemen sowie in der Interaktion mit ihren Mitwelten entsteht. In diesem Lernprozess entwickelt sich ein neues Rechtsbewusstsein für das neue Lebensumfeld und dessen Ordnungssysteme, infolgedessen das Rechtsdenken teilweise oder komplett modifiziert wird.

Die langjährige Begleitung, Beobachtung und Teilhabe an den Lebenswelten von muslimischen Geflüchteten zeigen, dass sich in Bezug auf verschiedene religiöse Praktiken und Vorstellungen (wie z. B. Eheschließung und damit getroffene Vereinbarungen, Ernährung, Bekleidungsvorschriften, Begrüßungsritual Handschlag, Gebetspraxis, Fasten, Dating, Selbst- und Rollenverständnisse und Umgang mit religiösen Texten)⁶⁸³ neue Normativitäten herausgebildet haben bzw. alte Normativitäten modifiziert wurden. Die Veränderung oder die Produktion neuer Normativitäten findet nicht losgelöst von den alten Normen statt, sondern bezieht sich immer wieder auf sie, denkt sie neu oder weicht von ihnen ab.

Exemplarisch können hier die neuen Rollen- und Selbstverständnisse von zahlreichen geflüchteten Frauen aufgegriffen werden, die zunehmend vorgegebene Denk- und Handlungsmuster in Frage stellen, teilweise oder ganz jenseits der mitgebrachten normativen Ordnungen den Weg in die Selbstständigkeit bestreiten, neue Handlungs- und Verhaltensweisen erproben und schrittweise neue Normativitäten entwickeln oder bei Misserfolg zu den alten Normativitäten zurückkehren. Für diese Veränderungsprozesse spielen die Erfahrungen der Menschen und die Auseinandersetzung mit dem neuen Lebensumfeld und seinen Normsystemen eine entscheidende Rolle, denn diese stellen vertraute Glaubenssätze und normative Überzeugungen infrage und können zugleich Anstoß für tiefgreifende Denk- und Erkenntnisprozesse sein.⁶⁸⁴

Ob die Produktion neuer Normen alle Lebensbereiche und Praktiken umfasst, bleibt eine empirisch zu erforschende Frage. Jedenfalls gehe ich davon aus, dass der Zugriff auf normative Vorstellungen der Herkunftsgesellschaften oder auf Teile davon für eine gewisse Zeit erhalten bleibt, solange muslimische Geflüchtete einen Bezug zu ihren Herkunftsgesellschaften haben, sei es durch

⁶⁸³ Siehe hierzu das ethnografische Kapitel, Abschnitt 5.2.

⁶⁸⁴ Vgl. John Dewey (2022), *Wie wir denken*, mit einem Nachwort, neu hrsg. von Rebekka Horlacher und Jürgen Oelkers, Zürich: Pestalozzianum, S.156; siehe auch Katja Adl-Amini et al. (2022), »Reflektierte Normativität, normierte Reflexivität? Möglichkeiten und Grenzen empirischer Zugänge«, in: *Reflexion und Reflexivität in Unterricht, Schule und Lehrer:innenbildung*, hrsg. von Christian Reintjes und Ingrid Kunze, Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt, S. 21–38, hier S. 23 f.

Religion, durch Generationsbeziehungen, durch soziale Netzwerke oder durch die eigene Sozialisierung in den Herkunftsgesellschaften.

6.2 Implikationen für innermuslimische Normativitätsdiskurse: *Das Konzept des Minderheiten-Fiqh (fiqh al-aqalliyāt)*

Die Aushandlungs- und (Neu)Konstruktionsprozesse normativer Ordnungen von muslimischen Geflüchteten sind nicht nur für die Frage nach der Normproduktion und den Rahmenbedingungen für die Entwicklung neuer Normativitäten relevant. Sie haben auch Implikationen für die seit den 1990er Jahren geführte islamrechtliche Debatte um das sog. ›Minderheiten-Fiqh‹ (*fiqh al-aqalliyāt*) für Muslim:innen in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften. Der Gedanke des Minderheiten-Fiqh beabsichtigte, den Blick auf die Lebensrealität von Muslim:innen im Westen und Europa zu richten. Die Ansätze des Minderheiten-Fiqh schaffen es aber nicht, die Lebensrealität von Muslim:innen im Blick zu halten. Stattdessen bedienen sie bereits etablierte vormoderne Konzepte, ohne diese auf den Prüfstand zu stellen.

Die vorliegende ethnografische Forschung, die unter muslimischen Geflüchteten in Deutschland durchgeführt wurde, wird hier auf einer analytischen Ebene weitere Überlegungen in die Debatte um das Minderheiten-Fiqh einbringen. Ethnografische Zugänge zu den Lebenswirklichkeiten von Muslim:innen außerhalb muslimischer Gesellschaften werden in den islamrechtlichen Debatten um das Minderheiten-Fiqh kaum berücksichtigt. Dem soll in der folgenden Analyse Rechnung getragen werden, nachdem zunächst die Genese und die Grundgedanken des Minderheiten-Fiqh vorgestellt werden.⁶⁸⁵

Mit dem Aufenthalt von Muslim:innen in mehrheitlich nicht muslimischen Gesellschaften seit Anfang des 20. Jahrhunderts gehen viele Fragen islamrechtlicher Natur einher. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, wie Muslim:innen mit der religiösen Praxis unter alltäglichen Herausforderungen in Europa umgehen und ob islamische Normen in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften voll zur Geltung kommen. Diese Fragen spielen bis heute sowohl in islamrechtlichen Debatten als auch in den alltäglichen Lebenswelten von Muslim:innen in Europa im Allgemeinen und insbesondere von Neuankömmlingen eine wichtige Rolle. Hintergrund dafür ist, dass das islamische Recht unter Bedingungen

⁶⁸⁵ Die vorliegenden Ausführungen dienen dazu, einen kurzen Überblick über das Minderheiten-Fiqh zu geben, um sie dann im Anschluss analytisch ins Verhältnis zu den vorliegenden empirischen Daten zu setzen. Für ausführliche Darstellungen des Konzepts siehe Sarah Albrecht (2010), *Islamisches Minderheitenrecht: Yūsuf al-Qarāḍāwī's Konzepts des fiqh al-aqalliyāt*, Würzburg: Ergon; Mahmoud El-Wereny (2018), *Normenlehre des Zusammenlebens: religiöse Normenfindung für Muslime des Westens. Theoretische Grundlage und praktische Anwendung*, Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Bd. 29, Berlin: Peter Lang.

entstanden ist, die mit den Lebenswirklichkeiten von Muslim:innen in Europa als religiöse Minderheit im 20. und 21. Jahrhundert nicht zu vergleichen sind.⁶⁸⁶

In der Frühzeit des Islam haben sich Rechtsgelehrte der hanafitischen und der malikitischen Rechtsschule mit Fragen befasst, die muslimische Minderheiten unter nichtislamischer Obrigkeit betrafen.⁶⁸⁷ Diese Fragen wurden von den frühen Rechtsgelehrten unter dem Einfluss der jeweiligen historischen Umstände behandelt, wobei die Dichotomie ›Gebiet des Islam‹ (*dār al-Islām*) und ›Gebiet des Krieges‹ (*dār al-ḥarb*) bzw. ›Gebiet des Unglaubens‹ (*dār al-kufr*) das Denken der frühen Rechtsgelehrten prägte.⁶⁸⁸

Heutzutage wird diese Dichotomie von den meisten Rechtsgelehrten mit der Begründung abgelehnt, dass sie nicht angemessen sei, um die heutige Situation von Muslim:innen in Europa zu beschreiben.⁶⁸⁹ Die Feldforschungsdaten zeigen, dass eine solche historische, von den muslimischen Rechtsgelehrten erzeugte Dichotomie kaum eine Rolle in den Lebenswelten von muslimischen Geflüchteten in Deutschland und Muslim:innen im Allgemeinen spielt.⁶⁹⁰ Vielmehr geht es vielen Muslim:innen in Europa darum, die religiösen Vorschriften mit den alltäglichen Anforderungen in Einklang zu bringen und praktische Wege für lebensweltliche Herausforderungen zu finden. Dies ist seit dem Ende des 19. und dem Anfang des 20. Jahrhunderts das Hauptanliegen der meisten in Europa lebenden Muslim:innen.⁶⁹¹

Die fehlende islamrechtliche Expertise bzw. religiöse Autorität in Europa führte dazu, dass sich Muslim:innen in Europa in lebenspraktischen Fragen an

⁶⁸⁶ Serdar Kurnaz (2021), »Gegenentwurf zu Euroislam: Fiqh al-aqalliyāt – Ein an Europa anknüpfungsfähiges importiertes Islamverständnis?«, in: *Identitäten und Kulturen: Kontexte im Konflikt*, hrsg. von Felix Körner, Serdar Kurnaz und Ömer Özsoy, Freiburg: Herder, S. 151.

⁶⁸⁷ Ibid.; siehe auch Baber Johansen (1999), »Der 'iṣma-Begriff im hanafitischen Recht«, in: *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim fiqh*, Studies in Islamic Law and Society 7, Leiden: Brill, S. 238–262.

⁶⁸⁸ Vgl. Khaled Abou El Fadl (1994), »Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to Eleventh/Seventeenth Centuries«, in: *Islamic Law and Society* 1.2, S. 141–187, hier S. 141 ff.

⁶⁸⁹ Siehe beispielsweise Wahba az-Zuhaylī (1998), *Ātār al-ḥarb fī-l-fiqh al-islāmī*, Damaskus: Dār al-Fikr, S. 169 ff.; Abou El Fadl, »Islamic Law and Muslim Minorities«, S. 141 ff.; Ṭāḥa Ḡābir al-'Alwānī (2001), *Maqāṣid aṣ-ṣarī'a*, Beirut: Dār al-Hādī, S. 99 ff. Stattdessen werden statt ›Haus des Krieges‹ andere Bezeichnungen vorgeschlagen, wie ›Gebiet des Bündnisses‹ (*dār al-aḥd*), ›Gebiet des Friedensschlusses‹ (*dār aṣ-ṣulḥ*), ›Gebiet des Glaubensbekenntnisses‹ (*dār aṣ-ṣahāda*) und ›Gebiet des Aufrufs zum Islam‹ (*dār ad-da'wa*). Ausführlicher dazu siehe El-Wereny, *Normenlehre des Zusammenlebens*, S. 37 ff.; Sarah Albrecht (2018), *Dār al-Islām Revisited: Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*, Muslim Minorities, Leiden: Brill.

