

3 Erforschung alltagspragmatischer Lebenswelten: Methodologische Ansätze, Herausforderungen, Positionierung

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

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

3.1 Forschungszugänge

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

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

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

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

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

¹⁴¹ Ibid., S. 251 f.

¹⁴² Ibid., S. 252.

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

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

¹⁴⁵ Gellner, *Muslim Society*.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Schielke, »Islam«, S. 3.

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

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

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

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

¹⁵³ Ibid., S. 4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵⁹ *Ibid.*, S. 1.

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

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

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

3.2 Methodologisches Vorgehen und Untersuchungsaufbau

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷¹ Ibid.

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

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

¹⁷⁴ Ibid.

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

3.2.1 Gesprächsorte

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

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

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

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

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

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

3.2.2 Gesprächsteilnehmende

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

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

¹⁷⁹ Abu-Lughod, »Writing against Culture«.

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

¹⁸¹ Vgl. Schielke, »Islam«, S.5f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2.3 Erhebungsinstrumentarium

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²²⁶ Luke Eric Lassiter (2005), *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, Chicago/London: The University of Chicago Press, S. 16. Janine Hauer, Friederike Faust und Beate Binder verstehen unter kollaborativem Forschen »engagierte, auch aktivistische und häufig forschungsethisch motivierte Modi der gemeinsamen Wissensproduktion, die auf unterschiedliche Weisen die ungleich verteilte Definitions- und Repräsentationsmacht zwischen Forscher*in und Feld auszugleichen suchen und/oder die politischen Potentiale der Kulturanthropologie ausloten«. Janine Hauer/Friederike Faust/Beate Binder (2021), »Kooperieren – Kollaborieren – Kuratieren: Zu Formen des Zusammenarbeitens in der ethnografischen Forschung«, in: *Kooperieren – Kollaborieren – Kuratieren: Positionsbestimmungen ethnografischer Praxis*. Berliner Blätter 83, S. 3–17, hier S. 7. Siehe auch Setha Low/Sally Eagle Merry (2010), »Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas. An Introduction to Supplement 2«, in: *Current Anthropology* 51.52, S. 203–226. Beate Binder/Sabine Hess (2013), »Eingreifen, kritisieren, verändern: Genealogien engagierter Forschung in Kulturanthropologie und Geschlechterforschung«, in: *Eingreifen, Kritisieren, Verändern!? Intervention ethnographisch und gendertheoretisch*, hrsg. von Beate Binder et al., Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 22–54.

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

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

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

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

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

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

²³¹ Zitat aus dem Original:

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

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

3.3 Experimentieren als konzeptioneller Ausgangspunkt

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²³⁷ Dieses Gespräch fand am 17.10.2019 statt.

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

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

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

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

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

«لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»
 »Allah verbietet euch nicht, gegen diejenigen pietätvoll und gerecht zu sein, die nicht der Religion wegen gegen euch gekämpft, und die euch nicht aus euren Wohnungen vertrieben haben. Allah liebt die, die gerecht handeln.« Rudi Paret (2004), *Der Koran*, Berlin: Directmedia, 60:8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴⁸ Ingold, *Anthropology*, S. 14 f.

²⁴⁹ Ibid.

3.4 Herausforderungen und Positionierung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁵⁷ Hammoudi, *A Season in Mecca*.

²⁵⁸ *Ibid.*, S. 12.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

B: »Ja, das ist kein Problem!«

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁷³ Ibid.

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

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

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

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

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

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

²⁷⁶ Es folgt das Zitat aus dem Original:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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