

Abdelghafar Salim

Normative Orientierungssuche muslimischer Geflüchteter in Ostdeutschland im Spannungsfeld von Religion, Recht und Alltag

ABSTRACTS

In einer von Pluralität, Mobilität und sich überlagernden normativen Ordnungen geprägten Gegenwart gewinnen Fragen normativer Orientierung zunehmend an Bedeutung. Der Beitrag untersucht auf der Basis ethnografischer Feldforschung in ostdeutschen Städten, wie muslimische Geflüchtete unter den Bedingungen von Flucht und Migration mit religiösen, gewohnheitsrechtlichen und nationalstaatlichen Ordnungen und Bezugssystemen umgehen. Im Zentrum steht die Frage, wie normative Handlungsmaßstäbe im Alltag wahrgenommen, verhandelt, (re-)interpretiert und situativ angepasst werden. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass Geflüchtete nicht lediglich passive Rezipient:innen bestehender Normsysteme sind, sondern aktiv zwischen unterschiedlichen normativen Angeboten navigieren. Ziel des Beitrags ist es, normative Orientierung als relationalen und lebensweltlich eingebetteten Aushandlungsprozess zu erfassen. Anhand ethnografischer Vignetten richtet der Beitrag den Blick auf Konstellationen, in denen sich im praktischen Umgang mit normativen Ordnungen Verschiebungen, Bedeutungsnuancen und neue Formen ihrer Geltung herausbilden.

Muslim refugees' search for normative orientation at the intersection of religion, law and everyday life in Eastern Germany

In a contemporary world shaped by plurality, mobility, and overlapping normative orders, questions of normative orientation are becoming increasingly sig-

nificant. Drawing on ethnographic fieldwork in cities in Eastern Germany, this article examines how Muslim refugees navigate religious, customary, and nation-state orders and frames of reference under conditions of flight and migration. It asks how normative standards for action are perceived, negotiated, (re-) interpreted, and situationally adapted in everyday life. The article starts from the observation that refugees are not merely passive recipients of existing normative systems, but actively move between different normative options. Its aim is to conceptualize normative orientation as a relational process of negotiation embedded in everyday life. Through ethnographic vignettes, the article focuses on constellations in which shifts, nuances of meaning, and new forms of normative validity emerge through the practical engagement with normative orders.

| KEY WORDS

muslimische Geflüchtete; normative Orientierung; Rechtspluralismus; islamische Normativität; Alltagspragmatik; Gerechtigkeitssinn; prozessuale Ethnografie; Rechtsbewusstsein; Flucht und Migration; Ostdeutschland; Aushandlungsprozesse; Iteration; Eigen-, Mit- und Umwelt

Muslim refugees; normative orientation; legal pluralism; Islamic normativity; everyday pragmatics; sense of justice; processual ethnography; legal consciousness; flight and migration; East Germany; negotiation processes; iteration; private, social and surrounding world

| BIOGRAPHY

Abdelghafar Salim ist seit 2023 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Islamische Theologie der Universität Tübingen. Zuvor war er Forscher am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung in Halle/Saale. 2024 promovierte er an der Universität Leipzig mit einer Ethnografie zu den Lebenswelten muslimischer Geflüchteter in Deutschland. Er studierte Germanistik, Deutsch als Fremdsprache, Arabistik und Islamwissenschaften. Er forscht an der Schnittstelle von Recht, Ethik und praktischer Theologie im Islam. Seit 2023 ist er Mitglied des Vorstands der Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht (GAIR).

ORCID  0009-0004-8251-5207

E-Mail: abdelghafar.salim(at)zith.uni-tuebingen.de

1 Einleitung

In einer von Mobilität, Globalisierung, Pluralität, technologischen Innovationen und tiefgreifendem Wandel geprägten Welt wird die Vielfalt normativer Ordnungen und deren wechselseitige Überlagerung zunehmend sichtbar. Menschen agieren in diesem Gefüge nicht lediglich als Rezipient:innen vorgegebener Rechts- und Normensysteme, sondern als handelnde Akteur:innen, die innerhalb sich verändernder Strukturen, Rahmenbedingungen und fragmentierter Normangebote fortlaufend normative Ordnungen auswählen, interpretieren und miteinander verknüpfen (vgl. Kleinhans/Macdonald 1997, 38–39). Die Verschiebung sozialer, kultureller, politischer, rechtlicher und religiöser Bezugssysteme verdeutlicht, dass normative Orientierungsprozesse nie statisch sind, sondern in einem kontinuierlichen Aushandlungs- und Gestaltungsprozess entstehen. Dies erfordert nicht nur Flexibilität, sondern auch die Fähigkeit, aktiv an der (Re-)Produktion neuer normativer Grundlagen mitzuwirken.

Besonders deutlich zeigt sich diese Dynamik im Kontext der Migration von Menschen muslimischen Glaubens nach Deutschland: Sie bringen vielfältige normative Ordnungen und Rechtsreferenzsysteme – etwa islamisches Recht, nationalstaatliche Regelungen oder gewohnheitsrechtliche Normierungen – mit, die sie im Aufnahmeland neu verorten, kombinieren oder transformieren (vgl. Turner 2012, 170–175; Salim 2025, 88–92). Zugleich sehen sie sich mit geschriebenen und ungeschriebenen Normen, Werten, Verhaltenskodizes, rechtlichen Strukturen und gesellschaftlichen Erwartungen ihres neuen Umfelds konfrontiert. Für viele Geflüchtete ist dies mit Irritationen, Unsicherheiten und dem Experimentieren mit zahlreichen Handlungsmustern verbunden (vgl. Salim 2025). Daraus resultieren komplexe Aushandlungsprozesse, in denen unterschiedliche, teils widersprüchliche normative Ordnungen aufeinandertreffen, miteinander konkurrieren oder in hybride Formen übergehen und so das alltägliche Handeln wie auch das Selbstverständnis der Betroffenen prägen. Die erwähnten Irritationen, Unsicherheiten und experimentellen Interaktionen werden hier als Teil der normativen Orientierungsprozesse von Geflüchteten verstanden, in denen sie nicht nur nach Orientierung und Sicherheit suchen, sondern sich als Rechtsakteur:innen kreativ an der Normproduktion beteiligen, mit normativen Orientierungsangeboten bewusst umgehen und ihren experimentellen Handlungen einen

Sinn zuschreiben (vgl. Kleinhans/Macdonald 1997, 38–39). Dabei werden normative Bezugssysteme im neuen Lebenskontext Geflüchteter neu gedeutet, die teils als Ressource der Stabilisierung, teils als Ursache der Verunsicherung, teils als Kontroll- und Druckmechanismen oder als eine Mischung widersprüchlicher Faktoren fungieren können. Der Zugriff auf normative Orientierungssysteme ist nicht losgelöst von der sozialen Praxis, den normativen Erwartungen sowie den räumlichen Umfeldern, in denen man sich physisch und psychisch befindet. Dieser steht immer in Verbindung mit unterschiedlichen Relationalitäten, Erfahrungen und Interaktionen mit der Eigen-, Mit- und Umwelt.

Konkurrierende religiöse, gewohnheitsrechtliche und national-staatliche Ordnungen

Der vorliegende Beitrag setzt hier an und geht der Frage nach, wie muslimische Geflüchtete in Ostdeutschland konkurrierende religiöse, gewohnheitsrechtliche und national-staatliche Ordnungen aushandeln und welche Formen neuer normativer Orientierungen daraus entstehen. Der Fokus auf Ostdeutschland ergibt sich daraus, dass muslimische Lebenswelten in Deutschland bislang häufig aus einer westdeutschen Perspektive untersucht wurden. Ostdeutschland stellt jedoch aufgrund seiner spezifischen Migrationsgeschichte, der vergleichsweise schwach ausgeprägten muslimischen Organisations- und Infrastruktur sowie einer historisch gewachsenen größeren Distanz gegenüber Religion einen eigenen Forschungskontext dar. Diese Bedingungen prägen die Möglichkeiten religiöser Praxis, institutioneller Anbindung und normativer Orientierungssuche muslimischer Akteur:innen in besonderer Weise und lassen daher kontextspezifische Erkenntnisse erwarten.

Den Ausgangspunkt bildet eine theoretische Rahmung, die philosophisch-anthropologische und rechtsethnologische Perspektiven miteinander verbindet. Auf dieser Grundlage werden anhand empirischer Vignetten Einblicke in die normativen Orientierungsprozesse muslimischer Geflüchteter gegeben und diese analytisch aufgeschlüsselt, bevor die Rolle gewohnheitsrechtlicher Elemente sowie der Religion bei der Orientierungssuche von Geflüchteten erörtert wird. Solche Prozesse der normativen Orientierung können zugleich Wirkungen auf die Aufnahmegesellschaft entfalten und Rückkopplungseffekte erzeugen.

2 Methodisches Vorgehen

Der vorliegende Beitrag stützt sich auf ethnografisches Material aus meiner Forschung mit muslimischen Geflüchteten in Ostdeutschland sowie auf Analysen aus meiner Dissertation, die hier in verdichteter Form aufgegriffen und um zusätzliche Beispiele ergänzt werden (vgl. Salim 2025). Die Analyse beruht auf leitfadengestützten Interviews, ethnografischen Gesprächen, teilnehmenden Beobachtungen und Feldnotizen, die im Kontext alltagspraktischer, religiöser und rechtlich geprägter Orientierungsfragen zwischen 2019 und 2023 entstanden sind. Einbezogen wurden Gespräche mit Personen unterschiedlicher Geschlechter, die aus Syrien, Afghanistan und dem Jemen stammen. Für den Beitrag wurden keine Vollrekonstruktionen einzelner Biografien angestrebt; vielmehr werden exemplarische Vignetten herangezogen, in denen sich wiederkehrende Konstellationen normativer Irritation, Aushandlung und Neuorientierung in besonderer Prägnanz zeigen. Die Auswertung des Materials erfolgte induktiv und thematisch sowie in fallvergleichender Perspektive.

Exemplarische Vignetten mit analytischer Aussagekraft

Die Auswahl der Vignetten war dabei nicht zufällig, sondern nach ihrer analytischen Aussagekraft und ihrem kontrastiven Potenzial im Hinblick auf unterschiedliche Formen des Umgangs mit Religion, sozialer Kontrolle, rechtlichen Rahmenbedingungen und alltagspraktischen Zwängen. In Anlehnung an Sally Falk Moore werden die hier herangezogenen Vignetten als diagnostische Ereignisse (*diagnostic events*) verstanden (vgl. Moore 1987). Gemeint sind damit Fallkonstellationen, in denen sich über den Einzelfall hinausreichende soziale und normative Prozesse in besonderer Verdichtung beobachten lassen. Ihre analytische Aussagekraft beruht daher nicht auf statistischer Repräsentativität, sondern auf ihrer Eignung, Prozesse normativer Orientierung sichtbar zu machen. Der Beitrag folgt damit einer prozessualen ethnografischen Perspektive, die normative Orientierung nicht als festen Bestand, sondern als fortlaufenden, situativ hervorgebrachten und relational eingebetteten Prozess untersucht (vgl. Moore 1987).

3 Rahmung normativer Orientierungssuche

Die Rahmung normativer Orientierungssuche verbindet damit zwei komplementäre Perspektiven:

- die philosophisch-anthropologische Betrachtung der menschlichen Existenz in Anlehnung an Martin Heideggers Dimensionen des Daseins (vgl. Heidegger 1967; siehe auch Jackson 2013, 4–9; Jackson 2011, 68–69), die es erlaubt, die multidimensionale Erfahrung von Geflüchteten in ihrer Komplexität und Ambivalenz zu kontextualisieren sowie die Rolle von Emotionen und Gefühlen wie Ängsten und Unsicherheiten zu erfassen;
- rechtsethnologische Ansätze im Zusammenhang mit dem Rechtspluralismus, die die normativen Orientierungsprozesse und die Handlungsmuster des Individuums und seine Interaktionen mit und innerhalb unterschiedlicher Rechtsgemeinschaften (*communities of law*) erklären.

Diese doppelte Perspektive ermöglicht es, die Orientierungssuche muslimischer Geflüchteter nicht lediglich als Reaktion auf bestehende Strukturen zu verstehen, sondern als aktiven und kreativen Prozess der (Re-)Produktion und Aushandlung von Normen. Die Bedeutung dieser Orientierungsprozesse reicht dabei über die Gemeinschaften der Geflüchteten hinaus und berührt grundlegende Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens insgesamt.

3.1 Existenzielle Rahmenbedingungen muslimischer Geflüchteter

Um die Lebenswelten muslimischer Geflüchteter in ihrer Komplexität und unter Berücksichtigung verschiedener Dynamiken und Erfahrungsebenen besser verstehen zu können, bietet sich Martin Heideggers Konzept der existenziellen Dimensionen des Daseins als heuristische Orientierung an. Dabei handelt es sich nicht um ein analytisches Raster, das von Beginn der Erhebungsphase an zugrunde gelegt wurde, sondern um eine Struktur, die sich aus den empirischen Daten selbst sowie aus den Wechselwirkungen zwischen persönlichen Erfahrungen, sozialen Interaktionen und räumlichen Bedingungen von Geflüchteten ergeben hat. Diese Interaktionen beschränken sich nicht auf den Aufenthalt Geflüchteter zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort, sondern sind

eingebettet in ein Kontinuum von Erfahrungen sowohl in den Herkunftsgesellschaften als auch in der deutschen Aufnahmegesellschaft.

In Anlehnung an Heidegger lassen sich drei Dimensionen menschlicher Existenz unterscheiden: Eigenwelt, Mitwelt und Umwelt (vgl. Heidegger 1967; siehe auch Boeree 1997; Jackson 2013, 8–10).

- Die *Eigenwelt* bezeichnet die persönliche und subjektive Dimension des Daseins. Sie umfasst das körperliche Empfinden, die inneren Gedanken und Gefühle sowie das Selbstbild eines Menschen (vgl. Heidegger 1967, 116–134). Das Selbstbild eines Menschen ist nicht statisch, sondern dynamisch und veränderbar. Es steht in Relation zu den Erfahrungen in der sozialen Welt sowie zu Machtdynamiken, Druckmechanismen und vorgegebenen Strukturen, die den Handlungsspielraum des Einzelnen begrenzen oder erweitern. Im Heidegger'schen Sinne lässt sich die Eigenwelt zugleich als Ausdruck der Geworfenheit verstehen (vgl. Heidegger 1967, 135–148; Lems 2018, 51–52).