⁶⁹⁰ Alternative Dichotomien, wie z. B. ›unsere Länder‹ vs. ›diese Länder‹, ›islamische Länder‹ vs. ›westliche Länder‹, ›Araber:innen/Muslim:innen‹ vs. ›Deutsche/Europäer:innen‹ werden nicht selten verwendet, wenn es darum geht, das ›Eigene‹ zu bestimmen und sich eventuell vom ›Anderen‹ zu distanzieren.

⁶⁹¹ Kurnaz, »Gegenentwurf zu Euroislam«, S. 151 f.

Rechtsgelehrte in islamisch geprägten Ländern wandten.⁶⁹² Zu nennen sind hier die Rechtsgutachten (*fatāwā*) von Rašīd Riḍā (gest. 1935), die er für muslimische Minderheiten in mehrheitlich nichtmuslimischen Ländern erteilte.⁶⁹³ Auch in den 1960er und 1970er Jahren beschäftigten sich zeitgenössische Rechtsgelehrte wie Ṭāha Ġābir al-ʿAlwānī (gest. 2016) und Yūsuf al-Qaraḍāwī (gest. 2022) mit Fragen von Muslim:innen in Europa und im Westen, wobei der Begriff ›Minderheiten-Fiqh‹ zum ersten Mal bei al-ʿAlwānī auftauchte.⁶⁹⁴ Weitere wissenschaftliche Publikationen wie z. B. von Ḥālid Muḥammad ʿAbd al-Qādir, Ġamāl ad-Dīn ʿAṭīya und ʿAbd al-Mağīd an-Nağğār haben sich diesem Thema sowohl aus rechtspraktischer als auch aus rechtsmethodologischer Perspektive gewidmet.⁶⁹⁵ Darüber hinaus haben die in den USA und Europa entstandenen Akademien und Gremien wie das Fiqh Council of North America (FCNA) und der European Council for Fatwa and Research (EFCR) das Minderheiten-Fiqh als Grundlage für ihre Existenz genommen.⁶⁹⁶ Ziel soll es u. a. sein, auf der Basis von ›neuem‹ *iğtihād*⁶⁹⁷ (verstanden als eigenständige Bemühung) Lösungen für muslimische Minderheiten in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften zur Bewältigung alltäglicher Herausforderungen zu finden. Dies wird damit begründet, dass sich Muslim:innen in Europa in einer besonderen Situation befinden würden, die die Ausarbeitung eines neuen eigenständigen *fiqh* für diese Gruppen erforderlich mache.

Bei näherer Untersuchung verschiedener Konzeptionen und Arbeiten zum Minderheiten-Fiqh zeigt sich, dass es bezüglich des Verständnisses vom Minderheiten-Fiqh und seiner theoretischen Fundierung Unterschiede und Über-

⁶⁹² Ibid.; siehe auch Peter Franke (2017), »Fiqh al-aqalliyāt«, in: *Wikipedia* (Teil der Bamberger Islam-Enzyklopädie), de.wikipedia.org/wiki/Fiqh_al-aqalliy%C4%ABy%C4%81t (letzter Zugriff am 16.6.2023).

⁶⁹³ Diese *fatāwā* wurden in der Zeitschrift *al-Manār* veröffentlicht, die später in einem von Ṣalāḥ ad-Dīn al-Munağğid und Yūsuf Q. Ḥūrī editierten Werk zusammen mit anderen *fatāwā* gesammelt wurden. Siehe al-Munağğid Ṣalāḥ ad-Dīn/Yūsuf Q. Ḥūrī (2005), *Fatāwā al-imām Muḥammad Rašīd Riḍā*, Bd. 5, Beirut: Dār al-Kitāb al-Ġadīd, S. 1917 ff.

⁶⁹⁴ Siehe Ṭāha Ġābir al-ʿAlwānī (1999), »Madḥal ilā fiqh al-aqalliyāt: nazariyāt taʿsīsīya« (»Introduction to the Fiqh of Minorities: Foundational Perspectives«), in: *al-Fikr al-Islāmī al-Muʾaššir* 5.19, citj.org/index.php/citj/article/view/1775 (letzter Zugriff am 14.6.2023); Yūsuf al-Qaraḍāwī (2001), *Fī fiqh al-aqalliyāt al-Muslima*, Kairo: Dār aš-Šurūq. Es ist an der Stelle darauf hinzuweisen, dass al-Qaraḍāwī selbst nicht in einem mehrheitlich nichtmuslimischen Kontext lebte, während al-ʿAlwānī sich mehrere Jahre in den USA aufhielt. Diese unterschiedlichen Erfahrungen dürften mehr oder weniger starke Auswirkungen auf die Thesen von beiden Gelehrten zum Minderheiten-Fiqh gehabt haben.

⁶⁹⁵ Ḥālid Muḥammad ʿAbd al-Qādir (1998), *Min fiqh al-aqalliyāt al-Muslima*, Doha: Wizārat al-Awqāf wa-š-Šuʿūn al-Islāmīya; Ġamāl ad-Dīn ʿAṭīya (2002), *Naḥwa fiqh ġadīd li-l-aqalliyāt*, Kairo: Dār as-Salām; ʿAbd al-Mağīd an-Nağğār (2003), »Naḥwa manḥağ ušūli li-fiqh al-aqalliyāt«, in: *al-Mağalla al-Ilmiya li-l-Mağlis al-Urubbī li-l-Iftāʾ wa-l-Buḥūt* 3, S. 40–64.

⁶⁹⁶ Franke, »Fiqh al-aqalliyāt«.

⁶⁹⁷ *Iğtihād* ist ein *terminus technicus* der islamischen Rechtsmethodik. Er bezeichnet die Ableitung von Normen auf der Basis der eigenständigen Urteilsbemühung.

schneidungen gibt.⁶⁹⁸ Hinsichtlich des Verständnisses vom Minderheiten-Fiqh lassen sich unter den Rechtsgelehrten hauptsächlich zwei Positionen finden.⁶⁹⁹ So versteht beispielsweise al-Qaraḍāwī darunter einen speziellen Rechtsbereich, der als Subkategorie dem allgemeinen *fiqh* untergeordnet werden kann.⁷⁰⁰ Dieser Rechtsbereich hat gemäß al-Qaraḍāwī seine Wurzeln im klassisch islamischen Recht und berücksichtigt gleichzeitig die Bedingungen und Herausforderungen der jeweiligen Zeit.⁷⁰¹

Für al-ʿAlwānī hingegen sollte das Minderheiten-Fiqh nicht im Sinne der rechtspraktischen Anwendung (*furūʿ*) verstanden werden, sondern im allgemeinen Sinn des *fiqh*, der sowohl dogmatische als auch rechtspraktische Elemente umfasst.⁷⁰² Ihm zufolge beschränkt sich das Minderheiten-Fiqh nur auf eine spezielle Gruppe von Menschen, für die besondere Rechtsregelungen gelten, die nicht auf alle Muslim:innen übertragbar sind.⁷⁰³ Eine Beschäftigung mit dem Minderheiten-Fiqh erfordert Kenntnisse in den Sozialwissenschaften, insbesondere in der Soziologie, in den Wirtschafts- und Politikwissenschaften und in den internationalen Beziehungen.⁷⁰⁴ Was die theoretische Fundierung bzw. die Begründung der Notwendigkeit des Minderheiten-Fiqh anbetrifft, so wird vor allem das Konzept der *daʿwa* (Aufruf zum muslimischen Glauben)⁷⁰⁵ von den meisten Autoren als Begründungsgrundlage angeführt.⁷⁰⁶ Al-Qaraḍāwī verbindet dies mit der Notwendigkeit der Präsenz von Muslim:innen in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften.⁷⁰⁷ Dabei sollte das Minderheiten-Fiqh Muslim:innen dazu befähigen, die globale Botschaft des Islam (*risālat al-Islām al-ʿālamīya*) bekannt zu machen; ein Gedanke, den auch al-ʿAlwānī für die theoretische Fundierung des Minderheiten-Fiqh nannte.⁷⁰⁸

⁶⁹⁸ Franke, »Fiqh al-aqalliyāt«; Kurnaz, »Gegenentwurf zu Euroislam«, S. 153 ff.

⁶⁹⁹ Franke, »Fiqh al-aqalliyāt«.

⁷⁰⁰ Al-Qaraḍāwī, *Fī fiqh al-aqalliyāt*, S. 32.

⁷⁰¹ Ibid., S. 35 f.

⁷⁰² Al-ʿAlwānī, »Madḥal ilā fiqh al-aqalliyāt«, S. 10 f.

⁷⁰³ Ibid., S. 11.

⁷⁰⁴ Ibid.

⁷⁰⁵ Menschen im Sinne des *daʿwa*-Konzepts zum muslimischen Glauben einzuladen, kann sowohl aktiv als auch passiv erfolgen; aktiv durch die direkte Einladung an Nichtmuslim:innen, den Islam als Religion anzunehmen, oder auch passiv »durch vorbildliches Handeln und Respekt gegenüber anderen Lebensentwürfen«. Serdar Kurnaz (2023), *Islamisches Recht in der Moderne*, Handbuch zum Islamischen Recht Bd. V, Berlin: EB-Verlag, S. 108.

⁷⁰⁶ Vgl. Franke, »Fiqh al-aqalliyāt«; Andrew March (2009), »Sources of Moral Obligation to Non-Muslims in the »Jurisprudence of Muslim Minorities« (*Fiqh al-aqalliyāt*) Discourse«, in: *Islamic Law and Society* 16, S. 34–94, hier S. 39.

