

Migration und Flucht als existenzielle Erfahrungen im Kontext des Islams

Armina Omerika

1. Migrationen als strukturierende Elemente muslimischer Lebenswelten in Europa

Wenn man sich dem Themenkomplex »Migration und Flucht« im Kontext des Islams annähern möchte, steht man vor einem dichten Geflecht an Themen: an theologischen, ideengeschichtlichen wie auch sozialgeschichtlichen Entwicklungen, vor komplexen Kausalzusammenhängen und einer umfangreichen textuellen Tradition.

Eine gegenwartsbezogene Beobachtung scheint mir daher zu Beginn angebracht zu sein: Der Themenbereich Migration – hier in der Tat als physische, zugleich transstaatliche und transkulturelle Bewegung von einem Raum zum anderen gemeint – stellt sich den meisten MuslimInnen nicht lediglich als ein abstraktes soziopolitisches Debattierthema. Wenn MuslimInnen in Deutschland, oder in Gesellschaften Westeuropas allgemein, über Migration sprechen, dann sprechen sie zu einem großen Teil auch über das eigene biographische Erbe. Ob in heutigen Residenzkontexten geboren oder aktiv dorthin migriert – die Bewegung, die Migration, oft auch in Form von Flucht vor Krieg und Verfolgung, gehört zu den meisten, wenn auch bei weitem nicht allen, persönlichen Familiengeschichten von MuslimInnen, entweder in Form unmittelbarer Erfahrung oder Erinnerung. MuslimInnen sind zugleich AkteurInnen von Migrationen nach Europa und stark betroffen von den Dynamiken auf persönlicher wie gesellschaftlicher Ebene, die diese Migrationsprozesse ausgelöst haben. Zu diesen Dynamiken gehören auch Debatten über die nationalen und kulturellen Identitäten und die Ausgestaltung von Aufnahmegesellschaften, die einen Teil des Diskurses über Einwanderung und Integration bilden.¹

1 Zu diesen Dynamiken vgl. *Haci-Halil Uslucan*, Dabei und doch nicht mit-tendrin. Die Integration türkeistämmiger Zuwanderer, Berlin 2011.

Zu dieser vornehmlich persönlichen Dimension kommt hinzu, dass der allgemeine Zusammenhang von »Migration« einen zentralen Rahmen bildet, innerhalb dessen sich das heutige Reden über den Islam in Europa bewegt.² Der Islam als eine eingewanderte Religion ist in dieser Rolle, weit mehr als irgendeine andere Religion, Gegenstand von öffentlichen Auseinandersetzungen, politischen Entscheidungsprozessen und Maßnahmenkatalogen. Diverse Debatten über den Islam und viele politische Schritte in Deutschland, nicht zuletzt die Etablierung islamisch-theologischer Studien an den öffentlichen Universitäten, kreisen im Prinzip um eine, symbolisch ausgedrückt, »Einbürgerung« des Islams in Deutschland, die wiederum als eine Konsequenz von Migration und der daraus resultierenden Adaptations- und Integrationsbedarfe formuliert wird.³ Es ist besorgniserregend, dass sich vor allem in letzter Zeit vermehrt Stimmen und organisierte politische Strukturen wie PEGIDA oder AfD melden, die dieser Einbürgerung skeptisch bis ablehnend gegenüberstehen und die sogar in Richtung einer »Ausbürgerung« des Islams im Sinne einer Exklusion auf Grundlage von Fremdheit argumentieren.

Die Migrations-Diaspora-Rahmung bildet auch eine grundlegende Ausgangshaltung in vielen sozialwissenschaftlichen Arbeiten, die sich mit muslimischen Vergemeinschaftungsprozessen in Deutschland beschäftigen, wie die kürzlich abgeschlossene Dissertationsarbeit von *Raida Chbib* in einer kritischen Bestandsaufnahme zeigt.⁴ Was man dabei oft übersieht: Die gesellschaftlichen, politischen und religionsrechtlichen Rahmenbedingungen in Deutschland haben seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu erheblichen Veränderungen in der religiösen Vergemeinschaftung der Muslime im Vergleich zu den Organisationsformen in ihren Herkunftskontexten geführt. Daraus folgt, dass man die neuen

-
- 2 Vgl. *Katharina Hierl*, Die Islamisierung der deutschen Integrationsdebatte: Zur Konstruktion kultureller Identitäten, Differenzen und Grenzziehungen im postkolonialen Diskurs, Berlin u. a. 2012.
 - 3 Der integrationspolitische Aspekt der Etablierung von islamischen Universitätstheologien ist mehrfach auch von Islamwissenschaftlern festgestellt worden, vgl. beispielsweise *Rüdiger Lohker*, Islamwissenschaften – Bewegungen und Deterritorialisierungen, in: *Mouhanad Khorchide/Marco Schöller* (Hg.), Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und Islamischer Theologie. Beiträge der Konferenz Münster, 1.–2. Juli 2011, Münster 2012, 115–118, 117; *Rainer Brunner*, (Islamische) Theologie an der Universität – warum eigentlich?, in: ebd. 101–105.
 - 4 *Raida Chbib*, Organisation des Islams in Deutschland. Diversität, Dynamiken und Sozialformen im Religionsfeld der Muslime, Würzburg 2017, 31–72.

Formen von Gemeinschaftlichkeit wie beispielsweise Moscheevereine oder Dachverbände ebenso wie ihre Relationen untereinander zu Recht als historisch neue Phänomene bezeichnen kann. Sie sind ein Ergebnis von Migrationen, und zugleich sind sie auch spezifisch deutsch.⁵

Doch auch jenseits von neuen institutionellen und organisatorischen Formen haben die Migrationen von MuslimInnen in die Industriestaaten Europas im Laufe des 20. Jahrhunderts wichtige Auswirkungen auf innerislamische Beziehungen gehabt: Sie haben zu einer immer dichteren Konzentration in gemeinsamen sozialen Räumen von verschiedenen muslimischen Traditionen mit ihren jeweiligen spezifischen kulturellen, theologischen und politischen Prägungen geführt. Die seit jeher vorhandene innere Vielfalt des Islams erfährt in europäischen Migrationskontexten, zumindest im Horizont der persönlichen Erfahrung, eine ganz neue Konkretisierung: Sie wird in der direkten Begegnung haptisch und fassbar und führt zwangsläufig zu neuen innerislamischen Konstellationen und Aushandlungsprozessen von religiösen Inhalten und von Islamität schlechthin. Diese Prozesse sind keineswegs nur harmonisch und konfliktfrei, sie begegnen uns in ihrer öffentlichen Form in nur zu gut bekannten innermuslimischen Debatten etwa um Repräsentativität oder islamische Authentizität bestimmter religiöser Positionierungen.⁶ Es ist sehr wahrscheinlich, dass die gegenwärtigen Fluchtbewegungen von MuslimInnen nach Europa aus dem Nahen Osten und aus afrikanischen Ländern diese Konzentration steigern und diese Aushandlungsprozesse mit neuen Dynamiken befeuern werden. Damit ist auch das islamische Denken notwendigerweise herausgefordert, sich mit der wachsenden Pluralität und Diversität theologischer Positionen, aber auch der lebensweltlichen Zusammenhänge, der individuellen menschlichen Lebensentwürfe und mit neuen Formen von Differenz auseinanderzusetzen.