Geworfenheit im Kontext von Krieg, Flucht und Migration

Demnach finden sich Menschen in Lebensumständen vor, die sie nicht selbst gewählt haben, und müssen sich innerhalb dieser Bedingungen zu sich selbst und zur Welt verhalten. Bei muslimischen Geflüchteten zeigt sich diese Geworfenheit besonders deutlich in den durch Krieg, Flucht und Migration geprägten Erfahrungen, den damit verbundenen Traumata sowie den normativen Prägungen sowohl in den Herkunftsländern als auch in der Aufnahmegesellschaft (vgl. Salim 2025, 116–133). Die Eigenwelt der Geflüchteten wird somit wesentlich durch Faktoren und Kontexte bestimmt, in denen bereits Vorentscheidungen über ihre Möglichkeiten und Selbstverständnisse getroffen sind.

- Die *Mitwelt* beschreibt die soziale Dimension des Daseins. Sie umfasst die Interaktionen mit anderen Menschen, die geteilten, geschriebenen wie ungeschriebenen Normen und Verhaltensregeln, die Verhaltensweisen und das persönliche Auftreten, die moralischen Erwartungen, kulturellen Bewertungen und die Reaktionen des Umfelds auf das eigene Handeln. Die Mitwelt ist zugleich Ort der Aneignung und Verinnerlichung von Normen wie auch der

Kontrolle und gesellschaftlichen Sanktionierung abweichenden Verhaltens (vgl. Griffiths 2017, 106–107; Salim 2025, 121–128). Dabei beschränkt sich die Mitwelt nicht auf Begegnungen an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit. Sie umfasst vielmehr die vergangenen und gegenwärtigen Interaktionen von Geflüchteten in ihren Herkunftsgesellschaften, in der Aufnahmegesellschaft sowie in transnationalen Kontexten. Die Lebenswelten von Geflüchteten und ihre Lebensentscheidungen sind jedoch weder absolut individuell noch komplett von den Erfahrungen mit und den Beziehungen zu anderen Menschen abhängig (vgl. Jackson 2015, 294). Vielmehr schwanken und bewegen sie sich zwischen beiden Polen und sind somit das Ergebnis zahlreicher Aushandlungsprozesse und Interaktionen mit sich selbst und der sozialen Welt.

- Die *Umwelt* bezeichnet die physisch-räumliche Dimension des Daseins. Dazu gehören natürliche Gegebenheiten, Dinge, infrastrukturelle Bedingungen, institutionelle Strukturen sowie symbolische Räume, die bestimmte Funktionen erfüllen und praktische Bedeutungen besitzen (vgl. Heidegger 1967, 66–68). Dabei geht es weniger um einen abstrakt-geometrischen Raum als um die Bedeutungs- und Bezugszusammenhänge, die durch räumliche Strukturen und menschliche Aktivitäten entstehen (vgl. Heidegger 1967, 77–78; 104–110; Wrathall 2025). So können bestimmte Praktiken wie etwa das Feiern religiöser Feste oder das Fasten im Monat Ramadan nur in bestimmten räumlich-zeitlichen Konstellationen ihre tragfähigen Bedeutungen entfalten. In einer Umwelt, in der institutionelle Strukturen und materielle Bedingungen solche Praktiken stützen, etwa durch sichtbare religiöse Präsenz, gemeinschaftliche Atmosphären oder infrastrukturelle Einbettung, werden sie Teil eines kohärenten spatio-temporalen Gefüges (vgl. Valverde 2014; Valverde 2015). In anderen Umwelten hingegen, in denen solche Bedingungen fehlen, verlieren diese Praktiken an Resonanz oder nehmen völlig neue Bedeutungen an. Dies entspricht der rechtsethnologischen Beobachtung, dass normative Praktiken sich entlang wechselnder zeitlicher Vektoren verändern (vgl. Turner 2013; Munn 1992). Damit wird deutlich, dass religiöse und normative Handlungen stets innerhalb spezifischer „Chronotope“ (Valverde 2015) situ-

iert sind, die aus der Wechselwirkung von Raum, Zeit und materiellen Gegebenheiten hervorgehen.

Die normativen Orientierungsprozesse muslimischer Geflüchteter entstehen nicht losgelöst von diesen Dimensionen menschlicher Existenz. Sowohl die räumlichen Umfelder (Umwelten), in denen sich Geflüchtete physisch und psychisch befinden, als auch die rechtlichen, religiösen und soziokulturellen Rahmenbedingungen sowie die damit verbundenen normativen Erwartungen und Sanktionen in den Herkunfts- und Aufnahmegesellschaften (Mitwelten) beeinflussen ihre Orientierungsprozesse maßgeblich. Hinzu kommen die eigenen Lebenszyklen, das dynamische Selbstverständnis (Eigenwelten) sowie vielfältige Erfahrungen und Interaktionen mit anderen Menschen, die eine entscheidende Rolle dahingehend spielen, wie Geflüchtete ihr Leben führen, welche Vorstellungen sie von Religion und Recht haben und wie sie Lebensentscheidungen treffen (vgl. Jackson 2013, 5–6).

„Eine Trennung zwischen diesen unterschiedlichen Welten ist analytisch hilfreich, letztendlich aber nicht vollständig aufrechtzuerhalten, da sie in der Realität in komplexer Weise aufeinander einwirken und ineinander verwoben sind“ (Salim 2025, 115).

Die Berücksichtigung dieser Dimensionen ermöglicht es jedoch, die Orientierungsprozesse muslimischer Geflüchteter in ihrer Komplexität sowie mit ihren inhärenten Spannungen und ihrem Ringen zu verstehen. Auf diese Weise können die Interaktionen, Handlungsweisen und Entscheidungen von Geflüchteten besser nachvollzogen werden.

Hinzu kommen die Kriegs- und Fluchterfahrungen, die häufig von Traumata, Verlusten, Gewalterlebnissen begleitet sind und eine nachhaltige Zerstörung des Gefühls von Rechtssicherheit bewirken. Diese Erfahrungen wirken sowohl auf der Ebene der normativen Orientierung als auch auf der persönlichen emotionalen Ebene (vgl. Salim 2025, 116–120). Auf normativer Ebene können sie Unsicherheiten und Irritationen hinsichtlich normativer Glaubenssätze und ihrer Verwirklichung in der sozialen Praxis hervorrufen. Darüber hinaus können sie zu einem Vertrauensverlust in bisherige normative Gewissheiten oder zu ihrer Verstärkung führen. Auf persönlicher emotionaler Ebene bestehen enge Zusammenhänge mit affektiven Zuständen wie Angst, Verunsicherung, Orientierungslosigkeit, Entfremdung, Leistungsdruck sowie Schuldgefühlen gegenüber

Menschen, die beispielsweise auf dem Fluchtweg nicht gerettet werden konnten. Geflüchtete Menschen können von diesen Gefühlen und Emotionen im neuen Lebenskontext ständig begleitet werden. Negative Erfahrungen, wie etwa Ablehnung oder Alltagsrassismus, können diese Gefühle und Emotionen verstärken und somit die Orientierungsprozesse der betroffenen Menschen beeinträchtigen.

Wie Kriegs- und Fluchterfahrungen nicht nur psychische Belastungen hervorrufen, sondern auch Prozesse normativer Verunsicherung und Neuorientierung anstoßen können, zeigt sich exemplarisch am Fall von Samira,¹ einer meiner syrischen Gesprächsteilnehmenden: Trotz der traumatisierenden Erlebnisse auf der Flucht gelang es ihr, sich zusammenzureißen und ihrem Vater sowie ihrer Schwester, die beim Untergang des Fluchtbootes zusammenbrachen, Halt zu geben, während andere Menschen vor ihren Augen ertranken. Erst nach der Ankunft in Deutschland setzte die Auseinandersetzung mit diesen Erlebnissen ein, als sie begann, über ihr Leben, ihre Fluchtreise und die im Boot ertrunkenen Menschen zu reflektieren. Der erlebte Alltagsrassismus aufgrund ihres Kopftuches, die wahrgenommene Ablehnung durch Teile der Aufnahmegesellschaft sowie die Stigmatisierung durch die Mitmenschen aufgrund ihres Single-Status belasteten sie psychisch stark und verstärkten ihre depressiven Verstimmungen.

Räume der Sicherheit und persönlichen Entfaltung, gleichzeitig neue Grenzen und Einschränkungen

Zugleich boten ihr diese Erfahrungen die Gelegenheit, über einige mitgebrachte gewohnheitsrechtliche und religiöse Normierungen nachzudenken und diese einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Insofern kam ihrer Um- und Mitwelt eine ambivalente Bedeutung zu, sowohl in physischer als auch in symbolischer Hinsicht. Einerseits eröffneten sich Räume der Sicherheit und persönlichen Entfaltung, in denen sie sich im Denken und Handeln freier fühlte. Andererseits wurden jedoch neue Grenzen und Einschränkungen evident, die in ihrem ursprünglichen Umfeld in Syrien in dieser Form nicht existierten.

¹ Samira ist eine Forschungsteilnehmende aus Syrien, die während der Feldforschungszeit an der Universität Leipzig studierte. Mit ihr führte ich zahlreiche Gespräche zwischen den Jahren 2020 und 2023 in einem Café in Leipzig.

3.2 Rechtsethnologische Betrachtungsweise

Wie andere geflüchtete Gruppen sind auch muslimische Geflüchtete von den normativen Ordnungen und Rechtsreferenzsystemen ihrer Her-

kunftsumfelder geprägt. Insbesondere religiöse, nationalstaatliche, soziale und gewohnheitsrechtliche Bezugssysteme prägen grundlegende Vorverständnisse und Erwartungen davon, was als Recht gilt und wie es im Alltag wirksam werden soll (vgl. Salim 2025, 88–92; Bourdieu 1977, 225). In Deutschland treffen sie auf ein staatliches Rechtssystem, auf geschriebene und ungeschriebene Gesetze, Normen und Verhaltensweisen und normative Erwartungen, die für die meisten alles andere als bekannt sind. Diese rechtspluralistische Konstellation kann für viele Geflüchtete zunächst eine Irritation und Verunsicherung hervorrufen.

Eine rechtspluralistische Konstellation

Von besonderem Interesse ist dabei die Frage, an welche Rechtsordnung sie sich halten, in welchem Verhältnis die verschiedenen Ordnungs- und Rechtssysteme zueinander stehen, in welchen Situationen es zu Spannungen kommt, wann Kompromisse gesucht werden und welches System den Menschen in der konkreten Situation Orientierung bietet (vgl. Turner 2004, 159; F. v. Benda-Beckmann 2000, 50; F. v. Benda-Beckmann 1994, 7–8). Diese Fragen werden in der Rechtsethnologie unter dem Blickwinkel des „Rechtspluralismus“ gefasst. Dabei geht es darum, „die unterschiedlichen Konstellationen und Dynamiken des komplexen Nebeneinander, Miteinander oder Gegeneinander unterschiedlicher normativer Ordnungen und der sie reproduzierenden Akteure“ (F. v. Benda-Beckmann 2009, 169) zu erfassen. Dieses rechtsethnologische Verständnis von Rechtspluralismus umfasst alle Formen normativer Orientierungsangebote, Ordnungs- und Rechtsreferenzsysteme und juridischer Praktiken, ohne dabei eine dieser Formen, wie das staatliche Recht, als Messinstrument und Ausgangspunkt der Betrachtung zu bestimmen (vgl. F. v. Benda-Beckmann 2000, 48; Gailhofer 2016, 74–75).

In diesem rechtspluralistischen Kontext sind muslimische Geflüchtete nicht bloß passive Praktizierende (*law abiding*) der nebeneinander, miteinander oder gegeneinander bestehenden Rechtsordnungen und Bezugssysteme, sondern werden im Sinne der *Critical Legal Anthropology* (vgl. Kleinhans/Macdonald 1997, 38–39) als handelnde Rechtsakteur:innen (*law inventing*) betrachtet, die ständig je nach Bedarf und Alltagspragmatik zwischen den vorhandenen normativen Bezugs- und Orientierungssystemen auswählen, bestehende Normen komplett oder teilweise übertragen, neu interpretieren und für den neuen Lebenskontext weiterdenken. Demnach wird der Fokus nicht *per se* auf die normativen Ordnungen

selbst gelegt. Vielmehr steht die Rolle der Rechtsakteur:innen (*legal actors*), die innerhalb verschiedener Rechtsgemeinschaften (*communities of law*) nach Orientierung suchen, sich an der Normproduktion (*jurisgenesis*) in einem gewissen soziokulturellen Kontext beteiligen und mit der Zeit eine Art von neuer Binnen-Normativität innerhalb einer sich bindenden Rechtsgemeinschaft aushandeln und begründen, im Mittelpunkt. Damit tragen Rechtsakteur:innen eine gewisse Verantwortung für die Gestaltung und die Neudeutung von Normativität in der sozialen Praxis (vgl. Kleinhans/Macdonald 1997, 39; Macdonald/McMorrow 2007, 322).

Interpretation, Neudeutung und Transformation

Diese Prozesse der Interpretation, Neudeutung und Transformation von Normen in einem gewissen Kontext fassen Julia Eckert et al. (2012, 11–12) unter dem rechtsethnologischen Konzept „*iteration*“. In Anlehnung an Jacques Derrida (1991, 90) und Seyla Benhabib (2004, 79) schlagen Eckert et al. vor, normative Orientierungsprozesse und den damit verbundenen Wandel von Normen als iterativen Prozess zu verstehen. Iteration bezeichnet hier, dass jeder Bezug auf normative Ordnungen und jedes Engagement mit ihnen zugleich eine Neuinterpretation und Veränderung dieser Ordnungen mit sich bringt. Demnach werden normative Ordnungen nicht einfach statisch übernommen, sondern in konkreten Situationen neu aufgegriffen, wiederholt und transformiert. So ist also beispielsweise jede Berufung auf „die Scharia“, „die Tradition“ oder „das staatliche Recht“ nicht bloß eine Reproduktion des Immergleichen, sondern eine erneute Setzung im Hier und Jetzt. Gerade in dieser wiederholten Anwendung entstehen Verschiebungen, Bedeutungsnuancen und neue Konstellationen für die praktische Geltung und Anwendung von Normen. Dies kann sowohl auf der Ebene der individuellen Interaktionen und persönlichen Erfahrungen des Individuums als auch auf der Ebene der Interaktionen des Einzelnen mit und in Rechtsgemeinschaften geschehen (vgl. Eckert et al. 2012, 12). Der hier beschriebene Prozess normativer Orientierung ist weder völlig individuell noch frei von vorgegebenen Strukturen, Ordnungssystemen und Machtdynamiken, oder mit Bourdieu gesprochen von der *doxa* (vgl. Eckert 2012, 162; Bourdieu 1977). Solche vorgegebenen Strukturen prägen die normative Orientierung von Individuen in einem gewissen Maß (vgl. F. v. Benda-Beckmann 1991, 225). Dennoch können Individuen zu neuen Interpretationen von Normen gelangen, die vom Vorgegebenen abweichen.