⁷⁰⁷ Al-Qaraḍāwī, *Fī fiqh al-aqalliyāt*, S. 33 ff. In ähnlicher Weise argumentiert ʿAbd al-Qādir, Schüler von al-Qaraḍāwī, dass die Präsenz von Muslim:innen in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften notwendig sei, um zum Islam aufzurufen und die Botschaft des Islam zu verbreiten. Siehe ʿAbd al-Qādir, *Min fiqh al-aqalliyāt*, S. 36.

⁷⁰⁸ Al-Qaraḍāwī, *Fī fiqh al-aqalliyāt*, S. 34; al-ʿAlwānī, »Madḥal ilā fiqh al-aqalliyāt«, S. 16 f. In ähnlicher Weise zählt auch ʿAbdallāh Ibn Baiya das Konzept der *daʿwa* zu den Zielen des

Dieses Konzept der *da'wa* führte zu einem Neudenken der klassischen Einteilung der Länder (*dār al-Islām* vs. *dār al-ḥarb/dār al-kufr*). Dabei wurden Bezeichnungen wie *dār al-ḥarb* oder *dār al-kufr* vermieden, komplett verworfen oder durch andere neutrale oder positive Bezeichnungen ersetzt. Nichtsdestotrotz wurde die Dichotomie zwischen den muslimischen Herkunftsländern und den nichtmuslimischen Aufnahmeländern aufrechterhalten. Diese Dichotomie blieb bei der Thematisierung der Frage nach der Gestaltung der Beziehung zu den Nichtmuslim:innen unangefochten.⁷⁰⁹ Demnach sollen Muslim:innen mit Andersgläubigen gemäß dem koranischen Vers 60:8 mit Güte und Gerechtigkeit umgehen, solange sie Muslim:innen keine Feindschaft angesagt haben.⁷¹⁰ Dieser Umgang wird oft in Verbindung mit dem Konzept der *da'wa* gebracht.⁷¹¹

Auch die Teilnahme am politischen und gesellschaftlichen Leben der Aufnahmegesellschaft wird als eines der Ziele des Minderheiten-Fiqh genannt.⁷¹² Dies wird damit begründet, sich für die eigenen Rechte und Interessen einzusetzen und nicht von der Gesamtgesellschaft isoliert zu bleiben.⁷¹³ Al-'Alwānī argumentiert darüber hinaus für politische Partizipation damit, dass die Wahrheiten des Islam (*ḥaqā'iq al-Islām*) zu verkünden und seine globale Botschaft zu verwirklichen seien.⁷¹⁴

Auffallend ist, dass der seit den 1980er Jahren im Rahmen des sog. ›islami-schen Erwachens‹ (*aş-ṣaḥwa al-Islāmīya*) geführte Identitätsdiskurs auch in den Abhandlungen zum Minderheiten-Fiqh Nahrung findet. Dabei wird eine homogene muslimische Identität angenommen, die dem überlegenen Westen gegenübersteht und die es durch das Minderheiten-Fiqh zu stärken gilt.⁷¹⁵ Zudem lässt sich in den Überlegungen des Minderheiten-Fiqh die Tendenz erkennen, dass die Integration von Muslim:innen in den Aufnahmegesellschaften mittelbar oder unmittelbar von den Befürwortern des Minderheiten-Fiqh

Minderheiten-Fiqh. Siehe 'Abdallāh Ibn Baiya (2018), *Ṣinā'at al-fatwā wa-fiqh al-aqalliyāt*, Dubai: Masār, S.257.

⁷⁰⁹ Siehe beispielsweise al-'Alwānī, »Madḥal ilā fiqh al-aqalliyāt«, S.20 f.; 'Abd al-Qādir, *Fī fiqh al-aqalliyāt*, S.146 ff.

⁷¹⁰ Koran 60:8 »Allāh verbietet euch nicht, gegen jene, die euch nicht des Glaubens wegen bekämpft haben und euch nicht aus euren Häusern vertrieben haben, gütig zu sein und redlich mit ihnen zu verfahren; wahrlich, Allāh liebt die Gerechten.« Rassoul, *Der Koran*, S.416. Im Original:

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

⁷¹¹ Siehe al-'Alwānī, »Madḥal ilā fiqh al-aqalliyāt«, S.22; 'Abd al-Qādir, *Fī fiqh al-aqalliyāt*, S.157.

⁷¹² Siehe beispielsweise al-Qaradāwī, *Fī fiqh al-aqalliyāt*, S.35; al-'Alwānī, »Madḥal ilā fiqh al-aqalliyāt«, S.27 f.

⁷¹³ Ibid.

⁷¹⁴ al-'Alwānī, »Madḥal ilā fiqh al-aqalliyāt«, S.27.

⁷¹⁵ Dieser Gedanke wird insbesondere von an-Nağğār in seinem Aufsatz zum Minderheiten-Fiqh stark formuliert. Hier scheint der propagierte Kampf der Kulturen zwischen dem Islam und dem Westen eine wichtige Rolle bei der Begründung und Fundierung des Minderheiten-Fiqh zu spielen. Vgl. an-Nağğār, »Naḥwa manḥağ uṣūlī«, S.48 ff.

hervorgehoben wird. Muslim:innen sollten sich demnach in die Aufnahmegesellschaften integrieren, aber zugleich ihre muslimische Identität bewahren. Diese Tendenz ist von der Integrationsdebatte und der Rolle des Islam im öffentlichen Raum in Europa nicht zu trennen.⁷¹⁶

Betrachtet man diese Ausführungen zum Minderheiten-Fiqh aus islamrechtlicher und ethnologischer Perspektive, so sind einige konzeptionelle und inhaltliche Gesichtspunkte bedenkenswert. Es ist an der Stelle darauf hinzuweisen, dass hier der Fokus hauptsächlich auf Gesichtspunkte mit praktischem Bezug zu den Lebenswelten von muslimischen Geflüchteten und Muslim:innen in Deutschland im Allgemeinen gelegt wird.⁷¹⁷

Zunächst lässt sich feststellen, dass sich die Bezeichnung ›Minderheit‹ als sehr problematisch erweist, zumal sie von oben herab festgelegt wird, ohne die Selbstidentifikation und das Selbstverständnis muslimischer Gruppen in ihrer Vielfalt und Komplexität zu berücksichtigen. Diese Bezeichnung lässt zudem andere muslimische Gruppen in Europa vor allem der zweiten, dritten und vierten Generation, die sich in erster Linie als Mitglieder der Gesamtgesellschaft identifizieren, außer Acht. Problematisch ist hier auch die statische Betrachtung von Muslim:innen, die sich stets in einer Minderheitensituation befinden. Dies ist auch vielen muslimischen Geflüchteten gegenüber ungerecht, die im Laufe der Jahre eingebürgert werden und/oder sich der Mehrheitsgesellschaft zugehörig fühlen und nicht auf Ihr Muslim-Sein reduziert werden wollen. In der Tat akkumulieren Geflüchtete mehrere Identitäten und/oder Minderheitenzugehörigkeiten, von denen das Minderheiten-Fiqh nur eine im Blick hatte.

Diese Bezeichnung schafft notwendigerweise auch eine künstliche Spannung zwischen Muslim:innen und Nichtmuslim:innen bzw. allen weiteren Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft.⁷¹⁸ Auch wenn die meisten Verfechter des Minderheiten-Fiqh die dichotome Betrachtung der Welt durch frühe muslimische Rechtsgelehrte vermeiden und stattdessen positive oder neutrale Bezeichnungen verwenden, bleibt eine Dichotomie zwischen Muslim:innen und Nichtmuslim:innen im Kern erhalten.⁷¹⁹ Damit einher geht ein homogenes Bild von Muslim:innen, unabhängig von den unterschiedlichen ethnischen, nationalen, soziokulturellen, sprachlichen und religiösen Prägungen, die in den konzeptio-

⁷¹⁶ Vgl. Alexandre Vasconcelos Caeiro (2011), *Fatwas for European Muslims: The Minority fiqh Project and the Integration of Islam in Europe*, Dissertation, Universität Utrecht, dspace.library.uu.nl/bitstream/handle/1874/205119/caeiro.pdf?sequence=1 (letzter Zugriff am 17.7.2023).

⁷¹⁷ Ausführliche und tiefgründige Bearbeitungen aus theoretischer islamrechtlicher Perspektive finden sich bei Albrecht, »Islamisches Minderheitenrecht«; El-Wereny, *Normenlehre des Zusammenlebens*; Kurnaz, *Islamisches Recht in der Moderne*.

⁷¹⁸ Siehe auch Kurnaz, »Gegenentwurf zu Euroislam«, S. 160.

⁷¹⁹ Wie Kurnaz dies auf den Punkt bringt: »Es ist aber Vorsicht geboten: Nicht immer ist eine Neujustierung innerhalb des Minderheitenrechts gegeben, auch wenn das Konzept eine andere Bezeichnung trägt.« Kurnaz, *Islamisches Recht in der Moderne*, S. 112.

nellen Ausführungen des Minderheiten-Fiqh gar keine Rolle zu spielen scheinen.

Die Feldforschungsdaten zeigen, dass diese unterschiedlichen Prägungen von Muslim:innen im Allgemeinen und muslimischen Geflüchteten insbesondere großen Einfluss auf die eigenen Verständnisse und Zugänge zur Religion haben. Diese Prägungen versehen Muslim:innen mit unterschiedlichen normativen Ordnungen und Rechtsauffassungen, die in vielen Fällen normative religiöse Vorstellungen umgehen. Dies hat beispielsweise in der Praxis Auswirkungen darauf, ob eine Ehe unter Muslim:innen unterschiedlicher lokaler Prägung zu begrüßen ist. So war es der Fall von Samira und vielen anderen Forschungsteilnehmenden, die es für schwierig hielten, aufgrund der unterschiedlichen lokalen Gewohnheiten und Traditionen einen Partner aus derselben Herkunft, der aber aus einer anderen Stadt stammt, zu heiraten. Auch die Bedingungen für die Eheschließung (wie die Höhe der Brautgabe und aller weiteren finanziellen Leistungen) unterliegen unterschiedlichen und teilweise auch widersprüchlichen gewohnheitsrechtlichen Normierungen. Es wäre daher verfehlt, den unterschiedlichen Identitäten und lokalen Prägungen von Muslim:innen im Rahmen des Minderheiten-Fiqh keine Aufmerksamkeit zu schenken und Muslim:innen lediglich als monolithische Einheit zu betrachten.

