Teil A: Theoretischer Analyserahmen

II. Zu Bedeutung und Wandel religiöser Autorität

In vielen akademischen Disziplinen gilt der Ausdruck *Autorität* als ein häufig diskutierter und nicht selten umstrittener Arbeitsbegriff, welcher der Bestimmung und Einordnung von machtbezogenen Phänomenen dient.[122] Eine erste systematische Untersuchung der Bedeutung und der Rahmenbedingungen von Autorität in ihren unterschiedlichen Ausprägungen liefert Max Weber (gest. 1920)[123] in seinem posthum erschienenen Hauptwerk *Wirtschaft und Gesellschaft* – in diesem finden sich auch zahlreiche Aussagen, die Aufschlüsse über die Ansichten Webers zum Islam geben. Seine angekündigte Studie zum Islam hat er, so Schluchter, vor seinem Tod nicht vollenden können.[124] Dennoch liegen bereits einige religions- bzw. islamwissenschaftliche Studien vor, die Webers Theorien zum frühen Islam rekonstruieren und dabei jene widerlegen, die bis heute darin Argumente für die Inkompatibilität von Islam und Moderne sehen wollen.[125] Zwar wird in einschlägigen Studien seine Autoritätstypologie aufgegriffen, um bestimmte Macht- oder Herrschaftsphänomene im Islam zu erklären, sie konzentrieren sich aber im Unterschied zur vorliegenden Untersuchung vorwiegend auf den schiitischen Islam im Kontext politischer Machtverhältnisse oder auf die Veralltäglichung reli-

122 Vgl. z. B. Horkheimer: Theoretische Entwürfe über Autorität; Eschenberg: Über Autorität; Arendt: Fragwürdige Traditionsbestände, S. 137–189; Geissler: Autorität; Hennen/Wolfgang: Autorität; Popitz: Phänomene der Macht. Nach römischem Recht stellt *auctoritas*, von dem das Wort Autorität abstammt, nicht bloß ein Gutachten dar, sondern einen einflussreichen Ratschlag, der von einem *auctor* (Instanz, Gewährsmann) ausgesprochen wird und dem sich die ratsuchende Person ohne direkte Gewaltanwendung unterwirft. *Auctoritas* ist also in diesem Sinne „die Eignung, maßgeblichen Einfluß auf die Entscheidungen des anderen kraft überlegener Einsicht auszuüben." Heinze: Auctoritas, S. 353; weiterführend dazu Popitz: Phänomene der Macht, S. 106.

123 Zu Webers Werk und Wirken siehe z. B. Breuer: Max Webers Herrschaftssoziologie, passim; Kaiser: Max Weber in der Welt; Utz: Charisma, S. 54–58.

124 Vgl. Schluchter: Einleitung, S. 20–23.

125 Für einen Überblick siehe z. B. Turner: Weber and Islam; Klinkhammer: Moderne Formen, S. 58–64; Stauth: Islam und westlicher Rationalismus, S. 217ff.; zu Webers Vorstellungen des islamischen Rechts siehe z. B. Schacht: Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts, S. 207–238; Crone: Max Weber, das islamische Recht; Levtzion: Aspekte der Islamisierung, S. 142–156.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

giöser Autorität im Hinblick auf die Person Muḥammads und auf seine Nachfolge – und sind darüber hinaus theoretischer Natur.[126]

Auf der Grundlage von Webers o. g. Werk stelle ich im Folgenden den Autoritätsbegriff vor und diskutiere dann die Übertragbarkeit seiner soziologischen Theorien auf das Phänomen der religiösen Autorität im sunnitischen Islam. Webers Überlegungen eignen sich für die vorliegende Studie besonders, da er bei der Problematisierung des Autoritätsbegriffs eine Vorreiterrolle einnimmt und Autorität nicht als etwas Statisches oder Gegebenes, sondern als wechselseitige Beziehung zwischen zwei Akteur:innen versteht, die Veränderungen unterliegt und einen prozessualen Charakter besitzt. Das von ihm formulierte Modell bietet daher einen tragfähigen Zugang, Entstehungs- und Transformationsprozesse von Autorität im Islam zu analysieren und soziologisch einzuordnen.

Darüber hinaus geht es Weber in seinem Gesamtwerk in letzter Konsequenz um den Menschen und seine Lebensführung in Bezug auf Religion, Staat und Gesellschaft. Dabei versteht er den Begriff der (religiösen) *Lebensführung*, wie er in der vorliegenden Arbeit verwendet wird, als die aktive Steuerung des gesamten alltagspraktischen Handelns durch Werte und Normen, die auf religiösen Maximen beruhen können, sich aber zugleich von politischen, sozialen oder ökonomischen Gegebenheiten inspirieren lassen. Die Lebensführung bezieht sich demnach im Unterschied zum Lebensstil (also der Lebensweise einer bestimmten Gruppe) sowohl auf praktisches Verhalten als auch auf Normorientierungen und Lebensordnungen der Gesellschaft – sie betont die individuelle Aktivität und verbindet Individuum und Gesellschaft wechselseitig.[127]

Wie im Laufe der Arbeit aufgezeigt wird, stellt eine islamkonforme Lebensführung ein Handeln dar, das nicht immer traditionsgebunden und durch unkritischen Gehorsam gegenüber den religiösen Autoritätsträger:innen geprägt ist, sondern auch mit subjektivem Sinn und religiöser Autonomie ausgestattet sein kann. Das bedeutet, dieses Handeln kann mit unterschiedlichen Interessen verbunden sein. Letztlich beeinflussen die sozioökonomische und politische Lage sowie die daraus resultierenden Anforderungen des Alltags auch die Erwartungen, welche die Gläubigen an die Religion richten.

---

126 Vgl. z. B. Arjomand: The Shadow of God, S. 1–21; Ashraf: Theocracy and Charisma; Dabashi: Authority in Islam, passim; Mouline: The Clerics of Islam, S. 5ff.

127 Das Konzept der Lebensführung ist sehr eng mit dem religionssoziologischen Werk Max Webers verbunden. Dort ist er bemüht, allgemeine Gestaltungsprinzipien der Lebensführung in analytischer und normativer Hinsicht zu bestimmen. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, v. a. S. 275f., 320f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1. Der Autoritätsbegriff aus soziologischer Sicht

In seiner Herrschaftssoziologie entwirft Weber eine strukturgebende Autoritätstypologie, die das soziale Handeln und die Machtverhältnisse zwischen den Menschen erklärt und einordnet. Dort spricht er von *Macht* und *Herrschaft* als Idealtypen, die ein besseres Verständnis des menschlichen Handelns und sozialer Beziehungen ermöglichen: Den Begriff *Macht* definiert er als „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht."[128] Demnach ist Macht eingebettet in den Kontext einer sozialen Beziehung und fußt auf einer situativen Chance, dem eigenen Willen Geltung zu verschaffen. Dies muss nicht zwingend auf die Entstehung von Konflikten oder gar auf Gewaltanwendung hinauslaufen. Die Definition verweist aber auf das Potenzial des Machthabers, seine Beschlüsse im Falle eines Konflikts „auch gegen Widerstreben" der Beteiligten durchzusetzen – wenn nötig unter Einsatz entsprechender Sanktionsmittel.

Den Begriff *Herrschaft*, für den Weber das Wort *Autorität* zunächst als Synonym verwendet (das er aber später dann weitgehend aufgibt), versteht er als „Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden."[129] Demzufolge setzt eine Autoritätsbeziehung im Unterschied zum Machtbegriff voraus, dass die Beherrschten sich der:dem Herrscher:in freiwillig fügen. Sie erkennen also die Überlegenheit der Autoritätsinstanz an – mit Horkheimers Formulierung handelt es sich um eine „bejahte Abhängigkeit".[130] Darüber hinaus besteht ein Autoritätsverhältnis immer im Rahmen einer legitimen, also als gültig anerkannten gesellschaftlichen Ordnung. Macht wird zwar auch innerhalb sozialer Beziehungen zwischen einzelnen Individuen ausgeübt, dies ist aber nicht immer klar geregelt und kann sowohl innerhalb als auch außerhalb gesellschaftlicher Ordnungen erfolgen.[131]

---

128 Ebd., S. 28, 542.

129 Ebd., S. 28, 122.

130 In diesem Sinne versteht Horkheimer Autorität als rechtmäßig anerkannten Einfluss, der sich aus „bejahte[r] Abhängigkeit" ergebe. Eine solche Abhängigkeit lasse sich nicht nur im Feld der Religion beobachten, sondern auch in allen alltäglichen Vorstellungen des Menschen. Dabei merkt er an, dass es keine allgemeingültige Definition des Begriffs geben könne, da Autorität stets in gesellschaftliche Zusammenhänge eingeflochten sei und sich ihre Bedeutung je nach Kontext verändere. Horkheimer: Theoretische Entwürfe über Autorität, S. 24f.

131 Vgl. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 28f., 122. Siehe auch Maurer: Herrschaftssoziologie, S. 25.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Im Rahmen eines solchen Autoritätsgeflechts basiert die Beziehung zwischen den übergeordneten und den untergeordneten Personen auf *Befehl und Gehorsam*. Das bedeutet, eine Autoritätsperson spricht Anweisungen aus, denen die Autoritätsgläubigen aus freien Stücken folgen, wobei die Heilsperspektive im Jenseits oder die Hoffnung auf Erfolg im Diesseits die Antriebskraft für die Unterwerfung darstellen. Auf der Basis der Anerkennung passen sich die Gläubigen nicht nur in ihrem öffentlichen, kontrollierbaren Verhalten diesen Anweisungen an, sondern auch im Privatleben und in all dem, was man unbeobachtet tut.[132] Im Anschluss an Weber schreibt Popitz in diesem Zusammenhang: „Autoritätswirkungen führen zu Anpassungen, die über den Kontrollbereich der Autoritätsperson hinausreichen."[133]

Als Folge der Anerkennung von Autorität bzw. von Macht konstatiert Weber die Entstehung unterschiedlicher sozialer Klassen, mit der eine ungleiche Verteilung von Kapital verschiedener Art einhergeht.[134] In seiner Diskussion über soziale Ungleichheiten greift Bourdieu Webers Theorie auf und spricht von vier Kapitalarten, die im Rahmen einer stabilen Autoritätsbeziehung den Autoritätsträger:innen zugutekommen: von *ökonomischem* Kapital (materielle und finanzielle Ressourcen), *kulturellem* Kapital (Bildungstitel, intellektuelle Fähigkeiten), *sozialem* Kapital (soziale Beziehungen und Gruppenzugehörigkeit) sowie *symbolischem* Kapital. Letzteres besteht in Ansehen, Prestige oder Ehre eines Individuums und geht mit dem Besitz der anderen Kapitalformen einher.[135]

Das Streben nach diesen Arten von Kapital erklärt die zunehmende Konkurrenz religiöser Akteur:innen um die Lai:innen; für sie sind einfache Gläubige die Quellen dieser Kapitalarten. Ihr Autoritätsglaube verschafft ihnen zumindest soziales und ein symbolisches Kapital – im schiitischen Islam darüber hinaus auch ökonomisches Kapital.[136] Die Zuschreibung von Autorität ist also eine Ressource besonderer Art.

---

132 Vgl. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 122, 275f.; Popitz: Phänomene der Macht, S. 106f., 108.

133 Popitz: Phänomene der Macht, S. 108.

134 Vgl. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 266, 531ff.

135 Vgl. Bourdieu: Die verborgenen Mechanismen der Macht, S. 52ff.; ders.: Ökonomisches Kapital, S. 183–198. Bourdieu definiert *religiöse Autorität* als „das Produkt einer Transaktion zwischen den religiösen Akteuren und den Laien […], innerhalb derer die für jede Kategorie von Akteuren und jede Kategorie von Laien spezifischen Interessensysteme ihre Befriedung finden sollen […]." Bourdieu: Das religiöse Feld, S. 28.

136 Im zwölfer-schiitischen Islam haben die Nachahmer:innen an ihre Instanzen der Nachahmung ein Fünftel (*ḫums*) des überschüssigen erworbenen Kapitals nach Abzug aller abzugsfähigen Kosten jährlich abzugeben. Je größer die Zahl der Nach-

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Definiert nach Bourdieu, bildet das Delegationsprinzip in diesem Zusammenhang die Grundlage der Autoritätsbeziehung. Für die vorliegende Studie bedeutet dies: Einfache Gläubige delegieren ihre Pflicht, sich um die Erkenntnis von Normen für religionsbezogene Fragen zu bemühen, an religiöse Spezialist:innen und erkennen diese dadurch als Autoritätspersonen an. Bourdieus Delegationstheorie resoniert mit der in der Islamwissenschaft häufig vertretenen Theorie, der zufolge einer Autoritätsinstanz durch die Delegation der Erkenntnispflicht Vorteile zukommen. Zwar ist zu erwarten, dass die Anerkennung von Autorität für die Autoritätstragenden bestimmte Privilegien bringt, es ist jedoch nicht immer von Vorteil, wie in Kapitel II, 3.8 erläutert wird.

Gäbe es keine Anerkennung bzw. keine Delegation, dann würden die Befehle nicht befolgt werden. Es gäbe ergo kein Autoritätsverhältnis. Die Autoritätsperson könnte in diesem Fall ihren Willen entweder gar nicht durchsetzen oder nur gegen das Widerstreben der Beherrschten. Dies entspräche jedoch nicht dem Sinngehalt der Autorität, sondern dem der Macht. Autorität stellt demnach eine reziproke Beziehung zwischen einer Autoritätsinstanz und den Autoritätsgläubigen dar, wobei für Letztere ein Interesse am Gehorchen besteht.[137] In diesem Sinne hat Campbell schon früh hervorgehoben, dass Autorität beziehungsförmig zu verstehen sei. Im Anschluss an die Idealtypen Webers differenziert sie – ähnlich wie Lambek und Gifford – zwischen bürokratischen, traditionellen („textual") und charismatischen („personal") Formen religiöser Autorität: „Authority may be based on allegiance to a legally established system, a certain position or role established through a particular tradition or history, or to the personification of a specific belief".[138]

Wie im empirischen Teil dieser Studie zu zeigen sein wird, ist vor diesem Hintergrund zu erwarten, dass es seitens muslimischer Autoritätsgläubiger unterschiedliche Gründe gibt, einen Befehl bzw. eine Fatwa zu befolgen. Hierfür bestehen verschiedene Legitimitätsgrundlagen. Nach Weber können die Motive des Gehorsams innerhalb einer Autoritätsbeziehung mannigfaltig sein. Insgesamt nennt er vier derartige Motive, in denen sich die unterschiedlichen Typen sozialen Handelns widerspiegeln:

– *affektuell:* Das Handeln ist durch Gefühle stark beeinflusst und erfolgt ohne Reflexion bzw. Rationalisierung;

---

ahmer:innen, desto höher sind also die finanziellen Einkünfte. Vgl. statt vieler Buchta: Schiiten, S. 48f.

137 Vgl. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 122, 28f.

138 Campbell: Who's got the power?, S. 1046; Lambek: Certain Knowledge; Gifford: Religious authority. Siehe auch Lawrence: Allah On-Line.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

– *bloße Sitte:* Der Gehorsam beruht auf tradierten Werten und eingelebten Traditionen;
– *Interessenlage:* Der Gehorsam ist an zweckrationalen Erwägungen von Vor- und Nachteilen orientiert;
– *wertrational:* Der Gehorsam basiert auf bewusstem Glauben an den Eigenwert einer Handlung – er erfolgt aus eigener Überzeugung von dem, was Pflicht oder religiöse Weisung ist.[139]

Im gleichen Atemzug merkt Weber jedoch an, dass eine Autoritätsbeziehung, die sich rein auf diese Gehorsamsmotive stützt, „relativ labil" und von Rückschlägen bedroht sei. Um dieser potenziellen Instabilität entgegenzuwirken und die Autorität zu festigen, müsse sie einen *Legitimitätsgrund* haben.[140] Davon ausgehend spricht er von drei Idealtypen legitimer Autorität. Diese Legitimierung erfolgt nach Weber durch *Charisma*, *Tradition* oder *Legalität* (siehe folgende Tabelle).[141]

Handlungstypen	*Gehorsamsmotive*	*Autoritätstypen*
affektuell	Gefühle/Emotionen	charismatisch
traditional	eingelebte Gewohnheiten	traditionell
zweckrational	Interessenlage	legal bzw. institutionell
wertrational	Rationalität	–

Ein Blick auf die Tabelle zeigt, dass Weber keinen vierten Autoritätstypus ausdrücklich formuliert hat, der aus dem wertrationalen Handlungstypus und dem Gehorsamsmotiv der Rationalität hervorgeht. Dies hat in der Forschung zu einer Kontroverse geführt, in deren Rahmen verschiedene Versuche unternommen wurden, „Weber's Missing Authority Type" zu rekonstruieren. So spricht Willer bspw. von „ideological authority" als viertem Idealtypus legitimer Herrschaft, „which rests upon a faith in the absolute value of a rationalized set of norms."[142] Baumann

139 Mit Webers Worten heißt es: „Rein wertrational handelt, wer ohne Rücksicht auf die vorauszusehenden Folgen handelt im Dienst seiner Überzeugung von dem, was Pflicht, Würde, Schönheit, religiöse Weisung [… ist]. Wertrationales Handeln [ist] ein Handeln nach ‚Geboten' oder gemäß ‚Forderungen', die der Handelnde an sich gestellt glaubt." Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 12f. Weiterführend dazu Wagner: Herrschaft und soziales Handeln, S. 55–63; Baumann: Die Motive des Gehorsams, S. 357, 362.

140 Dazu sagt Weber: „Keine Herrschaft begnügt sich, nach aller Erfahrung, freiwillig mit den nur materiellen, affektuellen oder nur wertrationalen Motiven als Chancen ihres Fortbestandes. […] Jede Herrschaft sucht vielmehr den Glauben an ihre ‚Legitimität' zu erwecken und zu pflegen." Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 122.

141 In Anlehnung an Baumann: Die Motive, S. 358.

142 Willer: Max Weber's Missing Authority Type, S. 235; siehe auch Satow: Value-Rational Authority, S. 526ff.; weiterführend dazu Baumann: Die Motive, S. 368f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hingegen erklärt diese Inkohärenz damit, dass es Weber dabei letztlich um die Unterscheidung normativer und nicht-normativer Motive ging.[143]

In der Tat richtet Weber seine Analyse auf die drei normativen Autoritätstypen und unterstreicht ihre *Normativität* und *Dauerhaftigkeit*. Daraus folgt, dass die jeweiligen Autoritätsträger:innen normativ berechtigt sind, Befehle zu erteilen und Gehorsam zu verlangen, während Untergeordnete entsprechend verpflichtet sind, diesen Folge zu leisten.[144] Die Frage, ob die von Weber entwickelte Typologie legitimer Herrschaft eine hinreichende Grundlage für die Erfassung religiöser Autoritätsmuster im Kontext der Fragestellung dieser Studie bietet, wird im Verlauf der Arbeit erörtert (vgl. Kap. VIII). Eine erste Verbindungslinie bildet hierbei der Glaube an die Legitimität der jeweiligen Autoritätsinstanz. Weber betrachtet diesen nicht nur als zentrales Element des Gehorsams, sondern vielmehr als die fundamentale Basis stabiler Autoritätsbeziehungen, wie im Folgenden näher ausgeführt wird.[145]

1.1. Charismatische Autorität

Im Rahmen der charismatischen Autorität liegt der Anerkennung einer Autoritätsperson deren charismatische Qualifikation zugrunde. Der *Glaube* „an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person oder der durch sie offenbarten oder geschaffenen Ordnungen"[146] bildet die Grundlage dieser Autoritätsform. Ihre Legitimität wird bestimmt durch *affektuelle* Hingabe seitens der Gläubigen an die autoritative Person, die außeralltägliche Fähigkeiten besitzt – sie hat eine Offenbarung empfangen oder ihr Heldentum bzw. ihr vorbildliches Verhalten unter Beweis gestellt.[147]

Die Fügsamkeit der Autoritätsgläubigen ist zwar irrational, da sie sich an der Übernatürlichkeit und den besonderen Qualitäten der Autoritätsperson orientiert. Sie bleibt dennoch bedingt durch deren Erfolge wie – im Hinblick auf die Religion – die Erfüllung von Prophezeiungen, die Sicherstellung des Wohlergehens der Gemeinschaft oder die Vollbringung

143 Vgl. Baumann: Die Motive des Gehorsams, S. 368.
144 Vgl. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 12f.
145 Vgl. ausführlicher dazu ebd., S. 13, 124f.; Baumann: Die Motive.
146 Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 124.
147 Weber definiert ‚Charisma' als „außeralltäglich […] geltende Qualität einer Persönlichkeit […], um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem anderen zugänglichen Kräften oder Eigenschaften [begabt] oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als ‚Führer' gewertet wird." Ebd., S. 140.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

von Wundern.[148] Die soziale Geltung charismatischer Autorität beginnt also erst mit ihrer Wertung und Anerkennung seitens der Gefolgschaft und die soziale Beziehung erst mit dem Zusammenspiel des Verhaltens der Autoritätsperson mit ihrer Deutung durch ihre Mitmenschen.[149] In diesem Sinne gilt der Prophet Muḥammad als charismatische Autorität, wie in Kapitel II., 3 näher erörtert wird.