Vor diesem Hintergrund lassen sich die normativen Orientierungsprozesse muslimischer Geflüchteter in Deutschland als iterative Aushandlungsprozesse verstehen. In der Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen rechtlichen, religiösen und gewohnheitsrechtlichen Ordnungssystemen, die sie aus ihren Herkunftsumfeldern mitbringen und in den neuen Lebensumfeldern vorfinden, greifen sie auf bestehende normative Wissensbestände zurück, interpretieren diese neu und passen sie den veränderten Kontexten an. In diesem Sinne werden mitgebrachte normative Ordnungen, Orientierungssysteme und juristische Praktiken nicht einfach beibehalten oder aufgegeben, sondern in konkreten Situationen neu interpretiert und in spezifischen lebensweltlichen Bezügen transformiert. Diese konstruktiven Prozesse können die Bestätigung, die Modifikation oder den (partiellen) Verzicht auf mitgebrachte Rechtsreferenzsysteme umfassen, ebenso wie deren Verschmelzen mit neuen Ordnungssystemen. Sally Engle Merry fasst diese Formen, in denen sich das Verständnis von Recht und seine bewusste wie habituelle Einbettung in alltägliche Praktiken ausdrücken, unter dem Terminus Rechtsbewusstsein (*legal consciousness*) zusammen (vgl. Merry 1990, 5; siehe auch Chua/Engel 2019; Silbey 2015).

In diesem Sinne ist Rechtsbewusstsein nicht abstrakt, sondern an die individuellen Erfahrungen von Menschen gebunden, die sich innerhalb gesellschaftlicher Strukturen und Einschränkungen bewegen und in ihrem Alltag mit unterschiedlichen Erwartungen, Normen und Widersprüchen konfrontiert sind (vgl. Merry 1990, 5; Comaroff 1985, 5). Es entwickelt sich in der Auseinandersetzung mit diesen Spannungen und verändert sich, wenn Menschen Diskrepanzen zwischen ihren Erwartungen und den tatsächlichen Erfahrungen wahrnehmen. Damit wird Rechtsbewusstsein zu einem dynamischen, erfahrungsbasierten Prozess der normativen Orientierung, in dem Individuen ihre Handlungsweisen, Verantwortlichkeiten und Selbstverständnisse fortlaufend aushandeln und transformieren.

4 Normative Orientierung im Migrationskontext muslimischer Geflüchteter

Den bisherigen theoretischen Ausführungen zufolge werden die normativen Orientierungen von muslimischen Geflüchteten in Deutschland als iterativer Prozess verstanden, in dem Geflüchtete bei jeder Auseinander-

setzung mit den Bezugssystemen neue Deutungen und Veränderungen dieser Bezugssysteme für die jeweiligen Lebenskontexte generieren. Diese Neukonstruktion ist jedoch nicht losgelöst von Ordnungsverhältnissen, Machtstrukturen und den Bezugssystemen selbst, die zu einem gewissen Grad die Neukonstruktionen beeinflussen. Aufbauend auf diesem theoretischen Verständnis richtet sich der Blick nun auf die konkreten Kontexte und Praktiken, in denen muslimische Geflüchtete in Ostdeutschland ihre normativen Bezugssysteme aushandeln. Diese Prozesse sind eng mit den Erfahrungen von Krieg, Flucht, Unsicherheit und der sozialen Neuverortung verbunden und spiegeln das Spannungsfeld zwischen mitgebrachten Ordnungsvorstellungen und neuen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen wider. Der Migrationskontext stellt dabei nicht nur einen geografischen oder rechtlichen Übergang dar, sondern auch einen Raum der Neukonfiguration von Normativität: ein Raum, in dem rechtliche, religiöse, moralische und soziale Orientierungssysteme aufeinandertreffen, ineinandergreifen und miteinander konfliktieren können. Um diese Dynamiken zu verstehen, werden zunächst relevante lebensweltliche Kontexte muslimischer Geflüchteter vorgestellt. Daran anschließend werden die normativen Orientierungs- und Aushandlungsprozesse muslimischer Geflüchteter analysiert, in denen sich die zuvor beschriebenen Erwartungshorizonte und normativen Prägungen in konkrete Handlungs- und Deutungsprozesse übersetzen.

4.1 Lebensweltliche Kontexte

4.1.1 Individuelle biografische Prägungen und Migrationserfahrungen²

Die lebensweltlichen Kontexte muslimischer Geflüchteter in Deutschland sind stark von ihrer Migrationsgeschichte und den Erlebnissen in den Herkunftsländern geprägt. Obwohl diese Erlebnisse viele Gemeinsamkeiten aufweisen, werden sie von jedem Individuum auf andere Weise wahrgenommen. Die Erfahrungen von Krieg und Flucht, der Verlust von Familienangehörigen, die Zerstreuung von Familien und die empfundene Vertreibung aus der eigenen Heimat haben in vielen Geflüchteten tiefe Spuren hinterlassen (vgl. Spytska 2023; Zbidat et al. 2020). Diese Erlebnisse begleiten Geflüchtete im Einwanderungsland, werden bei neuen Situationen immer wieder abgerufen und beeinflussen ihr Selbstbild, ihren Blick auf das Leben und ihre Mitmenschen (vgl. Haumeder et al. 2019). Gleichzeitig sind Geflüchtete jedoch nicht ausschließlich von diesen Er-

² Die Ausführungen in diesem Abschnitt beruhen im Wesentlichen auf den Darstellungen in meiner Dissertation (vgl. Salim 2025, 116–120).

lebnissen und Erfahrungen bestimmt. In den Interaktionen mit den Mitmenschen in Deutschland entwickeln sie neue Vorstellungen von sich selbst, ihrer Mit- und Umwelt. Dabei werden Identitäten und Eigenvorstellungen modifiziert und Individualverantwortlichkeiten und Verhältnisse des Einzelnen zu seiner Mitwelt neu justiert. Für viele Geflüchtete war die Flucht nach Deutschland mit Hoffnungen auf Schutz, Sicherheit und die Aussicht auf ein besseres Leben für sich und ihre Familien verbunden.

Die Flucht als eine Bewegung ins Ungewisse

Die Flucht bedeutete für einige meiner Gesprächsteilnehmenden zugleich eine Bewegung ins Ungewisse. Dabei wussten sie nicht, was sie im Aufnahmeland erwartet und wie sie ihr Leben in einem fremden gesellschaftlichen, rechtlichen und kulturellen Umfeld weiterführen können. Die mitgebrachten Erwartungen und die ersten Begegnungen mit der Aufnahmegesellschaft beeinflussten maßgeblich, wie Geflüchtete ihre neue Umwelt wahrnahmen und sich in ihr orientierten. Die bereits erwähnte Gesprächsteilnehmende Samira reflektiert über ihre erste Begegnung mit der deutschen Aufnahmegesellschaft und darüber, wie diese Erfahrung ihr Selbstbild und ihre Wahrnehmung der Mit- und Umwelt geprägt hat:

„Ich litt zu Beginn meines Aufenthalts in Deutschland an einer Depression. Es hatte für mich früher eine Rolle gespielt, gesellschaftlich effektiv und engagiert zu sein. Ich arbeitete, studierte an der Universität und war im letzten Semester. Dann kam ich hierher. Das war für mich eine Zeit der Verlorenheit, weil ich nicht arbeiten, nicht kommunizieren, gar nichts machen konnte. Das war für mich sehr schwer. Ich musste von Null beginnen und die Sprache lernen. Keiner akzeptierte mich. Sprache ist ein Kontakt zwischen Menschen. Ich versuchte, mithilfe des deutschen Fernsehens zu lernen, aber ich fand die deutschen Filme sehr, sehr schlecht. Auch die deutsche Kultur war mir nicht nah. Ich hatte keine Vorstellung davon, was die deutsche Kultur ist und auch nicht, was für eine deutsche Kultur uns vermittelt werden sollte. Ich weiß auch nicht, ob Deutsche ihre eigene Kultur wirklich kennen. Das war schwer für mich. Ich wusste nicht, womit ich anfangen soll. Die einzige Person, mit der man auf Deutsch sprechen konnte, war die Lehrerin in der Sprachschule.“³

³ Der hier zitierte Gesprächsausschnitt ist eine Übersetzung des Verfassers aus dem Arabischen. Dies gilt für alle weiteren Gesprächsaussagen, die hier zitiert werden.

Das Gespräch mit Samira fand am 02.02.2020 in einem Café in Leipzig statt.

Dieser Gesprächsausschnitt verdeutlicht, mit welchen Herausforderungen Geflüchtete in der ersten Zeit ihres Aufenthalts konfrontiert sein kön-

nen. In einer neuen Umgebung verlieren Gewohntes, Vertrautes und Gelerntes häufig ihre Funktion als Orientierungspunkte. Samira beschreibt eine Phase der Entwurzelung, in der sich ihr bisheriges Selbstverständnis und ihre Rolle in der Gesellschaft grundlegend verschoben haben. Hinzu kommen Erfahrungen von Alltagsrassismus und sozialer Ausgrenzung, die das Gefühl der Entfremdung verstärken. Auch wenn solche Begegnungen nur einen kleinen Teil der Aufnahmegesellschaft betreffen, sind ihre Auswirkungen für die Betroffenen tiefgreifend. Die Beleidigungen und der Alltagsrassismus, die Samira in Grünau, einem Stadtteil von Leipzig, aufgrund ihres Kopftuches erlebte, riefen bei ihr große Hemmungen und Ängste vor der Aufnahmegesellschaft hervor. Dies war verbunden mit den sprachlichen Herausforderungen und dem begrenzten Kontakt zu den Einheimischen. Nachdem aber Samira die Sprache erlernt und einen Studienplatz an der Universität erhalten hatte, änderte sich ihr Blick auf das Leben und auf die Mitmenschen. Das universitäre Umfeld und die kleinen Erfolge im Studium trugen dazu bei, dass sie trotz Schwierigkeiten im Studium statt Frustration Hoffnung und statt Trauer Freude spürte.

Die Fluchtgeschichte von Raghad hingegen gestaltete sich anders. Sie kam ohne Rückkehrperspektive nach Deutschland.⁴ Beim Verlassen ihrer Heimatstadt Suweida (*as-Suwaydā*) weigerten sich einige Verwandte, sich von ihr zu verabschieden. Für sie war es unvorstellbar, dass eine Frau ohne (männliche) Begleitung den Fluchtweg antritt. Auf Nachfrage, ob sie gemeinsam mit ihrer Schwester ausgewandert sei, erklärte Raghad:

„Das stimmt, aber meine Schwester kam in Begleitung ihres Mannes. Ich bin nicht verheiratet. Den Verwandten schien es unbegreiflich, was ich hier allein machen solle.“

Sie berichtete, dass in der drusischen Gemeinschaft strenge soziale Regeln und traditionelle Vorstellungen gelten, die als heilig betrachtet werden. Gemäß diesen Regelungen ist es Frauen untersagt, außerhalb der Gemeinschaft zu heiraten, während dies für Männer nur in geringem Maße der Fall ist. Mit diesen Regelungen kann sich Raghad nicht mehr identifizieren. Ihre Erfahrungen mit sozialer Kontrolle in Suweida (als Ausdruck ihrer Mit- und Umwelt) sowie die politischen und gesellschaftlichen Zustände in Syrien haben zu einer signifikanten Schwächung ihres Zugehörigkeitsgefühls zu ihrem Heimatland geführt. Ihre aktuelle Sichtweise auf ihr Heimatland beschreibt sie wie folgt:

⁴ Die folgenden Ausführungen zu Raghads Geschichte entstanden aus einer kollaborativen Zusammenarbeit über mehr als drei Jahre (zwischen 2019 und 2022), in denen wir ständig im Austausch waren.

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

In den Gesprächen zeigte sich bei Raghad ein gradueller Verlust ihres Zugehörigkeitsgefühls zu Syrien, dem zugleich ein wachsendes Gefühl der Verbundenheit mit Deutschland gegenüberstand. Sie berichtete, dass sie sich in ihrem Lebensumfeld willkommen fühle und bisher ausschließlich positive Erfahrungen gemacht habe. Im Vergleich zu ihrem Leben in Syrien empfinde sie ihr soziales Leben in Deutschland als freier und selbstbestimmter, da sie ihre Freund:innen- und Bekanntenkreise eigenständig wählen könne. Ihr äußeres Erscheinungsbild habe ihr das Leben in Deutschland erleichtert, da sie weniger als Syrerin, denn als Europäerin wahrgenommen und entsprechend positiv bewertet worden sei. Anders als ihre Freundinnen, insbesondere jene, die ein Kopftuch tragen, habe sie keine Schwierigkeiten gehabt, eine Arbeit zu finden oder mit anderen Menschen in Kontakt zu treten. Der Wandel ihres Zugehörigkeitsgefühls vollzieht sich somit in der Interaktion mit unterschiedlichen Mitwelten.

Wahrnehmung und Bewertung des äußeren Erscheinungsbildes

In beiden Kontexten spielen die Wahrnehmung und Bewertung des äußeren Erscheinungsbildes eine zentrale Rolle. Während im Herkunftsland geschlechtsspezifische Zuschreibungen und daraus abgeleitete Verhaltensnormen ihr Selbstverständnis bestimmten, bilden im deutschen Alltag dieselben Merkmale die Grundlage dafür, dass sie sich von den ihr um- und mitweltlich Begegnenden anerkannt und aufgenommen fühlt.