In der gegebenen Dichte, Geschwindigkeit und Beschleunigung mögen diese Entwicklungen tatsächlich historisch neu sein, doch ähnliche Konstellationen, in denen sich Reisen, Migrationen, Bewegung und Begegnung auf die Veränderung der religiösen Vorstellungen und die innermuslimischen Beziehungen ausgewirkt haben ebenso wie auf die Wahrnehmung der jeweils »Anderen« und »Fremden« im Zuge des Kulturkontexts, finden sich durchgehend in der Geschichte des Islams. Mus-

5 Ebd.

6 Vgl. *Levent Tezcan*, Repräsentationsprobleme und Loyalitätskonflikte in der Deutschen Islamkonferenz, in: *Hendrik Meyer/Klaus Schubert* (Hg.), *Politik und Islam*, Wiesbaden 2011, 96–115.

lime sind aus unterschiedlichen Motiven und Interessenskonstellationen gereist, gewandert, ausgewandert – als Pilger, als Händler, als Bildungsreisende, als Arbeitsmigranten, als Kriegsflüchtlinge, Kriegsgefangene, Diplomaten, als politisch Exilierte oder religiös Verfolgte. Für die Selbstdefinition von MuslimInnen waren dabei die Auswirkungen der Begegnung mit dem muslimischen »Anderen« unterwegs mindestens genauso wichtig wie die Begegnung mit dem nicht-muslimischen »Anderen«. Muslimische Reisende und Migranten sind nicht selten überwältigt gewesen vom Mangel an Gemeinsamkeiten mit anderen Muslimen – die Erwartung, dass das Reisen das im Begriff *umma* verdichtete Gefühl von Gemeinschaftlichkeit stärken würde, musste nicht selten enttäuscht der Erfahrung weichen, dass eben diese Begegnungen in der Bewegung neue Grenzen unter Muslimen definierten.⁷ In einer ähnlichen Weise reflektieren Reiseberichte muslimischer Reisender etwa nach Europa des 19. Jh., wie sich Grenzziehungen zwischen dem »Eigenen« und dem »Fremden« und damit letztlich Konstruktionen von kultureller Identität und Alterität vollzogen.⁸

Diese lange Vorbemerkung scheint mir wichtig zu sein, um die nachfolgenden Ausführungen in Perspektive zu rücken: Wenn von einer »islamischen Perspektive« auf Migration und Flucht die Rede ist, dann geht es dabei nicht lediglich darum, was der Koran und die Sunna zum Thema zu sagen haben, sondern auch darum, dass diese Themen zunächst einmal unabhängig von den religiösen Quellenbeständen von entscheidender Relevanz für MuslimInnen sind, denn Migration und Flucht sind wichtige strukturierende Elemente muslimischer Vorstellungs-, Erinnerungs- und Lebenswelten in Europa und damit auch in Deutschland.

7 Dave F. Eickelmann/James P. Piscatori, Preface, in: *dies.* (Hg.), *Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, London 1990, S. xii–xxii, xv. Vgl. auch Daniel Newman, *Arab Travellers to Europe until the End of the 18th Century and Their Accounts: Historical Overviews and Themes*, in: *Chronos* 4 (2001), 7–61.

8 *Bekim Agai*, Wenn einer eine Reise tut, dann kann er was (?) erzählen. Der Reisebericht als kulturübergreifende inszenierte Grenzerfahrung – Ein Vergleich der Reiseberichte des Ägypters Ṭaḥṭāwī, des Osmanen Muḥibb Efendi und des Preußen von Moltke, in: *ders./Zita Ágota Pataki* (Hg.), *Orientalische Reisende in Europa – Europäische Reisende im Nahen Osten: Bilder vom Selbst und Imaginationen des Anderen*, Berlin 2010, 13–38.

2. Migration in islamischen textuellen Traditionen

Islamisch-religiöse Texttradition hat sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart den Themenkomplex »Flucht und Migration« viel stärker aus der emischen Perspektive der Akteure thematisiert und hatte viel weniger die Migration, die Bewegung der »Anderen« zu ihnen hin im Blick. Fremdheit ist jedoch schon dem Koran kein unbekanntes Konzept, gebietet er schließlich eine gute Behandlung von »fernstehenden Nachbarn« (*al-ġār al-ġunub*):

Dient Gott, und gesellt ihm nichts bei! Und die Eltern sollt ihr gut behandeln, und den Verwandten, die Waise, den Armen, *den verwandten Nachbarn und den fernstehenden*, den Begleiter und den ›Sohn des Weges‹ und die Sklaven. Siehe, Gott liebt keinen Eingebildeten, Stolzen. (Sure 4,36)⁹

Interessant hierbei jedoch ist, dass der Wortstamm *ġ-n-b* zugleich Nähe und Ferne beinhaltet: Im selben Vers wird er auch für die Bezeichnung eines *nahen* Wegbegleiters oder Gefährten verwendet (*aṣ-ṣāhib bi-l-ġanbi*). An mehreren Stellen im Koran werden Reisende und Gäste (*ibn as-sabīl*) genannt, und zwar immer als Teil von sozialen Gruppierungen, denen gegenüber man wohl­tätig sein soll. Geht man davon aus, dass der Reisende als der idealtypische Fremde gelten kann, lässt sich hieraus eine generell freundliche, respektvolle Haltung gegenüber Fremden ableiten.