Die charismatische Autoritätsform steht vor einer großen Herausforderung: Sie bleibt nicht ohne Weiteres dauerhaft bestehen. So kann eine Person mit Charisma laut Weber zunächst außeralltägliche, übernatürliche Eigenschaften vorweisen. Mit der Zeit setzt aber bei der Anhängerschaft ein Gewöhnungseffekt ein.[150] Das Charisma verliert also an Bedeutung bzw. an Wirkung. Um dennoch den Gehorsam und die Fügsamkeit der Autoritätsgläubigen auf Dauer zu erhalten, sieht Weber die Notwendigkeit der „Veralltäglichung des Charisma[s]".[151]

Das Charisma zu veralltäglichen, heißt, es in den gesellschaftlichen Alltag zu integrieren und in soziale Strukturen einzubetten. Die:der neue Charisma-Tragende steht dann in der Verantwortung, die materiellen und ideellen Interessen der Anhängerschaft zu sichern und für die „Neubelebung der Gemeinschaft" zu sorgen, indem sie:er die gegebenen Normen an die Alltagsbedingungen anpasst oder Lösungen für neu auftretende Probleme bietet.[152] Diese Veralltäglichung kann sich nach Webers Darstellung auf zwei verschiedene Weisen vollziehen, die sich nicht gegenseitig ausschließen:

Das Charisma wird *traditionalisiert* oder *legalisiert*. Das bedeutet, die Lehren und Praktiken eines charismatischen Anführers – wie des Propheten Muḥammad im Islam – werden zu Gewohnheiten und Traditionen, hier: Koran und Sunna. Diese werden von den Menschen zunächst unverbindlich als Regeln und Maßstäbe für die Bestimmung des Verhaltens und sozialen Handelns angenommen. Sie können darüber hinaus durch Gesetzgebung in die Gesellschaft eingeführt und durch entsprechende Institutionen vertreten, also legalisiert werden.[153]

Das Charisma kann also, wie auch Schluchter schlussfolgert, in traditionelle oder legale Autoritäten einmünden. Somit kann es zum Bestandteil der beiden im Folgenden darzustellenden Autoritätstypen werden – und dadurch dauerhaften Bestand erlangen.[154] Weber führt unterschied-

148 Ebd., S. 140.
149 Vgl. ebd., S. 140; siehe auch Utz: Charisma, S. 54.
150 Vgl. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 143, 147.
151 Ebd., S. 655, 147.
152 Vgl. ebd., S. 143.
153 Vgl. ebd., S. 143.
154 Vgl. Schluchter: Umbildung des Charismas, S. 535–554.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

liche Wege der Weitergabe bzw. Umbildung charismatischer Autorität an:

a) Die charismatische Person sucht selbst eine:n Nachfolger:in mit entsprechenden Qualifikationen aus. Diese:r wird von ihr und/oder der Anhängergemeinde ins Amt eingesetzt.
b) Die Ernennung der Nachfolge kann nach bestimmten Techniken erfolgen, wie Offenbarung, Orakel oder Los.
c) Charismatische Autorität kann an die nächsten Familien- oder Sippenmitglieder vererbt werden.
d) Das Charisma wird rituell versachlicht.

Charisma kann demzufolge entweder durch eine personale Nachfolge (Erbcharisma) oder aber als Qualität von Ämtern (Amtscharisma) veralltäglicht und somit auf Dauer verstetigt werden. Letztere Form entsteht nach Webers Darstellung, wenn soziale Dauergebilde, also „soziale Institutionen" geschaffen werden.[155]

Das bedeutet im Kontext der vorliegenden Studie, dass eine religiöse charismatische Autoritätsperson wie ein Kadi/Richter oder Mufti zugleich an ein Amt gebunden sein und ihre Entscheidungen mit Traditionen rechtfertigen kann. Dass Charisma veralltäglicht werden kann und auf andere Personen übertragbar ist, heißt in letzter Konsequenz, dass es durch die Aneignung bestimmter Qualifikationen erworben werden kann.[156] Ein Teil der fachlichen Kompetenz ist die Tradition, wie im Folgenden dargelegt wird.

1.2. Traditionelle Autorität

Die Legitimität traditioneller Autorität basiert nach Webers Darstellung auf dem *Glauben* an die Heiligkeit traditionell überlieferter Regeln und bereits bestehender Ordnungen, die von früheren „Herrengewalten" bzw. charismatischen Autoritätspersonen hinterlassen worden sind. Der Legitimationsgrund beruhe weder auf rationalen noch auf gefühlsmäßigen Motiven, sondern auf „dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen und die Legitimität der durch sie zur Autorität Berufenen […]."[157] Es sind in diesem Zusammenhang also nicht außer-

155 Vgl. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 143, 663, 667; Gebhardt: Charisma und Ordnung, S. 53.
156 Siehe ausführlich dazu Gebhardt: Charisma und Ordnung, S. 51; Lipp: Charisma, S. 16.
157 Vgl. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 124, 130f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gewöhnliche Charaktereigenschaften, die eine Person zur Autorität machen, sondern die Traditionen.

Die Ressourcen der Legitimität von traditioneller Autorität sind nach Webers Verständnis jedoch nicht nur bestehende Traditionen. Die Autoritätsperson kann auch gestützt auf eigenes Räsonieren selbstständig Entscheidungen fällen und diese wiederum mit traditionellen Gepflogenheiten rechtfertigen. Diese Form von Autoritätsbeziehung lässt demnach einen gewissen Spielraum für das persönliche Ermessen der Autoritätsperson. Dabei ist der ihr entgegengebrachte Gehorsam der Tradition zu verdanken. Es ist die Tradition, die der autoritätsbesitzenden Person die „Eigenwürde" verleiht, eigenständig Anweisungen zu geben und von den Untergebenen Gehorsam zu verlangen.[158]

Ein besonderes Kennzeichen traditioneller Autorität ist die Unabhängigkeit von Institutionen. Sie ist nicht an eine Institution oder ein Amt gebunden – vielmehr an eine bestimmte Person, die durch traditionell überlieferte Kriterien definiert wird. Die Autoritätsgläubigen fügen sich demnach nicht der Institution, sondern der Autoritätsperson, genauer gesagt der Tradition.[159]

Im Hinblick auf die vorliegende Untersuchung kann die Bezugnahme auf die traditionellen islamischen Schriften (Koran, Sunna und überkommene Rechtsschultradition) die Legitimitätsgrundlage traditioneller Autorität darstellen. Diese Schriften liefern für nahezu jede religiöse Handlung eine Bestimmung, welche die Lebensführung der Gläubigen gestaltet. Doch wie gehen Muslim:innen in der Diaspora damit um, wenn es in der Umsetzung dieser tradierten Normen im Alltag zu Spannungen aufgrund örtlicher Gegebenheiten kommt? Ob man den Bestimmungen unkritisch Folge leistet oder unter bestimmen Umständen von ihnen abweicht, wird im empirischen Teil der Studie thematisiert.[160]

1.3. Legale Autorität

Die legale bzw. institutionelle Autorität beruht „auf dem *Glauben* an die Legalität gesatzter Ordnungen und des Anweisungsrechts der durch sie zur Ausübung der Herrschaft Berufenen."[161] Sie ist nach Webers Verständnis rationalen Charakters und wird nicht direkt durch die seit jeher herrschende Tradition legitimiert. Sie wird vielmehr durch satzungsmä-

158 Vgl. ebd., S. 130.
159 Vgl. ebd., S. 134.
160 Siehe hierzu v. a. Kap. IX.
161 Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 124.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ßige Ordnungen bestimmt. Stellen somit kodifizierte Gesetze die Legitimitätsgrundlage und die Rahmenbedingungen dieser Autoritätsform dar, basieren diese aber nicht nur auf menschlichen Erfahrungen und rationalen Werten, sondern auch auf Traditionen und Bräuchen. Das bedeutet für den Kontext der vorliegenden Studie, dass die Befolgung von Anweisungen institutioneller Autoritäten nicht immer rational erfolgt; sie kann zugleich auch dem Glauben an die Tradition entspringen.[162]

Diese Autoritätsform ist Teil eines allumfassenden Rechtssystems, in dem Entscheidungen und Befehle in Form von Gesetzen als positiv geltendes Recht erlassen werden. Die Autoritätsperson wird, ähnlich wie in einer Behörde oder in einem Verein, berufen bzw. gewählt oder bestellt. Ihre autoritative Kraft rührt dabei von der institutionellen Ordnung der jeweiligen Einrichtung her.[163] Es wird dann nicht der Amtsperson gehorcht, sondern es werden die gesetzten Normen und Regeln befolgt. Dabei unterliegt auch die Autoritätsperson der Gehorsamspflicht gegenüber der Institution, die sie vertritt. Die reinste Form einer legalen Autorität ist die Bürokratie, in der die Autoritätsperson die:der Vorgesetzte ist und die Beamt:innen in einem hierarchischen Verhältnis stehen.[164]

Dieser Autoritätstypus ist im Unterschied zur traditionellen Autorität nicht persönlicher, sondern vielmehr institutioneller Art – d. h., die für das Amt berufene Person kann jederzeit ausgewechselt werden. Auch gibt es keinen Spielraum für persönliche Willkür und eigene Meinungen, wie er bei dem traditionellen und dem charismatischen Autoritätsmodell besteht. Vielmehr entscheidet die autoritative Person nach bestimmten Regeln und Weisungsbefugnissen, ohne sich von persönlichen Motiven oder gefühlsmäßigen Reaktionen beeinflussen zu lassen.[165]

Im Kontext des Islam findet sich dieser Autoritätstypus bei Fatwa-Behörden – insbesondere in islamisch geprägten Gesellschaften. Auch wenn diese Autoritätsform in einigen Ländern durch kodifizierte Gesetze gestützt wird, spielt die Tradition dabei eine wichtige Rolle, wird doch die Autorität primär aus der Tradition und nur sekundär (wenn überhaupt) aus gesatzten Ordnungen abgeleitet.[166] Die autoritätsstiftende Überlegenheit der Muftis ist dabei also nicht nur die Verankerung in einer Institution, sondern auch die Tradition. Dies deutet auf eine enge Verflochtenheit der beiden Autoritätstypen hin. Wie die empirische Analyse in Kapitel VIII zeigen wird, ist ein Bedeutungsrückgang religiöser

162 Siehe ausführlich dazu Kap. VIII., v. a. 4.
163 Vgl. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 124.
164 Vgl. ebd., S. 124.
165 Vgl. ebd., S. 124–126.
166 Siehe statt vieler Otto: Sharia Incorporated, z. B. S. 51ff., 139ff., 319ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Institutionen unter Muslim:innen in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften zu beobachten.

1.4. Zwischenfazit

Autorität ist eine Eigenschaft, die einer Person, Gruppe oder Institution bei der Erfüllung bestimmter Kriterien zugeschrieben wird. Sie konstituiert ein Verhältnis freiwilliger Unterordnung, das auf Vertrauen wie auch auf der Anerkennung einer Befehls- bzw. Weisungsbefugnis beruht. Die einer Autoritätsinstanz auf diese Weise zugeschriebene Legitimität führt dazu, dass ihre Entscheidungen und Anweisungen von den Autoritätsadressat:innen akzeptiert, anerkannt und befolgt werden. Hieraus resultiert ein maßgeblicher Einfluss auf deren Einstellungen, Handlungen und Lebensführung.

Autorität ist nicht notwendigerweise an eine bestimmte Person gebunden. Sie kann unmittelbar – etwa durch göttliche Offenbarung – oder mittelbar, bspw. durch Vererbung, Wahl oder Ernennung, übertragen werden; ebenso kann sie durch einen spezifischen Ausbildungsweg oder eine berufliche Laufbahn erworben werden. Im Kern entsteht Autorität aus gesellschaftlich anerkannten Formen des Respekts und basiert – im Unterschied zur Macht – nicht auf der Anwendung physischer oder struktureller Gewalt. Ein Autoritätsverhältnis setzt demnach auf der einen Seite Legitimität voraus und erzeugt auf der anderen Seite Anerkennung sowie Gehorsam. Zu diesem Zweck greift die jeweilige Autoritätsinstanz auf Legitimitätsressourcen wie etablierte Traditionen, eine festgeschriebene Ordnung oder charismatische Eigenschaften zurück, um ihre Entscheidungen zu rechtfertigen. Zugespitzt formuliert lässt sich festhalten: Ein Autoritätsverhältnis kann in personaler Form (charismatischer Art), in traditioneller Form (aus dem Glauben an die Geltung einer überkommenen Ordnung heraus) oder in institutioneller Form (legaler Art) bestehen, wobei zwischen diesen Formen Wechselwirkungen bestehen können.

Bei Vorliegen einer der von Weber benannten Legitimitätsgrundlagen vollzieht sich das Handeln eines Autoritätsgläubigen nach seinem Verständnis so, als ob er „den Inhalt des Befehls um seiner selbst willen zur Maxime seines Verhaltens gemacht habe, und zwar lediglich um des formalen Gehorsamsverhältnisses halber, ohne Rücksicht auf die eigne Ansicht über den Wert oder Unwert des Befehls als solchen."[167]

[167] Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 123. Siehe auch Popitz: Phänomene der Macht, S. 12f.; Sofsky/Paris: Figurationen sozialer Macht, S. 25f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Autoritätswirkungen können demnach zu Handlungen führen. Der Gehorsam stellt hier die folgerichtige Reaktion auf einen geltend gemachten Autoritätsanspruch dar. Weber betont dabei, dass Autoritätsabhängige die Befehle der Autoritätsinstanz aus deren Sicht nicht einer eigenständigen Gewissensprüfung unterziehen, sondern in einem Moment der Selbst-Rücksichtslosigkeit unreflektiert ausführen sollen. In Anlehnung an Weber spricht Popitz in diesem Zusammenhang von „blindem Gehorsam" bzw. von „liebend-hellsichtiger Unterordnung" als einer möglichen Konsequenz von Autoritätsverhältnissen.[168]

Auch wenn Weber immer wieder das Gehorchen*wollen* als Grundlage des Gehorsamsgeschehens unterstreicht,[169] handelt es sich in seiner Gehorsamsdefinition genaugenommen um ein Gehorchen*sollen*, das die Eigenverantwortung des Individuums marginalisiert, wenn nicht gar verschwinden lässt. In dieser Form fasst Weber das Autoritätsverhältnis im Islam auf: Insgesamt versteht er den Islam als eine prophetische, universalistische und monotheistische Erlösungsreligion, die kriegerisch und politisch orientiert sei.[170] Dabei bilde „das heilige Recht" die Grundlage dieser Verknüpfung von Staat und Religion. In ihrer Lebensführung würden einfache Gläubige den Spezialisten:innen unhinterfragt Gehorsam leisten, um das jenseitige Heil zu erlangen. Dabei bedürften sie „keiner Bewährung in der Lebensführung: ein rationales System der Alltagsaskese war dieser Kriegerreligion ursprünglich fremd."[171]

Webers Ansichten über den Islam blieben nicht unwidersprochen. Einige Islam- bzw. Religionswissenschaftler:innen haben sich bereits mit seinen Gesichtspunkten kritisch auseinandergesetzt und sein Verständnis von Islam als Staat und Religion infrage gestellt. So kommt Schulze bspw. zu dem Schluss, dass die frühislamische Situation „nichts mit Max Webers ‚nationalarabische(r) und dann vor allem: ständisch orien-

168 Vgl. Popitz: Phänomene der Macht, S. 106f.

169 „Herrschaft (‚Autorität') in diesem Sinn kann im Einzelfall auf den verschiedensten Motiven der Fügsamkeit: von dumpfer Gewöhnung angefangen bis zu rein zweckrationalen Erwägungen, beruhen. Ein bestimmtes Minimum an Gehorchenwollen, also: Interesse (äußerem oder innerem) am Gehorchen, gehört zu jedem echten Herrschaftsverhältnis." Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 122.

170 Vgl. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 258, 271; weiterführend Schluchter: Einleitung, S. 40ff.; Levtzion: Aspekte der Islamisierung, S. 142–156.

171 Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 347. Für Näheres dazu Crone: Max Weber, das islamische Recht, S. 304ff.; Klinkhammer: Moderne Formen, S. 63f.; Stauth: Islam und westlicher Rationalismus, S. 217ff.; Turner: Weber and Islam, S. 34ff.; Schacht: Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts, S. 217f.; Schluchter: Einleitung, v. a. S. 75–80.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tierte(r) Kriegerreligion‘ zu tun [hat].“[172] Zudem vertritt er, ähnlich wie Klinkhammer, die Auffassung – ohne dies jedoch empirisch zu belegen –, dass ein gläubiger Muslim nicht, wie Weber behauptet, „lediglich um des formalen Gehorsamsverhältnisses halber [gehorche]. Vielmehr befolgt er den Befehl dann, wenn er eine Einsicht in dessen Richtigkeit hat (*ʿāqil*). Diese Art des positiven Gehorsams ist Treue (*īmān*) gegenüber demjenigen, der die Vollmacht ‚herabgesandt‘ hat.“[173]

Mit Blick auf den Schwerpunkt der vorliegenden Studie wirft diese Kontroverse die Frage auf, ob die Beziehung zwischen muslimischen Gläubigen und ihren Autoritätsinstanzen tatsächlich auf blinder Gehorsamsreligiosität basiert oder durch selbstständige Reflexion und individuelle Erwägungen bestimmt ist. Zugespitzt formuliert: Handeln Muslim:innen in religiösen Fragen autonom oder in absolutem Gehorsam gegenüber religiösen Autoritäten „ohne Rücksicht auf die eigne Ansicht über den Wert oder Unwert des Befehls“?[174]

Der dieser Untersuchung zugrundeliegenden Hypothese zufolge beeinflusst die Nutzung Neuer Medien, gepaart mit der Lebenssituation in der Diaspora, den Umgang der Gläubigen mit den Anweisungen religiöser Autoritäten. Die Unterordnung erfolgt nicht immer blind, auch wenn die als Autorität erachtete Person die Legitimitätsgrundlagen (durch Charisma, durch die Beweisführung aus der Tradition oder durch ihr Amt) erfüllt. Viele Ratsuchende in der Diaspora stellen darüber hinaus weitere Kriterien auf, um einer Person Autorität zuzuweisen bzw. deren Fatwas zu befolgen. Dabei lassen sich unterschiedliche Tendenzen religiöser Individualisierung beobachten, wie im empirischen Teil der vorliegenden Untersuchung aufgezeigt wird.[175]

Angesichts dieser Hypothese wird Webers Autoritätstypologie für die Analyse der Interviews modifiziert und weiterentwickelt, deckt doch seine Typologie nicht alle Formen von Autorität ab und erfasst ihre unterschiedlichen Konstellationen nicht immer vollumfänglich. Weber selbst spricht von Idealtypen und betont, keine erschöpfende Klassifikation der Typen des Handelns bzw. der Autoritätsverhältnisse vornehmen zu wollen.[176] Versuche anderer Islam- und Sozialwissenschaftler:innen, seine Herrschaftstypologie zu ergänzen, sind im Unterschied zum vorlie-

---

172 Schulze: Der Koran, S. 550f.; siehe auch Stauth: Islam und westlicher Rationalismus. Weiterführend dazu in Kap. II, 3.

173 Schulze: Der Koran, S. 518. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch Klinkhammer in ihrer Studie: Moderne Formen islamischer Lebensführung; siehe hierzu den Forschungsstand Kap. I, 2.3.

174 Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 123.

175 Siehe hierzu v. a. Kap. VIII und IX.

176 Vgl. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 13.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

genden Ansatz theoretischer Art, also nicht empirisch belegt. Außerdem bieten sie für den Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit kein schlüssiges Theorem an, das als Grundlage dienen könnte, subjektive Deutungsmuster religiöser Autorität zu generieren.[177]

Als wesentlich tragfähiger für die vorliegende Arbeit erweisen sich demgegenüber sozialwissenschaftliche Ansätze, die unterschiedliche Varianten religiösen Wandels in modernen Gesellschaften thematisieren und dabei von subjektiver Selbstbestimmung und religiöser Individualisierung ausgehen. Sie dienen neben Webers Autoritätskonzept als Bezugsrahmen, um die Positionierungen der Studienteilnehmer:innen gegenüber religiösen Autoritäten zu beschreiben und differenziert einzuordnen. Das bedeutet für den weiteren Aufbau dieser Arbeit, dass zunächst das Verhältnis von Religion und Moderne näher beleuchtet werden muss. Bevor wir uns diesem Ansatzpunkt zuwenden, soll es im Folgenden zunächst aber darum gehen, eine Arbeitsdefinition des Begriffs ‚Autorität' für die vorliegende Studie festzulegen und die historische Entwicklung von Autorität im Islam darzustellen.

2. Autorität – Operationalisierung des Arbeitsbegriffs

In der vorliegenden Studie operiere ich vor dem eben gezeichneten Hintergrund mit einem weiten Autoritätsbegriff und orientiere mich dabei an folgender Arbeitsdefinition: Religiöse Autorität stellt ein Merkmal für eine Person oder Institution dar, die für sich die Befugnis beansprucht, im Namen Gottes zu sprechen – also aufgrund ihrer Kompetenz und ihrer Kenntnisse der Quellentexte des Islam für die Menschen in religionsbezogenen Angelegenheiten zu entscheiden. In diesem Sinne wird religiöse Autorität in islamtheologischen Diskursen auch definiert als „the aspiration, effort, and ability to shape people's belief and practice on recognizably 'religious' grounds."[178]

Werden erteilte Anweisungen von Orientierungssuchenden anerkannt, ist die Rede von *Gehorsam* als Folge einer korrelativen Autoritätsbeziehung zwischen einer Autoritätsinstanz und einem Autoritätsgläubigen. Der Gehorsam kann im Sinne von Webers Definition *absolut* sein, und zwar dann, wenn sich das Individuum den Befehlen einer Autorität

177 Vgl. Willer: Max Weber's Missing Authority Type, S. 235; Satow: Value-Rational Authority, S. 526ff.; weiterführend dazu Baumann: Die Motive, S. 368f. Zur vorgenommenen Erweiterung von Webers Autoritätsmodell siehe Kap. VIII.