4.1.2 Soziale Kontrolle und normative Vorprägungen

Das von Raghad beschriebene Verlustgefühl gegenüber ihrem Heimatland steht in engem Zusammenhang mit Formen sozialer Kontrolle, die in den Herkunftsumfeldern vieler muslimischer Geflüchteter weiterhin an Relevanz gewinnen und ihre normativen Orientierungen wesentlich beeinflussen. In diesen Kontexten bestimmen lokal verankerte normative Ordnungen, wie sich Individuen im sozialen Umfeld zu verhalten haben. Der Einzelne ist verpflichtet, eigene Interessen und Entschei-

dungen im Rahmen dieser vorgegebenen sozialen Ordnung zu gestalten und durchzusetzen. Dies kann von alltäglichen Handlungen bis hin zu existenziellen Lebensentscheidungen reichen. Innerhalb dieses Rahmens werden Individualverantwortlichkeiten definiert, die häufig im Dienst der kollektiven Erwartungen und Verpflichtungen gegenüber der sozialen Gruppe stehen. In den sozialen Interaktionen tragen sowohl das Individuum (durch die Verinnerlichung von Normen) als auch die Gemeinschaft (durch soziale Kontrolle und Sanktionen) dazu bei, dass diese Ordnung aufrechterhalten wird. So werden alltägliche Interaktionen zu Lernfeldern, in denen Individuen die Handlungen anderer beobachten, Reaktionen auf ihr eigenes Verhalten wahrnehmen und ihr Handeln gegebenenfalls an die bestehenden normativen Erwartungen anpassen (vgl. Griffiths 2017, 106–107; Moore 2000).

Alltägliche Interaktionen als Lernfelder

Im Rahmen dieses Beitrags werden Prozesse der Beobachtung, Steuerung und Regulierung menschlichen Verhaltens in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext als soziale Kontrolle (arab. *aḍ-ḍabṭ al-iğtimāʿī*, *ar-riqāba al-iğtimāʿīya*) verstanden (vgl. Salim 2025, 121–128). Aus den unter Geflüchteten aus islamisch geprägten Ländern erhobenen Daten geht hervor, dass Formen und Mechanismen sozialer Kontrolle ihr Selbstbild und ihre normative Orientierung wesentlich geprägt haben. Diese Formen können jedoch je nach sozialem Feld deutlich variieren: Eine Handlung, die in einem bestimmten Kontext als tabu gilt und sozial sanktioniert wird, kann in einem anderen als unproblematisch oder gar selbstverständlich wahrgenommen werden. Als Beispiel dafür ziehen meine syrischen Gesprächsteilnehmenden das Shisha-Rauchen von Frauen heran, das als normale Praxis in bestimmten Regionen gilt, in anderen aber als gesellschaftliches Tabu (arab. *ʿayb*).

Selbst wenn manche Gesprächsteilnehmende über einen vergleichsweise großen Handlungsspielraum in ihren Lebensentscheidungen verfügen und eine gewisse Flexibilität im Umgang mit Normativität zeigen, bleiben diese Entscheidungen dennoch Druckmechanismen und Aushandlungsprozessen mit ihren Mitwelten ausgesetzt, in denen sie hinterfragt und normativ bewertet werden. Dies gilt sowohl für die Herkunftsgesellschaften als auch – wenn auch in abgeschwächter Form – für die Aufnahmegesellschaft.

Dass selbst vergleichsweise autonom getroffene Entscheidungen nicht außerhalb sozialer Druckmechanismen stehen, sondern in unterschiedliche Mitwelten eingebettet und dort normativ bewertet werden, zeigt sich exemplarisch am Beispiel von Asmaa,⁵ einer Gesprächsteilnehmenden aus dem Jemen, die nach eigenen Angaben einem offenen Stamm (arab. *qabīla*) in der Stadt Aden angehört. Ihre Reise nach Deutschland ohne männliche Begleitung war innerhalb ihrer Familie kein Anlass zu Diskussionen. Sie erklärte, dass sie frei entscheiden konnte, was sie für richtig hielt und was für ihre Zukunft wichtig sei. In ihrem weiteren Umfeld jedoch stieß diese Entscheidung auf Unverständnis: Für ihren Freundeskreis und viele Menschen aus ihrem sozialen Umfeld war es kaum nachvollziehbar, dass eine muslimische Frau ohne die Begleitung eines männlichen Verwandten (arab. *maḥram*) ins Ausland reist. Auch von männlichen Landsleuten in Deutschland sei sie darauf angesprochen worden. Zudem habe ihre Kleidung, die von den traditionellen Bekleidungsformen in bestimmten Regionen des Jemen abweicht, bei anderen jemenitischen Landesleuten Irritationen und Unverständnis hervorgerufen.

Reaktionen als Ausdruck einer männlich geprägten Gesellschaft und religiöser Strenge

Diese Reaktionen interpretiert Asmaa in zweierlei Hinsicht: Zum einen sind sie ein Ausdruck einer männlich geprägten Gesellschaft (arab. *al-muḡtamaʿ ad-ḍukūrī*), die, so Asmaa, das äußere Erscheinungsbild von Frauen, ihr Auftreten, Handeln und Sprechen bestimme, beobachte und kontrolliere. Zum anderen sind diese Reaktionen ein Ausdruck religiöser Strenge (arab. *tašaddud*), die zu Einschränkungen im alltäglichen Leben führen. Mit Formen dieser religiösen Strenge war sie in Deutschland konfrontiert, als sie zu Beginn ihres Aufenthalts in Deutschland Fleisch aus deutschen Supermärkten verzehrte, welches nicht halal geschächtet ist. Dieses Fleisch sei, so ihre muslimischen Kolleg:innen, für Muslim:innen zum Verzehr verboten. Asmaa lebte damals in einem Dorf, wo es keine Halal-Lebensmittelgeschäfte gab. Um halal-Fleisch zu kaufen, hätte sie eine lange Fahrt zu einem weit entfernten Geschäft auf sich nehmen müssen. Sie entschied sich daher pragmatisch, Fleisch – mit Ausnahme von Schweinefleisch – aus nahegelegenen Supermärkten zu konsumieren. Als religiöse Legitimation für ihre Entscheidung berief sie sich auf den Koranvers 5:5: „Und die Speise derer, denen die Schrift gegeben wurde, ist euch erlaubt.“ Schon in ihrer Kindheit war Asmaa für den Ver-

⁵ Das Gespräch mit Asmaa fand am 29.06.2020 in einem Café in Leipzig statt.

zehr von Fleisch bei Nichtmuslim:innen sensibilisiert, da sie aufgrund der Arbeit ihres Vaters häufig bei ausländischen, nichtmuslimischen Familien zu Gast war.

Bedeutung, Legitimität und Zugehörigkeit werden immer wieder neu definiert.

Gerade an diesem Beispiel wird deutlich, dass selbst dort, wo Individuen etablierten Macht- und Normstrukturen ausweichen, ihre normative Orientierung weiterhin in diese Strukturen eingebettet bleibt. Dabei sind sie nicht frei von sozialen Erwartungen und Bewertungen, sondern bewegen sich innerhalb der Spannungsfelder, die durch ihre Mitwelten erzeugt werden. Diese Interaktionen verdeutlichen den iterativen Charakter normativer Orientierung: Jede Abweichung oder Neuinterpretation erfolgt im Rückbezug auf bestehende Normen und ruft zugleich neue Aushandlungsprozesse hervor, in denen Bedeutung, Legitimität und Zugehörigkeit immer wieder neu definiert werden.

4.1.3 Irritation und Erstorientierung im Aufnahmekontext

Die Lebenswelten muslimischer Geflüchteter in Deutschland bleiben von den normativen Bezugssystemen und Formen sozialer Kontrolle beeinflusst, die sie aus ihren Herkunftsgesellschaften mitbringen. Diese unterscheiden sich je nach sozialem Feld, Geschlecht und religiöser Zugehörigkeit in ihrer Reichweite und Wirkung und prägen die normative Orientierung der Individuen auf unterschiedliche Weise. In Deutschland treffen diese Bezugssysteme auf einen neuen rechtlichen, politischen und soziokulturellen Rahmen, der andere Formen normativer Erwartung und neue Formen sozialer Kontrolle hervorbringt. Das Zusammentreffen dieser unterschiedlichen Ordnungssysteme führt häufig zu einer Phase der Irritation und Desorientierung, in der bestehende Gewissheiten hinterfragt und normative Maßstäbe neu verhandelt werden. Viele meiner Gesprächsteilnehmenden beschrieben den neuen Kontext als „unislamisch“, als eine Umgebung, in der vieles, was sie als religiös verboten kennengelernt hatten, erlaubt ist. Diese Wahrnehmung führte zu unterschiedlichen Reaktionen: Einige meiner Gesprächsteilnehmenden sahen sich als Gläubige in besonderer Verantwortung, ihre Religion gegenüber der Aufnahmegesellschaft zu vertreten. Sie interpretierten ihre Handlungsweisen und die Einhaltung religiöser Vorschriften als sichtbaren

Ausdruck ihrer religiösen Identität. Bemerkenswert ist dabei, dass einige von ihnen einräumten, bestimmte religiöse Pflichten in ihren Herkunftsländern weniger konsequent befolgt zu haben. In Deutschland verstärkte sich das Bewusstsein für die Einhaltung religiöser Vorschriften nicht allein aus einem Gefühl der Repräsentationsverantwortung heraus, sondern auch aus einer neu zu balancierenden Konstellation von Eigen-, Mit- und Umwelt.

Eine neu zu balancierende Konstellation von Eigen-, Mit- und Umwelt

Bei anderen Gesprächsteilnehmenden führte die Wahrnehmung des neuen Umfeldes als „unislamisch“ zu Abwehr- und Distanzierungsreaktionen. Diese Gruppe bewertete alltägliche Handlungen nahezu ausschließlich entlang der Halal-Haram-Dichotomie und mied zahlreiche alltägliche Handlungen aus der Befürchtung heraus, durch bestimmte Verhaltensweisen etwas Verbotenes zu begehen. Wie sich die Wahrnehmung des neuen Umfeldes als religiös irritierend und normativ unsicher auf alltägliche Entscheidungen auswirken kann, zeigt sich exemplarisch am Fall von Omar,⁶ der im Jahre 2014 als junger Syrer allein nach Deutschland kam. Seine ersten Eindrücke schilderte er wie folgt:

⁶ Das Gespräch mit Omar war ein Teil zweier Familieninterviews mit Haddads Familie, bei dem Omar, seine Geschwister sowie seine Eltern anwesend und in das Gespräch involviert waren. Die Gespräche mit Omar fanden am 04. und am 15.12.2019 statt.

⁷ Hoda und Fatma sind jemenitische Student:innen, die zum Studium nach Deutschland kamen. Ihr Status war für mich vor dem Gespräch unklar, sie haben jedoch keinen Flüchtlingsstatus. Auch wenn sie aufgrund ihres Aufenthaltsstatus nicht ganz in meine Fokusgruppe fallen, schien es mir plausibel, sie in meine Forschung einzubeziehen. Vergleichbar mit syrischen und afghanischen Teilnehmenden findet in ihrem Heimatland ein Krieg statt. Sie lebten in Deutschland zeitweise ohne Rückkehr- oder Bleibeperspektive und haben mehrere Aushandlungsprozesse und Experimente durchlaufen. Das Gespräch mit Hoda und Fatma fand am 01.05.2020 während der Corona-Einschränkungen im Leipziger Friedenspark statt.

„Ich bin nach bestimmten Grundsätzen erzogen worden, die mich mein Leben lang begleitet haben. Auf einmal befindet man sich in einem Umfeld, wo Alkohol (ḥamr) überall vorhanden ist. Alles, woran ich mich gewöhnt hatte, dass es verboten (haram) ist, ist hier verfügbar.“

Die große Umstellung seines Lebens, vom ländlich geprägten Umland von Damaskus zu einem städtischen Umfeld in Deutschland, verstärkte ein Angstgefühl, Angst vor göttlicher Sanktionierung, etwas Verbotenes zu tun. Ähnliche Reaktionen zeigten Hoda und Fatma, zwei Gesprächsteilnehmende aus dem Jemen, die zahlreiche Produkte aus deutschen Supermärkten bewusst mieden, aus Sorge, dass deren Inhaltsstoffe religiös verbotene Bestandteile enthalten könnten.⁷

Die Begegnung mit der Aufnahmegesellschaft (Mitwelt) wurde von meinen Gesprächsteilnehmenden sehr unterschiedlich wahrgenommen. Für Hoda und Fatma stellten der Alltag in Deutschland und der Kontakt mit der einheimischen Bevölkerung eine zusätzliche Belastung dar. Eine prägende Rolle spielte dabei ihre erste Erfahrung im öffentlichen Raum: An

ihrem ersten Tag in Leipzig wollten sie die Stadt erkunden, wurden jedoch von einem Passanten aufgrund ihres Kopftuchs angeschrien, beleidigt und bespuckt. Hoda und Fatma äußerten ihre Enttäuschung darüber, dass Umstehende nicht eingegriffen hätten. Von besonderem analytischem Interesse ist hier die normative Erwartung, die sie gegenüber ihrer Mitwelt haben. Diese sollte eine Form der sozialen Kontrolle analog zu ihren Herkunftsumfeldern ausüben und im Sinne einer Verantwortungs- und Verpflichtungsgemeinschaft intervenieren. Dass dies ausblieb, verstärkte ihr Gefühl der Unsicherheit und prägte nachhaltig ihre Wahrnehmung der Aufnahmegesellschaft.

Andere Forschungsteilnehmende berichteten, dass sie im öffentlichen Raum häufig darauf angesprochen wurden, warum sie ein Kopftuch tragen und dass sie es in Deutschland doch ablegen dürften. Damit war Samira, stellvertretend für viele andere Gesprächsteilnehmerinnen, immer wieder konfrontiert. Sie schilderte etwa eine Begegnung in öffentlichen Verkehrsmitteln, bei der sie von einer Frau „aus Liebe“ folgendermaßen adressiert wurde: „Sie sind hier frei. Warum tragen Sie das Kopftuch? Sie müssen gegen Ihre Gesellschaft revoltieren.“

Auf der Suche nach rationalen Argumentationsmustern für religiöse Vorschriften

Auch im universitären Umfeld sah sich Samira mit zahlreichen Fragen zu ihrem Glauben konfrontiert, auf die sie nicht sofort antworten konnte. Sie bemerkte, dass sie in ihrer religiösen Sozialisierung vieles unreflektiert übernommen hatte. In ihrem Herkunftsland habe sie sich weder intensiv damit auseinandergesetzt, warum Frauen im Islam ein Kopftuch tragen, noch warum Muslim:innen an heißen und langen Sommertagen fasten, ohne etwas zu essen oder zu trinken. Erst durch die Neugier, das Interesse und teilweise auch die Ablehnung ihrer neuen Mitwelt begann sie, sich stärker mit ihrer Religion zu befassen. Sie suchte nach rationalen Argumentationsmustern für religiöse Vorschriften, die ihr zuvor nicht erklärungsbedürftig erschienen, um in Interaktionen mit ihrer Mitwelt überzeugende und nachvollziehbare Antworten geben zu können. Dies führte Samira dazu, sich eingehender mit dem islamischen Recht (*fiqh*), der Auslegung koranischer Verse und der prophetischen Überlieferung (*sunna*) zu beschäftigen. Diesen Entwicklungsprozess, in dem sie nach eigener Beschreibung freier, selbstständiger und jenseits zuvor verinner-

lichter normativer Vorstellungen zu denken begann, empfand sie als besonders positiv.