Aus anderen koranischen Versen gehen positive Konnotationen von Reisen und allgemein der Welterkundung hervor:

Spricht: »Zieht im Land umher, und schaut, wie er die Schöpfung zum ersten Mal vollbracht hat!« Darauf bringt Gott hervor die letzte Schöpfung. Siehe, Gott ist aller Dinge mächtig. (Sure 29,20)

Er ist es, der euch die Erde willfährig machte, so geht umher auf ihrer Oberfläche, und esst von dem, was er bescherte. Zu ihm ist die Auferstehung. (Sure 67,15)

Spricht: »Zieht doch nur im Land umher, und schaut, wie es mit den Leugnern ausging!« (Sure 6,11)

Er ist es, der euch auf dem Festland und dem Meere reisen lässt. Seid ihr nun auf den Schiffen und fahren sie bei gutem Wind mit den

9 Übersetzung nach *Hartmut Bobzin*, Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen, München 2010, Betonung d. Verf.; *Rudi Paret*, Der Koran, Stuttgart 1966, übersetzt dieselbe Stelle mit »verwandten und fremden Beisassen«.

Reisenden dahin und freuen sie sich an ihm, kommt dann aber stürmischer Wind über sie und kommen Wogen von überall zu ihnen und denken sie, dass sie ganz und gar verloren sind, dann rufen sie Gott an, im Glauben ihm allein sich anvertrauend: »Wenn du uns hieraus errettest, dann werden wir ganz sicher dankbar sein!« (Sure 10,22).

Der euch die Erde zu einem Lager machte und für euch Wege auf ihr bahnte und der vom Himmel Wasser fließen ließ. Damit brachten wir mannigfache Pflanzenarten hervor. (Sure 20,53)

Diese Bezeichnungen und Grundhaltungen wurden aber in der theologischen Deutung nicht annähernd so stark aufgegriffen und doktrinär aufgearbeitet wie die Frage nach Auswanderung bzw. Migration von MuslimInnen selbst und nach den hiermit verbundenen Folgen für die religiöse Normativität. Die theologischen Debatten um islamische Normativität im Kontext von Migrationen waren am stärksten und elaboriertesten in wichtigen historischen Umbruchsituationen, in denen sich die Frage der Auswanderung von MuslimInnen aus dem muslimisch beherrschten Gebiet als eine existenzielle und vor allem als eine neue Frage gestellt hat.¹⁰ Im Hinblick auf die Gegenwart wiederum lässt sich sagen, dass sich die Binnendebatten über muslimische Gesellschaften und Staaten als Einwanderungsgesellschaften und über die daraus resultierenden Konsequenzen für das Gesellschaftsverständnis im heutigen Kontext im Moment erst in ihren Anfängen befinden. Dies gilt trotz der Tatsache, dass es seit Jahrzehnten neben Arbeitsmigration auch eine starke Fluchtbewegung eben in die muslimischen Gesellschaften hinein gibt, die sogar viel stärker ausgeprägt ist als die Fluchtbewegung in die Staaten des europäischen Westens, und dass muslimische Gesellschaften de facto bereits Einwanderungsgesellschaften sind.¹¹

10 Vgl. *Abu Khaled El-Fadl*, Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on the Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Century, in: *Islamic Law and Society* 1/2 (1994), 141–187; ders., Striking a Balance: Islamic Legal Discourses on Muslim Minorities, in: *Yvonne Yazbeck Haddad/John L. Esposito* (Hg.), *Muslims on the Americanization Path?*, New York 1998, 47–63.

11 Zur Zeit führen nach Angaben der *United Nations Refugee Agency* die Türkei, Pakistan, der Libanon und der Iran die Liste der Staaten mit den am meisten aufgenommenen Menschen an, die gewaltsam vertrieben worden sind (*forcibly displaced*): UNHCR Global Trends: Forcible Displacement in 2016, <http://www.unhcr.org/globaltrends2016/> (Abruf 22.09.2017).

Denn wenn sich auch Motive für Migration unterschieden haben und eine Vielzahl von Faktoren diese verursacht oder begünstigt haben,¹² haben Muslime häufig ihre Erfahrungen von Auswanderung und Reise im semantischen Repertoire der islamischen Doktrin ausgedrückt und verarbeitet. Gleichzeitig hatten Migrationen, erzwungene oder freiwillige, Rückwirkungen auf die Ausformulierungen und den Wandel der Doktrin im Laufe der Zeit.

Dies wiederum ist nicht zufällig und hängt auch mit der Zentralität des Themas »Auswanderung« – Hidschra – zusammen, sowohl in der Gründungsgeschichte der frühen islamischen Gemeinde als auch in den theologischen Diskursen in der gesamten islamischen Geschichte, und zwar durch viele Disziplinen hindurch. Schon ein Blick auf den Kalender reicht aus, um sich zunächst die symbolische Bedeutung von Auswanderung für das muslimische Selbstverständnis zu vergegenwärtigen: Wir leben, neben vielen anderen Möglichkeiten der Zeiteinteilung, im Jahr 1438 der islamischen Zeitrechnung. Der Zeitpunkt, für den sich Muslime als die Stunde Null ihres Kalenders entschieden haben, ist nicht etwa die Geburtsstunde des Propheten Muhammad oder anderer Propheten vor ihm, es ist auch nicht der Beginn der koranischen Offenbarung. Der Neubeginn wurde mit der Auswanderung des Propheten Muhammad aus Mekka nach Medina im Jahre 622 gleichgesetzt. Diese Auswanderung ist zugleich wohl die bekannteste Bedeutung des Begriffs »Hidschra«. Daneben dient die Hidschra auch als ein wichtiger Marker der chronologischen Einordnung der Koransuren in mekkanische und medinensische – der veränderte Kontext der Offenbarung ebenso wie eine neue soziale Formation der muslimischen Gemeinde in Medina bedingten auch neue thematische Schwerpunkte in den Offenbarungsinhalten. Ohne eine solche chronologische Einordnung und das Bewusstsein von der Hidschra als einer Art Grenze wären kaum exegetische Strategien möglich, die eine historische Sichtweise auf den Koran, etwa auf die diachrone Entwicklung der koranischen Bedeutungen unter Beachtung der veränderten historischen Kontexte, an den Tag legen.