178 Siehe statt vieler Zaman: Modern Islamic Thought, S. 29; ähnlich 'Imāra: *ad-Daula*, S. 14.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unkritisch unterordnet. Die Fügsamkeit kann aber auch *bedingt* sein, d. h. von der eigenen Situation bzw. der Fragestellung abhängig gemacht werden. Dadurch entstehen Veränderungen bzw. Verschiebungen im Autoritätsgebilde, wie im empirischen Teil ausgeführt wird.[179]

Das Fatwa-Wesen im sunnitischen Islam dient in dieser Untersuchung – wie eingangs dargelegt – als analytischer Rahmen zur Erfassung der Entstehung religiöser Autoritätsbeziehungen. Zwar können muslimische Expert:innen verschiedener religionsbezogener Disziplinen ebenfalls als religiöse Autoritäten gelten, doch bilden die Komponenten Mufti, Mustafti und Fatwa den Ausgangspunkt dieser Studie. Sie werden als konstitutive Elemente einer Autoritätsbeziehung verstanden, da der Mufti nach vorherrschender islamischer Auffassung als Interpretationsinstanz und „Gesetzgeber" gilt, wie es etwa aš-Šāṭibī formuliert:

> „Der Mufti ist in gewisser Weise ein Gesetzgeber (*šāriʿ*). Denn seine schariatischen Mitteilungen sind entweder eine Überlieferung über den Inhaber der Scharia [Gott] oder eine Deduktion aus den religiösen Texten. Im ersten Fall ist der Mufti ein Überbringer, im zweiten ein Vertreter des Scharia-Inhabers."[180]

Ähnlich wie aš-Šāṭibī betrachten viele Gelehrte den Mufti als Verkünder göttlicher Regelungen – die Termini Mufti, *muǧtahid* (Erkenntnissuchender) und *faqīh* (Rechtsgelehrter) werden von ihnen häufig synonym verwendet.[181] So bezeichnet ihn al-Qarāfī (gest. 1285) als „Übersetzer" (*mutarǧim*) und „Vertreter" (*nāʾib*) Gottes, da er den Menschen seine Vorschriften vermittele.[182]

Ibn Qaiyim setzt die Signifikanz von Fatwas und Muftis für muslimische Ratsuchende im Alltag der der „Sterne im Himmel" gleich. Sie leiten nach seinem Verständnis die Orientierungssuchenden und begleiten sie auf dem geraden Weg zum Paradies. Er behauptet, dass der Bedarf der Menschen an Muftis und religiöser Orientierung „größer" als ihr täglicher Bedarf an Nahrungsmitteln sei, und stellt die Befolgung von deren Anweisungen auf eine Ebene mit dem Gehorsam gegenüber Gott.[183] Zugleich verweist Ibn Qaiyim mehrfach auf die Gefahr, die mit der Erteilung von Fatwas einhergeht, und zählt es zu den schlimmsten Sünden, ohne solides Wissen Fatwas zu erteilen. Die Gefahr, die von schlechten oder falschen Fatwas ausgeht, sieht er in ihren weitreichenden Auswirkungen auf die Handlungsentscheidungen der Menschen begründet:

---

179 Siehe v. a. Kap. VIII und IX.
180 Aš-Šāṭibī: *al-Mūwāfaqāt*, Bd. 5, S. 255.
181 Für Näheres dazu Kap. II, 3.7.
182 Vgl. al-Qarāfī: *al-Iḥkām*, S. 97.
183 Ibn Qaiyim: *Iʿlām*, Bd. 2, S. 14.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eine Fatwa habe – im Unterschied zu einem Gerichtsurteil, das von einem Kadi zu einem spezifischen Rechtsfall ausgesprochen werde und *exekutiver* Natur sei – eine sehr große Reichweite. Sie stelle eine „allgemeine Gesetzgebung" (*šarīʿa ʿāmma*) *konsultativer* Art dar, die zwar auch für eine bestimmte ratsuchende Person erstellt werde, sie könne aber von anderen Gläubigen ebenfalls genutzt werden. Entspräche sie nicht fundiertem Wissen, würde die Praxis der Menschen mit den göttlichen Bestimmungen nicht übereinstimmen und sie letztlich vom Weg Gottes abführen.[184]

Die Bedeutung von Fatwas und Muftis liegt überdies, wie oben im Forschungsstand dargelegt, darin begründet, dass sich die religiöse Beratung nicht nur auf religionspraktische, gottesdienstliche oder ethische Fragen beschränkt, sondern auch auf rechtliche, theologische, philosophische oder koranexegetische Themen erstreckt. Sie umfasst schlicht und ergreifend die gesamte Bandbreite religiösen Wissens und gibt nach vorherrschender islamischer Auffassung Anweisungen für ein islamkonformes Verhalten in Familie, Gesellschaft und Staat.[185] Die Handlungen jedes mündigen Individuums werden in diesem Sinne nach der Scharia bewertet und kategorisiert: als verpflichtend (*wāǧib*), empfehlenswert (*mandūb*), erlaubt (*ǧāʾiz*), verwerflich (*makrūh*) oder verboten (*ḥarām*).[186]

Folgerichtig ist das Fatwa-Wesen über die gesamte islamische Geschichte hinweg bis heute nicht nur für die Weiterentwicklung des islamischen Rechts und seiner Methodologie von eminenter Bedeutung. Es ist auch als zentrale Instanz für die Anpassung der Muslim:innen an neue Gegebenheiten und Herausforderungen unterschiedlicher Art zu verstehen. Denn neue Entwicklungen und Veränderungen wurden und werden bis heute von vielen muslimischen Gläubigen nur dann akzeptiert, wenn sie islamisch legitimiert sind. Dies erfolgt in der Regel auf der Basis von Fatwas.[187] Klingmüller beschreibt die Bedeutung von

184 Vgl. Ibn Qaiyim: *Iʿlām*, Bd. 2, S. 72f.; ähnlich al-Qarāfī: *al-Iḥkām*, z. B. S. 44ff.; an-Nawawī: *al-Maǧmūʿ*, Bd. 1, S. 72f. Weiterführend dazu Krawietz: Die Ḥurma, S. 29ff.

185 Vgl. z. B. al-Qarāfī: *al-Iḥkām*, S. 35f., 43f., 56ff.; El-Wereny: Scharia-Normen im Wandel, S. 101ff.; Skovgaard-Petersen: Defining Islam, S. 2.

186 Vgl. Krawietz: Die Ḥurma, S. 81. Unter muslimischen Rechtsgelehrten wird über diese Beurteilungskategorien kontrovers diskutiert. Siehe hierzu statt vieler az-Zuḥailī: *Uṣūl*, Bd. 1, S. 67ff.

187 Vgl. Hallaq: From Fatwas to *Furūʿ*, S. 65; Krüger: Grundprobleme, S. 11f.; Caeiro: The Shifting Moral, S. 662; Schacht: An Introduction, S. 74f.; Messick: The Calligraphic State, v. a. S. 17f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fatwas als das „Surrogat einer zeitnahen Gesetzgebung".[188] Motzki pointiert diese Sichtweise so:

> „Diese Ratgebung hat sowohl bei der Entstehung als auch bei der weiteren Entwicklung des islamischen Rechts eine bedeutende Rolle gespielt. Als die einzigen anerkannten Exegeten des Rechts der islamischen Gemeinschaft, das rasch als die Verkörperung des Gesetzes angesehen wurde, das Gott für die Menschen geschaffen und ihnen geoffenbart hat, erhielten die Religions- und Rechtsgelehrten religiöse Autorität."[189]

Das Establishment religiöser Autorität im Islam ist also so alt wie der Islam selbst. Ihre Entwicklung und Relevanz hängen nicht nur zusammen mit a) dem bis heute fortbestehenden Bedarf der Gläubigen an Fatwas und religiöser Beratung zur Klärung religionsbezogener Fragen und b) der Natur der islamischen Quellentexte, die mehrdeutig sind und immer der Interpretation bedürfen, sondern auch c) mit der Politik und den Machthabern, die für sich beide Funktionen (religiöse und politische Autorität) beanspruch(t)en, wie im Folgenden näher dargelegt wird.

3. Historische Entwicklung religiöser Autorität im Islam

Trotz der engen Verflechtung von Muftis und Fatwas in Politik und Recht kann im Folgenden nicht ausführlich auf die politischen Entwicklungen im Islam oder auf die Historie des islamischen Rechts eingegangen werden. Das Anliegen der folgenden Ausführungen ist es in erster Linie, die Merkmale religiöser Autoritätswerdung und -anerkennung im sunnitischen Islam herauszuarbeiten.[190] Dabei werden unter Berufung

---

188 Zitiert nach Krüger: Grundprobleme, S. 11.

189 Motzki: Religiöse Ratgebung, S. 20. Hallaq dazu: „In sum, our enquiry suggests that the juridical genre of the fatwa was chiefly responsible for the growth and change of legal doctrine in the schools, and that our current perception of Islamic law as a jurists' law must now be further defined as a muftīs' law." Hallaq: From *Fatwās*, S. 65; ähnlich Schacht: An Introduction, S. 74; Skovgaard-Petersen: Defining Islam, S. 2f.

190 Dazu werden zunächst Primärquellen herangezogen, die einen Eindruck geben, wie in vormodernen Rechtswerken das *iftā'* bzw. die Autoritätsbeziehung zwischen den Muftis und Ratsuchenden verstanden wird. In diesem Zusammenhang werden v. a. Werke von namhaften und bis heute häufig rezipierten Gelehrten zitiert, wie z. B. al-Ġazālī (gest. 1111): *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*, Ibn aṣ-Ṣalāḥ (gest. 1245): *Adab al-muftī* und Ibn Qaiyim (gest. 1350): *Iʿlām al-muwaqqiʿīn*. Einschlägige Sekundärliteratur in Form von arabisch-, deutsch- und englischsprachigen Veröffentlichungen werden ebenfalls berücksichtigt. Dazu zählen v. a. al-Ḫuḍarī: *Tārīḫ at-tašrīʿ al-islāmī*, Abū Zahra: *Tārīḫ al-maḍāhib al-islāmīya*, Ibrāhīm: *al-Fatwā*, Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen und Hallaq: *The Origins and Evolution of Islamic Law*.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf die Autoritätstypologie Max Webers die historischen Veränderungen des islamischen Herrschafts- bzw. Autoritätsgefüges und die Formen religiöser Autoritäten nachgezeichnet. So können die im Rahmen der empirischen Analyse vorzustellenden Autoritätstypen begründet und ihre Rezeption kann im Kontext von Migration und Medienwandel veranschaulicht werden.

3.1. Muḥammad – charismatische Autorität?

Der Prophet Muḥammad gilt für muslimische Gläubige nicht nur als Überbringer der göttlichen Botschaft, sondern auch als Politiker, Heerführer, Richter und Mufti.[191] Dementsprechend fiel es in seinen Aufgabenbereich, den Koran zu empfangen und auszulegen, politische Entscheidungen zu treffen, weltliche Angelegenheiten zu regeln und Fatwas zu neu aufgetretenen Vorfällen zu erteilen. In Bezug auf sein religiösgeistliches Amt, das uns in diesem Kontext besonders interessiert, wird Muḥammad in der arabischsprachigen Literatur als der erste Stellvertreter Gottes definiert. Mit Ibn Qaiyims Worten heißt es: „Der Erste, der diese achtbare Position innehatte, war der Herr der Gesandten, Führer der Gottesfürchtigen und das Siegel der Propheten, der Diener Gottes und sein Gesandter [Muḥammad]."[192]

Der Koran berichtet mehrfach über Muḥammads Position als religiöse Autorität. Einschlägige Verse geben einen Überblick über seine Aufgabenfelder als Interpret des Koran, Richter und Ratgeber für religiöse und weltliche Fragen.[193] Diese im Koran verteilten Passagen können im Hinblick auf ihren historischen Kontext grob in zwei Kategorien eingeteilt werden: solche, die in Mekka offenbart, und solche, die später in Medina herabgesandt wurden. Die mekkanischen Verse zeichnen sich durch ihre theologische Natur aus, d. h., Muḥammad befasste sich vorerst mit

---

191 Weiterführend zur Muḥammads Person siehe u. a. Bobzin: Mohammed, passim; Paret: Mohammed, passim; Schulze: Der Koran, S. 221ff. Es gibt ferner zahlreiche muslimische Darstellungen der Person Muḥammads und seines Wirkens. Diese konzentrieren sich fast ausschließlich darauf, seine Tugend und sein gütiges Verhalten in den Vordergrund zu stellen. Vgl. statt vieler Ḥawwā: *ar-Rasūl*, passim. Die Prophetenbiografie Ibn Isḥāqs gilt als das älteste erhaltene Werk über Muḥammad, wobei es laut Rotter erst ca. 120 Jahre nach dessen Tod geschrieben wurde; vgl. Ibn Isḥāq: Das Leben des Propheten, S. 12.

192 Ibn Qaiyim: *I'lām*, Bd. 2, S. 17; ähnlich al-Qarāfī: *al-Iḥkām*, S. 97.

193 Koran 7:187. Für Näheres dazu Hallaq: The Origins, S. 19f.; Motzki: Religiöse Ratgebung, S. 20; T. Nagel: Geschichte, S. 28f.; Bobzin: Der Koran, S. 36ff., 55ff. Zur Problematik der Chronologie des Koran siehe z. B. Nöldeke: Geschichte des Qorāns, passim; Schulze: Der Koran, S. 227–237.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dogmatischen Themenbereichen wie bspw. dem Glauben an einen Gott, dem Tag der Auferstehung etc. In Sure 7, Vers 187 heißt es z. B. „Man fragt dich, wann die Stunde (des Gerichts) eintreffen wird. Sag: Über sie weiß nur mein Herr Bescheid. Er allein lässt sie in Erscheinung treten, wenn ihre Zeit da ist."

Muḥammads Antworten stammen dabei von Gott, wie die o. g. Imperativform „Sag …!" nahelegt.[194] Auch der Beginn jeder Koransure „Im Namen Gottes …" weist darauf hin, dass Muḥammad im Auftrag Gottes gehandelt hat.[195] Diese Eröffnungsformel soll den Adressat:innen von Anfang an klarmachen, dass die Ansprachen von Gott stammen und er, Muḥammad, als Sprecher bzw. Mittler einen Auftrag Gottes ausführt. Darauf hat van Ess schon früh verwiesen: „Die Autorität des Propheten gründete sich auf seine Übermittlung des Korans, nicht schon auf das, was er selber gesagt hatte."[196]

Um die Prophetie Muḥammads zu verbürgen, stattete Gott ihn nach koranischer Darstellung mit übernatürlichen, göttlich legitimierten Eigenschaften aus. In den koranischen und prophetischen Überlieferungen wird ihm die Vollbringung zahlreicher Wunder zugeschrieben, darunter die Spaltung des Mondes sowie die nächtliche Himmelsreise; siehe dazu den Koran 54:1, 17:1 und 88. Diese Wundererzählungen begründen im Sinne von Max Webers Herrschaftstypologie die *charismatische Autorität* Muḥammads, insofern sie seine Sendung als göttlich beglaubigt erscheinen lassen.[197]

Dennoch stieß seine Verkündigung vielfach auf Widerspruch und Ablehnung.[198] Muḥammads charismatische Herrschaft gründete somit nicht auf unumstrittener oder bedingungsloser Anerkennung, sondern auf einer wechselseitigen Dynamik zwischen seiner göttlichen Legitimation und dem Glauben seiner Gefolgschaft an diese Berufung. Charisma

---

194 In einschlägigen Koranstellen heißt es: „Sie fragen dich nach …" (*yasʾalūnaka ʿan*). Die Antwort lautet stereotyp: „Sag!"(*qul*). So wird bspw. gefragt, was mit den Bergen am Jüngsten Tag geschehe (20:105) und wer oder was der Geist (*rūḥ*) sei (17:85). Siehe auch 18:83. Weiterführend dazu statt vieler Ibrāhīm: *al-Fatwā*, S. 107ff.; Masud et al.: Muftis, S. 5f.

195 Bis auf die Sure 9 beginnen die restlichen 113 Suren des Koran mit *bismi llāh ar-raḥmān ar-raḥīm*. Weiterführend dazu Bobzin: Der Koran, S. 62f.; Schulze: Der Koran, S. 367f., 565f.

196 Van Ess: Theologie, Bd. I, S. 33; siehe auch Masud et al.: Muftis, S. 5.

197 Siehe weiterführend dazu Dabashi: Authority in Islam, S. 33–45.

198 In diesem Kontext sagt Gott zu seinem Gesandten: „Wir wissen wohl, dass dich ihr Gerede betrübt. Bedenke doch, dass die Ungerechten dich nicht der Lüge bezichtigen, sondern eher die einleuchtenden offenbarten Beweiszeichen Gottes leugnen!" Dieser Vers bestätigt noch einmal, dass Muḥammad lediglich ein Amt ausübte. Koran: 6:33. Ausführlich dazu Schulze: Der Koran, S. 222f.; Paret: Mohammed, S. 102ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Weber'schen Sinn entfaltet sich nur, sofern die Anhängerschaft die metaphysische Grundlage der Sendung anerkennt und dadurch ihre Autorität bestätigt. Wie Dabashi hervorhebt: „The sole source of this authority is 'metaphysical,' above and beyond the social/physical. It is, in fact, the follower's belief in this metaphysical source that legitimates the authority of the charismatic figure."[199]

Der Koran nennt darüber hinaus verschiedene Motive und Legitimationsstrategien, um den Gehorsam gegenüber Muḥammad theologisch zu begründen und normativ zu untermauern. Dabei bedient sich der Text unterschiedlicher Argumentationsformen: Manche Verse operieren mit der Dialektik von Verheißung und Drohung, indem sie Gehorsam mit Erfolg und paradiesischer Belohnung verknüpfen, während Ungehorsam als Ursache für Scheitern, göttlichen Zorn und jenseitige Strafe dargestellt wird.[200] Andere Koranstellen appellieren an die Dankbarkeit gegenüber den göttlichen Wohltaten und fordern, dass diese im Gehorsam gegenüber Gott und seinem Gesandten Ausdruck finden solle.[201] Schließlich erscheinen in weiteren Passagen Liebe und Loyalität als religiöse Affekte, die sich in der Nachfolge des Propheten konkretisieren und somit Gehorsam zum Zeichen wahrer Gottesliebe erheben.[202] Im Rekurs auf Max Webers Herrschaftssoziologie lässt sich der geforderte Gehorsam funktional differenzieren: Einerseits weist er zweckrationale Züge auf, insofern er sich an Erwartungen von Nutzen, Lohn oder Strafe orientiert; andererseits kann er affektuell motiviert sein, wenn emotionale Hingabe und Liebe den Handlungsmotor bilden und rationale Erwägungen in den Hintergrund treten.

In Medina beschränkte sich Muḥammads Stellung als Stellvertreter Gottes nicht mehr allein auf die Vermittlung der göttlichen Botschaft, sondern umfasste nun auch politische, gesellschaftliche und rechtliche Aufgabenbereiche.[203] Ohne die Auswanderung nach Medina und die damit verbundene Gründung des islamischen Gemeinwesens wäre sein Aufstieg zu einer multifunktionalen Autoritätsfigur kaum denkbar gewesen. Erst die Gemeinschaft der Gläubigen ermöglichte es ihm, eine stabile Autoritätsbeziehung aufzubauen und seine Führungsrolle nachhaltig

199 Vgl. z. B. Dabashi: Authority in Islam, S. 34f.; ähnlich Turner: Weber and Islam, S. 25.

200 Vgl. Koran z. B. 2:81–82; 14:31; 67:6–13.

201 Vgl. Koran z. B. 14:7; 26:78–85.

202 Koran 3:31: „Wenn ihr Gott liebt, folgt mir; so wird Gott euch lieben und euch eure Sünden vergeben […]."

203 Siehe auch Ibrāhīm: *al-Fatwā*, S. 107ff.; Motzki: Religiöse Ratgebung, S. 7; Krawietz: Hierarchie, S. 17f.; T. Nagel: Geschichte, S. 33f.; Schulze: Der Koran, S. 566f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu institutionalisieren. Mit den Worten Bourdieus, der hier an Webers Herrschaftssoziologie anschließt, heißt es:

> „Die Prophetie kann ihrem Anspruch […], dauerhaft und grundlegend auf die Lebensführung und die Weltsicht der Laien Einfluß zu nehmen, nur dann vollkommen nachkommen, wenn es ihr gelingt, eine ‚Gemeinde' zu gründen, die selbst wieder in einer Institution Dauer zu erlangen vermag, welche ein auf die dauerhafte und kontinuierliche Durchsetzung und Einprägung der Lehre gerichtetes Handeln gewährleisten kann […]."[204]

In dem Sinne vertritt Schulze die Meinung, dass die Auswanderung nach Medina die Offenbarung „rettete", da diese neue Umwelt eine erste Kanonisierung des Koran erlaubte und die Offenbarung durch die neuen Fragen der Gemeinde auf eine neue Interpretationsebene brachte.[205] Wie im Koran mehrfach belegt ist, änderten sich in Medina die Inhalte der religiösen Beratung. Im medinensischen Kontext standen somit nicht mehr dogmatische Auseinandersetzungen oder Streitgespräche mit den mekkanischen Skeptiker:innen im Vordergrund, sondern rituelle, ökonomische und politische Fragen der neuen muslimischen Gemeinschaft. Darüber hinaus waren die Ratsuchenden in Medina nicht länger Nichtmuslim:innen oder Islamkritiker:innen, sondern Angehörige der eigenen Glaubensgemeinschaft, die religiöse Orientierung und normative Auskünfte zu ihren alltäglichen Lebensvollzügen suchten.[206]

In dieser Hinsicht lassen sich die Wurzeln der Fachbegriffe *fatwā*, *muftī* und *iftā'*, die die Konturen der religiösen Raterteilung im Islam bilden und bis heute sowohl in der Alltagssprache als auch im wissenschaftlichen Diskurs Verwendung finden, bis auf den Koran zurückverfolgen.[207] In Sure 4, Vers 127 heißt es bspw.: „*Yastaftūnaka quli llāhu yuftīkum fī …*/ Sie bitten dich um eine Auskunft. Sag: Gott gibt euch Auskunft über …"[208] Der Koran berichtet an zahlreichen Stellen, dass Muḥammad auch in Medina sein Amt als Mittler zwischen Gott und den Gläubigen fortführte. Zugleich legen verschiedene Überlieferungen nahe, dass er in bestimmten Situationen selbstständig handelte und

---

204 Bourdieu: Das religiöse Feld, S. 25; Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 275f.

205 Vgl. Schulze: Der Koran, S. 566.

206 Vgl. Koran z. B. 2:215, 219, 222; 5:4. Weiterführend dazu al-Ḫuḍarī: *Tārīḫ*, S. 27ff.; Bobzin: Der Koran, S. 71ff.; Hallaq: The Origins, S. 24f.; Paret: Mohammed, S. 69ff.

207 Der Stamm *f-t-y* tritt im Koran noch an acht weiteren Stellen auf: 5:26, 18:22, 27:32, 37:11 und 149. Frühere Propheten wie Josef sollen den Begriff ebenfalls verwendet haben; siehe Koran 12:41. Vgl. weiterführend dazu ad-Daḫīl: *al-Fatwā*, S. 80; Ibrāhīm: *al-Fatwā*, S. 107f.