Eine weitere Problematik der Dichotomie von Muslim:innen vs. Nichtmuslim:innen liegt darin, dass Nichtmuslim:innen auf ihr Nichtmuslim-Sein reduziert werden. Dabei erfolgt der Blick auf Nichtmuslim:innen ausschließlich durch die Brille der Religionszugehörigkeit bzw. Nichtzugehörigkeit, wobei alle anderen Zugehörigkeiten, die Menschen stark prägen können, in den Hintergrund treten.

Des Weiteren ist in den Konzeptionen des Minderheiten-Fiqh unklar, ob das Minderheiten-Fiqh nur Muslim:innen in Europa und im Westen adressiert oder auch andere muslimische Minderheiten z. B. in einigen asiatischen Ländern. Ebenso ist es nicht ersichtlich, ob Muslim:innen, die ursprünglich nicht aus muslimisch geprägten Staaten stammen, oder aber auch jene Muslim:innen, die sich mit der Klassifizierung als Minderheit in einer Notlage nicht identifizieren können, vom Minderheiten-Fiqh erfasst werden.

Der Gedanke eines islamischen Minderheiten-Fiqh zielt darauf ab, die Bedürfnisse und Lebensumstände von Muslim:innen außerhalb mehrheitlich muslimischer Gesellschaften zu berücksichtigen und praxisnahe Lösungen für die alltäglichen Herausforderungen aufzuzeigen.⁷²⁰ Durch die Überbetonung der besonderen Situation von Muslim:innen im Minderheiten-Fiqh und die Idee einer Notlage, in der sie sich befinden würden, wird jedoch von außen durch muslimische Rechtsgelehrte ein fiktives Bild von Muslim:innen in Europa und im Westen und ihren Lebenswelten geschaffen. Wie Serdar Kurnaz es

⁷²⁰ Kurnaz, *Islamisches Recht in der Moderne*, S. 112.

zutreffend zum Ausdruck brachte, werden solche Muslim:innen in doppelter Hinsicht diskriminiert, sowohl »als Muslime, denen die Möglichkeit entzogen wird, nach den ›wirklichen‹ muslimischen Grundsätzen zu leben, [als auch] indem diese Muslime zum ›Anderen‹ in ihrer eigenen Gesellschaft gemacht werden«.⁷²¹

Mit der Hervorhebung der besonderen Situation von Muslim:innen im Minderheiten-Fiqh wird zudem implizit ein weiteres Spannungsfeld zwischen Muslim:innen in islamisch geprägten Gesellschaften und jenen in Europa und im Westen zum Thema gemacht. Muslim:innen in islamisch geprägten Gesellschaften würden nach den ›gewöhnlichen‹ Vorschriften des Islam, also islamkonform leben, während Muslim:innen in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften besondere Regelungen benötigen würden, um religiös ethisch zu handeln und sich gleichzeitig in ihre Gesellschaften integrieren zu können. Dieses Integrationsziel, das durch den gesamten Diskurs um Migration und Islam in Europa angeregt wird, wird von den Gelehrten des Minderheiten-Fiqh inhaltslos propagiert. Es wird nicht konkretisiert, was unter ›Integration‹ zu verstehen ist und wie eine solche Integration durch das Minderheiten-Fiqh gelingen kann. Mit der Betonung von Integration und der besonderen Situation von Muslim:innen in Europa und im Westen wird ihr Leben in den eigenen (neuen) Gesellschaften in ein Problemfeld gerückt.⁷²²

Hierzu hebt Kurnaz hervor, dass »zumindest in großen Bereichen [...] der muslimische Alltag aber gar kein Problemfeld ist«.⁷²³ Die Feldforschungsdaten lassen erkennen, dass sich beispielsweise muslimische Geflüchtete nicht in der von den muslimischen Rechtsgelehrten beschriebenen Notlage sehen, die einer Sonderbehandlung bedarf. Zwar sehen sich muslimische Geflüchtete mit einigen Einschränkungen in ihrem Lebensalltag in Deutschland konfrontiert, sie versuchen aber unter Rückgriff auf islamrechtliche Quellen eigenständig Lösungen und neue Wege für die alltäglichen Herausforderungen zu finden. Oftmals beziehen sich diese Einschränkungen im Alltag in Deutschland nicht auf religiöse Bereiche, sondern eher auf existenzielle Fragen und Bedürfnisse wie Aufenthaltsstatus, Studium, Arbeit, Familie, Partnersuche, berufliche Zukunft oder die Zukunft der Kinder.

Bei näherer Betrachtung der verschiedenen Konzeptionen des Minderheiten-Fiqh fällt auf, dass sich die klassische Einteilung der Welt durch die früheren muslimischen Rechtsgelehrten in *dār al-Islam* vs. *dār al-ḥarb/dār al-kufr* im Denken der Minderheiten-Fiqh-Gelehrten widerspiegelt, auch wenn sie nominell andere Bezeichnungen verwenden und sich von den alten Kategorien distanzieren. Dies zeigt sich in allen Argumentationsmustern und theologischen Grundannahmen, die von der Notwendigkeit muslimischer Präsenz in mehr-

⁷²¹ Kurnaz, »Gegenentwurf zu Euroislam«, S. 163.

⁷²² Ibid.

⁷²³ Ibid.

heitlich nichtmuslimischen Ländern über das Konzept der *da'wā* bis hin zur Gestaltung des Verhältnisses zu Nichtmuslim:innen reichen. Solche Argumente und theologischen Fundierungen sind nicht nur in sich problematisch, sondern gehen auch an der Lebensrealität von Muslim:innen in Europa und im Westen vorbei.

Die Hervorhebung der Notwendigkeit muslimischer Präsenz im Westen mit dem Ziel, die globale Botschaft des Islam zu verkünden, verkennt die tatsächlichen Gründe für Migration und Flucht von Muslim:innen in europäische und westliche Staaten. Muslim:innen sind seit dem 20. Jahrhundert nach Europa und in den Westen ausgewandert, um dort bessere Ausbildungs- und Arbeitsmöglichkeiten zu erlangen, um vor Unterdrückung und Verfolgung zu flüchten und sich und ihre Familien vor den Grausamkeiten des Krieges in ihren Heimatländern zu retten.⁷²⁴ Hinzu kommt, dass »der *da'wa*-Ansatz die Dichotomie ›Glaube und Unglaube‹ [aufrechterhält]«. ⁷²⁵ Dies würde zudem eine zusätzliche Belastung für Muslim:innen darstellen, die sich nicht nur an die Grundsätze des Islam halten, sondern auch ein ethisch vorbildhaftes Verhalten nach außen tragen sollten, um im Sinne des *da'wa*-Ansatzes handeln zu können. »Ethisches Handeln erfordert aber, folgt man nicht dem *da'wa*-Gedanken, Menschen *qua* Menschen das Gute zu wünschen.«⁷²⁶

Im deutschen Kontext sind muslimische Geflüchtete nicht selten damit konfrontiert, über ihre eigene Religion zu sprechen und Nichtmuslim:innen religiöse Praktiken zu erklären.⁷²⁷ Dies geschieht jedoch nicht im Sinne der *da'wa*, sondern vielmehr aufgrund des zunehmenden Interesses der Mitmenschen an ihrer Religion oder aber auch durch den Druck der Mitmenschen, der Muslim:innen dazu veranlasst, ihre muslimische Identität in den Vordergrund zu stellen. Dabei fühlen sich viele muslimische Geflüchtete nicht in der Lage, über die eigene Religion zu sprechen und die religiösen Praktiken nichtmuslimischen Mitmenschen zu erklären. In diesem Zusammenhang lassen sich zwei grundsätzliche Reaktionen beobachten: Während die einen aus Mangel an theologischem Wissen und aus Sorge, aufgrund religiöser Differenzen Freundschaften zu verlieren, es vermeiden, eine Stellung zu religiösen Themen oder Fragen zu beziehen, nehmen die anderen dieses Interesse als Chance wahr, sich selbst und die eigene Religion zu verstehen. In beiden Fällen kann nicht von einem *da'wa*-Motiv gesprochen werden.

Eine weitere Problematik in den Ausführungen zum Minderheiten-Fiqh liegt zudem darin, dass ein wichtiges Interaktionsfeld aus dem Blick gerät, nämlich die Interaktionen zwischen Muslim:innen unterschiedlicher Prägungen. Die empirischen Befunde deuten darauf hin, dass muslimische Lebenswel-

⁷²⁴ Ausführlicher dazu siehe die Abschnitte 2.1.1 und 2.1.2.

⁷²⁵ Kurnaz, »Gegenentwurf zu Euroislam«, S. 164.

⁷²⁶ Ibid.

⁷²⁷ Siehe hierzu die ethnografischen Ausführungen in Abschnitt 5.1.3.

ten in gewissem Maße von den Erfahrungen und Interaktionen mit anderen Menschen (*Mitwelt*) abhängen. Insbesondere die Interaktionen mit Menschen gleicher Herkunft, sowohl in der Aufnahmegesellschaft als auch in den Herkunftsgesellschaften, haben Auswirkungen darauf, wie muslimische Geflüchtete ihr Leben führen, welches Verständnis sie von Religion haben und wie sie Lebensentscheidungen treffen, denn im Rahmen dieser Interaktion spielen dominierende religiöse Vorstellungen und gewohnheitsrechtliche Elemente der Herkunftsgesellschaften (*Umwelt*) eine wesentliche Rolle. Wie die Analyse der Feldforschungsdaten im vorangegangenen Kapitel gezeigt hat, können solche importierten normativen Ordnungen für muslimische Geflüchtete im Alltag in Deutschland eine große psychische Belastung darstellen, wenn sie mit sozialer Kontrolle und einer Bewertung menschlichen Verhaltens einhergehen. Exemplarisch kann hier kurz auf die Geschichte von Samira verwiesen werden, die aufgrund ihres Alters ständig von ihren Mitwelten – Familienangehörigen, Freund:innen und Bekannten in Deutschland und in Syrien – nach ihrem Beziehungsstatus gefragt wurde. Der extreme Druck, dem Samira aufgrund ihres Single-Status von ihren Mitwelten ausgesetzt war, führte gar zu Selbstmordgedanken. Viele meiner Forschungsteilnehmenden, die in Deutschland mit Schwierigkeiten konfrontiert sind, betonen ausdrücklich, dass diese nicht mit dem Druck zu vergleichen seien, der von der eigenen Community ausgeht. Vor diesem Hintergrund wäre es für das Minderheiten-Fiqh sinnvoller, die zwischenmenschlichen Interaktionen als Ganzes in Betracht zu ziehen, statt dichotome Kategorien wie Muslim:innen vs. Nichtmuslim:innen in den Vordergrund zu rücken.