Trotz dieser enormen Bedeutung gerade für die islamische Zeitrechnung ist die genaue rückwirkende Datierung der Hidschra keineswegs einfach oder eindeutig. Einige moderne muslimische Gelehrte geben eine Zeitspanne zwischen den Monaten Mai und November des Jahres 622

12 Vgl. *Eickelmann/Piscatori* (Hg.), *Muslim Travellers* (s. Anm. 7).

an.¹³ Dieser Dissens in der Datierung ist wohl auch nicht zufällig, sondern eine Reflexion der verschiedenen Informationen in den frühen historischen Quellen, denn im Korpus der Überlieferungen und der frühen Berichte finden sich verschiedene Angaben über den Tageszeitpunkt, den Tag selbst, den Monat oder auch über die Dauer der Auswanderungsreise des Propheten.¹⁴

Weitgehender Konsens hingegen herrscht, folgt man dem etablierten historischen Narrativ,¹⁵ in einem: Muslime sind als religiös verfolgte Minderheit aus Mekka ausgewandert, nachdem dem Propheten nach dem Tod seiner wichtigsten Bezugspersonen – seiner Ehefrau Ḥadiġa und seines Onkels Abū Ṭālib b. ‘Abd al-Muṭṭalib – die Schutzmechanismen der dortigen Gesellschaft versagt geblieben waren. Zugleich stieg der physische und soziale Druck sowohl auf die Anhänger Muhammads, unter denen die sogenannten sozial Schwachen (*mustaḍ‘afūn*) eine wichtige Basis bildeten, als auch auf die ihn beschützenden Sippen Hāsim und Muṭṭalib. Gegen diese wurde von den Gegnern Muhammads, einflussreichen Mekkanern und führenden Männern der angesehensten Sippen ‘Abd Šams bzw. Umaiya, zum Boykott aufgerufen, etwa in der Eheschließung oder im Handel.

Die erste Hidschra, die frühe Quellen¹⁶ auf das fünfte Jahr nach dem Beginn der Offenbarung in Mekka datieren, vollzogen einige Muslime nach al-Ḥabaša (Abessinien/Äthiopien), wo sie von einem gerechten christlichen König empfangen und nach Darlegung ihrer religiösen Überzeugungen auch dauerhaft aufgenommen wurden. Nachdem Abū Lahab, ein Erzfeind Muhammads in Mekka, Šaiḥ der Hāsim wird, wurde die Situation für die Anhänger des neuen Glaubens in Mekka noch schlechter. Nach einer Weile wurde dem Propheten der Schutz komplett entzogen, was ihn regelrecht »vogelfrei« machte.

Die koranische Offenbarung begleitet diese Entwicklungen, nimmt sie auf, kommentiert sie und lenkt sie. Wir finden eine Reihe von Versen im Koran, die die hier beschriebene Situation reflektieren und zugleich auf eine universale Ebene heben, im Sinne einer Verpflichtung des Men-

13 Fazal Ahmad Shamsi, The Date of Hijrah, in: Islamic Studies 23/3 (1984), 189–224, hier 189.

14 Vgl. die Übersicht über verschiedene Datierungen in den historiographischen Quellen und der Überlieferungsliteratur ebd. 189–194.

15 Hier zusammengefasst nach William Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, Oxford 1953, und ders., Muhammad at Medina, Oxford 1954.

16 Vgl. Muhammad al-Faruque, Emigration, in: Jane D. McAuliffe (Hg.), The Encyclopaedia of the Qur‘ān, Bd. 2, Leiden/Boston 2002, 18–23.

schen, auch unter Umständen von Unterdrückung und Verfolgung nicht von der Suche nach der Wahrheit auf dem Wege Gottes abzurücken. So heißt es in der (nach Nöldeke) spätmekkanischen Sure 29, Vers 56:

Ihr meine Knechte, die ihr glaubt! Siehe, weit ist die Erde, darum dient nur mir!¹⁷

ebenso wie in den Versen 97–100 der (medinensischen) Sure 4:

Siehe, zu denen, die gegen sich selber freveln, sprechen die Engel, wenn sie sie abberufen haben: »Wie ist es euch ergangen?« Sie sprechen: »Wir waren unterdrückt im Lande.« Sie sprechen: »War Gottes Erde denn nicht weit genug, so dass ihr hättet auswandern können?« Doch jene – ihr Zufluchtsort ist die Hölle. Welch schlimmes Schicksal! Ausgenommen die Unterdrückten von den Männern, Frauen und Kindern, die über keine Möglichkeit verfügen und auf dem Weg nicht rechtgeleitet sind. Diese sind es, denen Gott vielleicht verzeiht. Gott ist verzeihend, bereit zu vergeben. Wer auf dem Wege Gottes auswandert, der findet im Lande viele Zufluchtsstätten und weiten Raum. Wenn jemand sein Haus verlässt, auswandernd zu Gott und seinem Gesandten, und ihn dann der Tod ereilt, so obliegt seine Belohnung Gott. Gott ist bereit zu vergeben, barmherzig.

und in der (medinensischen) Sure 22, Vers 58–59:

Die auf dem Wege Gottes auswanderten, dann getötet wurden oder sterben, die wird Gott auf die beste Art versorgen. Wahrlich, Gott ist der beste Versorger. Er wird sie zum Eingang eines Ortes führen, der ihr Gefallen findet. Siehe, Gott ist wahrlich wissend, milde.

Die Verse legen nahe, dass der Mensch Gott gegenüber dafür verantwortlich ist, dass er, um zur Wahrheit zu gelangen, (auf dem Weg Gottes) Orte finden muss, wo er diese erforschen und seine Freiheit ausleben kann. Ausgenommen von dieser Verpflichtung sind ältere Menschen, Frauen und Kinder. Wer nach der Wahrheit sucht, für den stehen alle Orte auf der Welt offen. Denn alle, die sich dafür auf den Weg machen, werden von Gott dafür belohnt. Der Status als Unterdrückter gilt vor Gott nicht, der schließlich eine große Welt erschaffen hat, die allen Menschen

17 Übersetzung nach *Bobzin* (s. Anm. 9). *Paret* übersetzt denselben Vers mit: »Ihr meine Diener, die ihr gläubig seid! Meine Erde ist weit (genug, so daß ihr darauf auswandern und in der neuen Umgebung als Gläubige leben könnt). Mir müßt ihr dienen.«

offen steht. Diese koranischen Aussagen wurden ernst genommen: Die Auswanderung aus Mekka wurde, mit Ausnahme der genannten Gruppen, zu einer unentschuldbaren Verpflichtung und zu einer Bedingung für die Integration in die entstehende muslimische Gemeinde.¹⁸

Nach einer Reihe von Gesprächen bzw. Vertragsabschlüssen mit Vertretern der Stämme aus Yaṭrib/Medina beschloss Muhammad, nach Yaṭrib auszuwandern, wo die Verhältnisse in vieler Hinsicht grundverschieden waren von denjenigen in Mekka. Medina war keine einzelne Stadt, sondern eine größere Oase mit vornehmlich landwirtschaftlicher Ausrichtung. Politisch war Medina zu dieser Zeit charakterisiert vom Bruch der tribalen Einheit zwischen den Stämmen Aus und Ḥazrağ, der mittlerweile in bewaffnete Konflikte übergegangen war. Muhammad wurde von ihnen nach einer Reihe von Verhandlungen als Vermittler und Schiedsrichter, d. h. als Versöhner, eingeladen – eine Funktion, die er auch annahm.