208 Koran z. B. 4:127, 176; 12:43.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Entscheidungen eigenständig oder im Austausch mit seinen Gefährten traf.[209]

Ein Beispiel hierfür bietet die Schlacht von Badr. Nach diesem Ereignis soll der Prophet mehreren Überlieferungen zufolge seine Gefährten konsultiert haben, um über das weitere Vorgehen im Umgang mit den Kriegsgefangenen zu beraten. Einige Gefährten empfahlen, sie gegen Lösegeld freizulassen. Dies hätte der Gemeinde finanziellen Nutzen gebracht und möglicherweise dazu führen können, dass die Gefangenen Reue zeigen und zum Islam übertreten.[210] Andere Gefährten hingegen plädierten dafür, die Gefangenen hinzurichten, da sie befürchteten, diese könnten sich nach ihrer Freilassung erneut der gegnerischen Seite anschließen. Der Prophet entschied sich schließlich für den ersten Vorschlag – eine Entscheidung, die sich als Fehlurteil erwies: „Kein Prophet darf Kriegsgefangene haben (und sie gegen Lösegeld freigeben), solange er nicht (die Gegner überall) im Land vollständig niedergekämpft hat […]."[211]

Dieses Beispiel wirft folgende Fragen auf: (a) War Muḥammad als religiöse Autorität per Definition fehlerfrei? (b) Wie hat er auf neue Situationen reagiert und Lösungen für erstmalig aufgetretene Fälle gefunden? (c) Gelten die von ihm hinterlassenen Entscheidungen und Anweisungen dann als ahistorisch und somit als ewig gültige Quelle für die Normenfindung? Da die genannten Fragen in der einschlägigen Forschung bereits umfassend abgehandelt wurden,[212] beschränkt sich die folgende Darstellung auf eine skizzenhafte Konturierung:

(a) Unter Verweis auf das eben angeführte Beispiel sowie viele weitere Vorfälle argumentieren einige Gelehrte, dass Muḥammad bei seinen autonomen Entscheidungen nicht immer gegen Fehler gefeit gewesen sei: Nur Sachverhalte, die er mithilfe göttlicher Eingebung (*waḥy*) geklärt habe, seien fehlerfrei gewesen. Andere Auskünfte, die aus seinem eigenen *iǧtihād* hervorgegangen seien, seien hingegen, so bemerken bspw. Abū

209 So heißt es z. B. in Sure 2, Vers 215: „Man fragt dich [oh Muḥammad], was man spenden soll. Sag: Was immer ihr spendet an Gutem, das soll den Eltern, den nächsten Verwandten, den Waisen, den Armen und dem, der unterwegs ist, zukommen." Dazu auch Masud et al.: Muftis, S. 5f.

210 Vgl. z. B. Ibn Kaṯīr: *Tafsīr Ibn Kaṯīr*, Bd. 1, S. 798f.; siehe für weitere Beispiele al-ʿUmarī: *Iǧtihād*, S. 56ff., 127–137; Abū Zahra: *Tārīḫ*, S. 249–252.

211 Koran 8:67–68. Ibn Kaṯīr: *Tafsīr Ibn Kaṯīr*, Bd. 1, S. 798f.

212 Vgl. z. B. as-Sāyis: *Našʾat al-fiqh*, S. 14ff.; al-ʿUmarī: *Iǧtihād*, S. 40ff.; Awass: Fatwa, S. 20ff.; El-Wereny: Ihr Gläubigen!; Krawietz: Hierarchie, S. 21ff.; dies.: Der Prophet Muḥammad als Mufti; Kurnaz: Der Prophet; Brown: Rethinking Tradition, passim.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zahra und al-ʿUmarī, der normalen menschlichen Neigung, Fehler zu machen, ausgesetzt gewesen.[213]

Die Mehrheitsmeinung hingegen postuliert, dass der Prophet stets stellvertretend für Gott gehandelt habe. Demzufolge soll er in allen Äußerungen und Handlungen göttlichen Schutz genossen haben, d. h. entweder Bestätigung oder – bei fehlerhaften Entscheidungen – Korrektur erfahren. Seine Aussagen und Handlungen (die Sunna),[214] so die Argumentation, stellen somit für nachfolgende Generationen eine verbindliche Normquelle dar. Wären Muḥammads Entscheidungen nicht fehlerfrei gewesen, hätte Gott den Gläubigen keinen unbedingten Gehorsam ihm gegenüber auferlegt.[215]

(b) In seiner aktiven Rolle als *muǧtahid* soll der Prophet laut zahlreicher Berichte neu auftretende Fragen, zu denen die Offenbarung keine Auskunft gab, methodisch wie folgt bearbeitet haben: Entweder übertrug er göttliche Anordnungen vorangegangener Fälle auf analoge, neu entstandene Sachverhalte (*qiyās*), oder er konsultierte seine engsten Gefährten, wie im obigen Beispiel. In seinem *iǧtihād* soll er stets die Interessen der Ratsuchenden und ihre sozialen und örtlichen Gegebenheiten berücksichtigt haben.[216] Ein exemplarischer Bericht beschreibt, wie er zunächst den Handel mit nicht vorhandener oder noch nicht fertiggestellter Ware (*bayʿ al-maʿdūm*) verbot. In Medina erkannte er jedoch die Verbreitung solcher Terminkaufverträge (*bayʿ as-salam*) und hob sein Verbot unter bestimmten Bedingungen auf.[217] Diese Meinungsänderung erfolgte nach dem Ortswechsel und diente der Wahrung der menschlichen Interessen (*maṣlaḥa*).[218]

---

213 Vgl. Abū Zahra: *Tārīḫ*, S. 250ff.; al-ʿUmarī: *Iǧtihād*, S. 127–137; ähnlich u. a. al-Qaṭṭān: *Tārīḫ*, S. 95–102. Weiterführend zum Begriff *iǧtihād* siehe z. B. Krawietz: Hierarchie, v. a. S. 353ff.; Hallaq: The Origins, S. 54.

214 Zur Bedeutung der Sunna als Rechtsquelle siehe z. B. Krawietz: Hierarchie, S. 115ff.; Motzki: Hadith, passim.

215 In diesem Kontext werden weitere Koranstellen wie etwa 59:7 herangezogen. Hier heißt es: „Und was euch der Gesandte gibt, das nehmt an; und was er euch untersagt, dessen enthaltet euch." Weiterführend dazu al-Āmidī: *al-Iḥkām*, Bd. 4, S. 26; Šaraf ad-Dīn: *Tārīḫ*, S. 50 f.; al-ʿUmarī: *Iǧtihād*, S. 144–146; El-Wereny: Ihr Gläubigen!, S. 124ff.

216 Vgl. dazu statt vieler Abū Zahra: *Tārīḫ*, S. 249f.; az-Zuḥailī: *Uṣūl*, Bd. 1, S. 622ff.; aṭ-Ṭūfī: *Šarḥ muḫtaṣar*, Bd. 3, S. 593ff.

217 Al-Buḫārī: *Ṣaḥīḥ*, Hadith-Nr. 2240, S. 401. Für Näheres dazu siehe statt vieler Oberauer: Islamisches Wirtschafts- und Vertragsrecht, S. 55ff.

218 Einschlägige Beispiele werden von muslimischen Rechtsgelehrten als Argument für die später entwickelte *maṣlaḥa*-Methode (Wohl bzw. Interesse der Menschen) herangezogen – eine Methode der Normenfindung, die bis heute weit verbreitet ist, aber auch nicht unumstritten bleibt. Vgl. z. B. Bilāǧī: *Taṭawwur*, S. 24f.; ad-Daḫīl: *al-Fatwā*, S. 93ff.; Krawietz: Hierarchie, S. 22. Zum *maṣlaḥa*-Konzept siehe u. a. Opwis: *Maṣlaḥa*, passim; El-Wereny: Das Konzept der *maṣlaḥa*, S. 75ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(c) Die Frage nach der Gültigkeit der tradierten Aussagen und Handlungen Muḥammads – also seiner Sunna – reflektiert die zentrale Bedeutung des Propheten als religiöse Autorität. Diese Kontroverse ist keineswegs neu, sondern reicht in die konstitutive Phase des Islam zurück. Kern der Debatte bildet der Stellenwert der Sunna als normgebende Quelle: Zunächst diente sie primär der koranischen Exegese; erst im 9. Jh. avancierte sie zur zweiten Rechtsquelle nach dem Koran.[219]

Im zeitgenössischen innerislamischen Diskurs, der für unseren Kontext von Relevanz ist, lassen sich im Großen und Ganzen drei Positionen nachzeichnen, die in der vorliegenden Arbeit als *Traditionalismus*, *Liberalismus* und *Neo-Traditionalismus* bezeichnet werden:[220] Die erste Position attestiert Muḥammad uneingeschränkte Autorität und erkennt der Sunna den Status einer autonomen Normquelle zu. Seine Fatwas und Urteile werden als göttlich sanktionierte Normen betrachtet, die – analog zum Koran – absolute Fehlerfreiheit und zeitlose Gültigkeit aufweisen. Gerechtfertigt wird diese Position mit zahlreichen Belegen aus dem Koran und der Sunna selbst.[221]

Die zweite Denkrichtung wird „Leute des Koran" (*ahl al-qur'ān*) genannt und stellt die absolute Autorität Muḥammads infrage. Sie erkennt lediglich seine Funktion als Sprachrohr Gottes an. Anknüpfend an die Tradition der *mu'tazila* akzeptieren die Fürsprecher:innen dieser Position die Entscheidungen Muḥammads nur, insofern sie sich auf den Koran zurückführen lassen oder zumindest nicht im Widerspruch zu dessen Prinzipien stehen.[222] Im Gegensatz zu den Traditionalist:innen argumentieren sie, dass nicht alle prophetischen Erkenntnisse göttlichen Ursprungs waren, sondern in vielen Fällen zeit- und ortsspezifisch durch *iğtihād* ermittelt wurden. Demnach wird zwischen dem ewig gültigen Vorbild des Gottgesandten (*rasūl*), das mit dem Koran identifiziert wird,

---

219 Die Etablierung der Sunna als Rechtsquelle wird häufig auf aš-Šāfi'ī (gest. 820) zurückgeführt. Dieser hat in seiner Systematisierung der *uṣūl al-fiqh* als Erster den Stellenwert der Sunna, genauer definiert. Seitdem wird sie vom Mainstream der muslimischen Gelehrten als zweitwichtigste materielle Quelle des islamischen Rechts angesehen. Siehe bspw. Brown: Rethinking Tradition, v. a. S. 81ff.; El-Wereny: Ihr Gläubigen!, S. 133f.; Hamdeh: Salafism and Traditionalism, S. 157ff.; Jokisch: Islamisches Recht, S. 112. Zur islamwissenschaftlichen Debatte um die Bedeutung der Hadithe als Rechtssquelle siehe statt vieler Juynboll: Muslim Tradition, passim; Motzki: Hadith, passim. Für einen Überblick: Schulze: Der Koran, S. 536f.; Motzki: Wie glaubwürdig sind die Hadithe?, S. 9ff.

220 Zur Begrifflichkeit siehe Kap. III, 3.

221 Siehe statt vieler El-Wereny: Ihr Gläubigen!, S. 123–131; Hamdeh: Salafism and Traditionalism, S. 157ff.; Brown: Rethinking Tradition, v. a. S. 81ff.

222 Vgl. z. B. Šaḥrūr: *as-Sunna*; Abū Zaid: *al-Imām aš-Šāfi'ī*, passim; Brown: Rethinking Tradition, S. 108ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und dem zeitlich bedingten Handeln des Propheten (*nabī*) unterschieden, dessen Anweisungen lediglich für sein historisches Umfeld verbindlich waren und für die Gegenwart keine normative Kraft besitzen.[223]

Die dritte Position beansprucht für sich einen „Weg der Mitte" und nimmt eine Differenzierung zwischen temporären und überzeitlich gültigen Prophetenüberlieferungen vor. Sie betont die Notwendigkeit, das gesamte Sunna-Material im Lichte des Korans sowie unter Berücksichtigung der Lebensumstände und Ziele der Scharia neu zu bewerten. Zwar werden dadurch einzelne Inhalte historisch kontextualisiert und relativiert, doch stellen die Vertreter:innen damit nicht grundsätzlich Muḥammads Autorität infrage. Diese wird unabhängig vom Koran als Normquelle anerkannt, womit sie sich im Grunde auf der gleichen Ebene wie der Traditionalismus bewegen.[224]

Kurzum: Die charismatische Autorität Muḥammads schöpft ihre Legitimität – neben den ihm von Gott verliehenen übernatürlichen Eigenschaften – primär aus der göttlichen Offenbarung. Der Prophet genoss nicht nur Kontakt zum „Himmel" und göttlichen Schutz in Äußerungen und Taten, sondern der Koran fordert die Gläubigen an zahlreichen Stellen explizit zum Gehorsam gegenüber dem Gesandten auf. Der Glaube an die göttliche Botschaft bildet dabei die *conditio sine qua non* für die Anerkennung seiner Autorität und somit für die Entstehung einer Autoritätsbeziehung. Schulze merkt zur Bedeutung des Glaubens an, dass er hier nicht allein bedeute, die Prophetie Muḥammads für wahr zu halten (*taṣdīq*), sondern vielmehr einen inneren „Seelenzustand" darstelle, aus dem sich „die Gewissheit (*yaqīn*)" über die Wahrheit seiner Botschaft ergebe. Dieser *yaqīn* führe zur selbstbewussten Geborgenheit und freiwilligen Unterwerfung.[225]

Auch wenn die facettenreiche Autorität Muḥammads – als Prophet, Richter, Politiker und Mufti – unter muslimischen Gelehrten umstritten bleibt, so beruht sie nach der Mehrheitsmeinung auf göttlicher Inspiration und ist als Deutungshoheit zu verstehen. Dieser göttliche Charakter seiner Autorität erklärt, warum die Kenntnis prophetischer Aussagen und Handlungen zu den grundlegenden Kriterien der Autoritätsanerkennung für Muftis zählt, wie in den folgenden Abschnitten näher erläutert wird.

---

223 Zusammenfassend dargestellt in Šaḥrūr: *Naḥwa uṣūl ǧadīda*, S. 163f.; Siehe auch al-Bannā: *Naḥwa fiqh ǧadīd*, S. 171ff. Für Näheres dazu Kurnaz: Der Prophet, S. 128; Twardella: Zur Soziologie der Hadithe, S. 200f.

224 Siehe statt vieler El-Wereny: Ihr Gläubigen!, S. 129ff.

225 Weiterführend dazu siehe Schulze: Der Koran, v. a. S. 480f., 518.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie oben dargestellt, vereinte sich in der Person Muḥammads weltlich-politische und religiös-geistliche Autorität. Johansen betont diese historische Konstellation, in der prophetische Führungsrollen untrennbar verflochten waren, und konstatiert, dass eine kohärente Einheit der *umma* lediglich in der Frühphase des Islam postuliert werden kann: Staat, Recht und Religion konstituierten sich durch prophetische Autorität und göttliche Offenbarung als monadische Einheit.[226]

Zwar gestattete Muḥammad gemäß sunnitischer Rechtsliteratur den Korankenner:innen unter seinen Gefährt:innen, Fatwas zu erlassen und Fragen eigenständig zu klären, doch äußerte er sich nicht dazu, wer nach seinem Tod seine Doppelfunktion als religiöser und politischer Führer übernehmen solle. Im Zuge der Suche nach einer Lösung für diese Nachfolgefrage kristallisierten sich zwei grundlegende Positionen heraus, welche schließlich zur historisch folgenschwersten Spaltung der islamischen Gemeinschaft führten.[227] In aller Kürze: Eine Minderheit – heute Schia genannt – behauptete, Muḥammad habe seinen Schwiegersohn und Vetter, ʿAlī b. Abī Ṭālib (gest. 661), zu seinem Nachfolger und zum göttlich gewollten Oberhaupt designiert.[228]

Die Mehrheit – heute als Sunnit:innen bekannt – bestritt, dass Muḥammad eine solche Verfügung getroffen habe, und ernannte Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq (gest. 634), Schwiegervater und Freund Muḥammads, per Akklamation zum Nachfolger (*ḫalīfa,* Kalif). Sunnitischen Quellen zufolge erfolgte diese Entscheidung – neben besonderen Fähigkeiten als Voraussetzung – gemäß dem genealogischen Prinzip. Abū Bakr stammte, wie Muḥammad, aus dem Stamm der Quraisch.[229] Abū Bakr designierte

---

226 Vgl. Johansen: Contingency, S. 282.

227 In diesem Streit, der hier aufgrund der anderweitigen Schwerpunktsetzung der vorliegenden Arbeit nicht ausführlich thematisiert werden kann, liegt auch der Ursprung für die Entstehung weiterer Gruppen wie z. B. die al-Ḫawāriǧ und ihre Untergruppen. Die Schia spaltete sich ebenfalls in mehrere Gruppen auf. Damit gingen unterschiedliche Differenzen auf verschiedenen Gebieten (wie Theologie, Recht und Autoritätsstruktur) einher. Ausführlich dazu z. B. Watt/Marmura: Der Islam II; Buchta: Schiiten; Crone: Medieval Islamic Political Thought; Madelung: The Succession to Muhammad, passim; Berkey: The Formation, S. 70–75.

228 Vgl. bspw. al-Ḥuḍarī: *Tārīḫ*, S. 69f.; al-Qaṭṭān: *Tārīḫ*, S. 228f.; Amirpur: Der schiitische Islam, S. 20–28; Arjomand: The Shadow of God, S. 32ff.; Halm: Die Schia, S. 6ff.; Madelung: The Succession to Muhammad, S. 141ff.; Brunner: Die Schia, S. 316.

229 Der Kalif wird auch als *amīr al-muʾminīn* (Fürst der Gläubigen) oder *imām* (Führer/Vorbeter) bezeichnet. Der zweite Nachfolger Muḥammads, ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, bevorzugte den Titel *amīr al-muʾminīn*, da der Titel *ḫalifat rasūl Allāh* (Nachfolger des Gesandten Gottes) sich nur auf Abū Bakr als direkten Nachfolger des Propheten

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vor seinem Tod ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb (gest. 644) als seinen Nachfolger. Nach dessen Tod wurde ʿUṯmān b. ʿAffān (gest. 656) durch ein zu ʿUmars Lebzeiten einberufenes Wahlgremium als nachfolgender Kalif gewählt.[230]

Während ʿUṯmāns Amtszeit nahmen die innenpolitischen Unruhen jedoch zu – man warf ihm u. a. Nepotismus vor. Die Unruhen weiteten sich zu einer Rebellion gegen ʿUṯmān aus, die nicht nur zum Tod des Kalifen führte, sondern auch die innerislamischen Spannungen um das Kalifenamt sichtbarer machte. ʿAlī wurde von den Aufrührer:innen zum neuen Kalifen ausgerufen, was jedoch erneut zu großem Unmut führte. Die daraufhin entstandenen blutigen Auseinandersetzungen in der islamischen Gemeinde entluden sich ab dem Jahr 656 im ersten innermuslimischen Bürgerkrieg (656–661).[231]

Trotz der vielen innerislamischen Konflikte in dieser Zeit wird diese dreißigjährige Ära (632–661) in sunnitischer, arabischsprachiger Literatur als Epoche der „rechtgeleiteten Kalifen" bezeichnet.[232] Getragen von der Überzeugung, die Kalifen würden wie Muḥammad eine Quelle religiöser Rechtleitung darstellen, verstehen viele muslimische Theolog:innen diese Epoche als Fortsetzung der prophetischen Zeit. Sie verklären sie zur „goldenen Frühzeit" und schreiben den Kalifen damit zugleich eine normative Autorität zu. Dies erklärt auch das Streben islamistischer Gruppen nach der Wiedererrichtung eines islamischen Kalifats.[233]

---

bezog. Siehe dazu z. B. aṭ-Ṭabarī: *Tārīḫ*, Bd. 3, S. 224ff.; al-ʿAšmawī: *al-Ḫilāfa*, v. a. S. 97ff.; Hallaq: The Origins, S. 29f.; Madelung: The Succession to Muhammad, S. 28ff.

230 Vgl. aṭ-Ṭabarī: *Tārīḫ*, Bd. 3, S. 428–431; al-Ḫuḍarī: *Tārīḫ*, S. 69f. Berkey: The Formation, S. 71f.; Madelung: The Succession to Muhammad, S. 68f. Schiitischer Auffassung zufolge hat ʿAlī b. Abī Ṭālib gegen die Wahl ʿUṯmāns nicht opponiert und seinem Kalifat zugestimmt, weil er die Einheit der islamischen Gemeinde bewahren wollte. Vgl. Amirpur: Der schiitische Islam, S. 21; Madelung: The Succession to Muhammad, S. 78ff.

231 Vgl. statt vieler aṭ-Ṭabarī: *Tārīḫ*, Bd. 4, S. 367–370. Schiitischer Auffassung zufolge ist das Kalifat eigens für Muḥammads Vetter und Schwiegersohn ʿAlī geschaffen worden. ʿAlī sei aber zugunsten der ersten drei Kalifen übergangen worden. Für Näheres dazu Yāsīn: *as-Sulṭa fī l-islām*, S. 201ff.; Amirpur: Der schiitische Islam, S. 20ff.; Busse: Grundzüge, S. 28f.; Halm: Die Schiiten, S. 12ff.

232 Arab. *al-ḫulafāʾ ar-rāšidūn* (wörtl.: rechtleitende Kalifen). Nach diesen Vorstellungen ist der Kalif eine Quelle religiöser Rechtleitung und Rechtgläubigkeit, dem es zu folgen gelte. Für Näheres dazu vgl. z. B. aṭ-Ṭabarī: *Tārīḫ*, Bd. 5, S. 10ff.; Berkey: The Formation, S. 70f.; Krämer: Geschichte des Islam, S. 27ff.; Amirpur: Der schiitische Islam, S. 20–28; Halm: Die Schia, S. 6ff. Für einen Überblick siehe Tibi: Der wahre Imam, v. a. S. 59–82.

233 Vgl. Abū Zahra: *Tārīḫ*, S. 259f.; Ibrāhīm: *al-Fatwā*, S. 116ff.; Masud et al.: Muftis, S. 7f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dass die Berufung zum Kalifen nach dem genealogischen Prinzip erfolgte – alle vier Kalifen stammten aus dem Stamm Muḥammads, den Quraisch –, spricht dafür, dass es sich bei der Legitimierung der Autoritätszuschreibung gemäß Webers Definition um *Erbcharisma* handelt. Versteht man das Kalifenamt als Institution, kann es auch als *Amtscharisma* definiert werden.[234] Als Träger des Erbcharismas besaßen die Kalifen, im Unterschied zu Muḥammad, keine übernatürlichen Fähigkeiten und mussten daher ihren Autoritätsanspruch legitimieren. In diesem Sinne hat Muḥammad nach sunnitischem Selbstverständnis nicht nur auf seine Nachfolger:innen abgestrahlt, sondern forderte seine Anhängerschaft auch ausdrücklich dazu auf, „der Sunna [Anordnungen und Handlungen] der rechtgeleiteten Kalifen" Folge zu leisten.[235] Diese Verpflichtung hat die Bedeutung und die Kontinuität der prophetischen Lehren und Praktiken zu wahren, indem die Autorität der Kalifen als rechtmäßige und von Gott geleitete Führer anerkannt wird, welche die politischen und religiösen Belange der Gemeinde verantworten.