Im Unterschied dazu fühlten sich andere Gesprächsteilnehmende durch das zunehmende Interesse an ihrer Religion eher unter Druck gesetzt, sich als Expert:innen äußern zu müssen. Dies zeigte sich im Fall von Omar, der als einziger Muslim seiner Schulklasse als Ansprechpartner für sämtliche Fragen zum Islam angesehen wurde, insbesondere zu problembehafteten Themen. Diese Erwartungshaltung überforderte ihn sehr, sodass er auf derartige Fragen nicht mehr eingehen wollte. Einerseits fehlte ihm das theologische Wissen, andererseits befürchtete er, ein negatives Bild des Islam zu vermitteln, was sich möglicherweise auf sein Verhältnis zu seinen Kommiliton:innen negativ auswirken könnte.

Ein zutiefst relationaler Aushandlungsprozess

Die in diesem Abschnitt dargestellten ethnografischen Vignetten verdeutlichen, wie die ersten Begegnungen muslimischer Geflüchteter mit ihrer neuen Mit- und Umwelt sowie den darin wirkenden normativen Ordnungen Irritationsmomente hervorrufen, die eine Neupositionierung des Normativen (*forum externum*), seien es religiöse, gewohnheitsrechtliche oder nationalstaatliche Bezugssysteme, im Alltag notwendig machen. Diese Irritationen und die damit verbundenen Erfahrungen von Ablehnung, Unsicherheit oder Scheitern eröffnen Geflüchteten zugleich die Möglichkeit, über routinisierte, verkörperte und kultivierte Praktiken nachzudenken, ihr Selbstbild zu hinterfragen und ihr Verhältnis zur Mitwelt sowie die damit verbundenen gegenseitigen Verantwortlichkeiten neu zu definieren. Es ist ein fortlaufender, situativer und zutiefst relationaler Aushandlungsprozess, in dem Geflüchtete immer wieder neue Lern- und Orientierungsprozesse durchlaufen.

4.2 Normative Orientierungsprozesse

4.2.1 Begegnung neuer normativer Ordnungen und Rechtsreferenzsysteme

Die normativen Orientierungsprozesse muslimischer Geflüchteter vollziehen sich nicht losgelöst von den mitgebrachten und den im Aufnahmeland vorgefundenen normativen Ordnungen, Rechtsreferenzsystemen und den Interaktionen mit den mit- und umweltlich Begegnenden. Irritationen entstehen dabei zunächst auf der Ebene alltäglicher Begegnun-

gen und sozialer Interaktionen, in denen Geflüchtete mit für sie neuen Erwartungen, sozialen Rahmenbedingungen und Selbstverständlichkeiten konfrontiert werden. Diese erste Verunsicherung intensiviert sich in einem zweiten Schritt durch die Auseinandersetzung mit bislang unbekannten Rechtssystemen, formellen Institutionen, juridischen Praktiken. Die entstehende Irritation betrifft nicht nur alltägliche Handlungs Routinen, sondern wirkt sich auch auf die Selbstwahrnehmung und die Neubestimmung der eigenen Rolle innerhalb sozialer Gemeinschaften aus. Das Gefühl der Verunsicherung und die Suche nach Orientierung in einem säkularen Kontext wie Ostdeutschland begleiten viele Geflüchtete bereits in den ersten Monaten ihres Aufenthalts. Dabei sind sie nicht nur damit beschäftigt, Informationen über ihren rechtlichen Status zu sammeln, sondern sie bemühen sich zugleich, sich in der neuen Umwelt zurechtzufinden und deren soziale und normative Erwartungen einzuordnen. In dieser frühen Phase orientieren sich muslimische Geflüchtete häufig an den mitgebrachten Normsystemen und juridischen Praktiken, einem vertrauten *body of knowledge*, da diese ihnen inmitten des Unbekannten eine erste Form von Orientierung und Sicherheit bieten (vgl. K. v. Benda-Beckmann/Turner 2020, 117). Die anfängliche, spontane Bezugnahme auf die eigenen Normsysteme erfährt jedoch mit der Zeit einen Wandel. Geflüchtete erproben routinisiert verinnerlichte Handlungs- und Verhaltensmuster im neuen Lebensumfeld, beobachten die Reaktion der Mitmenschen und modifizieren ihr Handeln bewusst entsprechend sozialer Erwartungen oder versuchen, negativen Reaktionen auszuweichen. Dieser Prozess ist ein zentraler Bestandteil dessen, was Sally Engle Merry als Rechtsbewusstsein (*legal consciousness*) beschreibt. Er umfasst die habituelle wie bewusste Bezugnahme auf normative Ordnungssysteme, ihre situative Anwendung sowie die dynamische Anpassung an die soziale Praxis und normative Erwartungshaltung des jeweiligen Umfelds (vgl. F. v. Benda-Beckmann 1994, 7–8; Turner 2012, 162–163; Chua/Engel 2019; Silbey 2015; Moore 1973).

Beten „am falschen Ort und zur falschen Zeit“

Ein anschauliches Beispiel hierfür ist die Gebetspraxis, an der sich exemplarisch zeigen lässt, wie religiöse Praxis unter veränderten räumlichen und institutionellen Bedingungen irritiert, angepasst und neu gedeutet wird. Viele muslimische Geflüchtete sind aus ihren Herkunftsumfeldern gewohnt, das rituelle Gebet an jedem sauberen, verfügbaren Ort zu ver-

richten, sofern keine nahegelegene Moschee erreichbar ist. Grundlage dieser Praxis ist die Überlieferung des Propheten Muḥammad: „Die ganze Erde wurde mir rein und als Gebetsstätte gemacht“ (al-Buḥārī 2001, 95). In deutschen Sprachschulen verrichteten einige meiner Gesprächsteilnehmenden ihr Gebet daher zunächst auf Fluren oder in freien Bereichen. Diese Praxis stieß jedoch häufig auf Erstaunen oder Ablehnung seitens ihrer Mitwelt. Die Reaktionen führten dazu, dass manche Geflüchtete die Einrichtung eines Gebets- oder Ruheraums anforderten. Die Sprachschulen lehnten dies jedoch meist ab, entweder aufgrund fehlender Räumlichkeiten oder aus der Sorge, dass ähnliche Ansprüche anderer religiöser Gruppen folgen könnten. Als Alternative suchten sich einige Gesprächsteilnehmende einen Ort, an dem sie heimlich beten konnten. Omran, ein syrischer Gesprächsteilnehmender, bezeichnete diese Praxis als „Schwarzbeten“. Mit diesem Ausdruck bildet sich ein neuer, in sich kohärenter Begriff heraus, der ein verändertes Rechtsbewusstsein sprachlich sichtbar macht. Schwarzbeten beschreibt eine Praxis, die als Beten „am falschen Ort und zur falschen Zeit“ verstanden wird.

Kreativ erzeugte neue Bedeutungen für juristische Praktiken

An den hier beschriebenen Aushandlungsprozessen rund um die Gebetspraxis lässt sich besonders gut erkennen, wie normative Orientierung im Migrationskontext hervorgebracht wird. Die religiöse Verpflichtung zum Gebet wird dabei weder schlicht fortgeführt noch aufgegeben, sondern unter veränderten räumlichen, institutionellen und sozialen Bedingungen iterativ neu interpretiert. In diesem Prozess entwickeln muslimische Geflüchtete veränderte Verständnisse ihrer Mit- und Umwelt und erzeugen kreativ neue Bedeutungen für juristische Praktiken. Der Ausdruck „Schwarzbeten“ verweist insofern auf ein verändertes Rechtsbewusstsein, das aus der Spannung zwischen religiösem Anspruch, institutioneller Begrenzung und alltagspraktischer Notwendigkeit hervorgeht. Die iterativen Aushandlungsprozesse muslimischer Geflüchteter in Deutschland beziehen sich nicht nur auf Handlungen, die in ihren vertrauten Orientierungs- und Referenzrahmen verankert sind, sondern auch auf solche, die aufgrund ihrer konkreten Lebenssituation notwendig werden und im neuen Umfeld von der Mitwelt toleriert oder erwartet werden. Selbst wenn bestimmte Handlungsmuster für sie anfangs als unvorstellbar gelten, entwickeln sich im Laufe der Zeit neue normative

Maßstäbe, die solche Praktiken begründen und legitimieren. Maßgeblich für diese Entwicklung sind die neuen Erfahrungen der Geflüchteten sowie ihre Auseinandersetzungen mit dem neuen Lebensumfeld und seinen normativen Bezugssystemen. Diese stellen vertraute Glaubenssätze und verinnerlichte Überzeugungen infrage und können zugleich Ausgangspunkt tiefgreifender Denk- und Erkenntnisprozesse sein (vgl. Dewey 2002, 156; Adl-Amini et al. 2022, 23–24).

So hielten beispielsweise viele geflüchtete Frauen das Alleinleben in Deutschland zu Beginn ihres Aufenthalts für unmöglich. Diese Haltung war eng mit den lokal geprägten normativen Ordnungen ihrer Herkunftsumfelder verknüpft. Manche Gesprächsteilnehmerinnen standen unmittelbar nach ihrer Ankunft in Deutschland unter erheblichem Druck, zu heiraten, um das Alleinleben zu vermeiden. Für viele unverheiratete Frauen schien es zunächst nur zwei Optionen zu geben: zu heiraten oder bei der Familie zu bleiben. Einige wurden sogar gedrängt, das Familienhaus zu verlassen und einen Mann zu heiraten.

Wie familiärer Heiratsdruck, informelle Eheschließung und die Konfrontation mit unterschiedlichen Rechtsordnungen Prozesse normativer Neuorientierung auslösen können, lässt sich am Fall von Hiba,⁸ einer syrischen Gesprächsteilnehmenden, besonders deutlich nachvollziehen. Unter starkem Druck ihres Bruders heiratete sie in dieser angespannten Situation einen geschiedenen Mann aus ihrem Heimatland in einer Imam-Ehe. Erst im Zusammenleben stellte sie fest, dass ihr Mann die unwiderrufliche Scheidung von seiner ersten Frau lediglich mündlich vollzogen und nicht vor einem Gericht registriert hatte. Kurz darauf holte er seine erste Frau und die gemeinsamen Kinder im Rahmen der Familienzusammenführung nach Deutschland. Da die Scheidung weder nach syrischem noch nach deutschem Recht rechtswirksam war, galt die erste Ehe weiterhin als gültig. Die vom Mann ausgesprochene Scheidungsformel hatte in beiden Kontexten keine rechtliche Wirkung. Für Hiba war die Wiederaufnahme der ehelichen Beziehung zwischen einem Mann und seiner angeblich „unwiderruflich geschiedenen“ Frau im Islam verboten. Sie insistierte daher auf einer Scheidung. Ihr Mann sprach schließlich die Scheidungsformel aus, jedoch ohne dass dies rechtliche Folgen hatte. Weder Unterhaltsansprüche noch die im Imam-Ehevertrag vereinbarte Brautgabe habe Hiba geltend machen können. Sie habe feststellen müssen, dass die beim Imam geschlossene Ehe von deutschen Behörden nicht anerkannt wurde und sie ihre Ansprüche daher nicht durchsetzen konnte. Eine Rückkehr zu ihrem Bruder kam für Hiba nicht infrage. Die ge-

⁸ Das Gespräch mit Hiba fand am 08.03.2023 statt.

scheiterte Ehe und der ausbleibende Beistand ihres Bruders veranlassten sie dazu, sich an Alternativen aus in Deutschland vorfindbaren normativen Ordnungsvorstellungen zu orientieren. Sie erkannte, dass sie ihren Lebensunterhalt selbst sichern müsse, um unabhängig zu sein und allein leben zu können. Sie suchte einen Ausbildungsplatz, wagte den Schritt in die eigene Wohnung und stellte fest, dass das zuvor unvorstellbare Alleinleben keineswegs so undenkbar war, wie sie es sich aufgrund der normativen Prägungen aus ihrem Herkunftsland vorgestellt hatte.

Abweichungen von vertrauten Normen finden nicht unabhängig von bestehenden Strukturen statt.

Das Beispiel zeigt, dass Abweichungen von vertrauten Normen nicht unabhängig von bestehenden Strukturen und Selbstverständlichkeiten stattfinden. Selbst wenn im Bourdieu'schen Sinne *doxa* die normativen Orientierungsprozesse von Geflüchteten prägt, kann der Bezug auf diese vertrauten Ordnungssysteme im Migrationskontext eine tiefgreifende Transformation des Rechtsbewusstseins auslösen. In solchen Situationen entwickeln Geflüchtete neue Interpretationen und Handlungsmaßstäbe, die sich aus der konkret erlebten Situation ergeben und ihnen in der neuen Umwelt Orientierung bieten. In der beschriebenen Situation musste Hiba feststellen, dass die Imam-Ehe weder rechtliche Anerkennung noch Schutz gewährleistet. Diese Erfahrung führte zu einer grundlegenden Bedeutungsverschiebung: Für sie stellte sich die Imam-Ehe nicht mehr als legitime Ehe, sondern als eine Form von Unzucht (arab. *zinā*) dar, die lediglich unter dem Deckmantel einer religiösen Eheschließung praktiziert wurde. Diese Umdeutung ging aus ihrer konkreten Erfahrung hervor und spiegelte wider, wie bestimmte religiöse Elemente im neuen Umfeld iterativ neu gerahmt und in ein verändertes Bedeutungsgefüge eingebettet werden können. Diese Erfahrung veranlasste sie dazu, ihre normative Orientierung neu auszurichten und jenseits vorgeprägter Strukturen und Machtdynamiken den Schritt in die Selbstständigkeit und das Alleinleben zu wagen.

Der Fall von Hiba macht deutlich, dass Prozesse normativer Neuorientierung häufig aus Krisenkonstellationen hervorgehen, in denen familiäre Erwartungen, religiös legitimierte Ehepraktiken und unterschiedliche staatliche wie informelle Rechtsordnungen konflikthaft aufeinandertreffen. Zugleich zeigt sich, dass der Verlust bisheriger normativer und praktischer Selbstverständlichkeiten nicht nur rechtliche und soziale

Unsicherheiten erzeugt, sondern auch neue Handlungsspielräume eröffnen kann. Normative Neuorientierung erscheint hier als Folge einer konflikthaften Erfahrung, in der bisherige Erwartungen an Ehe, Familie und rechtliche Absicherung nicht eingelöst werden und dadurch alternative Lebensentwürfe an Bedeutung gewinnen.