In ihrer Interpretation darüber, wer nun gerettet war – die Mekkaner vor der Verfolgung oder die Medinenser vor der Selbstzerstörung –, unterscheiden sich die frühen Quellen allerdings: Während *Ibn Saʿd* in seinen *Ṭabaqāt* die rettende Funktion von Medinensern für den Propheten und seine Anhänger betont, bezeichnen *Ibn Ishāq* in seiner *Sīra*, *aṭ-Ṭabarī* in seinem *Tafsīr* (3,103), und später Kommentatoren wie *al-Qurṭubī* (gest. 1272) oder *ar-Rāzī* (gest. 1209) Muhammad als den Retter und die Bewohner von Medina als diejenigen, die von der Ankunft der Muslime in Form von Herstellung von sozialem Frieden profitierten.¹⁹ Welcher Deutung und Wertung man sich nun anschließen mag, eines ist klar: Die Kommentatoren und die Überlieferer waren sich der Mehrspurigkeit von Auswanderung bewusst, davon also, dass sie Konsequenzen und Folgen für die aufnehmende Gesellschaft mindestens genauso wie für die ausgewanderte Gruppe hatte.

In der Tat hat die Hidschra des Propheten und seiner Anhänger aus Mekka nach Medina samt der dort abgeschlossenen Verträge unter verschiedenen Bevölkerungsgruppen zur Entstehung und Benennung neuer sozialer Gruppierungen auf der arabischen Halbinsel geführt. Die *al-muḥāğirūn* – die Auswanderer aus Mekka, die *al-anṣār* – ihre Helfer aus Medina und die *aʿrab* – die Beduinen, die mit Muhammad einen Vertrag

18 *Muhammad Khalid Masud*, The Obligation to Migrate: The doctrine of hijra in Islamic law, in: *Eickelman/Piscatori* (Hg.), *Muslim Travellers* (s. Anm. 7), 29–49, 32.

19 *Al-Faruque*, *Emigration* (s. Anm. 16), 21.

abgeschlossen hatten und ihm ergeben waren, selbst aber nie eine Auswanderung vollzogen, wurden zu wichtigen sozialen Kategorien. In der sogenannten Gemeindeordnung von Medina wurden die ersten, die Auswanderer, in den Status eines separaten Stammes erhoben mit denselben Rechten und Verpflichtungen wie andere Stämme in Medina. Allerdings blieb diese soziale Kategorie fließend: Dem Status des Auswanderers konnte man durch einen Vertragsabschluss beitreten.²⁰ Sie gingen auch einen speziellen Bund der Brüderlichkeit (*mu'āḥāt*)²¹ mit den Helfern ein, die sie willkommen hießen und mit ihnen, trotz eigener knapper Ressourcen, ihr Hab und Gut teilten. Hiervon spricht auch der Koran an mehreren Stellen und besonders aufschlussreich in den Versen 9–10 der medinensischen Sure 59:

Und die vor ihnen ›im Hause‹ und im Glauben ihre Heimat fanden, lieben die, die als Auswanderer zu ihnen kamen. Sie finden in ihrem Innern kein Bedürfnis nach dem, was jenen gegeben wurde, und stellen sich selber hinten, selbst wenn bei ihnen Kargheit herrscht. Wer bewahrt wird vor seinem eigenen Geiz, der gehört zu jenen, denen es wohlergeht. Und die nach ihnen kamen, sprechen: »Unser Herr, vergib uns und unseren Brüdern, die uns im Glauben vorangegangen sind! Und lege keinen Groll in unsere Herzen gegen die Gläubigen! Unser Herr, du bist gütig, barmherzig«. (Sure 59,9–10)

Wichtig ist anzumerken, dass diese engen Beziehungen, Vertrauensverhältnis und Solidarität nicht notwendigerweise auf der konfessionellen Verbundenheit basierten: Nicht alle Helfer aus Medina waren Muslime – von einigen Angehörigen des Stammes Aus beispielsweise wird berichtet, dass sie erst nach der Grabenschlacht (*ġazwa al-ḥandaq*) im Jahre 627, also fünf Jahre nach der Hidschra, zum Islam übertraten.²² In dieselbe Richtung kann man auch die Tatsache interpretieren, dass die Verträge, die der Prophet in Medina abgeschlossen hat, einschließlich der Gemeindeordnung weder Koranzitate beinhalten noch sich auf eine göttliche Autorität berufen – abgesehen von dem gelegentlich auftau-

20 So nach Ibn Sa'd einige Stämme, die nicht nach Medina auswanderten: *Ibn Sa'd*, Kitāb Tabaqāt al-Kubra (Das große Klassenbuch), hg. von *Iḥsān Abbās*, Beirut 1968, vol. 1, 291, 293.

21 Vgl. *Masud*, Obligation (s. Anm. 18), 31; *Muhammad al-Faruque*, Emigrants and Helpers, in: *McAuliffe* (Hg.), *Encyclopaedia* (s. Anm. 16), Bd. 2, 14–18.

22 Vgl. *Michael Lecker*, *Muslims, Jews, and Pagans: Studies on Early Islamic Medina*. Islamic History and Civilization, Leiden/Boston 1995, 19–49.

chenden Titel Muhammads als Gesandtem Gottes.²³ Dass die Vertragsverpflichtungen und die gemeinsame, durch die Auswanderung entstandene Schicksalsgemeinschaft sogar stärker wirken konnten als die religiöse Bindung, darauf deutet der Vers 72 der Sure 8 im Koran hin:

Diejenigen, die glaubten, die auswanderten und mit ihrem Gut und ihrem Leben kämpften auf dem Wege Gottes und die Asyl und Hilfe gewährten, die sind füreinander Freunde. Die aber glaubten und nicht auswanderten, denen steht vor ihrer Freundschaft nichts zu, bis sie auswandern. Doch wenn sie euch in Fragen der Religion um Hilfe bitten, so seid ihr zur Hilfe verpflichtet – doch nicht gegen Leute, zwischen denen und euch ein Vertrag besteht. Gott schaut auf das, was ihr tut.