Darüber hinaus wird die oben angeführte Koranstelle 4:59 so interpretiert, dass Gläubige sowohl Gott und seinen Gesandten als auch jenen, die unter ihnen Befehlsgewalt besitzen – also den Herrschenden –, zu gehorchen haben.[236] Dazu kommt, dass die Kalifen als „Stellvertreter des Gesandten Gottes" und „Hüter der Religion" die Aufgabe der Rechtsfortbildung sowie der Klärung religiöser Fragen weitgehend übernommen hatten. Da die Religion für muslimische Gläubige obersten Stellenwert hat, verschafften diese Funktionen den Kalifen Autorität und Anerkennung. ʿAbd ar-Rāziq beschreibt diesen Zusammenhang wie folgt:

> „Die Religion ist für die Muslime das Wertvollste, was sie in dieser Welt kennen. Wer die Verantwortung für die Religion übernimmt, ist für das Wertvollste und das Ehrenhafteste im Leben verantwortlich. Die Muslime müssen auf ihn hören

234 Die Schiiten beharrten auf einer blutmäßigen Abstammung aus der Familie Muḥammads als Voraussetzung für die Übernahme der Leitung des islamischen Gemeinwesens. Demnach legitimierte sich ʿAlī auch durch „Erbcharisma". Ausführlich dazu Dabashi: Authority in Islam, S. 95ff.; Madelung: The succession to Muhammad, S. 141ff.

235 Siehe u. a. *Sunnan abī Dāwūd*, Bd. 7, Hadith-Nr. 4607, S. 16; für Näheres dazu Berkey: The Formation, S. 70f.

236 Dies erklärt, warum die Kalifen in der sunnitischen Fachliteratur nicht nur als „Stellvertreter des Gesandten Gottes", sondern auch – zumindest von einigen Autor:innen – als Vertreter Gottes bezeichnet werden. Al-Maudūdī zufolge gilt jeder, der die Herrschaft auf Erden nach den Regeln der Scharia ausrichtet, als Vertreter Gottes. Eine erste Theorie des Kalifats bietet al-Māwardī (gest. 1058) in seinem Werk *al-Aḥkām as-sulṭānīya* (Die Regeln der Herrschaft). Für einen Überblick über das Werk siehe z. B. Gibb: Al-Māwardī's Theory; Hefny: Herrschaft, S. 79–89.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> und ihm sowohl im Handeln als auch gedanklich gehorchen. Denn gegenüber den Imamen [Kalifen] gehorsam zu sein, bedeutet Gehorsam gegenüber Gott; ihnen ungehorsam zu sein, ist gleichbedeutend mit Ungehorsam gegenüber Gott."[237]

Demnach ist der Gehorsam gegenüber den Kalifen nicht nur im Koran und in der Sunna als religiöse Pflicht verankert, sondern kann auch mit dem Gehorsam gegenüber Gott und dem Gesandten gleichgesetzt werden. Ohne diese religiöse Legitimitätsgrundlage hätten also besagte Kalifen nicht diesen Gehorsam sowie die ihnen bis heute von vielen Muslim:innen zugewiesene Anerkennung erfahren.[238]

Die Doppelfunktion der Kalifen als religiöse und politische Autorität lässt sich weder im Koran noch in der Sunna finden. Ihre Aufgabenbereiche ließen sich am besten bestimmen, wenn wir das Wirken des jeweiligen Kalifen in den unterschiedlichen Bereichen (Gesellschaft, Militär, Recht, Finanzen usw.) genauer betrachten würden – dies kann jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden. Schulze legt in diesem Zusammenhang plausibel dar, dass das politische Handeln der Herrscher „nicht als islamisch in dem Sinne apostrophiert werden [kann], als es durch den Islam konstituiert gewesen wäre. Vielmehr erfolgte das Herrschaftshandeln des sozialen Verbandes im Konsens oder im Dissens mit den Normen und Regeln, die die Kulturgemeinschaft konstituierten."[239] In seiner Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Religion und Politik im Islam kommt er, ähnlich wie Bauer und Johansen, zu folgendem Schluss:

> „Das Idealbild einer durch Theologie definierten Triade von Recht, Herrscher und Polis ist also auf den Islam nicht anwendbar, da das islamische Traditionsgefüge weder immanente Herrschaft noch die Ordnung einer Polis definiert hat und schon gar nicht als Recht einer Gemeinde wirkte."[240]

Es kann demnach angenommen werden, dass die Kalifen Religion und Politik im Namen Gottes betrieben und sich dabei am Koran und an der Vorgehensweise Muḥammads orientierten, während ihre politischen Interessen keinen unmittelbaren Bezug zur Offenbarung hatten.[241] Folge-

---

237 ʿAbd ar-Rāziq: Der Islam, S. 33.

238 Bis heute spielt das Gehorsamsprinzip eine wichtige Rolle bei islamischen Bewegungen. Auch gilt es als Teil der Glaubensinhalte der *ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* (Leute der Sunna und der Gemeinschaft). Vgl. z. B. as-Sayyid: *al-Ǧamāʿa*, S. 253f., 390; Hefny: Herrschaft, S. 96.

239 Schulze: Der Koran, S. 530, 551; so auch Yāsīn: *as-Sulṭa fī l-islām*, S. 195ff.

240 Schulze: Der Koran, S. 531; siehe auch Johansen: Contingency, S. 267, 281f.; Bauer: Die Kultur der Ambiguität, v. a. S. 323f.

241 Vgl. statt vieler z. B. Johansen: Contingency, S. 267, 281f.; Masud et al.: Muftis, S. 7f.; az-Zuḥailī: *Uṣūl*, Bd. 1, S. 525ff., Bd. 2, S. 850.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

richtig kann also nicht von einer engen Verknüpfung beider Sphären, wie Muḥammad sie für sich beanspruchte, die Rede sein.

Zu Beginn der Kalifenzeit wurde dennoch – wie in islamischer Fachliteratur mehrfach berichtet wird – versucht, den von Muḥammad vorgegebenen Rahmen der Normenfindung aufrechtzuerhalten und keine neuen Bestimmungen einzuführen. Doch warf das Leben neue Fragen auf, die neue Regelungen erforderten. Es genügt an dieser Stelle, auf die Ausweitung des islamischen Reiches zu Regierungszeit ʿUmars hinzuweisen. Diese Ausweitung führte zu Begegnungen und Auseinandersetzungen mit anderen Völkern und Lebensbedingungen, was eine völlig neue Dimension rechtlicher Desiderate eröffnete.[242]

Die Bemühungen der Kalifen, diese Desiderate zu erfüllen und neue Vorfälle entsprechend den örtlichen Gegebenheiten zu behandeln, dürfen nicht als unabhängige Gesetzgebung gedeutet werden. Ihre Entscheidungen – seien sie politischer oder religiöser Art – stützten sich nämlich stets auf die Vorgaben des Korans oder die rechtsrelevante Praxis des Propheten Muḥammad oder standen zumindest nicht in Konkurrenz zu ihnen. Letzteres wäre auch undenkbar gewesen, da – wie oben ausgeführt – ihr Autoritätsanspruch dadurch legitimiert wurde, dass sie stellvertretend für Gott und seinen Gesandten agierten. Sie hatten somit eine Mittlerfunktion zwischen Gott bzw. Muḥammad und den Menschen.

Folgt man der Darstellung arabischsprachiger Fachliteratur, erfolgte die Begutachtung von neuen Fragen oft in gegenseitiger Beratung zwischen den gelehrten bzw. erfahrenen Prophetengefährten. Medina war zu Beginn der Kalifenzeit noch der Ort der zentralen Instanz für verbindliche Quellentextauslegung. Dieses Beratungsgremium stellt die Basis für die Herausbildung des *iǧmāʿ* (Konsens) dar, das später – nach Koran und Sunna – zur dritten Quelle des sunnitischen Normensystems deklariert wurde.[243]

Berichten zufolge konnte auf diese Weise in vielen neu aufgetretenen Problemen Einigkeit erzielt werden. In Anlehnung an einschlägige Aussagen des Propheten wie „Meine *umma* einigt sich nicht auf einen Irrtum" werden diese Entscheidungen von vielen muslimischen Rechts-

242 Siehe ausführlich dazu Abū Zahra: *Tārīḫ*, S. 254ff.; az-Zuḥailī: *Uṣūl*, Bd. 2, S. 850; Awass: Fatwa, S. 29ff.; Berkey: The Formation, S. 72–75; Masud et al.: Muftis, S. 7f.

243 Zu den zahlreichen, bis heute umstrittenen Detailfragen des Konsensus gehören u. a. der Personenkreis, der an solchen Beratungen beteiligt war, und der Zeitraum, innerhalb dessen ein *iǧmāʿ* zu erzielen war. Ausführlich dazu z. B. Abū Zahra: *Tārīḫ*, S. 273f.; al-Ḫuḍarī: *Tārīḫ*, S. 76; al-Qaṭṭān: *Tārīḫ*, S. 160f.; as-Sāyis: *Našʾat al-fiqh*, S. 36ff.; Bernand: *Idjmāʿ*, S. 1023–1026; Jokisch: Islamisches Recht, S. 143–146; Hasan: The doctrine of *ijmāʿ*, S. 245; Krawietz: Hierarchie, S. 182–203; Zeineddine: Die Methodik, S. 306ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gelehrten als unfehlbar erachtet.[244] Allerdings hatte dieses konsensuale Beratungsverfahren nicht lange Bestand, da die Gefährt:innen nicht in Medina verblieben, sondern in die Garnisonsstädte des islamischen Reiches ziehen mussten. Ähnlich wie Muḥammad pflegten die Kalifen religiös erfahrene Anhänger:innen in neu eroberte Gebiete zu senden, um den Neukonvertierten die Lehren des Islam näherzubringen oder aber auch um Menschen zum Islam aufzurufen.[245]

Da die Kalifen aufgrund der Ausbreitung des Islam nicht überall zur Stelle sein konnten, übernahmen andere Prophetengefährt:innen die Aufgabe, religiöse Fragen der Gläubigen zu beantworten. Sie fungierten somit neben den Kalifen als religiöse Autoritäten.[246] Laut einer Überlieferung hat Muḥammad bspw. dem Gefährten ʿAmr b. al-ʿĀṣṣ (gest. 664) nicht nur die Erlaubnis erteilt, in seiner Gegenwart *iǧtihād* zu betreiben, sondern ihm auch jenseitige Belohnung für seine Erkenntnisbemühungen versprochen.[247] Diese eingeräumte Möglichkeit lässt sich als „Veralltäglichung" der charismatischen Autorität Muḥammads interpretieren – als Versuch, die religiös-charismatische Führungsfigur in den gesellschaftlichen Alltag zu integrieren.

Die erste Anlaufstelle für die Selbstvergewisserung über religiöse Fragen war die Moschee. Zur Zeit der sog. rechtgeleiteten Kalifen soll sie nicht mehr nur ein Ort für religiöse Rituale oder für die Lehre islamischen Wissens gewesen, sondern auch als Beratungsstelle, Gerichtshof, Parlament und Verwaltungsort genutzt worden sein.[248] Die Einrichtung von Ämtern und Behörden war ein langwieriger Prozess, der zwar schon zu Lebzeiten von ʿUmar begonnen, sich aber erst später fortentwickelt haben soll.[249]

---

244 Vgl. al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā*, Bd. 1, S. 175–176; az-Zuḥailī: *Uṣūl al-fiqh*, Bd. 1, S. 489ff.

245 Vgl. al-ʿUmarī: *Iǧtihād*, S. 171f.; ad-Daḫīl: *al-Fatwā*, S. 97–102.

246 Über die Tätigkeit der Prophetengefährten als individuelle Muftis berichten zahlreiche Überlieferungen, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll. Siehe für Beispiele Mālik: *Muwaṭṭaʾ*, Bd. 2. S. 107; Motzki: Religiöse Ratgebung, S. 13f.

247 In jener Überlieferung heißt es: „Wenn der Richter sein Urteil im Wege der freien Normenfindung (*iǧtihād*) fällt und dabei die Wahrheit trifft, so steht ihm doppelter Lohn zu. Verfehlt sein Urteil die Wahrheit, so steht ihm der einfache Lohn zu." Das Standardbeispiel, das zur Bestätigung dieser Annahme herangezogen wird, ist der Bericht über Muʿāḏ b. Ǧabal (gest. 639), dem zufolge Muḥammad ihn als Richter in den Jemen entsandte und ihn anwies, den *iǧtihād* auszuüben, wenn fragliche Sachverhalte weder im Koran noch in der Sunna geregelt waren. Vgl. statt vieler al-ʿUmarī, *Iǧtihād*, S. 173f.; ad-Daḫīl: *al-Fatwā*, S. 97–102.

248 Die Wissensvermittlung fand auf persönlicher Initiative in den Moscheen oder auch in Privathäusern statt. In dieser Phase war die *madrasa* noch Teil der Moschee. Für Näheres dazu statt vieler Makdisi/Pedersen: Madrasa; Masud et al.: Muftis, S. 6; Hallaq: The Origins, S. 64f.; van Ess: Theologie, passim, z. B. Bd. I, S. 4, 7f. 12, 17.

249 Vgl. z. B. Motzki: Religiöse Ratgebung, S. 13f.; Hallaq: The Origins, S. 29ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Erteilung von Fatwas soll zu dieser Zeit noch eine weitgehend private Angelegenheit gewesen sein, die nicht an eine formale Instanz oder Institution gebunden war. Einschlägige Studien legen dar, dass die Gläubigen sich mit ihren Alltagsfragen an Personen wandten, die entweder durch Nähe zum Propheten hervorgetreten waren oder mit Koran und prophetischer Lebenspraxis vertraut galten.[250] Wenn keine Erklärung zum fraglichen Sachverhalt in den Quellentexten vorlag, bedienten sich die Muftis laut Ḫallāf und Abū Zahra des selbstständigen *iǧtihād* und griffen dabei auf unterschiedliche Methoden der Normenfindung zurück: die Analogiebildung (*qiyās*), die rechtliche Präferenz (*istiḥsān*) und die Berücksichtigung des Allgemeinwohls der Menschen.[251] Das methodische Verfahren der Prophetengefährt:innen legte also den Baustein des islamischen Rechts- und Normensystems, dessen theoretische Rahmenbedingungen zu jener Zeit allerdings noch nicht definiert waren.

Auch die Frage nach der Professionalisierung religiöser Raterteilung, d. h. nach den konkreten Voraussetzungen, die eine Person erfüllen musste, um den Status einer religiösen Autorität zu erlangen, war zu diesem Zeitpunkt noch nicht Gegenstand der Diskussionen. Der Gelehrtenstand hatte sich noch nicht als Berufsgruppe herausgebildet. Dies geschah dann am Ende des 8. Jhs. n. Chr., d. h. in der Generation der *tābiʿ tābiʿīn* (Nachfolger:innen der Prophetengefährt:innen).[252] Die nun entfachte Diskussion über die Kriterien der Autoritätswerdung soll im nächsten Abschnitt näher beschrieben werden.

Nichtsdestoweniger können wir von zwei zentralen Kriterien ausgehen, die zur Zeit der Prophetengefährt:innen die Grundlage zur Anerkennung einer religiösen Autorität bildeten: die Kenntnis der Quellentexte des Islam – womit die Beherrschung der arabischen Sprache einherging – und die Frömmigkeit bzw. Rechtschaffenheit. Ibn Qaiyim formuliert diese Gütekriterien wie folgt:

> „Es sind die Prophetengefährten, […] die nach ihm [Muḥammad] die Aufgabe der Fatwa-Erteilung übernommen haben. Sie sind diejenigen, die in der muslimischen

250 Zu diesem Personenkreis zählen z. B. einige Witwen Muḥammads wie ʿĀʾiša (gest. 678) und Umm Salama (gest. 680) sowie einige seiner Gefährten wie etwa Zaid b. Ṯābit (gest. 665), Muʿāḏ b. Ǧabal und ʿAbdallāh b. Masʿūd. Siehe für Fallbeispiele al-Ḫuḍarī: *Tārīḫ*, S. 77ff.; Mālik: *Muwaṭṭaʾ*, Bd. 2. S. 107ff.; Masud et al.: Muftis, S. 7.

251 Vgl. weiterführend dazu u. a. Abū Zahra, *Tārīḫ*, S. 233ff.; Ḫallāf: *Ḫulāṣat*, S. 33–40; Šaraf ad-Dīn: *Tārīḫ*, S. 65ff. Während Koran und Sunna als Primärquellen der Normenfindung gelten und den höchsten Rechtsquellenrang genießen, stellen *iǧmāʿ*, *qiyās*, *isiḥsān* etc. Sekundärquellen dar. Hierzu Krawietz: Hierarchie, passim; Zeineddine: Die Methodik, passim, z. B. S. 332ff., 372ff.

252 Vgl. Motzki: Religiöse Ratgebung, S. 12.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gemeinschaft am meisten versiertes umfassendes Wissen hatten, rechtgläubig, gutherzig, bodenständig und sprachgewandt waren und nah zu Gott standen."[253]

Von dieser Überzeugung getragen, werden die Fatwas der Prophetengefährt:innen, besonders jene, die durch Muḥammad bestätigt oder stillschweigend akzeptiert wurden, von früheren wie zeitgenössischen Rechtsgelehrten als *sunna taqrīrīya* und somit als normgebende Rechtsquelle erachtet. Selbst die Aussagen der Gefährt:innen, die auf ihrem eigenen *iǧtihād* basierten und von Muḥammad weder gebilligt noch zurückgewiesen wurden, werden unter der Bezeichnung *qaul aṣ-ṣaḥābī* (Aussage der Prophetengefährt:innen) zu den autoritativen Quellen des islamischen Rechts gezählt.[254]

Zusammenfassend betrachtet stellt die Übertragung des Charismas Muḥammads auf die ersten vier Kalifen sowie auf andere führende Gefährt:innen der Anfangsphase des Islam eine – mit Webers Worten – erste Stufe der „Versachlichung des Charismas" dar. Diese Nachfolgebestimmung erfolgte durch Designation durch den Propheten selbst (schiitische Auffassung) oder durch die engere Führungselite der Gemeinde (sunnitische Perspektive). Da es sich dabei um einen Personenkreis handelte, der Verwandtschaft mit bzw. Nähe zu dem Propheten aufwies und sich durch vorbildliches Handeln auszeichnete, kann die Autorität dieser Menschen als charismatisch bezeichnet werden. Das bedeutet aber nicht, dass die Fatwa-Erteilung der Prophetengefährt:innen ausschließlich mithilfe charismatischer Fähigkeiten vollzogen wurde. Vielmehr stützte sie sich auf die Quellentexte, weshalb ihre Autorität zugleich traditioneller Art war. Parallel zu der später erfolgten Institutionalisierung der religiös-charismatischen Autorität (Amtscharisma) gewann auch die Tradition (Koran und Sunna) als Legitimitätsgrundlage religiöser und politischer Entscheidungen immer mehr an Bedeutung, wie im Folgenden näher beschrieben wird.

253 Ibn Qaiyim: *I'lām*, Bd. 2, S. 17f., Bd. 6, S. 546ff. Sowohl die religiöse Autorität Muḥammads als auch die seiner Gefährt:innen finden in arabisch-islamischer Fachliteratur, vor allem in der sog. *adab al-muftī*-Literatur, große Beachtung. Vgl. z. B. Ibn Qaiyim: *Fatāwā rasūli llāh*; Ibn Ḥazm: *Aṣḥāb al-futiyā*; weiterführend dazu Krawietz: Der Prophet, S. 63.

254 Vgl. bspw. al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā*, Bd. 2, S. 451; al-Āmidī: *al-Iḥkām*, Bd. 4, S. 182f.; az-Zuḥailī: *Uṣūl al-fiqh*, Bd. 2, S. 850; Abū Zahra: *Uṣūl al-fiqh*, S. 212; El-Wereny: Mit Tradition, S. 156ff.; Zeineddine: Die Methodik, S. 429ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3.3. Religiöse Autorität am Scheideweg

Obwohl der vierte Kalif ʿAlī über eine erbcharismatische Autorität verfügte, wurde seine Herrschaft nicht von der gesamten muslimischen Gemeinschaft anerkannt. Muʿāwiya b. Abī Sufyān (gest. 680), ein Cousin des dritten Kalifen ʿUṯmān und seit über einem Jahrzehnt Statthalter von Syrien, verweigerte ihm den Gehorsam. Im Jahr 661 ließ sich Muʿāwiya in Damaskus zum Gegenkalifen ausrufen. Mit diesem Schritt wurde die Spaltung der *umma* nachhaltig manifestiert.

Nach umfangreichen Verhandlungen, die schließlich im Mord an ʿAlī gipfelten, gelang es Muʿāwiya, seine Herrschaftsautorität auf das gesamte muslimische Herrschaftsgebiet auszudehnen und damit die Umayyaden-Dynastie (661–750) zu begründen. Von der Gefolgschaft ʿAlīs, den sog. Schiiten, wurde er jedoch, ähnlich den ersten drei Kalifen, nicht als legitimer Herrscher anerkannt.[255] Da ihre Unterordnung vornehmlich aus Furcht vor repressiven Maßnahmen erfolgte, wie es in einschlägiger Fachliteratur mehrfach dokumentiert ist,[256] ist das Verhältnis zwischen Herrschern und Beherrschten in diesem historischen Kontext eine machtbasierte Beziehung, die Webers Theorie legitimer Herrschaft nicht erfüllt.

Wie seine Vorgänger verstand es auch Muʿāwiya, seine Position als religiöse und politische Autorität zu festigen: Zum einen berief er sich auf göttliche Rechtleitung und erhob sich darüber hinaus zum „Stellvertreter Gottes“ (*ḫalīfat Allāh*), womit er sich von den ersten vier Kalifen unterschied, die sich lediglich als „Nachfolger des Gottesgesandten“ (*ḫalīfat rasūl Allāh*) titulierten. Zum anderen konsolidierte er seine Macht durch die strategische Besetzung zentraler Machtpositionen mit Vertrauten aus seinem engsten Kreis und förderte zugleich die Weiterentwicklung staatlicher Institutionen, wodurch er die administrative und politische Struktur des Kalifats nachhaltig ausbaute.[257]

---

255 Vgl. weiterführend dazu aṭ-Ṭabarī: *Tārīḫ*, Bd. 5, S. 48ff., 143f.; al-Ḫuḍarī: *Tārīḫ*, S. 87f.; Berkey: The Formation, S. 76–82; Krämer: Geschichte des Islam, S. 38ff.; Halm: Die Schiiten, S. 14f.; Aslan: Kein Gott außer Gott, S. 157f.

256 Vgl. statt vieler Amirpur: Der schiitische Islam, S. 13–34; Brunner: Die Schia, S. 314f.; T. Nagel: Geschichte, S. 124f.