Des Weiteren haben die Gelehrten des Minderheiten-Fiqh betont, dass der Mufti (der ratgebende Rechtsgelehrte) sich mit den Lebensumständen des *mustaftī* (der:die Ratsuchende) und den Rahmenbedingungen der vorgelegten Fälle und Fragen vertraut machen muss. In einigen Konzeptionen zum Minderheiten-Fiqh werden typische praktische Fälle bzw. Fragen, die Muslim:innen in Europa und im Westen betreffen, dargestellt und beantwortet.⁷²⁸ Dabei handelt es sich jedoch um kurz formulierte Fragen wie etwa: »Ist es erlaubt ...«, die dann mit einer kurzen Erklärung bejaht oder verneint werden. Solche Fälle und Fragen sagen sehr wenig über die konkreten Umstände und die Lebenswirklichkeiten der Betroffenen und deren Interdependenzen aus, die tatsächlich viel komplexer sind. Es gibt keine einheitlichen, alle Menschen betreffenden Lebensumstände in Europa und im Westen. Hinzu kommt die individuelle und persönliche Dimension des Einzelnen (sog. *Eigenwelt*), persönliche Erfahrungen, Emotionen und Gefühle, die bei der Darstellung solch generalisierter Praxisfälle nicht berücksichtigt werden.⁷²⁹

⁷²⁸ Vgl. al-Qaraḍāwī, *Fī fiqh al-aqallīyāt*; ‘Abd al-Qādir, *Min fiqh al-aqallīyāt*; Ibn Baiya, *Ṣinā’at al-fatwā*.

⁷²⁹ Siehe die Ausführungen in Abschnitt 5.1.1.

Abschließend kann festgehalten werden, dass die individuelle Verantwortung der muslimischen Gläubigen in den Konzeptionen des Minderheiten-Fiqh in den Hintergrund tritt. Dabei werden dem Gläubigen keine Möglichkeiten eingeräumt, verantwortungsbewusst für sich selbst eine Entscheidung zu treffen, und es ergibt sich die Frage, unter welchen Bedingungen Gläubige religiös begründete Entscheidungen treffen können, wenn sie die Argumente der Rechtsgelehrten nicht überzeugend finden und zu Lösungen gelangen, die nicht religiös begründet sind.⁷³⁰

Die Feldforschungsdaten zeigen, dass zahlreiche muslimische Geflüchtete, ausgehend von ihrem eigenen Verantwortungsbewusstsein, eigenständig nach Lösungen für alltägliche Herausforderungen innerhalb der islamischen Tradition und unter Berücksichtigung ihrer eigenen Lebensumstände suchen. Nicht selten werden dabei tragbare Kompromisse gefunden, die jenseits der vorherrschenden religiös-normativen Vorstellungen liegen, aber darauf abzielen, das Gute zu suchen. In diesem Kontext besteht ein höheres Innovationspotential. Es geht letztlich vom koranischen Menschenbild gemäß dem *fiṭra*-Konzept (die natürliche Veranlagung des Menschen) aus.⁷³¹ Dem entspricht auch die dem Menschen im Koran zugeschriebene Fähigkeit, das ›gute Bekannte‹ (*al-ma'rūf*) zu erkennen und dementsprechend im jeweiligen historischen Kontext zu handeln.

Wie Kurnaz zu Recht formuliert hat, kann der Blick auf das islamische Recht als Ethik vielfältige Möglichkeiten zur Lösung gesamtgesellschaftlicher Fragen und Herausforderungen bereitstellen. Eine solche Betrachtung des islamischen Rechts, die gemäß koranischer Botschaft jegliche starren Identitäten in den Hintergrund rückt, den Gläubigen Entfaltungsmöglichkeiten bereitstellt, ihnen das Streben nach einem verantwortungsbewussten Handeln ermöglicht und sie nicht zuletzt als Mitproduzierende islamischer Normativität betrachtet, kann in einer säkularen und wertpluralen Gesellschaft Anwendung finden.

6.3 Implikationen für gesamtgesellschaftliche Debatten

Auch für die gesamtgesellschaftlichen Debatten liefern die empirischen Daten neue Impulse und tragen dazu bei, nicht nur die Diskurse über muslimische Geflüchtete zu versachlichen, sondern auch die über den Islam und Muslim:innen in Deutschland im Allgemeinen. Die sog. ›Integrationsdebatte‹ gilt hier als übergreifender Diskursraum für viele Debatten um den Islam und das Leben von Muslim:innen in Deutschland.

⁷³⁰ Serdar Kurnaz (2023), »Eine Islamische Rechtsphilosophie? – Herausforderungen, Problemfelder und Lösungsvorschläge«, in: *Rechtsphilosophie – Zeitschrift für Grundlagen des Rechts RphZ* 9.2, S. 128–150, hier S. 149.

⁷³¹ Vgl. *ibid.*

Wie bereits im zweiten Kapitel ausführlich dargestellt wurde, wird die Integrationsdebatte insbesondere seit dem 11. September 2001 von Islamfragen überlagert.⁷³² Dabei rückt die Religionszugehörigkeit von Menschen muslimischen Glaubens in den Mittelpunkt, und der Islam wird als Problemfeld wahrgenommen. Derartige Integrationsdebatten wurden auch mit/nach der Ankunft einer großen Zahl von Geflüchteten aus islamisch geprägten Ländern wiederbelebt. Integrationsprobleme und -herausforderungen führten zu medialen und öffentlichen Diskussionen darüber, ob der Islam die Integration von Geflüchteten behindere. In diesem Zusammenhang gewannen wiederkehrende Werte-, Identitäts- und Religionsdiskurse an Bedeutung, die vor dem Hintergrund der sogenannten ›Leitkulturdebatte‹ geführt wurden. Dabei wird eine dem Islam gegenüberstehende europäische bzw. deutsche Identität mitsamt einem Wertesystem angenommen, an das sich muslimische Geflüchtete wie alle anderen anzupassen haben.

Zwar sind muslimische Geflüchtete nicht aktiv an solchen Debatten beteiligt, spüren aber die Folgen in den alltäglichen Konfrontationen mit der Einwanderungsgesellschaft. In solchen Konfrontationen, so die Ergebnisse meiner ethnografischen Forschung, werden muslimische Geflüchtete nicht selten auf ihr Anderssein angesprochen, das sie von dem der Mehrheitsgesellschaft wesentlich unterscheidet. Solche Konfrontationen finden häufig proaktiv statt, indem man Geflüchteten aus islamisch geprägten Ländern ein bestimmtes Verhalten, abweichende Werte und Rollenvorstellungen von Grund auf unterstellt und entsprechend mit ihnen umgeht. Ausgehend von der Annahme einer grundsätzlichen Unterdrückung der arabischen oder muslimischen Frau wurden meine Forschungsteilnehmenden, Frauen im Besonderen, in ihrem Alltag in Deutschland oft darauf angesprochen, dass sie sich in Deutschland emanzipieren und frei entfalten könnten. In Analogie dazu wurden männliche Forschungsteilnehmende mit dem stereotypen Bild eines frauenfeindlichen arabischen Mannes konfrontiert. Solche stereotypisierenden Darstellungen mögen zwar auf einzelne Personen zutreffen, doch werden damit einer recht heterogenen Gruppe ohne jegliche Interaktion pauschal bestimmte, zumeist negativ konnotierte Verhaltensweisen und Wertvorstellungen zugeschrieben.

Solche Alltagskonfrontationen, die nicht zuletzt eine Konsequenz der in Deutschland geführten Integrationsdebatte sind, führen zwangsläufig dazu, dass Geflüchtete auf ihre Religionszugehörigkeit reduziert werden. Dabei werden andere Identitäten und Zugehörigkeiten von Geflüchteten wie Ethnie, Herkunft, Sprache, Konfession, Religiositätsgrad, politische Orientierung, Sozialfeld etc. außer Acht gelassen. Wie die Ergebnisse der Feldforschung gezeigt haben, prägen diese Zugehörigkeiten mehr oder weniger stark das Verhalten von

⁷³² Siehe insbesondere die Abschnitte 2.1.1. bis 2.1.3.

muslimischen Geflüchteten, ihre religiösen Vorstellungen und nicht zuletzt ihre Verständnisse und Wahrnehmung von sich selbst, ihrer Mit- und Umwelt.⁷³³

Auch die Rolle der dynamischen Erfahrungen von Geflüchteten, die Begegnung mit einem säkularen Umfeld und die Aushandlungsprozesse unterschiedlicher Rechts-, Normen- und Ordnungssysteme werden in der Bezugnahme auf und in dem Umgang mit muslimischen Geflüchteten kaum berücksichtigt. Eine Reduktion muslimischer Geflüchteter auf ihr Muslimsein, sei es im Kontext der Integrationsdebatte oder im Rahmen alltäglicher Interaktionen, geht an den Lebensrealitäten von muslimischen Geflüchteten vorbei. Das vorgestellte empirische Material deutet auf die Komplexität der Lebenswelten von muslimischen Geflüchteten, in denen nicht nur die eigene Religion und die verschiedenen Identitäten eine entscheidende Rolle für das Selbstverständnis von Geflüchteten spielen. Vielmehr sind auch Ängste, Kriegs- und Fluchterfahrungen, traumatische Erlebnisse, Unsicherheiten, Ungewissheiten, Hoffnungen, Träume, ungeklärte existenzielle Fragen und Bedürfnisse sowie der erste Kontakt mit der Aufnahmegesellschaft wichtige Faktoren für das Selbstbild von muslimischen Geflüchteten, ihren Blick auf das Leben, die eigene Lebensführung und ihre Mitmenschen.⁷³⁴

Eine Integrationsdebatte, die sich mit Integrationsproblemen und -herausforderungen wirklichkeitsnah auseinandersetzen will, sollte die Lebenswelten von Geflüchteten in ihrer Komplexität und Vielfalt in den Blick nehmen und bei der tatsächlichen Lebensführung von Menschen muslimischen Glaubens ansetzen, statt sie auf einzelne und pauschalisierende Kategorien zu reduzieren.