Die an der Hidschra vollzogene soziale Kategorisierung in Auswanderer und Helfer blieb jedenfalls lange Zeit die wichtigste Grundlage für die Identitätszuordnung in der frühen islamischen Gemeinde; Personen aus diesen Kreisen wurden später in genau diesen Rollen als Vorbilder zitiert, etwa bei der Exegese des Korans oder als Überlieferungsautoritäten.²⁴ Zugleich reflektiert der Vers eine andere veränderte Konstellation auf der arabischen Halbinsel: Die Hidschra hatte auch zu einer Neuaushandlung von Relationen unter den Bewohnern von Medina und der Umgebung geführt, und insbesondere das Verhältnis zu den Mekkanern hatte sich von Antagonismen und einer Verfolgungssituation zu bewaffneten Konflikten entwickelt, sodass die Auswanderung nun in einem engen Zusammenhang mit dem Kampf (*ġihād*) stand.

3. Ausarbeitungen der Hidschra-Doktrin in der nachkoranischen Zeit

Spätere juristische Ausarbeitungen wiederum unterscheiden sich in ihrer Auslegung des Verbindlichkeitsgrads der Hidschra-Doktrin und deren Bedingungen. Die Diskussionen drehten sich vor allem nach der Eroberung Mekkas durch die Muslime um die Frage, ob die Auswanderung

23 Zur Gemeindeordnung von Medina nach *Ibn Ishāq* vgl. *Ferdinand Wüstenfeld* (Hg.), *Kitāb Sīra Rasūl Allāh. Das Leben Muhammed's nach Muhammed b. Ishāk*, bearbeitet von Abd el-Malik ibn Hischām. Erster Band, Göttingen 1858, 341–343; nach az-Zuhrī vgl. *Abū 'Ubaid al-Qāsim ibn Sallām*, *Kitāb al-amwāl*, hg. von *Muhammad Ḥalīl Harrās*, Kairo 1968, 290–294.

24 *Al-Faruque*, Emigrants and Helpers (s. Anm. 21), 17.

von Muslimen weiterhin verpflichtend sei und, im Zuge dessen, ob Hidschra nun weiter gefasst werden und sich auf andere Kontexte als Mekka beziehen könne.²⁵ Im Prinzip finden wir in diesen Debatten Echos der Frage, die Muslime bis in unsere Zeit hinein bewegt hat, nämlich die Frage nach der Gültigkeit bestimmter Vorschriften nur für spezifische historische Adressaten oder auch für spätere Muslime.

In der nachkoranischen Zeit finden sich schon früh Tendenzen in der unterschiedlichen Bewertung der Auswanderung als Pflicht. So finden sich zahlreiche Hadithe, die die Auswanderung von Muslimen in muslimische Gebiete als eine universell gültige Verpflichtung definieren,²⁶ aber auch solche Überlieferungen wie etwa bei *al-Buḥārī* (gest. 870), nach denen der Prophet gesagt haben soll: *lā hiğrata ba'da l-fatḥi* (»keine Auswanderung nach der Eroberung (Mekkas)«). Auch später finden wir Gelehrtenmeinungen – etwa des *Ibn Ḥaldūn* (gest. 1406) oder *Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī* (gest. 1449) –, die davon ausgehen, dass eine Auswanderung von Muslimen mit der Eroberung Mekkas durch die Muslime keine Verpflichtung mehr darstellt.²⁷

Gleichzeitig reflektieren diese früh einsetzenden Debatten über die genaue Bedeutung der Hidschra die politischen Spannungen und Zerwürfnisse in der muslimischen Gesellschaft, die sich besonders nach der Herrschaftsetablierung der Umayyaden-Dynastie (661–749) zuspitzen sollten, und im Zuge welcher bestimmte Gruppierungen, wie etwa die Kharidschiten, eine Auswanderung auch aus muslimisch beherrschten Gebieten befürworteten – und aktiv vollzogen –, die sie aufgrund von

25 *Al-Faruque*, Emigration (s. Anm. 16), 22; *Masud*, Obligation (s. Anm. 18), 33 f. Vgl. auch *Wilferd Madelung*, Has the *Hijra* Come to an End?, in: *Revue des Études islamiques* 54 (1986), 225–237.

26 *Paret* deutet Sure 9,122 – (in seiner Übersetzung: »Und die Gläubigen können unmöglich geschlossen (zur Belehrung über religiöse Angelegenheiten nach Medina?) aussprechen. Warum rückt dann (aber) nicht von jeder Abteilung von ihnen (wenigstens) eine Gruppe aus, damit sie (d. h. die Leute dieser Gruppe) sich in der Religion (des Islam) unterweisen lassen und ihre Leute (vor der Strafe Gottes?) warnen, wenn sie zu ihnen zurückkommen? Vielleicht werden sie sich (dann) in Acht nehmen (und Buße tun)«) – sogar dahin, dass der Koran damit die Auswanderungsbewegung einiger arabischer Stämme nach Medina hinderte, die aufgrund eines erfundenen Hadith (*lā islāma li-man lā hiğārata lah*, »wer nicht auswandert, kann kein Muslim werden«) an Intensität zunahm und den Medinensern zur Last wurde; vgl. *Rudi Paret*, Sure 9,122 und der Ġihād, in: *Die Welt des Islam* 2 (1953), 232–236.

27 *Masud*, Obligation (s. Anm. 18), 33–34.

Kritik an den Verfehlungen des Herrscherhauses als ein Gebiet des Unglaubens ansahen. Damit wurde erstmalig eine Verbindung zwischen dem theologischen Konzept von Sünde, der Definition von (Un-)Glaube und einer anhand von politischer Herrschaft konzeptualisierten Territorialität hergestellt, die die theologischen und auch juristischen Diskurse der Folgezeit stark prägen sollte.