257 Vgl. z. B. Krämer: Geschichte des Islam, S. 43f. Berichten zufolge hat Abū Bakr den Titel *ḫalifat Allāh* zurückgewiesen und sich stattdessen für den Titel *ḫalifat rasūl Allāh* entschieden. ʿUṯmān soll sich im Unterschied zu Abū Bakr *ḫalīfat Allāh* (Vertreter Gottes) genannt haben; er sah sich als denjenigen, den Gott mit der Beherrschung und der Verwaltung der Welt beauftragt habe. Vgl. z. B. Berkey: The Formation, S. 79f. Van Ess zufolge nahm die umayyadische Obrigkeit für sich in Anspruch, „Gott auf ihrer Seite zu haben; der Kalif war auch und gerade in diesem

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Crone und Hinds zufolge beanspruchten die Kalifen der Umayyaden für sich die Stellvertretung Gottes auf Erden und legten großen Wert darauf, auch als solche anerkannt zu werden.[258] In ihrer Funktion als politische Autorität hatten sie nach der Darstellung von Krämer et al. die Religion zu schützen, indem sie die Grenzen des Islam nach außen verteidigten und durch militärische Eroberungen ausweiteten. Als religiöse Instanzen verstanden sie sich zugleich als Quelle der Heilung und als Rettungsanker der Gemeinschaft, wobei sie sich verpflichtet fühlten, die innere Ordnung aufrechtzuerhalten und zu diesem Zweck verbindliche Gesetze zu erlassen.[259]

Um dieses Ziel zu erreichen, haben die Kalifen oftmals die Rechtsprechung, sprich das Kadi-Amt, parallel zu ihrer politischen Rolle übernommen oder an ihre regionalen Vertreter übertragen. Auch der Mufti-Posten gehörte zum Amt des Kalifen bzw. zu dessen Vertretern.[260] Hallaq fasst diese Situation wie folgt zusammen: „We have seen that the caliphs not only promulgated laws and regulations enforceable in both the capital and the provinces, but also presented themselves as a (mediating) source of law for the proto-*qadis* as well as for the judges of the turn of the century."[261] Folgerichtig leitet T. Nagel ab, dass für diese Zeit tatsächlich kein Ansatz zur Aufteilung der Macht des Kalifen auf unterschiedliche Gewalten vorliegt.[262]

Zu den bedeutendsten Herrschern bzw. Gouverneuren, die neben ihrer politischen Macht auch die religiöse Autorität für sich in Anspruch nahmen und in diesem Sinne die Rechtsprechung durch die Bekleidung des Kadi-Amts übernahmen, zählen insbesondere Muʿāwīya b. Abī Sufiyyān, ʿAbd al-Malik b. Marwān (gest. 705), ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz (gest. 720) und Yazīd b. ʿAbd al-Malik (gest. 724). Ihren Rechtsentscheidungen wurde laut Crone und Hinds vielfach der Status von „sacred

Sinne ‚Stellvertreter Gottes'". Van Ess: Theologie, Bd. I, S. 24. Weiterführend zum Begriff *ḫalifa* statt vieler Hefny: Herrschaft, S. 79–89.

258 Vgl. Crone/Hinds: God's Caliph, S. 45–48; siehe auch Johansen: Contingency, S. 267.

259 Dies wird vor allem auf die innenpolitischen Spannungen mit der Schia zurückgeführt, die mit Muʿāwiyas Ernennung seines Sohnes Yazīd zu seinem Nachfolger einhergingen. Diese Entscheidung etablierte das dynastische Prinzip und ließ die Hoffnung der Schia auf die Herrschaft zerbrechen. Siehe dazu u.a. Krämer: Geschichte des Islam, S. 43f.; Crone/Hinds: God's Caliph, S. 45ff.

260 Vgl. Krüger: Fetwa, S. 42f.; Ebert/Heilen: Islamisches Recht, S. 87; Berkey: The Formation, S. 79.

261 Hallaq: The Origins, S. 68; ähnlich Berkey: The Formation, S. 79.

262 Vgl. T. Nagel: Das islamische Recht, S. 112f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

law“ zugesprochen, wodurch sie zugleich politische und religiöse Legitimität manifestierten.[263]

Dennoch ist es aus historischen und praktischen Gründen nicht plausibel, dass die Kalifen in der Realität jede einzelne religiöse Angelegenheit persönlich bearbeiteten und folglich als umfassende religiöse Autorität agierten. Hallaq konstatiert hierzu treffend: „The legal role of the caliph was one of *occasional* legislative intervention, coming into play when called for or when special needs arose. The caliphal legislative role was thus minimal, even failing to match their role as sunnaic exemplars.“[264] Es erscheint naheliegend, dass die Kalifen zwar die übergeordnete Verantwortung für die Etablierung und Aufrechterhaltung religiöser Institutionen im islamischen Reich übernahmen, jedoch die konkrete Rechtsprechung und Behandlung spezifisch religiöser Fragen an dafür eingerichtete Stellen delegierten.[265]

Auch wenn sich durchaus belegen lässt, dass einzelne Kalifen bestrebt waren, die Doppelfunktion als politische und religiöse Autorität wahrzunehmen, so ist dennoch anzunehmen, dass sie auf die Unterstützung einschlägiger Institutionen angewiesen waren. Die Anforderungen, die aus der gleichzeitigen Ausübung beider Herrschaftsfunktionen resultierten, dürften die Kapazitäten und Ressourcen eines einzelnen Individuums bei Weitem überstiegen haben.[266]

Die Aufgaben des Kalifen wurden durch institutionalisierte Arbeitsteilung ausgeübt, wobei zentrale Ämter wie Heerführer, Verwalter, Kadi und Mufti etabliert oder ausgebaut wurden. Diese Ämter wurden zwar durch die kalifale Administration überwacht, operierten jedoch weitgehend eigenständig innerhalb eines hierarchisch strukturierten Herrschaftssystems. Motzki zufolge entstand auch das Mufti-Amt infolge dieser Entwicklungen etwa zu Beginn des 8. Jhs.[267] In diesem Sinne führt

---

263 Sie erachteten beide Ämter als zusammengehörig und rechtfertigten ihre Position mit dem Koran. Vgl. weiterführend dazu Crone/Hinds: God’s Caliph, S. 43; Hallaq: The Origins, S. 57f., 63; Motzki: Religiöse Ratgebung, S. 13.

264 Hallaq: The Origins, S. 179, Herv. i. O.

265 Für Näheres dazu ebd., S. 178ff.; Oberauer: Religiöse Verpflichtung, S. 52; Zubaida: Law and Power, S. 40ff.

266 Dazu schreibt Motzki: „Die Kalifen waren angesichts der enormen Ausbreitung ihres Herrschaftsgebietes und in zunehmendem Maß auch mangels eigener Kompetenz bald nicht mehr in der Lage, alle die Funktionen auszuüben, die sie vom Propheten geerbt hatten.“ Motzki: Religiöse Ratgebung, S. 13f.; ähnlich Hallaq: The Origins, S. 79f., 178f.

267 Vgl. Motzki: Die Anfänge, S. 221, 235, 257; ders.: Religiöse Ratgebung, S. 13f. Masud et al. legen auch nahe, dass das Fatwa-Amt im 8. Jh. bestand: „Already in Umayyad times […] muftis served as legal consultants for qadis and issued fatwas at the request of provincial governors.“ Masud et al.: Muftis, S. 9. Die Institution des Kadi-

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tyan die Rolle des Staates bei der Ernennung von Muftis auf das 7. Jh. zurück:

> „From the 1st/7th century, the State itself undertook the designation of jurists qualified to act as *muftīs* in order to influence the choice made by private individuals. Later, official posts of *futyā* were created, and it thus became a public office, ranking, like the judicial magistracy, in the category of religious functions."[268]

Demgegenüber datieren T. Nagel und Dallal die Entstehung des Fatwa-Amts erst auf das 11. Jh.[269] Folgen wir Lapidus' Definition von der Institutionalisierung des Islam, so bestand das *iftā'*-Amt – zumindest als soziale Institution, die von einer Elite (dem Propheten und einigen seiner Gefährt:innen) getragen war, das Handeln der Menschen bestimmte und ihnen Orientierung verschaffte – bereits zu Lebzeiten Muḥammads. Lapidus versteht die Institutionalisierung in diesem Sinne als „Prozeß, durch den die von bestimmten Eliten repräsentierte religiöse Vision die religiösen Glaubensinhalte, die kommunale Organisation, die politischen Regimes – bis hin zur Identität von Gesellschaften – gestaltet."[270] Differenziert man wiederum zwischen einer partiellen und einer umfassenden Institutionalisierung in verwaltungstechnischer Hinsicht, so ist die Ansicht vertretbar, dass das Fatwa-Amt erst seit dem 8. Jh. besteht, jedoch bei Weitem nicht so flächendeckend wie etwa im Osmanischen Reich.[271]

Jenseits der kontroversen Debatte um die frühe Genese des Fatwa-Amts gestatten die überlieferten Quellen die Annahme einer signifikanten Expansion der Funktion des Muftis unter der Umayyaden-Herrschaft: Muftis erließen nicht mehr lediglich private Fatwas für einfache Gläubige, sondern stellten Fatwas auch im Auftrag lokaler Herrscher aus. Diese dienten einerseits der Unterstützung und Legitimierung politischer Entscheidungen besagter Herrscher, andererseits wurden sie von Richtern als Grundlage für deren Urteilsfindung herangezogen.[272] Diese Entwicklung markiert einen institutionellen Wandel, der den Muftis eine zentrale Rolle innerhalb der politischen und juristischen Ordnung des

---

Amts bestand hingegen bereits im 7. Jh.; vgl. z. B. Dannhauer: Untersuchungen zur frühen Geschichte, S. 13ff.; van Ess: Theologie, Bd. II, S. 145–148.

268 Tyan: *Fatwā*, S. 866. Siehe auch Skovgaard-Petersen: Defining Islam, S. 8; Samour: Judge and Jurisconsult, S. 466f.

269 T. Nagel betont, dass sich bis in die mittlere Umayyaden-Zeit nur spärliche Hinweise auf die Anfänge einer spezialisierten Rechtspflege des Islam finden lassen; vgl. T. Nagel: Das islamische Recht, S. 133f.; Dallal: *Fatwā*, S. 239.

270 Lapidus: Die Institutionalisierung, S. 126.

271 Für einen Überblick Samour: Judge and Jurisconsult, z. B. S. 305ff., 366f. Weiterführend zum *iftā'*-Amt im Osmanischen Reich siehe Abschn. 3.10 dieses Kapitels.

272 Vgl. Masud et al.: Muftis, S. 8ff.; Zubaida: Law and Power, S. 40ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

frühen islamischen Staates zuwies und somit sowohl die religiöse als auch die weltliche Dimension ihrer Autorität manifestierte.

Das bedeutet, dass das Fatwa-Wesen zu jener Zeit nicht mehr nur eine informelle private Angelegenheit zwischen einer ratsuchenden und einer Rat erteilenden Person war, sondern auch eine formelle Gestalt angenommen hatte. Diese Zweiteilung in formelle und informelle Beratung blieb bis in die Gegenwart erhalten. Ihre Integration in die gesellschaftliche und politische Ordnung nahm sukzessive zu, indem nach und nach institutionelle Strukturen dafür geschaffen wurden. Demnach kann hier von einer initialen Institutionalisierung charismatischer Autorität (Amtscharisma) gesprochen werden, die entsteht, wenn für die charismatische Autorität staatliche Institutionen eingeführt werden, an die das Charisma unabhängig von der konkreten Person gebunden wird.

Obgleich das Erlangen charismatischer Autorität in diesem Kontext nicht an die individuelle Person gebunden ist, zeichnen sich die Inhaber:innen dieser Autorität durch spezifische Qualifikationen und Eigenschaften aus. Dies wirft die grundlegende Frage auf, welche Kriterien in der damaligen Gemeinschaft zur Anerkennung einer religiösen Autorität führten. Zugespitzt formuliert: Welche Merkmale und Voraussetzungen qualifizierten bestimmte Nachfolger:innen der Prophetengefährt:innen zum Status einer religiösen Autorität, sodass sie von der Gemeinschaft als solche legitimiert und akzeptiert wurden?

Aus dieser Zeit liegen keine theoretischen Abhandlungen vor, die diese Frage systematisch beantworten.[273] Neuere Forschungen ermöglichen jedoch eine Rekonstruktion jener Qualifikationen, welche den damals tätigen Gelehrten die Befugnis verliehen, im Namen des Islam zu sprechen und als religiöse Autorität breite gesellschaftliche Anerkennung zu erfahren. Zu den entscheidenden Merkmalen zählen ein profundes religiöses Fachwissen, das umfassende Kenntnisse des Koran, der Hadithe Muḥammads sowie der arabischen Sprache einschließt, die konsequente Umsetzung dieses Wissens in praktizierte Frömmigkeit und Rechtschaffenheit, die zeitliche Nähe zum Propheten und zu seinen Gefährt:innen sowie das Studium bei etablierten und als verlässlich anerkannten Gelehrten.[274]

---

273 Für den Zweck der Rekonstruktion dieser Qualifikationen wurden die Werke von Personen analysiert, die in dieser Ära als Mufti, Kadi oder Rechtsgelehrte (*faqīh*) gewirkt haben. Vgl. z. B. Uçan: Die Bildung von religiöser Autorität; Raddatz: Die Bedeutung und Stellung des Sufyan at-Tawri.

274 Zusammenfassend dargestellt in Uçan: Die Bildung von religiöser Autorität, S. 408–414.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ibn Qaiyim und Ibn Ḥazm zählen mehrere Gelehrte des späten 7. und des frühen 8. Jhs. zu den wichtigsten Muftis dieser Ära, so z. B. ʿUrūwa b. az-Zubair (gest. 712), Saʿīd b. al-Musaib in Medina (gest. 715), ʿAṭāʾ b. Abī Rabāḥ in Mekka (gest. 732), Ḥabīb b. Ṯābit in Kufa (gest. 737) und Yazīd b. Abī Ḥabīb in Ägypten (gest. 745).[275] Es existierten demnach mehrere Autoritätsinstanzen zur gleichen Zeit. Die Meinungsvielfalt kann daher als Markenzeichen dieser Ära gezählt werden, insbesondere weil es nun nicht mehr möglich war, sich gegenseitig in konsensfähiger Form zu beraten und einen *iǧmāʿ* zu erzielen.[276] Da viele Rechtsexpert:innen und Textkenner:innen ihren Lebensmittelpunkt in den neuen Garnisonsstädten hatten, erstellten sie ihre Fatwas entsprechend den jeweiligen örtlichen Gegebenheiten. Diese fielen – wie man annehmen kann – aufgrund der variierenden Bedingungen auch unterschiedlich aus.[277]

Diese Gelehrten sollen dabei methodisch dem *iftāʾ*-Verfahren der Prophetengefährt:innen gefolgt sein. Das heißt, sie beriefen sich auf den Koran, die prophetische Tradition sowie die von den Prophetengefährt:innen hinterlassenen Konsensfälle. Darüber hinaus praktizierten sie eigenständigen *iǧtihād*, sofern die genannten Quellen keine klare Antwort auf die zu klärenden Sachverhalte lieferten.[278] Das bedeutet, es handelte sich bei diesen Gelehrten weitgehend um traditionelle Autoritäten. Betrachtet man die Theorie, die eine Institutionalisierung des *iftāʾ* in dieser frühen Phase annimmt, lässt sich von einer engen Verzahnung zwischen traditioneller und amtscharismatischer Autorität sprechen. In der darauffolgenden Epoche gewann die traditionelle, staatsunabhängige

---

275 Vgl. Ibn Qaiyim: *Iʿlām*, Bd. 1, S. 22f.; Ibn Ḥazm: *Aṣḥāb al-futīya*, S. 118–223; al-Ašqar: *Tārīḫ*, S. 77; as-Sāyis: *Našʾat al-fiqh*, S. 88.

276 Unter diesen Umständen bildeten sich zwei zentrale Denkschulen heraus, die unterschiedliche Methoden der Normenfindung einsetzten: *ahl al-ḥadīṯ* (Anhänger:innen der prophetischen Traditionen), die sich auf überlieferte Normenaussagen Muḥammads und seiner Gefährt:innen beschränkten, sowie *ahl al-raʾy* (Verfechter:innen der Ratio), die von der eigenständigen Normenfindung eingehend Gebrauch machten und die Erweiterung des islamischen Rechtsdenkens anstrebten. Vgl. al-Qaṭṭān: *Tārīḫ*, S. 246–250; as-Sāyis: *Našʾat*, S. 88; al-Ḫuḍarī: *Tārīḫ*, S. 94f.; Berkey: The Formation, S. 127, 147f.; Zeineddine: Die Methodik, S. 42–47.

277 Vgl. aṭ-Ṯaʿālbī: *al-Fikr as-sāmī*, Bd. 2, S. 110f.; Ḫallāf: *Ḫulāṣat*, S. 71f.; al-ʿUmarī: *Iǧtihād*, S. 320f.; Hallaq: The Origins, S. 74f. Zwar kann der Beginn der Niederschrift von Fatwas bereits auf die Zeit des Propheten zurückdatiert werden, doch entwickelte sich eine *systematische* Niederschrift von Fatwa-Traktaten (*rasāʾil*), die die Grundlagen für die später entstandenen Rechtswerke (*fiqh*) bildeten, erst im 8. Jh. Vgl. as-Sāyis: *Našʾat al-fiqh*, S. 88; aṭ-Ṯaʿālbī: *al-Fikr as-sāmī*, Bd. 1, S. 155f.; Sezgin: Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. I, S. 3–7; Uçan: Die Bildung von religiöser Autorität, S. 54f.

278 Vgl. z. B. Ḫallāf: *Ḫulāṣat*, S. 65; al-Ḫuḍarī: *Tārīḫ*, S. 93; Samour: Islamische Richter- und Rechtsprechungskulturen, S. 16.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Autorität zunehmend an Bedeutung, wie im Folgenden näher erläutert wird.

3.4. Religiöse Autoritäten im „goldenen Zeitalter"

Die Abbasiden (750–1258) übernahmen nach Unruhen im Umayyaden-Reich die Macht über das islamische Gebiet. Dafür nutzten sie zum einen die in weiten Teilen des umayyadischen Kalifats spürbare Unzufriedenheit und zum andern die Hoffnung der Schia aus, die Führung des Kalifats zu übernehmen. Nach Halms Darstellung hatten die Schiiten im Irak den Umsturz nicht nur begrüßt, sondern auch selbst mit vorbereitet. Entgegen ihren Erwartungen ging jedoch das Kalifenamt nach dem Sturz an die Familie der Abbasiden, Nachkommen des ʿAbbās b. ʿAbd al-Muṭṭalib, eines Onkels des Propheten.[279]

Zur Legitimation ihres Anspruchs auf das Kalifat und die „Vertretung des Gottesgesandten" beriefen sich die Abbasiden-Kalifen demnach nicht nur auf die religiösen Quellentexte, sondern auch auf ihr Verwandtschaftsverhältnis zum Propheten.[280] Um den Anspruch auf absoluten Gehorsam und die Führung der islamischen Gemeinde auf politischer wie religiöser Ebene zu sichern, kontrollierten sie zentrale Aufgabenbereiche des Staates. Dazu gehörten die Gesetzgebung, die innere Sicherheit, die Außenpolitik im Sinne des Jihad und der militärischen Expansion sowie die materiellen Ressourcen (Finanzen) und die Förderung der islamischen Wissenschaften.[281] Krämer bringt dieses Verhältnis wie folgt auf den Punkt: „Der Kalif verstand sich als Garant von Recht und Ordnung, dem die Grenzziehung und Grenzwache nach innen und außen oblag."[282]

---

279 Die Schiiten gingen somit nicht nur leer aus, sondern wurden von den Abbassiden auch beiseitegedrängt und blieben somit in der Opposition. Des Weiteren konnte die ummayyadische Herrschaft in Spanien fortbestehen, nachdem Abd ar-Rahman I. dem Sturz der Umayyaden entkommen war und 756 das Emirat von Córdoba gründete. Das Abbasiden-Reich umfasste demnach seit seiner Entstehung nicht das gesamte Territorium des Islam. Vgl. weiterführend dazu al-Ḫuḍarī: *Tārīḫ*, S. 112ff.; Berkey: The Formation, S. 102–109, 125f.; Krämer: Geschichte des Islam, S. 69ff.; Halm: Die Schiiten, S. 26f.; T. Nagel: Das Kalifat der Abbasiden.

280 In diesem Sinne begründete bspw. der erste Kalif Abū al-ʿAbbās (gest. 754) das Recht der Abbasiden auf das Kalifat mit der Abstammung aus der Familie des Propheten und zitierte zur Begründung verschiedene Koranverse (wie 33:33, 42:23, 26:214 und 59:7). Vgl. Ṭabarī: *Tārīḫ ar-rusul*, Bd. 7, S. 426; Krämer: Geschichte des Islam, S. 69ff.; Aslan: Kein Gott außer Gott, S. 163f.

281 Vgl. al-Ḫuḍarī: *Tārīḫ*, S. 113f.; Busse: Grundzüge, S. 34; Krämer: Geschichte, S. 98ff.; Noth: Früher Islam, S. 80.

282 Krämer: Geschichte des Islam, S. 99; siehe auch Aslan: Kein Gott außer Gott, S. 163.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese Aufgabenverteilung hatte zur Folge, dass in der Abbasiden-Ära der Streit um die religiöse Autorität erneut entbrannte, nachdem er in der Umayyaden-Zeit mehr oder weniger beigelegt worden war. Kalifen wie bspw. al-Manṣūr (gest. 775) und al-Ma'mūn (gest. 833) erwarteten absoluten Gehorsam der Gläubigen. Sie sahen sich nicht nur als politische Führer, sondern auch als Inhaber der religiösen Deutungshoheit. In einer Ansprache soll al-Manṣūr bspw. gesagt haben: „Ihr Menschen! Ich bin Gottes Macht (*sulṭān Allāh*) auf seiner Erde. Ich führe euch durch seine Kraft, seinen Beistand und seine Unterstützung."[283]

Von der Überzeugung getragen, Gottes Kalif auf Erden zu sein, widmete sich al-Ma'mūn intensiv dem Studium der islamisch-theologischen Wissenschaften und förderte zugleich das Studium der Gelehrten. Zu diesem Zweck erweiterte er das von seinem Vater Hārūn ar-Rašīd (gest. 809) in Bagdad gegründete *Dār al-Ḥikma* (Haus der Weisheit), ein bedeutendes Zentrum der Gelehrsamkeit und des wissenschaftlichen Austauschs.[284] Trotz der Tendenz einiger Kalifen, sich von „Stellvertretern des Gesandten Gottes" zu „Stellvertretern Gottes" aufwerten zu wollen, sind sie nach Noths Darstellung niemals als derartige „Herren des Rechts" anerkannt worden.[285]

Crone und Hinds äußern sich in diesem Zusammenhang erstaunt darüber, dass einige Zeitgenossen, wie etwa Ibn al-Muqaffaʿ – ein Verwaltungsbeamter aus der späten Banū Umayya- und frühen Banū al-ʿAbbās-Periode (gest. 759) – die Autonomiebestrebungen mancher Gelehrter sowie deren kritische Haltung gegenüber der Staatspolitik scharf kritisierten.[286] Aslan spekuliert, wie sich die Geschichte entwickelt hätte, wenn die Versuche der Abbasiden-Kalifen, Einfluss auf die Religion zu nehmen, von Erfolg gekrönt gewesen wären: „Der Islam wäre heute eine vollkommen andere Religion. Das Kalifat wäre eine Art Papsttum, die religiöse Autorität zentralistisch im Staat organisiert, und es gäbe eine orthodoxe muslimische Kirche."[287]

Eines der Beispiele, die dieses Spannungsverhältnis von Politik und Religion zu jener Zeit und zugleich die Einflussnahme der Abbasiden-Kalifen auf die religiöse Sphäre verdeutlichen, ist die bekannte Kontro-

283 Ibn ʿAbd Rabbih: *al-ʿAqd al-farīd*, Bd. 4, S. 186. Al-Manṣūr gilt als der eigentliche Gründer des abbasidischen Kalifats, obwohl er nach Abū al-ʿAbbās der zweite abbasidische Kalif war. Siehe auch Berkey: The Formation, S. 124f.