Darüber hinaus führte die in der Integrationsdebatte betonte Differenz der Werte und Identitäten zu einer Kulturalisierung der Integrationsforderungen. In der Praxis entstand dadurch bei vielen muslimischen Geflüchteten eine Irritation darüber, was unter Integration zu verstehen ist und wie sie gelingen kann. Erfolgt die Integration durch das Erlernen der deutschen Sprache und Kultur bzw. den Kontakt zu den Einheimischen, durch die Aufnahme einer beruflichen Tätigkeit, oder eher durch den Verzicht auf die eigenen kulturellen und religiösen Wert- und Normensysteme, die Anpassung an die Verhaltenskodizes und die normativen Ordnungen der Aufnahmegesellschaft? Gilt man als integriert, wenn man die deutsche Sprache erlernt hat, aber der Kontakt zu der einheimischen Bevölkerung scheitert? Gilt man als integriert, wenn man wiederum Kontakte zu Einheimischen hat, aber die eigenen soziokulturellen und normativen Ordnungen beibehält und sie im Rahmen der deutschen Rechtsordnung praktiziert? Und schließlich: Gilt man als integriert, wenn man in Deutschland beruflich erfolgreich ist, aber wenig Kontakt zu den Einheimischen hat und zwischen den eigenen und den in Deutschland vorhandenen

⁷³³ Siehe die ethnografischen Ausführungen in Abschnitt 5.1.2.

⁷³⁴ Siehe die ethnografischen Ausführungen in Abschnitt 5.1.1.

normativen Ordnungen je nach Bedarf und Alltagspragmatik wählt? Ist Integration eine Entweder-Oder-Option? Sind auch andere Zwischenwege möglich?

Alle diese hypothetischen Fragen und Konstellationen können, abgesehen von der Beherrschung der Sprache, sowohl auf Geflüchtete als auch auf Deutsche zutreffen, denn je nachdem, welche Kategorien für den Integrationsbegriff verwendet werden, können sowohl Deutsche als auch Nichtdeutsche in der deutschen Gesellschaft integrationsbedürftig sein. Legt man die mit dem Begriff ›Integration‹ konnotierten Kategorien zugrunde, gelten viele Deutsche ebenfalls als nur teilweise in die eigene Gesellschaft integriert. So sehen sich beispielsweise viele Ostdeutsche und Westdeutsche in den jeweils anderen Teil Deutschlands nicht integriert, es sei denn, man schließt die Einheimischen von vornherein kategorisch von der Integrationsfrage aus.

Damit zusammenhängend stellt sich auch die Frage nach der ›deutschen Kultur‹, die sich muslimische Geflüchtete anzueignen haben. Für viele Geflüchtete, wie sicherlich auch für manche Deutsche, besteht Unklarheit darüber, was ›deutsche Kultur‹ überhaupt ist und wodurch sie sich auszeichnet. Bezieht sich ›deutsche‹ Kultur auf Werte und Normen, auf Lebens- und Verhaltensformen, auf Sitten und Gebräuche, auf Esskultur oder Kleidung? Gibt es die ›deutsche‹ Kultur überhaupt? Das sind Fragen, auf die Geflüchtete keine einheitliche Antwort bekommen und die für weitere Irritationen über das Wesen der ›deutschen‹ Kultur sorgen. Meine Forschungsteilnehmerin Samira beschreibt ihre Unsicherheit darüber, was die ›deutsche‹ Kultur ausmacht, wie folgt:

»Die deutsche Kultur war mir nicht nah. Ich habe keine Vorstellung davon, was die deutsche Kultur ist und auch nicht, was für eine deutsche Kultur uns vermittelt werden sollte. Ich weiß auch nicht, ob Deutsche ihre eigene Kultur wirklich kennen.«⁷³⁵

Auch die offensichtlichen Unterschiede zwischen den neuen und den alten Bundesländern, nicht nur in politischer oder wirtschaftlicher Hinsicht, sondern auch in Bezug auf den Umgang und die Interaktion mit der einheimischen Bevölkerung, die möglicherweise eine Folge des deutschen Transformationsprozesses nach der Wiedervereinigung Deutschlands sein könnten,⁷³⁶ führen bei Geflüchteten zu weiteren Unsicherheiten über das Wesen der ›deutschen‹ Kultur. Auch wenn in Deutschland nicht mehr von Ost- und Westdeutschland gesprochen wird, verwenden Geflüchtete die vor der Wiedervereinigung gängigen Bezeichnungen Ost und West (*aš-šarqīya* und *al-ğarbīya*), um diese beobachtbaren Unterschiede zu beschreiben.

⁷³⁵ Zitat im Original:

كثير الثقافة (الألمانية) بعيدة، أصلاً ما عرفت شو هي الثقافة، شو هي الثقافة اللي بدهم يوصلونا إياها، ما بعرف إذا هنن بيعرفوا الثقافة نبيهم.

⁷³⁶ Susanne Pickel/Gert Pickel (2020), *30 Jahre Mauerfall – 30 Jahre Mauer in den Köpfen?: über die Stabilität unterschiedlicher politischer Einstellungen in Ost- und Westdeutschland, Kurzanalyse*, [regierungsforschung.de/30-jahre-mauerfall-30-jahre-mauer-in-den-koepfen](https://www.regierungsforschung.de/30-jahre-mauerfall-30-jahre-mauer-in-den-koepfen) (letzter Zugriff am 9.8.2023).

Im Zusammenhang mit der Integration von muslimischen Geflüchteten ist auch vom sog. ›Euro-Islam‹⁷³⁷ die Rede. Darunter wird ein Islam verstanden, der mit europäischen Werten und Normen vereinbar ist und sich scheinbar vom ›orientalischen‹ Islam abgrenzt.⁷³⁸ Mit anderen Worten: Es wird von Muslim:innen eine Integrationsleistung abverlangt, die sich in Gestalt eines ›Euro-Islam‹ realisieren ließe. Zuletzt aufgekommen ist der Diskurs zum ›Euro-Islam‹ bei der Rede des Großimams der Azhar-Universität Aḥmad aṭ-Ṭayyib im Deutschen Bundestag im Jahr 2016, etwa im zeitlichen Zusammenhang mit der sog. ›Flüchtlingswelle‹. Dabei trat der damalige Bundestagespräsident Norbert Lammert mit der Frage an den Großimam heran, ob es etwas wie einen europäischen Islam gebe und was man sich darunter vorstellen könne.⁷³⁹

Auch in der Auseinandersetzung mit den Integrationsherausforderungen von den Geflüchteten erlangte der ›Euro-Islam-Ansatz‹ eine mediale Aufmerksamkeit.⁷⁴⁰ Jedoch sind die Diskurse zum ›Euro-Islam‹ nicht neu. Sie hatten ihren Ursprung in den 1990er Jahren, etwa zur gleichen Zeit wie die Debatten um das Minderheiten-Fiqh. Die Diskurse zum ›Euro-Islam‹ stehen seit Ende des 20. Jahrhunderts immer im Zusammenhang mit dem Islam- und Integrationsdiskurs in Deutschland.⁷⁴¹ Die Forderung nach einem ›Euro-Islam‹ ist kein Produkt innermuslimischer Debatten, sondern wird meist von deutschen Politiker:innen an Muslim:innen in Deutschland und Europa herangetragen.

Tariq Ramadan und Bassam Tibi sind zwei prominente muslimische Wissenschaftler:innen, die Ende des 20. Jahrhunderts zwei Modelle eines ›Euro-Islam‹ vorlegten.⁷⁴² Beide Wissenschaftler haben zwar das gleiche Ziel, nämlich ein für den europäischen Kontext geeignetes Islammodell zu entwerfen, ihre Wege dorthin weichen jedoch stark voneinander ab.

⁷³⁷ Eine ausführliche Analyse des Diskurses zum ›Euro-Islam‹ findet sich bei Ertuğrul Şahin (2017), *Europäischer Islam: Diskurs im Spannungsfeld von Universalität, Historizität, Normativität und Empirizität*, Wiesbaden: Springer VS.

⁷³⁸ Heinz Halm (2004), »Was ist ›Euro-Islam‹? Muslime und Islam in der Diaspora«, in: *Religion, Kultur und Politik im Vorderen Orient: die Islamische Welt im Zeichen der Globalisierung*, hrsg. von Peter Pawelka und Lutz Richter-Bernburg, Wiesbaden: Springer VS, S. 121–131, hier S. 121.

⁷³⁹ Siehe die Rede vom Großimam der Azhar-Universität Aḥmad aṭ-Ṭayyib im Deutschen Bundestag [Min. 42:45], www.bundestag.de/webarchiv/textarchiv/2016/kw11-grossscheich-nachher-415310 (letzter Zugriff am 12.8.2023).

⁷⁴⁰ Siehe beispielsweise Andrea Seibel (2016), »Deutschland ist immer noch kein normales Land – Interview mit Bassam Tibi«, in: *Die Welt*, www.welt.de/debatte/article156781355/Deutschland-ist-immer-noch-kein-normales-Land.html (letzter Zugriff am 10.8.2023); Ednan Aslan (2015), »Die Zuwanderer und der Euro-Islam«, in: *Der Standard*, www.derstandard.at/story/2000023251435/die-zuwanderer-und-der-euro-islam (letzter Zugriff am 10.8.2023).