Im Gegensatz zu diesen Deutungen stehen wiederum Tendenzen zu einer Verinnerlichung des Begriffs Hidschra, etwa in sufischen Traditionen, wo die obligatorische Hidschra als eine »Hidschra des Herzens«, als rein spirituelle und keine physische Bewegung definiert wurde.²⁸

4. Aushandlungen der Hidschra-Doktrin im Rechtsdiskurs

Eine andere Entwicklung, die vor allem im Kontext der Rechtsprechung an Bedeutung gewinnen sollte, aber ihre Wurzel ebenfalls in den erwähnten frühislamischen Auseinandersetzungen hatte, war die Anknüpfung der Auswanderungspflicht an ein Konzept von Territorialität, das in erster Linie durch den Glaubensstatus der herrschenden Macht und damit verbunden durch eine islamisch legitimierte Rechtsordnung definiert wurde. Vereinfacht ausgedrückt ging es um die Frage, ob Muslime unter nicht-muslimischer Herrschaft leben durften und ggf. unter welchen Bedingungen. Diese Verknüpfung von Territorium mit Glaube bzw. mit Unglaube fand ihren Ausdruck in einer Reihe von verschiedenen Ausdrücken für – im Grunde genommen völkerrechtlich zu verstehende – Gebietseinteilungen, von denen wohl am bekanntesten die Kategorien *dār al-islām* (Gebiet des Glaubens), *dār al-ḥarb* (Gebiet des Krieges), *dār al-kufr* (Gebiet des Unglaubens) oder *dār al-‘ahd* (Gebiet des Vertrages) sind.²⁹ Diese Form der eindeutigen Territorialisierung ist allerdings nicht für die Lebenszeit des Propheten Muhammad verbürgt: Abgesehen davon, dass einige Muslime auch nach der Hidschra des Propheten nach Medina in Mekka geblieben waren, untersagte es der zwischen den Mekkanern und Muhammad vereinbarte Waffenstillstand von al-Ḥudaybiyya (628–30) mekkanischen Muslimen explizit, ohne die Erlaubnis ihrer Schutzpatronen zu Muhammad nach Medina auszuwan-

28 *Masud*, Obligation (s. Anm. 18), 35 f.

29 Vgl. *Armand Abel*, *Dār al-Ḥarb*, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Bd. 2, Leiden 1991, 126; *Halil Inalcik*, *Dār al-‘Ahd*, ebd. 116; *Duncan Black Macdonald/Armand Abel*, *Dār al-Ṣulḥ*, ebd. 131.

dern. Auch hatten, wie bereits erwähnt, die Muhammad gegenüber loyalen und im Sinne der vertraglichen Akzeptanz des Islams verbundenen Stämme die Hidschra niemals vollzogen. Insbesondere wird eine eindeutige Anknüpfung der Auswanderung an die Islamizität des Territoriums fraglich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die erste in den Quellen erwähnte Hidschra der Muslime – nach manchen Quellen sogar zahlenmäßig größer als die nach Medina³⁰ – nach Abessinien in ein Gebiet unter der Herrschaft eines christlichen Königs erfolgte. Islamische Rechtsgelehrte hatten, trotz der reduktionistischen Tendenz der territorialen Kategorisierung, diese Faktoren durchaus im Blick beim Verfeinern ihrer Positionen. Generell, wenn auch nicht unwidersprochen, wurde die Doktrin akzeptiert, dass auch nach der Eroberung Mekkas die Hidschra wieder relevant wird, wenn ein Gebiet des Islams zu einem Gebiet des Unglaubens wird, oder wenn jemand, der außerhalb des *dār al-islām* lebt, den Islam annimmt.³¹ Doch schon früh sind auch Positionen attestiert, die, trotz der generellen Akzeptanz einer territorialen Einteilung in *dār al-islām* und *dār al-ḥarb*, den Verbleib von Muslimen in nicht-muslimisch beherrschten Gebieten von der Religionsfreiheit, d. h. der Möglichkeit der Ausübung ihrer Religion, abhängig machten. Bei allen rechtshermeneutischen Unterschieden zwischen den einzelnen Rechtsschulen oder abweichenden Einzelformulierungen: Viele Gelehrte der sunnitischen Rechtsschulen machten die Notwendigkeit einer Auswanderung von Muslimen ebenso wie die Definition eines Gebiets als *dār al-islām*, *dār al-kufr* oder *dār al-ḥarb* von einer Reihe von Kriterien abhängig, zu denen unter anderem eine freie Religionsausübung gehörte, Sicherheit für das Leben der Muslime oder, wie bei der hanafitischen Rechtsschule, eine fortbestehende Gültigkeit der vor der Eroberung abgeschlossenen Verträge.³²

Die Fragen nach der Auswanderung oder dem Verbleib von Muslimen unter nicht-muslimischer Herrschaft und die Entstehung eines entsprechend umfangreichen Korpus an diesbezüglichen Rechtsgutachten intensivierten sich insbesondere in solchen Situationen, in denen muslimische Gebiete von Nicht-Muslimen erobert wurden. Die normannische Eroberung Siziliens im späten 11. Jh. (1091), die Mongolenstürme des

30 *Al-Faruque*, Emigrants and Helpers (s. Anm. 21), 15 f.

31 Vgl. ausführlicher *Muhammad Khalid Masud*, Being Muslim in a Non-Muslim Polity: Three Alternate Models, in: *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs* 10/1 (1989), 118–128; siehe auch *El-Fadl*, Islamic Law (s. Anm. 10).

32 *Masud*, Obligation (s. Anm. 18), 38 ff.

13. Jh., die Reconquista in Spanien seit dem 12. Jh., die Eingliederung der osmanischen Provinz Bosnien-Herzegowina ins Habsburgische Reich im 19. Jh. – dies sind nur einige Beispiele, die entsprechende Diskurse unter Rechtsgelehrten stimulierten, weil die neuen soziopolitischen und Herrschaftskonstellationen zahlenmäßig viele Muslime betrafen. Die verschiedenen Ansätze, die entwickelt wurden, zeugen gleichzeitig von der starken diskursiven Natur der Aushandlungen unter muslimischen Juristen wie auch von deren Abhängigkeit von den soziohistorischen Entwicklungen. Die Fatwas waren allerdings wirkungsmächtig: Zahlreiche Muslime folgten den Empfehlungen zur Auswanderung, ebenso wie sich diejenigen, die nicht auswanderten, auf entsprechende Rechtsmeinungen beriefen.³³

Dass Idealtypologien, auch die von islamischen Rechtsgelehrten entwickelten, allerdings weder immer wirksam sind noch die realen, existenziellen Bedürfnisse und Lebensrealitäten der Muslime treffen, zeigen auch solche Fälle, wo muslimische Auswanderer zu ihrem ursprünglichen Ort zurückkehrten, oft unter großen Mühen, Anstrengungen und unter großen Verlusten auf der Reise. Sowohl für Bosnien an der Jahrhundertwende als auch für Indien, nachdem es von einigen Gelehrten der Kalifatsbewegung zum *dār al-harb* erklärt worden war, sind beachtliche Zahlen an enttäuschten und traumatisierten Rückkehrern dokumentiert, die aus dem als *dar al-islām* proklamierten Gebiet – das osmanische Gebiet der heutigen Türkei im ersten bzw. Afghanistan im zweiten Fall – zurück in ihr Ausgangsland wanderten.³⁴