284 Vgl. z. B. Rekaya: Al-Ma'mūn, S. 331–339; Krämer: Geschichte des Islam, S. 98. Weiterführend dazu al-Khalili: Im Haus der Weisheit, v. a. S. 123–141.

285 Vgl. Noth: Früher Islam, S. 84.

286 Siehe weiterführend dazu Crone/Hinds: God's Caliph, S. 85f.; T. Nagel: Geschichte, S. 99ff.

287 Aslan: Kein Gott außer Gott, S. 164.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

verse über die Erschaffenheit des Koran. Obwohl unter den Gläubigen die Auffassung der Unerschaffenheit des Koran weitverbreitet war – was bis heute der Fall ist –, erklärte al-Ma'mūn, der sich mit Theologen der rationalistischen mu'tazilitischen Denkrichtung umgab, die Lehre von der Erschaffenheit des Koran zur Staatsdoktrin. Er verpflichtete insbesondere die Gelehrten, welche öffentliche Ämter bekleideten, zur vorbehaltlosen Anerkennung dieser Lehre. Jeglicher Widerspruch wurde mit Inhaftierung, Folter und der Androhung der Todesstrafe sanktioniert.[288]

Diese Zeit ging als *miḥna* (Prüfung, Heimsuchung) in die islamische Geschichte ein und wird als ein regelrechter „Showdown" im Konflikt um die religiöse Autorität zwischen Kalifen und Gelehrten interpretiert. Unter der Herrschaft al-Mutawakkils (gest. 861), der sich im Gegensatz zu seinen Vorgängern auf die Seite der Traditionalist:innen stellte, fand die *miḥna* ihr Ende. Er widerrief nicht nur die Lehre von der Erschaffenheit des Korans, sondern setzte sich auch dafür ein, dass der Kalif sich nicht mehr derart explizit in religiöse Angelegenheiten einmischen konnte. Aus diesem Grund gilt die *miḥna* zu Recht als ein entscheidender Wendepunkt im Ringen zwischen Gelehrten und Kalifen um die religiöse Autorität.[289]

Von staatlicher Einflussnahme weitgehend befreit, übten die Gelehrten nunmehr sukzessive die religiöse Hoheit aus. Ebenso wie die politischen und weltlichen Aufgaben des Kalifen mehr und mehr an Gouverneure, Staatsminister und Wesire abgegeben wurden, wurde nun auch seine Funktion als religiöse Deutungsmacht an Religions- und Rechtsgelehrte übertragen. Zwar wurde ihnen das religiöse Feld weitestgehend überlassen, der einschlägige Diskurs wurde dennoch durch indirekte Maßnahmen, etwa durch finanzielle Unterstützung oder die Anbindung an eine staatliche Institution, kontrolliert. Mit Berkeys Worten: „Even after the collapse of the *mihna*, the ʿAbbasid caliphs performed essential functions within the religious sphere, for example through the patronage

288 Der als Gründer der hanbalitischen Rechtsschule bekannte Aḥmad Ibn Ḥanbal hielt mit anderen Gelehrten am Dogma der Unerschaffenheit des Koran fest, worauf er und andere in Ketten gelegt wurden. Vgl. Ibn al-Ǧauzī: *Manāqib*, S. 206f.; Bozkurt: The caliph Ma'mūn, S. 101–112; Krämer: Geschichte des Islam, S. 100f.; Aslan: Kein Gott außer Gott, S. 164. Ausführlich zum frühen Rationalismus im Islam T. Nagel: Geschichte, S. 95–123. Die zwei Sammelbände *Rationalität in der Islamischen Theologie*, hrsg. v. Maha El Kaisy-Friemuth et al., liefern wertvolle Einblicke in die Rationalität im Islam in Geschichte und Gegenwart.

289 Vgl. Ibn al-Ǧauzī: *Manāqib*, S. 206–209; Krämer: Geschichte des Islam, S. 100f.; Aslan: Kein Gott außer Gott, S. 164; Oberauer: Wahrheitssuche, S. 147; T. Nagel: Das Kalifat, S. 101–165; ders.: Die Festung des Glaubens, S. 109. Für Näheres zur *miḥna*-Situation siehe Berkey: The Formation, S. 126–129; Cooperson: Classical Arabic Biography, S. 34f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

of scholars and some limited encouragement of the collection and propagation of religious knowledge (*ʿilm*)."[290] Zugleich gab es trotzdem stets Gelehrte, die eine kritische Distanz zum Kalifat wahrten und die eigene institutionelle Einbindung in Form eines offiziellen Amts ablehnten. Dieses Nebeneinander von religiösen Akteur:innen förderte maßgeblich die Pluralisierung der islamischen Normenbildung.[291]

Die Aufgaben eines Muftis wurden oftmals auch von Kadis übernommen und umgekehrt. Die Rechtsgelehrten, die diese beiden Rollen ausübten, hatten häufig nebenher noch Schreibtätigkeiten, wie Hallaq beschreibt: „These roles rarely stood independently of each other, for a jurist may combine two, three, or the entire set of roles (*qadi*, the *mufti*, the author-jurist,), let alone other subsidiary ones."[292] Und wenn ein Rechtsgelehrter ausschließlich die Tätigkeiten eines Kadis übernahm, wurde ihm dennoch geraten, bei neuen Fällen die Ansichten der Muftis zu erfragen. Nach van Ess' Darstellung kamen sich Kadis und Muftis über weite Bereiche gar nicht in die Quere.[293] Muftis waren und sind in einigen islamisch geprägten Ländern bis heute diejenigen Personen, die bei Unklarheiten oder Meinungsverschiedenheiten das letzte Wort haben und Widersprüche ausräumen sollen.[294]

Unter den Bedingungen dieser breit gefächerten Rechtsprechung entwickelte sich der *iǧtihād* zum Rückgrat des islamischen Normensystems. Die Multifunktion der Muftis und das Aufkommen neuer, komplexer Fragen führten zu einer verstärkten Nutzung des absoluten *iǧtihād* (*iǧtihād muṭlaq*). *Iǧtihād*-qualifizierte Gelehrte gewannen zunehmend an Bedeutung, besonders unter denjenigen Schülern, die sich speziell für

290 Berkey: The Formation, S. 128. In diesem Sinne führte Hārūn ar-Rašīd (gest. 809) bspw. das Aufsichtsamt *Qāḍī l-quḍāt* (Leiter des Kadi-Amts) ein, eine Art „Oberrichter", dessen Aufgabe hauptsächlich in der Ernennung, Unterstützung und Überwachung der Richter in den Provinzstädten lag. Siehe Tyan: *Ḳāḍī*, S. 373f.; Gilbert: Institutionalization of Muslim Scholarship, S. 127f.

291 Vgl. Bauer: Die Kultur der Ambiguität, v. a. S. 159ff., 324f.; Berkey: The Formation, S. 115. Arabischsprachige Literatur nennt in diesem Zusammenhang zwei Revolutionen, die, als *ṯaurat al-fuqahāʾ* (Revolution der Rechtsgelehrten) bezeichnet, als Reaktion auf die Missstände in der Umayyden-Zeit zwischen 683 und 693 in Mekka und Medina und zwischen 700 und 703 in Kufa und Basra ausbrachen. Vgl. ausführlich dazu ʿAṭwān: *al-Fuqahāʾ*, passim, v. a. S. 63f.; Ibn Ḥuṯlīn: *al-Fuqahāʾ wa-l-ḫulafāʾ*, passim.

292 Hallaq: Authority, S. 167.

293 Vgl. van Ess: Theologie, Bd. II, S. 145; siehe auch Hallaq: Authority, S. 173; Masud et al.: Muftis, S. 11; Samour: Judge and Jurisconsult, z. B. S. 63ff.

294 Vgl. Hallaq: Authority, S. 173. Ähnlich wie Hallaq schreibt T. Nagel: „Die Muftis sind es, die Gewähr leisten können und müssen, dass der Daseinszweck des islamischen Gemeinwesens und des Machtapparats der ‚besten Gemeinschaft' erreicht wird und gewahrt bleibt." T. Nagel: Kann es einen säkularisierten Islam geben?, S. 16.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das islamische Recht interessierten. Vor allem in städtischen Zentren wie Medina, Kufa und Basra formierten sich um einzelne Lehrmeister informelle Zirkel, aus denen schließlich ein eigenständiges Rechtsschulwesen (*maḏhab*) hervorging.[295]

Bildeten sich in dieser formativen Phase des islamischen Rechts zahlreiche Autoritäten heraus, konnten nur wenige von ihnen das Fortbestehen ihrer Schulen in einer systematischeren Form sichern: Abū Ḥanīfa (gest. 767), Mālik b. Anas (gest. 795), aš-Šāfiʿī (gest. 820) und Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 855). Sie gelten als die Gründer der gleichermaßen anerkannten und bis heute nebeneinander bestehenden sunnitischen Rechtsschulen.[296] Zu den juristischen Autoritäten der damaligen Zeit, die im Laufe der Jahrhunderte unter- oder in die fortbestehenden Schulen übergegangen sind, zählen bspw. al-Awzaʿī (gest. 774), Sufyān aṯ-Ṯaurī und al-Layṯ b. Saʿd (gest. 791), Abū Ṯaur (gest. 854) und Dāwūd b. Ḫalaf (gest. 883), Gründer der zahiritischen Rechtsschule.[297]

Die frühe Entwicklung der Rechtsschulen ist in der westlichen Islamwissenschaft nicht unumstritten geblieben. So beschreibt Schacht ihre Entstehung als eine Transformation weitgehend regionaler „ancient schools of law" in strukturierte „personal schools of law".[298] Melchert schließt sich dieser Sichtweise an und spricht ebenfalls von der Existenz von Regionalschulen, die dann zu „personal schools" entwickelt worden seien.[299] Hallaq bestreitet hingegen, dass es vor aš-Šāfiʿīs Zeit regionale oder personale Rechtsschulen gab. Seiner Auffassung nach vollzog sich die Entstehung der sunnitischen Rechtsschulen vielmehr als ein gradueller Prozess, in dem sich die Rechtsmeinungen einzelner Autoritäten

295 Vgl. Hallaq: A History, S. 16; Watt et al.: Der Islam I, S. 240.

296 Diese sind die hanafitische, die malikitische, die schafiitische und die hanbalitische Rechtsschule. Sie verbreiteten sich in unterschiedlichen Regionen – freilich bis heute ohne strikte Trennung. Neben diesen sunnitischen Rechtsschulen sind auch schiitische Rechtsschulen entstanden, wie die Zaiditen, die Ǧaʿfarīya und die Ismailiten. Sie gelten als eigenständige Rechtsschulen. Siehe für einen Überblick Hallaq: The Origins, v. a. S. 153–158; Melchert: The Formation, S. 32–47, 87–115, 137–55; Zeineddine: Die Methodik, S. 49ff.; Weiss: The Madhhab. Der von Peri Bearman herausgegebene Sammelband *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, in dem der letztgenannte Beitrag erschienen ist, liefert wertvolle Einblicke in die Entwicklung der unterschiedlichen Rechtsschulen. Für einen Überblick Sezgin: Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. I, S. 408–516.

297 Für Näheres dazu z. B. al-Ḫuḍarī: *Tārīḫ*, S. 164ff.; Šaraf ad-Dīn: *Tārīḫ*, S. 186–203; Melchert: The Formation, S. 32, 40; Hallaq: A History, S. 16f.; ders.: The Origins, v. a. S. 167f.; Sezgin: Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. I, S. 516–524.

298 Schacht: Introduction to Islamic Law, S. 28, 57f.

299 Vgl. Melchert: The Formation, S. 32–47.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu einem Konglomerat von Lehren gleichgesinnter Rechtsgelehrter verdichteten.[300]

Ungeachtet dieser Kontroverse lässt sich angesichts der vorliegenden Entwicklungen feststellen, dass der „Markt" individueller Lebensberatung und der Erteilung von Fatwas in dieser Phase durch eine dynamische Vielfalt und intensive Konkurrenz geprägt war.[301] Autorität erlangte man vornehmlich durch fachliche Kompetenz und die Fähigkeit, unbeschränkten *iǧtihād* zu praktizieren. So schreibt Makdisi: „The criterion of leadership was universal acceptance of the one with the greatest knowledge of Islamic law."[302] In diesem Zusammenhang weist Berkey zu Recht darauf hin, dass nicht allein die fachliche Expertise für Ansehen und Anerkennung ausschlaggebend war. Vielmehr handelte es sich primär um einen Sozialisationsprozess, in dessen Rahmen Schüler enge Beziehungen zu älteren Gelehrten entwickelten: „It was, first and foremost, a process of socialization, in which students developed close relationships with older scholars who served as mentors as well as teachers, and so developed those 'social contacts necessary for a successful career.'"[303]

Dass die o. g. Personen überregionale Popularität erlangt haben und sich als religiöse Autoritäten etablieren konnten, lässt sich am Fortbestehen der vier Rechtsschulen in islamisch geprägten Gesellschaften nachweisen. Dazu soll beigetragen haben, dass ihre Rechtsmeinungen nicht nur zur Klärung privater Fragen dienten, sondern auch in der Rechtsprechung sowie von politischen Machthabern übernommen wurden.[304] Darüber hinaus wäre die kanonische Etablierung der vier Rechtsschulen ohne das Wirken ihrer Anhänger:innen nicht vorstellbar, wie im folgenden Abschnitt näher vorgestellt wird.[305]

Was die Frage betrifft, ob der Gehorsam gegenüber jenen Autoritätspersonen stets aus freien Stücken oder teilweise aus Furcht vor Sanktionen erfolgte, ist generell anzunehmen, dass die Selbstbindung bzw. Fügungsbereitschaft der Gläubigen individueller Natur war, solange es sich um eine private religiöse Beratung handelte. Schließlich sind Fatwas grundsätzlich nicht rechtsförmig. Autoritätsabhängige Ratsuchende leisteten den Anweisungen der Autoritätspersonen Folge, weil sie der Überzeugung gewesen sein dürften, dass Fatwas entweder dem eigenen

300 Vgl. Hallaq: From Regional to Personal Schools, S. 2f.; für einen Überblick Jokisch: Recht und Rechtsschule, S. 242–252.
301 Weiterführend dazu statt vieler Bauer: Die Kultur der Ambiguität, v. a. S. 159ff.
302 Makdisi: The Significance, S. 6; ähnlich bei Hallaq: The Origins, S. 163f., 168f.
303 Berkey: The Formation, S. 224.
304 Siehe hierzu: Hallaq: From *Fatwās*, S. 29–65; Peters: What Does it Mean, S. 147–158.
305 Vgl. Krawietz: Hierarchie, S. 55ff.; Ḫallāf: *Ḫulāṣat*, S. 58.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wohlergehen im Diesseits dienen oder sie ins jenseitige Paradies führen würden. Zudem dürfte die Religion im Alltag als förderliche Ressource zur Bewältigung von Lebens- und Krisensituationen gewirkt haben.[306]

In diesem Sinne lobt die arabischsprachige Fachliteratur in höchsten Tönen die Generation der *tābiʿī t-tābiʿīn* – d. h. jene Muslim:innen, die nach der Generation der Prophetengefährt:innen und deren Nachfolger:innen gelebt haben – aufgrund ihrer angeblichen Frömmigkeit und umfassenden Achtung religiöser Vorschriften.[307] Schließlich beanspruchten die Autoritäten der Rechtsschulen für sich, wie Jokisch zutreffend argumentiert, „der Tradition zu folgen und dementsprechend Kontinuität der traditionsbasierten Lehre zu gewährleisten."[308]

Aus Furcht vor einer Strafe im Diesseits erfolgte der Gehorsam gegenüber religiösen Autoritäten mit aller Wahrscheinlichkeit nur dann, wenn eine Fatwa ein Bestandteil einer Gerichtsentscheidung war. Ibn Qaiyim beschreibt diesen Unterschied zwischen der Autorität eines Muftis und eines Richters wie folgt: „Ein Mufti befindet sich nicht in der heiklen Lage eines Kadis. Seine Fatwa ist nicht bindend, sondern kann angenommen oder verworfen werden. Kadis-Urteile hingegen müssen umgesetzt werden."[309] Denn die Obrigkeit sorgt dafür, dass die Rechtsfolgen auch tatsächlich eintreten.[310] Diese institutionelle Differenz markiert den Übergang von freiwilliger Befolgung zu rechtlicher Verpflichtung und verdeutlicht die Mehrschichtigkeit islamischer Normproduktion im vormodernen Kontext.

Muftis und Rechtsgelehrte dieser Epoche verfügten – im Unterschied zu früheren Generationen – nicht nur über zunehmend ausgefeilte methodische Instrumente zur Rechtsfindung, die sie im Laufe der Zeit systematisch ausarbeiteten; exemplarisch sei hier die Entstehung der

306 Dies hebt Berkey wie folgt hervor: „[R]eligious concerns permeated daily life and religious hopes provided the first line of defense against crisis. No doubt, individuals sincerely turned to God for help in times of trouble, but of greater interest were the public manifestations of pious expectations which reflect a society in which religion constituted the central organizational principle." Berkey: The Formation, S. 248.

307 Vgl. z. B. al-Buḫārī: *Ṣaḥīḥ*, Hadith-Nr. 3650, S. 676; al-Bāšā: *Ṣuwar min ḥayāt at-tābiʿīn*, z. B. S. 9ff.; siehe auch Berkey: The Formation, S. 248ff.

308 Jokisch: Recht und Rechtsschule, S. 250.

309 Ibn Qaiyim: *Iʿlām*, Bd. 2, S. 67. Für Näheres dazu Masud et al.: Muftis, S. 18–20.

310 Mit Johansens Worten: „Die ‚rechtliche Bindung' zwischen Obrigkeit und Untertan hat zur Folge, dass die Obrigkeit verpflichtet ist, ihre Mittel zum Schutz von Leib, Leben und Eigentum ihrer Untertanen einzusetzen." Johansen: Contingency, S. 245. Siehe auch Berkey: The Formation, S. 216; Messick: The Calligraphic State, v. a. S. 167ff.; Samour: Judge and Jurisconsult, S. 469f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

uṣūl al-fiqh-Literatur genannt.[311] Darüber hinaus richteten sie ihre Aufmerksamkeit auf die Eigenschaften und Qualifikationen, welche ein:e Kandidat:in als potenzielle religiöse Autoritätsfigur vorweisen musste. So führt aš-Šāfiʿī, ähnlich wie Aḥmad b. Ḥanbal, folgende Voraussetzungen für die Autoritätsbefähigung an: umfassende Kenntnis des Korans – einschließlich der Offenbarungsorte und -anlässe, der ein- und mehrdeutigen Verse sowie der Abrogationslehre – ebenso wie der Sunna des Propheten, der arabischen Sprache, der divergierenden Rechtsmeinungen unter den Gelehrten, des Konsenses (*iǧmāʿ*), der Methode der Analogiebildung (*qiyās*) und der Gerechtigkeit.[312] Dazu kommt der Besitz von *qarīḥa*, also der intellektuellen Fähigkeit und Begabung, die eigene Meinung eindeutig und argumentativ überzeugend darzulegen – was in diesem Zusammenhang mit „Charisma" oder „Talent" umschrieben werden kann. „Erfüllt man diese Kriterien, hat man das Recht, Fatwas zu erteilen und zu bestimmen, was religiös erlaubt bzw. verboten ist; andernfalls ist dies nicht gestattet."[313]

Demnach definierten die Rechtsschulautoritäten nicht nur das juristische Fachwissen, sondern auch die Präsenz und die Überzeugungskraft eines potenziellen Muftis als Bedingung seiner Autoritätswerdung. Mit diesen Zugangsvoraussetzungen zum *iftāʾ* bzw. zum *iǧtihād* wollten sie betonen, dass die Aufgabe der Fatwa-Erteilung und somit die Beschäftigung mit den Quellentexten des Islam nicht allen Menschen ohne Weiteres möglich sei. Vielmehr sei sie bestimmten Akteur:innen vorbehalten, die sich professionelle Kenntnisse über eine langjährige Ausbildung hinweg angeeignet haben. Es kann also von einer umfassenden Professionalisierung der Erteilung religiöser Auskünfte gesprochen werden.

Trotz ihrer fachlichen Expertise, ihrer ausgeprägten Fähigkeit zur normativen Deduktion und ihrer gesellschaftlichen Anerkennung zeigten die führenden Persönlichkeiten der verschiedenen Rechtsschulen – ebenso wie einige Gefährten des Propheten und deren Nachfolger – in einzelnen Fällen eine „fromme Scheu" vor der Erteilung von Fat-

311 In diesem Zusammenhang sei bspw. auf *ar-Risāla* von aš-Šāfiʿī verwiesen. Er wird als der eigentliche Begründer der *usūl al-fiqh* (Rechtsmethodologie) angesehen. Dem hanafitischen Rechtsgelehrten Abū Yūsuf sowie Muḥammad aš-Šaibānī (gest. 805), einem Schüler von Abū Hanīfa und Abū Yūsuf, wird zugeschrieben, ebenfalls zum Thema *usūl al-fiqh* einschlägige Schriften verfasst zu haben. Diese sind jedoch nicht erhalten geblieben. Vgl. Bilāǧī: *Taṭawwur*, S. 54f., 61–74; Makdisi: The juridical theology, S. 5–47.

312 Vgl. aš-Šāfiʿī: *ar-Risāla*, z. B. Bd. 1, S. 43–46, 138f., 269f.; ders.: *al-Umm*, Bd. 1, v. a. S. 227–234; siehe auch Ibn Qaiym: *Iʿlām*, Bd. 2, S. 87; al-Baġdādī: *al-Faqīh*, Bd. 2, S. 330–334.