Mitwelten und die normative Kraft des Faktischen

Mit der normativen Orientierung in der neuen Umwelt und der damit verbundenen Transformation des Rechtsbewusstseins geht zugleich eine Veränderung des Selbstverständnisses und der Individualverantwortlichkeiten einher (vgl. Chua/Engel 2019; Silbey 2015). Diese Veränderung wird durch Interaktionen mit den Mitwelten und die normative Kraft des Faktischen ausgelöst. Dabei geht es weniger darum, ob muslimische Geflüchtete normative Vorstellungen und Handlungsmuster deutscher Prägung schlicht übernehmen. Von analytischem Interesse ist vielmehr, wie der Bezug auf neue normative Ordnungen erfolgt und wie Geflüchtete ihre Rolle sowie die Rolle anderer innerhalb ihrer jeweiligen Gruppenzugehörigkeit aushandeln und neu definieren. Dies zeigt sich deutlich im Fall von Barakat,⁹ der sich selbst als Individuum beschreibt, das für existenzielle Lebensentscheidungen wie die Suche nach einer Partnerschaft allein die Verantwortung trägt. Dieses neu entwickelte Selbstverständnis brachte ihn dazu, seine Mutter zu bitten, die traditionelle Form der Partnerschaftsvermittlung einzustellen, bei der sie zahlreiche Mütter in Deutschland angesprochen hatte, um eine passende Frau für ihren Sohn zu finden. Aus Barakats Sicht entsprach dieses Vorgehen nicht mehr den neuen Lebensumständen in Deutschland und stand sowohl im Widerspruch zu seinem veränderten Selbstverständnis als Individuum als auch zu seinem neu entwickelten Verständnis von Geschlechterrollen. Zugleich wurde in diesem Prozess auch die Rolle seiner Familie im neuen Lebenskontext neu ausgehandelt und gedeutet.

Der Bezug auf neue, von der Herkunft abweichende normative Ordnungen ist nicht als Bruch mit den eigenen Bezugssystemen zu verstehen, sondern als ein prozessuales Weiterdenken dieser Systeme, in dem Vertrautes in veränderten Situationen neu interpretiert und in die Anforderungen des neuen sozialen Umfelds eingeordnet wird. Dabei können muslimische Geflüchtete oft aus pragmatischen Gründen und auf selektive Weise von einer bestimmten Ordnung Gebrauch machen, nur bestimmte Teile einer normativen Ordnung aufnehmen oder mehrere Ord-

⁹ Das Gespräch mit Barakat fand am 07.01.2021 in Leipzig statt.

nungssysteme zusammenbringen und diese zugleich neu interpretieren (vgl. F. v. Benda-Beckmann 2009, 181–182).

Besonders deutlich zeigt sich dies am Beispiel von Omnia,¹⁰ die aufgrund negativer Erfahrungen mit einigen Männern arabischer Herkunft begann, neue Wege der Partnersuche jenseits arabischer Gemeinschaften auszuprobieren. Sie berichtete, an verschiedenen Aktivitäten teilgenommen zu haben, um Freundschaften zu knüpfen und möglicherweise einen Partner zu finden. Zunächst sei sie auf Partys gegangen, habe jedoch feststellen müssen, dass diese keine geeignete Atmosphäre boten, um jemanden kennenzulernen. Die meisten Männer seien betrunken gewesen und hätten andere Absichten verfolgt als sie selbst. Auf Empfehlung einer ägyptischen Freundin probierte Omnia daraufhin die Dating-App Tinder aus. In ihrem Profil machte sie deutlich, dass sie eine langfristige Beziehung anstrebe und sich Kinder wünsche. Die Tinder-Dates blieben jedoch erfolglos, was sie auf ihre muslimische Zugehörigkeit zurückführte. Für sie selbst sei die Religionszugehörigkeit eines Partners hingegen kein entscheidendes Kriterium gewesen. Nach zahlreichen Tinder-Begegnungen lernte sie schließlich ihren heutigen Mann kennen, der sich zum Christentum bekennt. Obwohl sie ihn über Tinder kennengelernt hatte, kam für Omnia eine Partnerschaft nach „deutschem“ Modell nicht infrage. Sie bestand auf einer islamischen Eheschließung, um ihre Familie von der Ehe mit einem nichtmuslimischen Deutschen zu überzeugen, selbst wenn ihr Mann den Islam nur formal angenommen habe. Ob ihr Mann bete oder wie er sein Verhältnis zu Gott gestalte, sei für sie nachrangig. Entscheidend sei für sie, wie er mit ihr umgehe. An ihm habe sie ein ausgezeichnetes moralisches Verhalten beobachtet, das sie bei vielen Muslim:innen nicht erlebt habe. Vor diesem Hintergrund konnte Omnia nicht nachvollziehen, weshalb die Religionszugehörigkeit des Partners im islamischen Recht bei muslimischen Frauen als zentrales Kriterium für die Eheschließung gilt, während muslimische Männer eine Nichtmuslimin aus den „Leuten der Schrift“ heiraten dürfen, ohne dass dies dieselbe normative Grenze darstellt. Ihre eigenen Eltern seien zwar Muslim:innen, doch ihr Vater sei – wie sie es schilderte – ein „Schein-Muslim“, da er viel Alkohol trinke und keine religiösen Praktiken einhalte.

Besonders aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang, dass in einer einzigen Lebenssituation verschiedene normative Ordnungen am Werk sind, die die Handlungsmuster der Menschen prägen. Dazu zählen religiöse Bestimmungen, familiäre Anerkennungslogiken, individuelle moralische Bewertungen und lokal geprägte Formen der Partnerschaftssuche. In

¹⁰ Die Gespräche mit Omnia fanden am 02.07., 06.07. und 25.08.2020 fernmündlich statt.

ihrer Verschränkung erzeugen sie Spannungsfelder, in denen Akteur:innen ihre Entscheidungen situativ aushandeln und neu justieren. Mit der Bezeichnung ihres Vaters als „Schein-Muslim“ unterscheidet Omnia zwischen einer lediglich behaupteten religiösen Zugehörigkeit und einer aus ihrer Sicht authentischen muslimischen Praxis. Diese Authentizität macht sie vor allem an der Einhaltung religiöser Ge- und Verbote fest, insbesondere am Verzicht auf Alkohol sowie an der Ausübung religiöser Praktiken. Gleichzeitig zeigt sich darin ein inneres Spannungsfeld: Während sie ihren Vater an islamischen Prinzipien misst, akzeptiert sie beim eigenen Partner eine rein formale Konversion. Diese Diskrepanz löst ganz neue Denkprozesse aus und deckt innere Widersprüche auf.

Diskrepanz, neue Denkprozesse und innere Widersprüche

In anderen lebensweltlichen Kontexten führt die Orientierung an den normativen Vorstellungen der Aufnahmegesellschaft nicht dazu, dass mitgebrachte Bezugssysteme vollständig aufgegeben werden. Vielmehr bleiben Letztere als *normatives System in Reserve* bestehen, das abhängig von Möglichkeit, Kontext und den lebensweltlichen Bedingungen wieder aktiviert werden kann (vgl. Salzman 1978, 723–724). Diese Reservestrategie tritt insbesondere dann hervor, wenn muslimische Geflüchtete zwischen unterschiedlichen sozialen Feldern und Rechtsgemeinschaften wechseln (*code-switching*) und je nach geltender normativer Ordnung handeln. So konsumieren manche junge Geflüchtete im Elternhaus ausschließlich halal geschächtetes Fleisch, verzichten jedoch im Freundeskreis mit deutschen, nichtmuslimischen Freund:innen auf den Verzehr von Halal-Fleisch.

In bestimmten lebensweltlichen Kontexten zeigt sich die Reservestrategie auch dort, wo Geflüchtete mit Normen und Handlungsmustern der Aufnahmegesellschaft experimentieren, um bestimmte Ziele zu erreichen. Werden diese Ziele nicht erreicht oder entfallen die Bedingungen, unter denen sie sich an den Normen der Aufnahmegesellschaft orientieren, greifen sie erneut auf ihre herkunftsgeprägten Bezugssysteme zurück. Ein besonders aufschlussreiches Beispiel hierfür ist Osama,¹¹ der seine normativen Vorstellungen und die soziokulturellen Kodizes der Partnersuche für eine gewisse Zeit zugunsten deutscher soziokultureller Muster modifizierte. Da diese formale Anpassung jedoch nicht zu einer erfolgreichen Beziehung führte, kehrte er zu seiner Reservestrategie zurück und entschied sich, eine Ehefrau in seinem Heimatort in Syrien zu suchen.

¹¹ Die Gespräche mit Osama wurden in informellem Rahmen während gemeinsamer Spaziergänge nach einem Schwimmkurs oder bei Treffen im Park zwischen November 2019 und Mai 2020 geführt.

4.2.2 Rolle mitgebrachter gewohnheitsrechtlicher Elemente

Die gewohnheitsrechtlichen Prägungen muslimischer Geflüchteter verlieren im Alltag nicht an Bedeutung. In Interaktionen mit Menschen derselben kulturellen Prägung wird häufig unbewusst auf gewohnheitsrechtliche Normierungen rekurriert. Dies betrifft nicht nur die individuelle Ebene der Verinnerlichung und habitualisierten Anwendung sozialer Normen, sondern auch deren Aufrechterhaltung in der sozialen Praxis. Formen der sozialen Kontrolle, verstanden als Fürsorge, Bewertung und Regulierung individuellen Handelns innerhalb einer sozialen Gruppe, wirken weiterhin fort. Zwar ist die Intensität dieser Kontrollmechanismen im Vergleich zu den Herkunftsumfeldern geringer oder sie ändern ihren Charakter, dennoch sind sie im habituellen Repertoire vieler Geflüchteter so tief verankert, dass insbesondere in den ersten Jahren des Aufenthalts Rücksicht darauf genommen wird.

Die Intensität von Kontrollmechanismen

Solche Formen sozialer Kontrolle beschränken sich nicht auf die unmittelbare Mitwelt in Deutschland. Sie manifestieren sich ebenso in Interaktionen mit Personen aus den Herkunftsgesellschaften sowie in transnationalen Netzwerken anderer Einwanderungskontexte. Diese können zu einer starken psychischen Belastung in dem Alltagsleben muslimischer Geflüchteter führen, wenn diese existenzielle Lebensentscheidungen betreffen und damit die Bewertung menschlichen Verhaltens einhergeht. Ein besonders prägnantes Beispiel hierfür betrifft das gewohnheitsrechtlich festgelegte Heiratsalter, das insbesondere für Frauen eine normative Sollensgrenze darstellt. Wird dieses Alter überschritten, geraten Frauen in ihren sozialen Feldern häufig unter erheblichen Druck und werden mit Misstrauen oder negativen Zuschreibungen konfrontiert. Die Verantwortung wird ihnen dabei individuell zugeschrieben, was sie in eine prekäre moralische Position bringt. Meine Gesprächsteilnehmerin Samira, die über dreißig Jahre alt und noch nicht verheiratet ist, war seitens ihrer Mitwelten in Syrien, in Deutschland und in transnationalen Netzwerken einem enormen Druck ausgesetzt, was bei ihr zu Selbstmordgedanken führte. Sie schilderte:

„Wir leiden viel. Insbesondere Frauen sind mit Aussagen konfrontiert wie: ‚Du bist immer noch nicht verheiratet!‘ Solche Aussagen haben mich in

Syrien kaum gestört, weil ich ständig mit der Arbeit beschäftigt war. Man wird mit negativen Bezeichnungen behaftet, ganz unabhängig davon, wer ich bin und ob ich eine tolle Persönlichkeit besitze, ob es meine eigene Wahl und Entscheidung ist, nicht heiraten zu wollen. Man wird mit Bezeichnungen wie ‘ānis (eine Frau, die das Heiratsalter überschritten und keine Chance zu heiraten hat) versehen und mit Aussagen wie: ‚Was hat sie in ihrem Leben gemacht, so dass sie nicht heiraten will?‘ Auch wenn das indirekt erfolgt, wird man dafür schuldig gemacht. Ich befinde mich in der schwachen Position. Im Endeffekt will man Selbstmord begehen. Aber das Einzige, was mich daran hindert, ist, dass der Selbstmord im Islam verboten ist. Ich glaube an Gott, das Jenseits und an den Tag der Abrechnung. Und ich will nicht in die Hölle gehen.“

Dieses Zitat verdeutlicht, mit welchen Herausforderungen Menschen konfrontiert sein können, wenn sie nicht im Einklang mit soziokulturellen Erwartungen handeln oder wenn es ihnen nicht gelingt, diese zu erfüllen. Samira berichtete, dass der erlebte Druck und die Stigmatisierung aufgrund ihres Beziehungsstatus bei ihr zu Selbstmordgedanken führten. Die normative Vorstellung, dass Selbstmord im Islam streng verboten sei, löste in ihr eine innere Spannung in Bezug auf ihr Verhältnis zu Gott aus, denn diese Vorstellung entsprach nicht ihrem Gottesbild. Samira setzte sich daraufhin intensiv mit der normativen Bewertung des Selbstmordes im islamischen Recht auseinander. Sie suchte gezielt nach einer islamrechtlichen Auffassung, die den Selbstmord differenzierter beurteilt und ihn nicht als unvergebbare „größte Sünde“ einstuft. Schließlich stieß sie auf die überlieferte Geschichte eines Prophetengefährten, der unter extremer psychischer Belastung stand und während seiner Auswanderung zum Propheten (*hiğra*) Selbstmord begangen haben soll (vgl. Krawietz 1991, 91–93). Während einige Prophetengefährten den Selbstmord dieses Mannes als große Sünde deuteten, wird berichtet, dass der Prophet Muḥammad erklärt habe, Gott habe diesem Menschen vergeben, da seine Auswanderung ursprünglich um des Propheten willen erfolgte.

Als Samira diese Geschichte gelesen hatte, fühlte sie sich unmittelbar angesprochen. Sie erkannte Parallelen zu ihrer eigenen Situation: Auch sie sei ausgewandert und habe ähnlich wie der Prophetengefährte unter enormem psychischem Druck gestanden. Die Vorstellung, dass Gott einem Menschen den Selbstmord vergeben könne, da er in einer extremen Belastungssituation begangen wurde, entsprach ihrem eigenen Gottesbild. Dieses Gottesbild wurde für sie zu einer zentralen Ressource, um sich von den Selbstmordgedanken zu lösen. Zugleich veränderte sich da-

durch ihr Blick auf das Leben und auf die Beziehungen zu ihren Mitmenschen.