Zudem sind seit dem 18. Jh. diese überlieferten territorialen Konzepte gleich mehrfach und von mehreren Seiten unter Beschuss gekommen; zum einen durch islamistische Strömungen, die auch die von Muslimen regierten Gebiete nicht als Gebiet des Islams akzeptieren und das Konzept der Hidschra in ihrem Kampf gegen bestimmte, als ungerecht empfundene politische Regime einsetzten. Zum Zweiten sind gerade im Kontext der Entstehung von modernen Nationalstaaten neue Definitionen dieser Konzepte zu beobachten, sodass auch traditionelle Gelehrte etwa westliche Länder, mit denen es internationale Verträge gibt, nicht als

33 Für das Beispiel Bosnien-Herzegowinas vgl. *Fikret Karčić*, *The Bosniaks and the Challenges of Modernity. Late Ottoman and Hapsburg Times*, Sarajevo 1999, sowie die Fatwa von Rašīd Riḍā, die das bosnische Gebiet in der Habsburger Monarchie aufgrund von Religionsfreiheit zum *dār al-islām* erklärt: *Rašīd Riḍā*, *Fatāwā l-il-Imām Muḥammad Rašīd Riḍā*, Bd. 2, Beirut 1970, 772–779.

34 *Masud*, *Obligation* (s. Anm. 18), 40 f.

Gebiet des Unglaubens oder gar des Krieges bezeichnen. Zudem führten die neuen Formen und vor allem neue Ursachen von muslimischer Auswanderung – etwa Arbeitsmigration und Bildungsmigration von Muslimen gerade in nicht-muslimische Länder des Westens – zu neuen Argumentationslinien in der islamischen Rechtsprechung. Hier werden unter Rückgriff auf die alten Texte neue Akzente gesetzt: So wird beispielsweise nicht die Hidschra von Mekka nach Medina als Referenz genommen, sondern diejenige nach Abessinien, oder es wird das durch das Abkommen von al-Hudaybiyya vertraglich festgelegte Verbot der Auswanderung referiert.³⁵

Die Persistenz der Konzepte, in denen islamisch-religiöse Normativität nach wie vor zumindest in Bezug gesetzt wird zu Territorialität und Mehrheits- bzw. Minderheitsverhältnissen, zeigt sich allerdings immer noch unter anderem in solchen Forderungen, in denen Westeuropa zwar nicht als Gebiet des Unglaubens, jedoch als Gebiet des Vertrages oder sogar der »Einladung« (*da'wa*) betrachtet wird, in denen im Grunde genommen eine partikulare, für Minderheitensituationen spezifische islamisch-rechtliche Normativität für Muslime eingefordert wird – so ganz zentral in dem mittlerweile nicht mehr in dieser Formulierung benutzten Konzept des »Minderheitenrechts« (*fiqh al-aqalliyyāt*), das maßgeblich vom irakisch-amerikanischen Gelehrten *Tāhā Ġābir al-ʿAlwānī* (1935–2016) sowie von *Yūsuf al-Qaradāwī* (geb. 1926) entwickelt wurde.

Doch gerade in Auseinandersetzung mit dem im Konzept des *fiqh al-aqalliyyāt* implizierten Minderheitenbegriff und seiner Problematisierung mehrten sich schließlich auch solche Positionen, die die mittelalterlichen territorialen Konzepte als historisch überkommene Konstrukte betrachten und entsprechende, auf ihnen fußende Argumentationen angreifen. Die heutige Welt, so *Tariq Ramadan*, die womöglich berühmteste unter diesen Stimmen, passe mit ihren Komplexitäten nicht in die mittelalterlichen territorialen Klassifizierungen:

This debate, apart from the problems of definition that it raises, is based on old concepts that seem to be neither operational nor relevant in our time. To apply them to our contemporary reality just as they were thought out by the great ulama more than ten centuries ago would be a serious methodological error. In today's world, where populations are in constant movement and in which we are witnessing an increasing complexity in the distribution of economic,

35 Ebd. 44; *ders.*, Being Muslim (s. Anm. 31), 8 ff.

financial, and political power, as well as a diversification of strategic alliances and spheres of influence, it is impossible to hold to an old, simple, binary vision of reality. That being so, this set of readings is totally inappropriate: it could lead to a simplistic and clearly erroneous perception of our times.³⁶

Abgesehen von der veränderten geopolitischen Situation ist auch Fragen von Staatsbürgerlichkeit, Bürgerrechten und gesellschaftlicher Partizipation mit diesen Konzepten nicht mehr beizukommen, die in letzter Instanz Muslime auf den Status von Minderheiten in ihren jeweiligen gesellschaftlichen Kontexten reduzieren.

Die gegenwärtigen Fluchtbewegungen von Muslimen allerdings weisen darüber hinaus weitere Elemente auf, die die traditionelle Rechtsgelehrsamkeit so nicht vorgesehen hat: Muslime wandern aktiv aus muslimischen Gebieten aus, weil sie dort eben nicht sicher sind. Ihre begehrten Ziele sind dabei oft die nicht-muslimischen Gesellschaften des Westens, vor allem Europas. Sie nehmen Strapazen und lange, beschwerliche und unsichere Fluchtrouten und die widrigsten Bedingungen auf sich, um dorthin zu gelangen. Und dabei sind sie – und nicht nur sie – oft auf der Flucht vor solchen Gruppierungen, die sich ausgerechnet der traditionellen islamischen Terminologie und territorialer Konzepte bedienen, um ihren Macht- und Herrschaftsanspruch zu sichern. Vor diesem Hintergrund, so meine Prognose, werden sich die alten religiös-rechtlichen Beziehungsgeflechte von Territorialität, Sicherheit und Glaube, die schon im letzten Jahrhundert ins Wanken gekommen sind, erst recht nicht aufrechterhalten können. Zudem sind diese Fluchtbewegungen und die damit verbundenen Erfahrungen von Aus- und Einwanderung etwas, was Muslime mit anderen, mit Nicht-Muslimen, teilen, so dass sich die fluiden Grenzen kollektiver Gruppenzugehörigkeit nicht mehr mit den formalistischen, an religiöser Zugehörigkeit orientierten Kategorien erfassen lassen. Welche neuen Antworten die islamische Theologie auf die Situation von Auswanderern und Einwanderern – nicht nur muslimischen – in diesen neuen Kontexten und Konstellationen findet, bleibt noch abzuwarten.

36 *Tariq Ramadan*, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford 2004, 66.