⁷⁴¹ Vgl. Ertuğrul Şahin (2016), »Europäischer Islam/Euro-Islam«, in: *Lexikon des Dialogs – Grundbegriffe aus Christentum und Islam*, hrsg. von Richard Heinzmann et al., Freiburg: Herder, S. 115–118, hier S. 115.

⁷⁴² Beide Konzepte werden hier nur in Kürze dargestellt. Ausführlicher dazu siehe Şahin, *Europäischer Islam: Diskurs im Spannungsfeld von Universalität*.

Tibis Ansatz, der eher einen politischen Ausgangspunkt hat, orientiert sich an den von der Aufklärung geprägten Werten und Grundprinzipien wie Pluralismus, Toleranz, Säkularität, Demokratie und Menschenrechte.⁷⁴³ Für Muslim:innen in Europa bedeutet dies, diese Prinzipien für einen mit Europa kompatiblen Islam als Grundlage zu nehmen und sich vom sog. ›Scharia-Islam‹ zu befreien.⁷⁴⁴ Nur auf diese Weise sei eine Integration von Muslim:innen in Europa möglich. Problematisch an diesem Ansatz ist vor allem, dass Muslim:innen von vornherein ein Islamismus-Vorwurf gemacht wird, von dem sie sich in gleicher Weise wie von jeglichen Vorschriften der Scharia lösen müssen, um als europäische Muslim:innen qualifiziert werden zu können. Damit verbunden ist der pauschale Terrorismusverdacht gegenüber Muslim:innen, die zwar mehrheitlich die größte Opfergruppe des sog. islamistischen Terrors darstellen, aber eher mit der Täterseite in einen Zusammenhang gestellt werden. Dieses Verständnis trägt der Pluralität und Vielfalt des Islam und der Muslim:innen nicht Rechnung und reduziert die Scharia auf ein einziges Verständnis.

Ramadans Konzept befasst sich hingegen mit dem Muslimsein in Europa und versucht ein Modell für europäische Muslim:innen anzubieten, das sich an der Scharia orientiert.⁷⁴⁵ Dabei handelt es sich jedoch um eine reformierte Scharia, die an neue (westliche) Lebenskontexte angepasst ist. Daher ist es aus seiner Sicht notwendig, alte Kategorien wie *dār al-ḥarb* und *dār al-kufr* zu umgehen, stattdessen den Koran und die Sunna als Grundlage zu nehmen und sie im Lichte der heutigen Entwicklungen und des veränderten Lebenskontextes zu lesen und zu interpretieren.⁷⁴⁶ In seinem Konzept, das sich um ›eine‹ muslimische Identität bemüht, versucht er den Islam von anderen Kulturen (wie arabischen oder asiatischen) und Traditionen abzusetzen.⁷⁴⁷ Dabei liefert er anhand von vier Dimensionen, nämlich *faith, practice and spirituality, understanding of text and context, education and transmission, action and participation*, ein detailliertes Bild, wie eine solche muslimische Identität aussehen könnte.⁷⁴⁸ Die größte Aufgabe von Muslim:innen im Westen bestehe darin, diesen Dimensionen im Lichte der islamischen Quellen eine europäische Gestalt zu geben.⁷⁴⁹ Fraglich an Ramadans Ansatz ist zunächst, ob es ›eine‹ muslimische Identität geben könne, die von den anderen Identitäten und Zugehörigkeiten von Muslim:innen zu trennen sei. Ramadans Ansatz impliziert zudem, dass sich Muslim:innen für den Status ›europäische:r Muslim:in‹ von den ursprünglich

⁷⁴³ Bassam Tibi (2020), *Euro-Islam statt Islamismus: Ein Integrationskonzept*, 2., erw. Aufl., Stuttgart: ibidem, S. 30 f.

⁷⁴⁴ Ibid., S. 103.

⁷⁴⁵ Tariq Ramadan (2002), *To Be a European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context*, Leicester: The Islamic Foundation.

⁷⁴⁶ Ibid., S. 121.

⁷⁴⁷ Ibid., S. 169.

⁷⁴⁸ Ibid., S. 169 ff.

⁷⁴⁹ Ibid., S. 174.

importierten Identitäten ihrer Herkunftsländer zugunsten einer islamischen Identität mit europäischer Gestalt lösen. Hier stellt sich allerdings die Frage, ob Muslim:innen in Europa nicht mit mehreren Identitäten und Prägungen leben können.

Zu beiden Ansätzen von Tibi und Ramadan fasst Ertuğrul Şahin zusammen:

»Allenfalls ist der E. I.-Begriff bei beiden Konzepten zu sehr mit Soll-Zuschreibungen normativ und mit Handlungsvorgaben präskriptiv belastet. Indessen scheint weit und breit noch keine Übereinkunft über den normativen Gehalt in Sicht.«⁷⁵⁰

Dieser normative Rahmen, den beide Konzeptionen setzen, zieht notwendigerweise eine Grenze zwischen dem unveränderlich Universalen und dem veränderlich Partikularen bzw. zwischen dem Islam und Europa und lässt keinen Spielraum für Möglichkeiten der Praxisgestaltung und Identitätsbildung.⁷⁵¹ Dabei wird eine einheitliche muslimische Tradition und Identität bzw. ein einheitliches Islamverständnis vorgegeben, dem Muslim:innen jeglicher Prägung zu folgen haben. Solche Darstellungen, die nicht von der Praxis und den Lebenswelten von Muslim:innen in Europa ausgehen oder sich zumindest mit diesen auseinandersetzen, würden kaum Ausstrahlungswirkung in die Praxis entfalten.

Wir haben hier am Beispiel von muslimischen Geflüchteten gesehen, dass sie normative Vorstellungen und Rechtsreferenzsysteme mit nach Deutschland bringen, in Deutschland mit neuen Rechtsordnungen konfrontiert werden und in der Praxis mehr oder weniger – je nach ihrer Situation und ihrem Bedarf – von diesen Rechtsordnungen oder Teilen davon Gebrauch machen, auf bestimmte Elemente verzichten oder sie modifizieren und für ihren jeweiligen Kontext weiterentwickeln. Wie die empirischen Daten zeigen, kann es angesichts der unterschiedlichen Prägungen und Lebenserfahrungen von muslimischen Geflüchteten und Muslim:innen im Allgemeinen nicht vorstellbar sein, dass sie in einer einheitlich theologischen, politischen und organisatorischen Form leben und nach außen hin auftreten.⁷⁵²

Die für Muslim:innen, vor allem für Neuankömmlinge veränderten Lebensbedingungen bringen sie dazu, ständig nach neuen Lösungen zu suchen und Kompromisse zwischen den verfügbaren normativen Ordnungen zu finden. »Dabei wird es aber nicht nur die Alternative zwischen Euro- und Schari'a-Islam geben, sondern ein ganzes Spektrum von Positionen dazwischen.«⁷⁵³ Dies ist keineswegs eine Besonderheit von Muslim:innen im europäischen Kontext, sondern schon längst eine Realität muslimisch geprägter Lebenswelten unabhängig von ihrem Aufenthaltsort.

Abschließend kann festgehalten werden, dass es nicht die Aufgabe eines säkularen Staates im Rahmen seiner Bemühungen um die Integration von mus-

⁷⁵⁰ Şahin, »Europäischer Islam/Euro-Islam«, S. 116.

⁷⁵¹ Ibid., S. 117 f.

⁷⁵² Vgl. Halm, »Was ist ›Euro-Islam‹?«

⁷⁵³ Ibid., S. 125.

limischen Einwander:innen ist, ein gewisses Islam-Modell vorzugeben und dessen Aneignung von ihnen zu verlangen. »Zu einer Umerziehung der Muslime, zur pädagogischen Durchsetzung einer bestimmten Gesinnung ist der säkulare Staat weder berufen noch legitimiert.«⁷⁵⁴ Einen ›Euro-Islam‹, wie ihn sich europäische Politiker:innen wünschen und einige muslimische Wissenschaftler:innen propagieren, hat es in der dargestellten Form nicht gegeben und wird es sicherlich auch nicht geben.⁷⁵⁵

Ein weiterer Diskursbereich, der zwar nicht unmittelbar mit der Integrationsdebatte zusammenhängt, aber dennoch Auswirkungen auf die Frage der Integration von Geflüchteten islamisch und/oder arabisch geprägter Herkunft hat, ist der Umgang mit dem deutschen Rechtssystem und mit den tradierten juristischen Praktiken. Im Gegensatz zu Einheimischen, die im deutschen Alltag sozialisiert wurden und mit dem deutschen Rechtssystem bis zu einem gewissen Grad vertraut sind, treten Geflüchtete nur halbwegs in dieses System ein oder sind, um mit Heidegger zu sprechen, in dieses System hineingeworfen worden.⁷⁵⁶ Es fehlt ihnen an Wissen über den Alltag, über die soziokulturellen und institutionellen Strukturen, über Werte und Normen, über unterschiedliche lokale Gegebenheiten, über Gepflogenheiten im Umgang und in der Interaktion mit den Mitmenschen, über die Gestaltung von Beziehungen, über ungeschriebene Verhaltenskodizes und nicht zuletzt über Rechte und Pflichten.

Auch wenn Geflüchtete sich im Laufe der Zeit viel Wissen in diesen genannten Bereichen selbst aneignen müssen, bleibt die Aneignung von Wissen unvollständig, denn ein Großteil dieses Wissens ist ungeschrieben, wird von der Kindheit an erlernt und basiert auf der reichen und dynamischen Lebenserfahrung der Menschen. Dieser Umstand schafft bei vielen Geflüchteten Unsicherheit darüber, wie sie sich der Situation angemessen verhalten sollen. Während sich einige zunächst völlig oder teilweise an den mitgebrachten normativen Vorstellungen und Rechtsreferenzsystemen orientieren, dabei Fehler begehen und ihr Handeln entsprechend modifizieren, beziehen sich andere auf die normativen Ordnungen der Aufnahmegesellschaft. Diese Bezugnahme kann jedoch scheitern, wenn Geflüchteten ungeschriebene Verhaltenskodizes unbekannt sind. Als Beispiel sei hier das Eingehen einer Lebenspartnerschaft nach ›deutschem‹ Muster genannt. Die Entscheidung, eine solche Lebenspartnerschaft einzugehen, bedeutet nicht, dass man sich der ungeschriebenen Codes des Partnerschaftslebens bewusst ist und entsprechend handeln kann. Auch die expliziten Codes sind offensichtlich nicht bekannt. Das Erlernen geschriebener und ungeschriebener Gesetze und Normen ist ein langer, dynamischer und

⁷⁵⁴ Halm, »Was ist ›Euro-Islam‹?« S.130.