In vielen Kontexten bestehen enge Überschneidungen zwischen gewohnheitsrechtlichen Elementen und religiösen normativen Vorstellungen. Gewohnheiten und Traditionen können aus religiösen Normen abgeleitet sein. Ebenso können religiöse Vorstellungen durch lokale Traditionen geprägt oder sogar überformt werden. In der Praxis entsteht häufig eine wechselseitige Durchdringung beider Bereiche, sodass eine klare Grenzziehung zwischen religiöser und gewohnheitsrechtlicher Normativität in einigen Bereichen kaum möglich ist. Oft werden religiöse Texte zudem aus ihrem historischen und interpretativen Zusammenhang gelöst, um bestehenden gewohnheitsrechtlichen Normen nachträglich eine religiöse Legitimation zu verleihen. Dies zeigt sich etwa in der normativen Erwartung, dass Frauen nicht ohne männliche Begleitung reisen sollen. Obwohl diese Vorstellung in einigen klassischen religiösen Texten befürwortet wird, ist sie zugleich eng mit gewohnheitsrechtlichen Kategorien wie *‘ayb*, Ehre und dem Ansehen der Familie verknüpft. Die bereits erwähnten Gesprächsteilnehmerinnen Asmaa und Raghad waren bei ihrer Ausreise nach Deutschland mit genau diesen Vorstellungen konfrontiert.

Normative Erwartungen über nationale Grenzen hinweg

Auch wenn solche normativen Erwartungen primär in den Herkunftsumfeldern sozial wirksam sind, begleiten sie Geflüchtete häufig über nationale Grenzen hinweg und bleiben Bestandteil ihrer lebensweltlichen Orientierungsprozesse in Deutschland.

4.2.3 Wahrnehmungswandel von Religion und religiösen Praktiken

Im neuen Lebenskontext muslimischer Geflüchteter in Deutschland erfährt die Religion eine deutliche Bedeutungsverschiebung. Zum einen liegt dies daran, dass das Verhältnis zwischen Staat und Religion bzw. Recht und Religion für viele Geflüchtete komplex und schwer nachvollziehbar ist. Für zahlreiche Gesprächsteilnehmenden war es etwa irritierend, dass die Religionsfreiheit zwar ein Grundrecht mit höherem rechtlichem Rang darstellt, gleichzeitig aber bestimmten gesetzlichen Einschränkungen unterliegt. Zum anderen verlieren religiöse Praktiken im Alltag ihre bislang selbstverständliche Geltung. Sie müssen im neuen Umfeld häufig begründet oder zumindest in ihrer Sinnhaftigkeit erklärt

werden, was zu einer veränderten Reflexionsweise und neuen Aushandlungsprozessen hinsichtlich ihrer religiösen Praxis führt. Insofern werden religiöse Praktiken wie das Fasten, das Beten, die rituelle Waschung davor und das Tragen eines Kopftuches, über deren Vollzug sich Geflüchtete in ihren Herkunftsgesellschaften kaum Gedanken machen mussten, im neuen Umfeld plötzlich als außergewöhnlich oder fremd wahrgenommen. Das wiederkehrende Unverständnis oder die Irritation, die muslimische religiöse Praktiken in den Mitwelten muslimischer Geflüchteter auslösten, stellte für viele eine zusätzliche Belastung dar. Einige Gesprächsteilnehmende führten bestimmte religiöse Praktiken daher nur noch heimlich oder möglichst unauffällig aus oder verzichteten zeitweise ganz darauf. Dies zeigt sich exemplarisch an der Fastenpraxis, die insbesondere im universitären oder beruflichen Kontext und vor allem während der langen, heißen Sommertage als besonders herausfordernd erlebt wurde. Noch belastender waren jedoch die Reaktionen des Umfelds: Für viele meiner Gesprächsteilnehmenden stieß ihre Fastenpraxis häufig auf Unverständnis und wurde mitunter sogar als unzumutbare Strapaze oder als Form der Qual interpretiert.

Die Wahrnehmung der eigenen Religion wird durch die Fremdwahrnehmung mitgeprägt.

Die Wahrnehmung der eigenen Religion wird für muslimische Geflüchtete im Migrationskontext in erheblichem Maße durch die Fremdwahrnehmung mitgeprägt. Dies betrifft, wie die empirischen Daten zeigen, nicht nur gesellschaftlich stark problematisierte Themen wie Terrorismus oder Dschihad, sondern auch Bereiche muslimischer Lebensführung wie gottesdienstliche Praktiken. Diese Praktiken werden im Migrationskontext fortlaufend reflektiert, neu bewertet und häufig unter dem Eindruck externer Zuschreibungen immer wieder auf den Prüfstand gestellt.

Zu beobachten ist dabei, dass die veränderten Reaktionen des Umfelds auf muslimische Praktiken zugleich eine Auseinandersetzung mit der eigenen Religion auslösen. Manche beginnen, bestimmte religiöse Inhalte zu hinterfragen oder für ihren lebensweltlichen Kontext neu zu deuten. Dies geht häufig mit einer Veränderung des Selbstbildes einher, indem sich Geflüchtete von bestimmten normativen religiösen Vorgaben distanzieren oder ihre Bedeutung für das eigene Leben neu verorten. Ein Beispiel hierfür ist die Ausübung einer beruflichen Tätigkeit in Restaurants, in denen Alkohol serviert wird, oder die Teilnahme an Zusammenkünften,

bei denen andere Alkohol konsumieren. Gesprächsteilnehmende, die solche Tätigkeiten oder Aktivitäten ausübten oder ausüben wollten, wurden von ihren muslimischen Mitwelten häufig mit einer Überlieferung des Propheten Muḥammad konfrontiert, der zufolge Gott den Wein sowie jene verflucht habe, die ihn trinken, tragen oder verkaufen (vgl. Abī Dāwūd 2009, 517). Wie unterschiedlich mit dieser normativen Zuschreibung umgegangen wird, zeigen die Fälle von Shaimaa und Nadia.¹² Während Shaimaa die zugrunde liegende religiöse Begründung grundsätzlich in Frage stellte und sich entschied, auf ihr Herz und ihre Vernunft zu hören, suchte Nadia nach einer Lösung ihres Konflikts innerhalb religiöser Normativität. Shaimaa nahm eine Tätigkeit in einem Restaurant an, in dem Alkohol serviert wird, um sich aus der Abhängigkeit vom Jobcenter zu lösen und ein selbstständiges Leben zu führen. Nadia hingegen war mit der normativen religiösen Vorstellung konfrontiert, muslimische Frauen dürften sich nicht an einem Ort aufhalten, an dem andere Alkohol konsumieren. Anders als für Shaimaa kam es für sie nicht in Frage, diese Vorstellung als verbindlichen Bestandteil ihrer Religion und ihres religiösen Selbstverständnisses zu akzeptieren. Sie suchte daher nach einer Lösung ihres Konflikts innerhalb religiöser Normativität und argumentierte mit einer anderen Überlieferung des Propheten, der zufolge die Religion dem Menschen Erleichterung bringen solle (vgl. al-Buḥārī 2001, 17).

Neben der veränderten äußeren Wahrnehmung religiöser Praktiken und der damit verbundenen Auseinandersetzung mit der eigenen Religion erschweren auch organisatorische Bedingungen, insbesondere in Ostdeutschland, sowie das Fehlen von Motivations- und Push-Faktoren die regelmäßige Ausübung muslimischer Praktiken. Dies zeigt sich exemplarisch am Ritualgebet. Damit muslimische Geflüchtete und Muslim:innen im Allgemeinen das Gebet in einem nichtreligiösen Umfeld wie Ostdeutschland regelmäßig verrichten können, bedarf es einer ausgeprägten Disziplinierung, kontinuierlichen Reflexion und bewussten Regulierung des Selbst. Infolgedessen erfährt die Gebetspraxis im neuen Lebensumfeld eine Transformation, die nicht nur spirituelle Dimensionen umfasst, sondern auch gesellschaftlich und alltagspraktisch neu strukturiert und im sozialen Umfeld ausgehandelt wird. Die bewussten Prozesse der Selbstformung und Selbstdisziplinierung beschreibt Michel Foucault als „Technologien des Selbst“ (Foucault 1988, 18). Dabei handelt es sich nicht um vorgegebene oder extern determinierte Praktiken, sondern um bewusst entwickelte Formen der Selbstgestaltung. Anders als in vielen Herkunftskontexten, in denen religiöse Praktiken durch soziale Einbet-

¹² Das Gespräch mit Shaimaa wurde am 30.06.2020 über WhatsApp geführt; mit Nadia fanden Gespräche am 09.01.2020, 02.09.2020 und 16.09.2021 statt.

tung, kollektive Rituale und institutionelle Rahmenbedingungen gestützt werden, ist das Individuum im Migrationskontext nicht auf solche Motivations- oder Verstärkungsfaktoren angewiesen. Die Disziplinierung des Selbst ist vielmehr eine selbstgesteuerte Handlung, die jedoch stets in Aushandlungsprozesse mit der eigenen Mit- und Umwelt eingebettet bleibt.

Das Fehlen sozialer Druck- und Motivationsmechanismen

Der Fall von Nasrat¹³ verweist auf eine Konstellation, in der das Fehlen sozialer Druck- und Motivationsmechanismen nicht zu einem Abbruch religiöser Praxis führt, sondern zu ihrer reflektierten Neuverortung. In einem Gespräch über die Gestaltung religiöser Praxis in Deutschland wurde deutlich, dass er sich der veränderten Bedingungen bewusst ist, unter denen religiöse Praktiken in einem nichtreligiösen Umfeld wie Ostdeutschland verortet sind. In seinem afghanischen Lebensumfeld war das Verrichten des Ritualgebets eng in den sozialen Alltag eingebettet. Dort, so beschreibt er, hatten die Menschen faktisch keine andere Option, als das Gebet regelmäßig zu verrichten. Es gehörte zu einer routinisierten Praxis, die tief in die gesellschaftliche Struktur und in die alltäglichen Lebensvollzüge integriert war. Formen sozialer Kontrolle ebenso wie vielfältige Motivationsfaktoren sorgten dafür, dass die Mitglieder der Gemeinschaft die Gebetspraxis einhielten.

In Deutschland hingegen sind muslimische religiöse Praktiken nicht in vergleichbarer Weise in den Alltag integriert. Es existieren weder soziale Druckmechanismen noch motivationale Rahmenbedingungen, die die Einhaltung religiöser Praktiken unterstützen würden. In unmittelbarer Nähe von Moscheen können sich Diskotheken befinden; es bleibt den Gläubigen selbst überlassen, ob sie die Moschee oder die Diskothek aufsuchen. Nasrat zufolge erfordert die Einhaltung religiöser Pflichten wie des Ritualgebets daher ein weit höheres Maß an Selbstdisziplin und einen bewusst gestalteten, selbstgesteuerten Umgang mit dem eigenen Glauben. Für Nasrat ist gerade ein Umfeld, in dem solche Motivationsfaktoren und Druckmechanismen fehlen, ein entscheidender Prüfstein. Erst hier zeige sich, ob man religiöse Praktiken aus innerer Überzeugung und bewusster Entscheidung oder lediglich aufgrund sozialer Routine und äußerem Druck einhalte. Nasrat selbst achtet darauf, das Ritualgebet nur dann zu verrichten, wenn er mental, psychisch und physisch in der Lage ist, einen echten Dialog mit Gott zu führen. Er geht davon aus, dass das

¹³ Das Gespräch mit Nasrat fand am 04.10.2020 bei einem Spaziergang in Leipzig statt.

Ritualgebet durch unreflektierte, routinierte Wiederholung zu einem formalisierten und inhaltlich entleerten Habitus werden könne. Daher verrichtet er das Gebet nicht zwingend fünfmal täglich, insbesondere wenn er arbeitet oder stark in die Anforderungen des Alltags eingebunden ist. Diese Neuinterpretation entwickelt Nasrat nicht jenseits religiöser Offenbarungstexte, sondern im Rückgriff auf sie. Er bezieht sich dabei auf die Verse 97:7–8: „Wenn du nun (mit allem) fertig bist, dann mühe dich ab (7) und begehre die Nähe deines Herren (8).“ Nasrat deutet diesen Vers dahingehend, dass das Ritualgebet erst dann verrichtet werden solle, wenn man die Angelegenheiten des Alltags abgeschlossen hat und körperlich wie mental bereit ist. Dieses Verständnis religiöser Praxis verleiht ihm eine konfliktmindernde Flexibilität und eine Anpassungsfähigkeit an die Bedingungen seines Aufenthaltsortes. Damit wird die Gebetspraxis für ihn weniger zu einer verkörperten und routinisierten Handlung, sondern vielmehr zu einer bewussten und selbstgesteuerten Praxis, die er situativ reflektiert, verantwortet und aktiv in sein Alltagsleben integriert.

Kein statischer Regelbestand

Die in diesem Abschnitt dargestellten ethnografischen Beispiele verdeutlichen, dass religiöse Normen und Praktiken im Migrationskontext nicht einfach übernommen oder verworfen werden, sondern in einem iterativen Prozess neu ausgehandelt und interpretiert werden. Religiöse Normativität erscheint dabei nicht als statischer Regelbestand, sondern als situativ ausgehandeltes Orientierungswissen, das in konkreten lebensweltlichen Situationen mit individuellen Bedürfnissen, moralischen Überzeugungen, veränderten Selbstbildern und sozialen Erwartungen in Beziehung gesetzt wird. Geflüchtete agieren hierbei als handelnde Rechtssubjekte (*law inventing*), die bestehenden Normen neue Bedeutungen zuschreiben und auf diese Weise aktiv an Prozessen der Normproduktion (*jurisgenesis*) teilhaben.

5 Schlussbetrachtung und Ausblick

Ausgangspunkt des vorliegenden Beitrags waren die normativen Orientierungsprozesse muslimischer Geflüchteter in Ostdeutschland. Im Zentrum stand die Frage, wie diese Orientierungsprozesse stattfinden und wie Geflüchtete dabei unterschiedliche normative Ordnungen und Bezugssys-

teme aushandeln und transformieren. Die Analyse der erhobenen Daten hat gezeigt, dass normative Orientierung kein linearer Anpassungsprozess ist, sondern ein dynamisches, iteratives Geschehen, in dem vertraute Normsysteme und im Aufnahmekontext vorgefundene Ordnungsvorstellungen in konkreten lebensweltlichen Situationen neu interpretiert und an soziale Erwartungen und veränderte Selbstverständnisse angepasst werden. Deutlich wird dabei, dass solche Orientierungsprozesse häufig mit Irritationen verbunden sind, weil vertraute soziale, religiöse und alltagspraktische Selbstverständlichkeiten im Aufnahmekontext ihre bisherige Tragfähigkeit verlieren.