⁷⁵⁵ Ausführlicher dazu siehe die Ausführungen in Abschnitt 4.2.1.

⁷⁵⁶ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S.135 ff.; Lems, *Being-Here*, S.51 ff.; Boeree, *Personality Theories*. Siehe auch die Ausführungen in Abschnitt 4.1.1.

kontinuierlicher Lernprozess, den nicht alle Geflüchteten komplett durchlaufen können.

Auch der Umgang mit dem deutschen Recht ist für viele muslimische Geflüchtete alles andere als einfach. Sie begegnen in Deutschland »ein[em] für sie inhaltlich und sprachlich kaum verständliche[n] Rechts- und Justizsystem«,⁷⁵⁷ welches in vielen Teilen das Ergebnis von Ereignissen und Entwicklungen in der deutschen Geschichte ist. Hinzu kommt, dass ihre rechtliche Orientierung in verstärktem Maße im außergerichtlichen Bereich erfolgt, dem lokale, gewohnheitsrechtliche und religiöse Praktiken und eine große Bandbreite an Normgefügen zugrunde liegt. Das hat in der Praxis zur Folge, dass muslimische Geflüchtete in Deutschland beispielsweise islamisch geprägte Rechtsbeziehungen gestalten, die aber nach dem deutschen Recht nicht rechtsbindend sind. Im Konfliktfalle ist es höchst problematisch, denn die aus diesen Rechtsbeziehungen resultierenden Rechte und Pflichten (wie die Zahlung einer nachträglichen Brautgabe bei der Scheidung) können nicht über deutsche Gerichte geltend gemacht werden. Dass derartige Rechtsgeschäfte rechtlich irrelevant sind, war manchen Geflüchteten, zumindest zu Beginn ihres Aufenthalts in Deutschland, unbekannt. Vor diesem Hintergrund besteht für muslimische Geflüchtete in Deutschland ein großer Aufklärungsbedarf über das deutsche Rechtssystem und dessen Besonderheiten.⁷⁵⁸ Rechtliche Angebote, die gezielt solche und ähnliche praktische Fragen in den Blick nehmen und möglicherweise im Rahmen der Integrationsförderung angeboten werden, sind bisher noch nicht gegeben. Man beobachtet aber, dass muslimische Geflüchtete sich eher auf informellem Wege über soziale Netzwerke dieses Wissen selbst erarbeiten, eigene Erfahrungen austauschen und von den Erfahrungen anderer lernen. Ob der Austausch über soziale Medien für alle Geflüchteten sinnvoll und dafür geeignet ist, komplizierte rechtliche oder rechtlich bezogene Fragen zu klären, bleibt eine empirische Frage.

⁷⁵⁷ Ebert, »Verändern die Muslime Sachsen?«, S.19 f. Auch wenn das deutsche Rechtssystem für viele komplex und nicht nachvollziehbar erscheint, tauschen sich Geflüchtete über rechtliche Fragen, die religiöse Aspekte berühren und ihr Leben in Deutschland unmittelbar betreffen, aus. Hier bieten die sozialen Medien eine sehr geeignete Plattform für diesen Austausch. Signifikantes Beispiel dafür stellt das im Jahre 2019 veränderte Einbürgerungsgesetz (§10 StAG) dar, das eine »Einordnung in die deutschen Lebensverhältnisse« vorsieht. Mit dieser Klausel soll Personen, die in polygynen Beziehungen leben, die deutsche Staatsangehörigkeit verwehrt werden.

⁷⁵⁸ Im Kontext von Asylverfahren beobachtet man, dass viele Geflüchtete die systematischen Unterschiede und die Aufgabenbereiche von Behörden und Institutionen in Deutschland nicht kennen. Viele meiner Forschungsteilnehmenden denken bei einer Anhörung im BAMF zu ihrem Asylverfahren, dass es sich dabei um ein Gerichtsverfahren handele. Diese Verwechslung und ähnliche Unklarheiten führen nicht selten zu Missverständnissen. Auch während meiner einwöchigen Beobachtung von Asylverfahren im Verwaltungsgericht Braunschweig stellte ich fest, dass einige sich nicht darüber im Klaren waren, dass sie sich in einem Gericht befinden und warum sie überhaupt zu einem Verfahren eingeladen wurden.

Darüber hinaus ist das besondere Verhältnis von Staat und Religion respektive Recht und Religion für viele muslimische Geflüchtete in Deutschland durchaus komplex. So ist es für viele Geflüchtete nicht nachvollziehbar, dass die Religionsfreiheit ein Grundrecht mit höherem rechtlichem Rang ist, aber bestimmten Schranken unterliegt. Damit verbunden ist die Frage nach der Sichtbarkeit von Religion, religiösen Praktiken und Symbolen im öffentlichen Raum.

Die vor allem von meinen kopftuchtragenden Forschungsteilnehmerinnen erlebten Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen oder Einschränkungen im Alltag und auf dem Arbeitsmarkt führten zu Irritationen über die Reichweite und die praktische Bedeutung der Religionsfreiheit. Verstärkt wurden diese Irritationen, als im Juli 2021 ein Gesetz zur Regelung des Erscheinungsbildes von Beamt:innen in Kraft getreten ist. Gemäß §61 II 4 BBG können religiös oder weltanschaulich konnotierte Merkmale des Erscheinungsbilds eingeschränkt oder untersagt werden, wenn sie objektiv geeignet sind, das Vertrauen in die neutrale Amtsführung von Beamt:innen zu beeinträchtigen. Dieses Gesetz sorgte für viel Unruhe unter muslimischen Geflüchteten und Muslim:innen allgemein, die in dieser Regelung eine Einschränkung ihrer religiösen Überzeugung und ein generelles Kopftuchverbot sahen. Zudem befürchteten einige kopftuchtragende Frauen, dass eine solche Regelung ihren Zugang zum Arbeitsmarkt in Deutschland noch weiter erschweren würde. Solche Debatten und Diskussionen, die sich mehr oder weniger um die Sichtbarkeit des Islam bzw. islamisch geprägter Symbole oder Praktiken drehen, führen lediglich dazu, dass viele Geflüchtete kein Zugehörigkeitsgefühl gegenüber der deutschen Gesellschaft entwickeln und von dieser nicht als zugehörig wahrgenommen werden.

Dieses Nichtzugehörigkeitsgefühl hat sich zuletzt bei der Aufnahme von ukrainischen Geflüchteten verstärkt. Geflüchtete, die im Zuge der medial bezeichneten Flüchtlingskrise von 2015 nach Deutschland kamen, konnten den deutlichen Unterschied nicht nur im rechtlichen Status, sondern auch in der medialen, politischen und zumindest äußerlich wahrnehmbaren gesamtgesellschaftlichen Reaktion beobachten. Anders als ukrainische Geflüchtete hatten Geflüchtete aus Ländern wie Syrien, Irak und Afghanistan meist langwierige Asylverfahren zu durchstehen und erlangten keinen sofortigen Zugang zu Integrationskursen oder zum Arbeitsmarkt. Zudem hatten viele gut ausgebildete Geflüchtete vom Jahre 2015 Schwierigkeiten mit der Anerkennung ihrer Ausbildung.⁷⁵⁹ Manche mussten sogar trotz guter Ausbildung und vorhandener

⁷⁵⁹ Auch wenn die Ungleichbehandlung beider Geflüchtetengruppen hinsichtlich des rechtlichen Status auf einer rechtlichen Grundlage fußt, nämlich der Aktivierung der EU-Massenzustromrichtlinie, sind diese unterschiedlichen Rechtsgrundlagen für Geflüchtete kaum zu verstehen. Für einen umfassenden Überblick über Migrationspolitiken und -regelungen in 26 Aufnahmeländern siehe Marie-Claire Foblets/Jean-Yves Carlier (2022), »Law and Migration in a Changing World: General Report«, in: *Law and Migration in a Changing World*, hrsg. von Marie-Claire Foblets und Jean-Yves Carlier, Cham: Springer, S. 1–97.

beruflicher Erfahrung einen komplett neuen Ausbildungsweg starten. Hinzu kommt, dass Geflüchtete aus islamisch geprägten Ländern in öffentlichen Debatten in ihrer Zuschreibung als Muslim:innen wahrgenommen wurden, die aufgrund ihrer religiösen und soziokulturellen Prägung nicht bzw. schwer zu integrieren seien. Auch wenn die Zahl ukrainischer Geflüchteter mittlerweile die der Geflüchteten von 2015 und 2016 überschritten hat, war in öffentlichen Diskursen hierzu von einer ›Flüchtlingskrise‹ nicht die Rede.

Um die hier dargestellten Debatten und Diskurse zur Frage der Integration von muslimischen Geflüchteten abzurunden, sei auf Folgendes hingewiesen: Eine Integration wird nicht allein dadurch gelingen, dass Menschen die deutsche Sprache erlernen, beruflich erfolgreich werden und sich an die Normen der deutschen Gesellschaft anpassen. Der Weg zur Integration kann zunächst nur beginnen, wenn Geflüchtete als Mitmenschen unabhängig von ihren unterschiedlichen Prägungen wahrgenommen werden, ihnen ein Zugehörigkeitsgefühl ermöglicht wird und Entfaltungsmöglichkeiten gegeben werden. Dies setzt auch voraus, dass Geflüchtete die ihnen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten und Angebote nutzen wollen und sich als Teil der Gesamtgesellschaft betrachten. Integration ist daher ein beidseitiger Prozess, der nicht von heute auf morgen vonstattengeht und für den Verständnis, Ambiguitätstoleranz und ein menschlicher Umgang von beiden Seiten notwendig ist. In diesem Sinne ist Integration keine Einbahnstraße!