Zugleich zeigt sich, dass mitgebrachte religiöse, gewohnheitsrechtliche und nationalstaatliche Normen im Aufnahmekontext an Selbstverständlichkeit verlieren und unter veränderten Bedingungen neu ausgelegt und praktisch justiert werden. Die Mitwelt der Aufnahmegesellschaft erweist sich dabei als ambivalent: Sie kann neue Freiräume eröffnen und selbstständige Lebensführung ermöglichen, zugleich aber auch Unsicherheiten, Erfahrungen von Ablehnung sowie institutionelle und alltagspraktische Begrenzungen hervorbringen. Darüber hinaus verdeutlichen die analysierten Fallkonstellationen, dass Prozesse normativer Neuorientierung unterschiedliche Formen annehmen können. Sie verlaufen teils über Distanzierung von einzelnen religiösen Vorgaben, teils über innerreligiöse Reartikulationen und teils über die pragmatische Verknüpfung verschiedener normativer Bezugssysteme. Schließlich verweist dies darauf, dass im Migrationskontext neue Formen alltagspraktischen Rechtsbewusstseins entstehen, in denen religiöse Normen, institutionelle Bedingungen und Anforderungen alltäglicher Lebensführung in ein neues Verhältnis zueinander treten.

Muslimische Geflüchtete als handelnde Rechtsakteur:innen

Muslimische Geflüchtete erscheinen dabei nicht als passive Praktizierende bestehender Normen, sondern als handelnde Rechtsakteur:innen, die normative Bezugssysteme bewusst neu deuten, situativ anwenden und weiterdenken. Durch ihre kontinuierliche Auseinandersetzung mit unterschiedlichen normativen Ordnungen produzieren sie aktiv neue Bedeutungen, Verschiebungen und Entwicklungen dieser Ordnungen. Gleichzeitig sind solche Orientierungsprozesse weder absolut individuell noch frei von vorgegebenen Strukturen und Machtdynamiken. Auch wenn Geflüchtete im Bourdieu'schen Sinne zunächst auf die *doxa* zurück-

greifen, entwickeln sie jenseits dieser verinnerlichten Selbstverständlichkeiten neue Handlungsmaßstäbe, die ihnen im neuen Lebensumfeld Orientierung bieten. Maßgeblich hierfür sind die Interaktionen mit der neuen Mit- und Umwelt sowie mit den sie prägenden normativen Bezugssystemen. Diese ermöglichen es, verkörperte Routinen, Selbstverständlichkeiten und verinnerlichte Überzeugungen zu reflektieren, zu hinterfragen und zu transformieren. Gerade diese Momente der Irritation und Reflexion bilden einen zentralen Ausgangspunkt für tiefgreifende Denk-, Neuverortungs- und Veränderungsprozesse, in denen normative Orientierung nicht nur reproduziert, sondern situativ angepasst und in veränderte Bedeutungszusammenhänge überführt wird.

In diesem Kontext wird das Rechtsbewusstsein von Geflüchteten zu einem dynamischen, erfahrungsbasierten Prozess normativer Orientierung, in dem Individuen ihre Handlungen, Verantwortlichkeiten, Selbstverständnisse, Geschlechterrollen und Zugehörigkeiten immer wieder neu aushandeln und fortschreiben. Religion erscheint hierbei nicht als statischer Orientierungsrahmen, sondern wird abhängig von der jeweiligen Lebenssituation pragmatisch angepasst und in veränderte Bedeutungszusammenhänge übertragen.

Die hier gewonnenen Einsichten bieten einen Ausgangspunkt, um normative Orientierungsprozesse muslimischer Geflüchteter aus verschiedenen Perspektiven vertiefend zu verstehen. Von besonderem Interesse ist dabei die Frage, wie sich diese Orientierungsprozesse unter dem zunehmenden Einfluss neuer Technologien, insbesondere sozialer Medien, KI-gestützter Kommunikationsräume und neuer Formen transnationaler digitaler Vernetzung vollziehen. Solche technologischen Umgebungen eröffnen nicht nur neue Räume der Zugehörigkeit, des Lernens und der normativen Aushandlung, sondern können zugleich bestehende Hierarchien, Strukturen, Rollen und Selbstverständlichkeiten verstärken oder transformieren. Ob und inwiefern diese Technologien Menschen in pluralistischen Migrationskontexten tatsächlich dabei unterstützen, verlässliche Orientierungspunkte zu identifizieren oder ob sie neue Ambivalenzen, Konflikte und Verunsicherungen erzeugen, ist eine offene Frage. Man darf gespannt sein, welche neuen Dynamiken diese Technologien in den normativen Orientierungsprozessen Geflüchteter künftig hervorbringen werden.

Literatur

- Abī Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ašʿat ibn Ishāq al-Azdī as-Siġistānī (2009), Sunan Abī Dāwūd. Hg. v. Šuʿayb al-Arnaʿūt, Bd. 5, Kairo: Dār ar-Risāla al-ʿĀlamīya, <https://shamela.ws/book/117359/3097> [30.08.2025].
- Adl-Amini, Katja / Jehle, May / McLean, Philipp / Müller, Stefan / Seifert, Anne (2022), Reflektierte Normativität, normierte Reflexivität? Möglichkeiten und Grenzen empirischer Zugänge, in: Reintjes, Christian / Kunze, Ingrid (Hg.), Reflexion und Reflexivität in Unterricht, Schule und Lehrer:innenbildung, Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt, 21–38.
- al-Buḥārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl ibn Ibrāhīm ibn al-Muġīra (2001), Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Beirut: Dār Ṭawq an-Naġāh, <https://al-maktaba.org/book/33757> [30.08.2025].
- Benda-Beckmann, Franz von (1991), Pak Dusa's Law. Thoughts on Legal Knowledge and Power, in: Berg, Eberhard / Lauth, Jutta / Wimmer, Andreas (Hg.), Ethnologie im Widerstreit, München: Trickster, 215–227.
- Benda-Beckmann, Franz von (1994), Rechtspluralismus: analytische Begriffsbildung oder politisch-ideologisches Programm?, Zeitschrift für Ethnologie 119, 1–16.
- Benda-Beckmann, Franz von (2000), Rechtspluralismus. Wissenschaftliche und politische Herausforderungen, EthnoScripts 2, 2, 43–55.
- Benda-Beckmann, Franz von (2009), Gefangen im Rechtspluralismus. Zum Umgang mit Normkollisionen in rechtlich pluralen sozialen Räumen, in: Kötter, Matthias / Schuppert, Gunnar Folke (Hg.), Normative Pluralität ordnen. Rechtsbegriffe, Normenkollisionen und Rule of Law in Kontexten dies- und jenseits des Staates, Baden-Baden: Nomos, 169–190.
- Benda-Beckmann, Keebet von / Turner, Bertram (2020), Anthropological Roots of Global Legal Pluralism, in: Berman, Paul Schiff (Hg.), The Oxford Handbook of Global Legal Pluralism, Oxford: Oxford University Press, 67–141.
- Benhabib, Seyla (2004), The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens, Cambridge: Cambridge University Press.
- Boeree, C. George (1997), Personality Theories: From Freud to Frankl, <http://webpace.ship.edu/cgboer/binswanger.html> [01.09.2025].
- Bourdieu, Pierre (1977), Outline of a Theory of Practice, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chua, Lynette J. / Engel, David M. (2019), Legal Consciousness Reconsidered, Annual Review of Law and Social Science 15, 335–353.
- Comaroff, Jean (1985), Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People, Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1991), Signature, Event, Context, in: Kamuf, Peggy (Hg.), A Derrida Reader. Between the Blinds, New York: Columbia University Press, 80–111.
- Dewey, John (2002), Wie wir denken. Mit einem Nachw. neu hrsg. von Rebekka Horlacher und Jürgen Oelkers, Zürich: Pestalozzianum.
- Eckert, Julia (2012), Rumours of Rights, in: Eckert, Julia / Donahoe, Brian / Strümpell, Christian / Biner, Zerrin Ö. (Hg.), Law against the State. Ethnographic Forays into Law's Transformations, Cambridge: Cambridge University Press, 147–170.

- Eckert, Julia / Biner, Zerrin Ö. / Donahoe, Brian / Strümpell, Christian (2012), Introduction: Law's Travels and Transformations, in: Eckert, Julia / Donahoe, Brian / Strümpell, Christian / Biner, Zerrin Ö. (Hg.), *Law against the State. Ethnographic Forays into Law's Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1–22.
- Foucault, Michel (1988), Technologies of the Self, in: Martin, Luther H. / Gutman, Huck / Hutton, Patrick H. (Hg.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, London: Tavistock Publications, 16–49.
- Gailhofer, Peter (2016), *Rechtspluralismus und Rechtsgeltung*, Baden-Baden: Nomos (Studien zur Rechtsphilosophie und Rechtstheorie).
- Griffiths, John (2017), What Is Sociology of Law? (On Law, Rules, Social Control and Sociology), *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 49, 2, 93–142.
- Haumeder, Anna von / Ghafoori, Bita / Retailliau, Jeremy (2019), Psychological Adaptation and Posttraumatic Stress Disorder among Syrian Refugees in Germany. A Mixed-Methods Study Investigating Environmental Factors, *European Journal of Psychotraumatology* 10, 1. DOI: 10.1080/20008198.2019.1686801.
- Heidegger, Martin (1967), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Jackson, Michael (2011), *Life within Limits. Well-being in a World of Want*, Durham/London: Duke University Press.
- Jackson, Michael (2013), *Lifeworlds. Essays in Existential Anthropology*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Jackson, Michael (2015), Afterword, in: Ram, Kalpana / Houston, Christopher (Hg.), *Phenomenology in Anthropology. A Sense of Perspective*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 293–303.
- Kleinhans, Martha-Marie / Macdonald, Roderick A. (1997), What Is a Critical Legal Pluralism?, *Canadian Journal of Law and Society* 12, 2, 25–46.
- Krawietz, Birgit (1991), *Die Ḥurma. Schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts*, Berlin: Dunker & Humblot.
- Lems, Annika (2018), *Being-Here. Placemaking in a World of Movement*, New York/Oxford: Berghahn.
- Macdonald, Roderick A. / McMorrow, Thomas (2007), Legal Theory and Legal Education. The Problem of Judgment, in: Griffiths, John / Kruithof, Berend / Weyers, Heleen (Hg.), *The Social Working of Law. A Practical Rejoinder to Legal Doctrine*, Oxford/Portland: Hart Publishing, 309–336.
- Merry, Sally Engle (1990), *Getting Justice and Getting Even. Legal Consciousness Among Working-Class Americans*, Chicago: University of Chicago Press.
- Moore, Sally Falk (1987), Explaining the Present. Theoretical Dilemmas in Processual Ethnography, *American Ethnologist* 14, 4, 727–736.
- Moore, Sally Falk (2000), Law in Unstable Settings. The Dilemma of Migration, in: Benda-Beckmann, Keebet von / Benda-Beckmann, Franz von (Hg.), *Coping with Insecurity*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 141–152.
- Munn, Nancy D. (1992), The Cultural Anthropology of Time. A Critical Essay, *Annual Review of Anthropology* 21, 93–123.

Salim, Abdelghafar (2025), Lebensweltliche Alltagspragmatik und islamische Normativität. Muslimische Geflüchtete in Deutschland, Baden-Baden: Ergon Verlag.

Salzman, Philip Carl (1978), Ideology and Change in Middle Eastern Tribal Societies, *Man* 13, 4, 618–737. DOI: 10.2307/2801253.

Silbey, Susan S. (2015), Legal Culture and Legal Consciousness, in: Wright, James D. (Hg.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Oxford: Elsevier, 2. Aufl., 726–733.

Spytska, Liana (2023), Psychological Trauma and Its Impact on a Person's Life Prospects, *Scientific Bulletin of Mukachevo State University. Series Pedagogy and Psychology* 9, 3, 82–90.

Turner, Bertram (2004), Rechtspluralismus in Deutschland. Das Dilemma von ‚öffentlicher Wahrnehmung‘ und rechtsethnologischer Analyse alltäglicher Rechtspraxis, in: Bertels, Ursula / Streck, Bernhard / Hermann, Elfriede (Hg.), *Aus der Ferne in die Nähe. Neue Wege der Ethnologie in die Öffentlichkeit*, Münster: Waxmann, 155–184.

Turner, Bertram (2012), Normative Ordnungen, multiple Identitäten und religiöse Interpretationsmuster unterwegs zwischen Marokko und Kanada, in: Gertel, Jörg / Breuer, Ingo (Hg.), *Alltagsmobilitäten. Aufbruch marokkanischer Lebenswelten*, Bielefeld: transcript, 373–383.

Turner, Bertram (2013), Religious Subtleties in Disputing. Spatiotemporal Inscriptions of Faith in the Nomosphere in Rural Morocco, in: Benda-Beckmann, Franz von / Turner, Bertram / Eckert, Julia (Hg.), *Religion in Disputes. Pervasiveness of Religious Normativity in Disputing Processes*, New York: Palgrave Macmillan, 55–71.

Valverde, Mariana (2014), “Time Thickens, Takes on Flesh”. Spatiotemporal Dynamics of Law, in: Braverman, Irus / Blomley, Nicholas / Delaney, David / Kedar, Alexandre (Hg.), *The Expanding Spaces of Law. A Timely Legal Geography*, Stanford: Stanford University Press, 53–76.

Valverde, Mariana (2015), Chronotopes of Law. Jurisdiction, Scale and Governance, in: Rogers, Nicole / Lavalette, Michael (Hg.), *Law's Ethical, Global and Theoretical Contexts. Essays in Honour of William Twining*, Cambridge: Cambridge University Press, 59–74.

Wrathall, Mark (2025), Martin Heidegger, in: Zalta, Edward N. / Nodelman, Uri (Hg.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy. Spring 2025 Edition*, <https://plato.stanford.edu/entries/heidegger/> [30.11.2025].

Zbidat, Ali / Georgiadou, Ekaterini / Borho, Andrea / Erim, Yesim / Morawa, Eva (2020), The Perceptions of Trauma, Complaints, Somatization, and Coping Strategies among Syrian Refugees in Germany. A Qualitative Study of an At-Risk Population, *International Journal of Environmental Research and Public Health* 17, 3, 693.