313 Zitiert nach al-Baġdādī: *al-Faqīh*, Bd. 2, S. 332.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

was. Dies trat insbesondere dann hervor, wenn sie nicht mit absoluter Gewissheit garantieren konnten, dass die erlassenen Fatwas dem normativen Willen Gottes entsprachen.[314] An-Nawawī beschreibt, dass sie die Erteilung religiöser Auskünfte als eine gewichtige Verantwortung gegenüber Gott und der Gemeinschaft erachteten und aus Furcht um das eigene Seelenheil bei der Abgabe eines unzutreffenden Urteils zurückhaltend waren. In diesem Kontext soll Abū Ḥanīfa, ähnlich wie andere Gründer der Rechtsschulen, oftmals mit dem Ausdruck „*lā adrī*" (Ich weiß es nicht) auf Fragen reagiert haben, für die er keine sicheren Antworten zu geben vermochte.[315]

Angesichts dieser Entwicklungen wird die Ära der Abbasiden-Dynastie als „Blütezeit der islamischen Jurisprudenz" bezeichnet.[316] Die Existenz mehrerer Autoritäten und das Fortbestehen der vier Rechtsschulen belegen durchaus den Reichtum der islamischen Rechtstradition und die Vielfalt der islamischen Theologie. Doch in der darauffolgenden Epoche erlitt dieser Reichtum eine Erschütterung, indem es zu einer Einengung des islamischen Rechtsdenkens kam, wie im Folgenden dargestellt wird.

3.5. Zwischen Stillstand und Professionalisierung

Zwar bemühten sich die abbasidischen Kalifen weiterhin um die Ausübung religiöser Führerschaft, doch fehlten ihnen zunehmend die Kapazitäten, sich eigenständig mit den religiösen Anliegen ihrer Untertanen auseinanderzusetzen. Vielmehr wurden sie durch die politischen Herausforderungen eines sich zersplitternden Reiches beansprucht. Die Folge war eine gravierende Dezentralisierung von Macht und Einfluss, die den einstigen wissenschaftlichen Aufschwung der islamischen Welt erheblich beeinträchtigte.[317] Besonders tangiert hiervon waren die isla-

---

314 Dieser Themenkomplex findet sich in der arabischsprachigen Fachliteratur unter dem Stichwort *tahayyub as-salaf li-l-fatwā*, d. h. Furcht bzw. fromme Scheu der Altvorderen vor [der Erteilung von] Auskünften, oder *tawarruʿ as-salaf ʿan al-futyā*. Siehe weiterführend dazu statt vieler Krawietz: Frevelfurcht; Oberauer: Wahrheitssuche, S. 141ff. Dass Gelehrte jemals aus Angst vor jenseitigen Konsequenzen „geschwiegen" hätten, stellt Oberauer infrage. Siehe ausführlich dazu Oberauer: Wahrheitssuche, S. 271f.

315 Vgl. an-Nawawī: *Ādāb al-fatwā*, S. 14f.; siehe auch Ibn Qaiyim: *Iʿlām*, Bd. 2, S. 63ff.; Ibn aṣ-Ṣalāḥ: *Adab al-muftī*, S. 79.

316 Siehe statt vieler al-Qaṭṭān: *Tārīḫ*, S. 100; Ḫallāf: *Ḫulāṣat*, S. 58. Für Näheres dazu al-Ḫuḍarī: *Tārīḫ*, S. 143ff.; Krawietz: Hierarchie, S. 55ff.

317 Im Reichszentrum bildeten sich infolge interner Auseinandersetzungen Teilstaaten bzw. Gegenkalifate heraus, wie z. B. die Dynastien der Tuluniden (868–905), der Fatimiden (909–1171) und der Ayyubiden (1171–1252). Weiterführend dazu al-Ḫuḍarī: *Tārīḫ*, S. 223ff.; Halm: Die Fatimiden; ders.: Die Ayyubiden. Zwischenzeitlich war

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mische Rechtswissenschaft sowie die Rolle und Autorität der religiösen Gelehrten (*ʿulamāʾ*).

Es kristallisierte sich zunehmend eine Tendenz zum *taqlīd* (Nachahmung) – als Gegenpol zu *iǧtihād* – heraus. Die Menschen folgten meist einer der Rechtsschulautoritäten, ohne deren Aussagen zu prüfen oder nach religiösen Grundlagen zu fragen. Šaraf ad-Dīn zufolge gewannen die o. g. vier Rechtsschulen allmählich zahlreiche Anhänger:innen, die ihnen fanatisch Folge leisteten.[318] Der *taqlīd* nahm derart zu, dass sich auch die Muftis dieser Ära damit begnügten, lediglich die tradierten Rechtsentscheidungen ihrer Lehrer zu übernehmen und an Ratsuchende weiterzugeben.[319]

Das hatte wiederum laut al-Farfūr zur Folge, dass die Lehrmeinungen vergangener Autoritäten zu Quellen der Normenfindung aufgewertet und gleichzeitig die Originalquellen der Scharia vernachlässigt wurden: „Die Schriften der Rechtsschulimame und ihre Ansichten wurden zur Scharia."[320] As-Subkī, ein schafiitischer Gelehrter und Kadi in Damaskus (gest. 1370), kritisiert diesen Rechtsschulfanatismus wie folgt:

> „Ich habe erlebt, wie Angehörige verschiedener Rechtsschulen aufgrund ihrer fanatischen Haltung [gegenüber ihrer religiösen Autorität] so weit gegangen sind, dass sie es ablehnten, mit den Anhängern anderer Rechtsschulen gemeinsam zu beten […]. Sag zu diesen Fanatikern: ‚Wehe euch! Lasst ab von diesem Fanatismus und verteidigt die Religion Gottes!'"[321]

Demnach zeichnet sich dieser Abschnitt der Geschichte durch blinde Autoritätsgläubigkeit und unproduktive Dispute aus. Gegenstand der Diskussionen waren häufig die Verteidigung der eigenen Rechtsschule und die Demonstration von deren Überlegenheit gegenüber anderen Schulen. Diese rechtsschulgebundene Haltung reproduzierte nicht nur starre Autoritätsverhältnisse zwischen den Gläubigen und den religiö-

---

das abbasidische Kalifat darüber hinaus unter die Vorherrschaft der Buyiden (946–1055) und der Seldschuken (1055–1157) geraten. Die Rolle des Kalifen war infolgedessen mehr und mehr auf eine repräsentative Funktion reduziert worden. Mit der Übernahme Bagdads durch die Buyiden, die erste schiitische Dynastie (reg. 945–1055), ging die Macht der Abbasiden allmählich zurück. Vgl. al-Ḫuḍarī: *Tārīḫ*: S. 195ff.; weiterführend dazu T. Nagel: Das Kalifat, S. 101–165; Amirpur: Der schiitische Islam, S. 33f.

318 Vgl. Šaraf ad-Dīn: *Tārīḫ*, S. 241f. Weiterführend dazu Hallaq: Authority, S. 86ff.; Ibrahim: Rethinking the *Taqlīd*, S. 285–330; Peters: *Idjtihād*, S. 131–145; Nyazee: The Scope of *Taqlīd*, S. 1–29; Fadel: The Social Logic of *Taqlīd*, S. 193–233.

319 Vgl. Ḫallāf: *Ḫulāṣat*, S. 98f.; al-Qaṭṭān: *Tārīḫ*, S. 279f. Für Näheres dazu Berkey: The Formation, S. 220f.; Fadel: The Social Logic of *Taqlīd*, S. 193–233.

320 So bspw. al-Farfūr: *Tārīḫ al-fiqh*, S. 131; ähnlich bei al-Ašqar: *Tārīḫ al-fiqh*, S. 146f.; weiterführend dazu Krawietz: Hierarchie, S. 70ff.

321 As-Subkī: *Muʿīd an-niʿam*, S. 74f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sen Autoritätsträgern, sondern führte in der Konsequenz auch zum (vorübergehenden) „Stillstand" der Fortentwicklung des islamischen Rechtssystems.[322]

Der damalige Rechtsschulfanatismus wird u. a. damit erklärt, dass die Anhänger:innen der einzelnen Schulen der Überzeugung waren, dass nach den berühmten Gründern der Schulen niemand mehr in der Lage gewesen sei, den absoluten *iǧtihād* zu erreichen. Darüber hinaus sahen sie auch keinen Bedarf darin, selbstständig *iǧtihād* auszuüben, denn die früheren Rechtsschulautoritäten hätten dank ihrer außerordentlichen Gelehrsamkeit keine Fragen offengelassen. Das reiche Erbe an Lehrmeinungen, das sie hinterlassen hätten, decke sämtliche Bereiche des Lebens ab – so argumentiert einschlägige Rechtsliteratur.[323]

Neben dem Verweis auf die politischen Umwälzungen in dieser Ära, mit denen die Förderung der Wissenschaft zurückging, führt Ḫallāf ferner an, dass immer mehr Personen religiöse Autorität für sich beanspruchten, ohne über die erforderlichen Kompetenzen zu verfügen. Angesichts dessen verspürten die Rechtsgelehrten zunehmend die Notwendigkeit, „die Schließung des Tores des *iǧtihād*" zu verkünden und somit an den bereits tradierten Fatwas der alten Rechtsschulautoritäten festzuhalten.[324]

Unter muslimischen wie westlichen Autor:innen bleibt die Frage jedoch umstritten, ob es jemals zu einer solchen Schließung bzw. zum Erliegen der individuellen Normenfindung gekommen ist. Hallaq zufolge gab es immer wieder Gelehrte, die den *taqlīd* aufs Schärfste kritisierten und sich für den Fortbestand des autonomen *iǧtihād* einsetzten, so etwa al-Ḫaṭīb al-Baġdādī (gest. 1071), Ibn ʿAbd al-Barr (gest. 1071) und Ibn Rušd (gest. 1198).[325]

Al-Baġdādī bspw. greift die von aš-Šāfiʿī sowie anderen Autoritäten aufgestellten Bedingungen der Autoritätswerdung auf und erweitert sie

322 Vgl. Šaraf ad-Dīn: *Tārīḫ*, S. 241f.; al-Ḫuḍarī: *Tārīḫ*, S. 205f.; zur Kritik am Narrativ des Stillstands des islamischen Rechtsdenkens siehe z. B. Hallaq: Was the Gate of Ijtihad Closed?; Krawietz: Hierarchie, S. 70ff.; Watt: The Closing, S. 675–678; Fadel: The Social Logic of *Taqlīd*, S. 193–233.

323 Vgl. Šaraf ad-Dīn: *Tārīḫ*, S. 204; al-Ḫuḍarī: *Tārīḫ*, S. 210f.

324 In arabischsprachiger Literatur wird die Zeit als „Epoche der Schließung des *iǧtihād*-Tores" (*ʿaṣr sadd bāb al-iǧtihād*) bezeichnet. Vgl. Ḫallāf: *Ḫulāṣat*, S. 98. Siehe auch Šaraf ad-Dīn: *Tārīḫ*, S. 175f., 242f.; aṭ-Ṭarīfī: *Tārīḫ al-fiqh*, S. 169.

325 In der westlichen Islamforschung herrschte für lange Zeit die Meinung, dass in der islamischen Welt ab ca. dem 10. Jh. eine Phase des *taqlīd* bzw. des Stillstands des islamischen Rechtsdenkens eingetreten war. Diese habe bis ins 19. Jh. angedauert. Siehe ausführlich dazu Hallaq: Was the Gate of Ijtihad Closed?; ders.: Authority, S. 86ff.; Schacht: An Introduction, S. 69ff.; Watt: The Closing, S. 675–678; aṭ-Ṭarīfī: *Tārīḫ*, S. 172.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

um hauptsächlich soziale und moralische Eigenschaften – etwa Menschenkenntnis, Scharfsinnigkeit, Rechtschaffenheit, Integrität, Eloquenz, Geduld, Verantwortungsbewusstsein und dergleichen.[326] Das bedeutet, der Autoritätsbefähigung liegt das komplette Bild der Person zugrunde: Wissen, Verhalten, Erfahrung und persönliche Eigenschaften. In allen Aspekten soll die Person den Autoritätsgläubigen grundsätzlich überlegen sein. Erst diese Überlegenheit bringt ihr das entsprechende Prestige ein und verschafft ihr Autorität – oder mit Bourdieus Worten: *symbolisches Kapital*.

Diese Art, die Qualität und die Voraussetzungen der Autoritätswerdung zu bestimmen, mag zwar seit den Anfängen des Islam eine wichtige Rolle gespielt haben, doch eine entsprechende Professionalisierung hat erst ab dem 10. Jh. an Bedeutung gewonnen. Dies manifestiert sich vor allem im Ausbau der Lern- und Studienzirkel in Moscheen und Privathäusern sowie in der Einrichtung von staatlichen Bildungsinstitutionen (*madāris*, Sg. *madrasa*):

Der Prozess der Wissensvermittlung und der Erteilung von Fatwas fand auf Initiative seitens der Ratsuchenden und Ratgebenden hin zunächst in Moscheen oder Privathäusern statt. Ab etwa dem 10. Jh. wurden dann Bildungsinstitutionen gegründet, die diese Aufgaben weitgehend übernahmen.[327] Anders als die Moschee-Schulen boten die staatlichen Lehreinrichtungen den Gelehrten ein sicheres Einkommen und Prestige.[328] Zudem umfasste der Lehrplan nicht nur religiöse Bereiche (wie Koran, Hadith, Jurisprudenz und Exegese), sondern auch sprachwissenschaftliche (wie Syntax und Rhetorik) und naturwissenschaftliche Felder (wie Medizin, Astronomie usw.).[329] Diese curriculare Erweiterung und Festlegung der Lehrinhalte an den *madāris* hatte einen erheblichen

---

326 Vgl. al-Baġdādī: *al-Faqīh*, Bd. 2, S. 333. In diesem Zusammenhang verweist er im Unterschied zu aš-Šāfi'ī darauf, dass die erforderlichen Eigenschaften durch eine spezifische Schulung oder Ausbildung erwerbbar seien: „All diese [Eigenschaften] kann man erwerben, und zwar durch den regelmäßigen Umgang mit den Menschen, die Zusammenkunft mit und Lernen von Gelehrten unterschiedlicher Denkrichtungen, das intensive Studieren ihrer unterschiedlichen Lehrmeinungen, das Diskutieren mit ihnen über ihre Theorien, die Sammlung von Fachliteratur und die regelmäßige sorgfältige Lektüre dieser." al-Baġdādī: *al-Faqīh*, Bd. 2, S. 334.

327 Die Schule *Niẓāmīya*, die von dem Seldschuken-Wesir Nizām al-Mulk (gest. 1092) in Bagdad gegründet wurde, und ihr späterer Ausbau verdeutlichen diesen Prozess. Sie gilt als die größte und berühmteste religiöse Hochschule sunnitischer Prägung. Als Gegenpol galt die Universität der Azhar für den schiitischen Islam. Für Näheres dazu z. B. Berkey: The Transmission, S. 44ff.; Makdisi: The Rise of the College, S. 27f., 75ff.

328 Vgl. Berger: Islamische Theologie, S. 22; Berkey: The Formation, S. 220f.

329 Vgl. Dodge: Muslim Education, S. 19ff.; Günther: Bildung, S. 215f.; Gharaibeh: Zur theologischen Identität, S. 60–77.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Qualitätsanstieg der Wissensvermittlung zur Folge. Über einen dieser Bildungswege – privat oder institutionell – konnte man die theologische und sprachliche Kompetenz erlangen, zu religionsbezogenen Fragen kompetent Auskunft zu geben.

Das sich in dieser Phase entwickelte und bis heute in der islamischen Gelehrsamkeit gebräuchliche Konzept der Autoritätszuweisung aufgrund bestimmter Qualifikationen wird als *iǧāza* (Autorisierung, Zertifikat) bezeichnet. Diese Autorisation bedeutete zunächst eine Bevollmächtigung zur Überlieferung von Hadithen des Propheten, hat sich aber später auf den Gesamtbereich der islamischen Theologie erstreckt. Dies formuliert Berkey wie folgt: „The *iǧāza* may have originated as a device for securing the accurate transmission of *ḥadīth*, but quickly became the standard means by which all Muslim learning was passed on, from teacher to pupil, and from one generation to another."[330]

Zwar kann demnach angenommen werden, dass der Besitz einer *iǧāza*, also einer formellen Befugnis zur Erteilung von Auskünften zu religionsbezogenen Fragen, sich allmählich verbreitete, jedoch stellte sie nie eine notwendige Voraussetzung zur Erstellung von Fatwas dar. Dafür spricht auch, dass die *madāris* nicht als Ersatz für die Moschee-Schulen gedacht waren, sondern lediglich als Weiterentwicklung des Schul- bzw. Bildungssystems verstanden wurden.[331] Darüber hinaus definieren auch die Rechtswerke, sowohl die *uṣūl-* als auch die *adab al-muftī*-Literatur, die *iǧāza* nicht als Voraussetzung der Autoritätswerdung, wie im Folgenden näher dargelegt wird. In diesem Sinne beschreibt Bakker die *iǧāza* zutreffend als eine Art Zertifikat, das „*rituell-symbolisch* dazu bevollmächtigt, die Inhalte, für die man so autorisiert wurde, zu zitieren, als Argumente anzuführen, zu interpretieren und in einer der gültigen Formen andere dafür zu autorisieren […]."[332]

Dass man eine Ausbildung an einer Rechtsschule oder an einer *madrasa* durchlaufen musste, um die *iǧtihād*-Qualifikation zu erwerben und somit dann als Mufti tätig zu werden, führte dazu, dass die Aufteilung der Gesellschaft in Gelehrte bzw. „Erkenntnissuchende" (*muǧtahidūn*) und „Nachahmer:innen" (*muqallidūn*) eine neue Intensität erreichte. Nun wurden nämlich nicht nur die einfachen Gläubigen, sondern auch die politischen Führer von der Rechtsprechung und der Fatwa-Erteilung weitgehend ausgeschlossen. Die religiöse Deutungshoheit lag folglich hauptsächlich in den Händen der Gelehrten, nicht in denen der Regierenden. Diese Teilung wurde zwar in Theorie erst im 11. Jh.

330 Berkey: The Transmission, S. 31; ders.: The Formation, S. 114f., 225–228.
331 Vgl. z. B. Bakker: Normative Grundstrukturen, z. B. S. 502f.
332 Bakker: Normative Grundstrukturen, S. 359f., Herv. i. O.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ausgearbeitet, war aber in der Praxis schon deutlich früher vorhanden, wie im Abschnitt 3.8 näher erläutert wird.

3.6. Die Autoritätsinstanzen der Rechtsschulen

Die oben dargestellte Phase des sog. „Zeitalters der Nachahmung und der Starre" (*ʿaṣr at-taqlīd wa-l-ǧumūd*) setzte sich laut al-Ašqar und al-Ḫuḍarī et al. fort.[333] Über ihre Dauer sind muslimische Autor:innen geteilter Meinung. Während sie für manche lediglich bis zum Ende des 16. Jhs. geht, sehen andere sie bis ins 19. Jh. reichen.[334] Wiederum andere stellen es, wie oben dargelegt, grundsätzlich infrage, dass es jemals zum Stillstand des islamischen Rechtsdenkens bzw. zum „Schließen des *iǧtihād*-Tores" gekommen sei. Al-Ḫuḍarī merkt dazu an, dass es zwar immer namhafte Gelehrte gegeben habe, die *iǧtihād*-fähig gewesen seien, doch hätten sie sich in der Urteilsfindung weitgehend auf die Weitergabe der Ansichten ihrer jeweiligen Rechtsschulautoritäten beschränkt oder lediglich rechtsschulinternen *iǧtihād* betrieben. Sie erfüllten somit nach al-Ḫuḍarīs Verständnis nicht die Voraussetzungen eines absoluten *muǧtahid*.[335] Der Meinungsverschiedenheit über die Dauer des *taqlīd*-Zeitalters liegen demnach, wie auch Berkey argumentiert, die unterschiedlichen Verständnisse von *iǧtihād* und Reform zugrunde.[336] Krawietz fasst die diesbezügliche innerislamische Debatte wie folgt zusammen:

> „Ob, und wenn ja, wann genau die Phase des *taqlīd* in modernen Zeiten abgeschlossen wurde bzw. Schübe der Erneuerung auftraten, wird gewöhnlich nicht präzise ausgeführt und, wie es scheint, zum Teil sogar vorsätzlich offengelassen. Gerade die Behandlung dieser Frage erfordert im Grunde genommen eine persönliche,

---

333 Vgl. al-Ašqar: *Tārīḫ*, S. 115; al-Ḫuḍarī: *Tārīḫ*, S. 195f., 225ff.; al-Qaṭṭān: *Tārīḫ*, S. 334, 339.

334 Vgl. al-Qaṭṭān: *Tārīḫ*, S. 334; al-Ḫuḍarī: *Tārīḫ*, S. 195f., 225ff.; al-Ašqar: *Tārīḫ*, S. 115ff.; Ḫallāf: *Ḫulāṣat*, S. 98. Siehe auch Šaraf ad-Dīn: *Tārīḫ*, S. 175f., 206; aṭ-Ṭarīfī: *Tārīḫ al-fiqh*, S. 169; aṭ-Ṭaʿlabī: *al-Fikr as-sāmī*, Bd. 4, S. 6ff. Für einen Überblick Krawietz: Hierarchie, S. 70–79.

335 Als beispielhafte Namen dafür nennt al-Ḫuḍarī u. a. al-ʿIzz b. ʿAbd as-Salām (gest. 1262), Ibn Daqīq al-ʿĪd (gest. 1302), Ibn Taymīya (gest. 1327), Kamāl b. al-Humām (gest. 1457) und Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (gest. 1505). Diese seien herausragende Gelehrte gewesen, hätten sich aber einer bestimmten Rechtsschule zugehörig gefühlt. Vgl. al-Ḫuḍarī: *Tārīḫ*, S. 226. Die Frage, ob und inwieweit diese Autoritäten die Stufe des *iǧthād muṭlaq* erreicht haben, bedarf weiterführender Forschung. Einschlägig zu Ibn Taimīya siehe Jokisch: Islamisches Recht, passim. Zur Frage der *iǧtihād*-Teilbarkeit siehe z. B. Abū Zahra: *Tārīḫ*, S. 343f.; Wiederhold: Spezialisierung und geteilte Kompetenz, S. 153–169.

336 Vgl. Berkey: The Formation, S. 220.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rechtsideologisch begründete Stellungnahme, die Darlegung einer optimistischen oder pessimistischen Betrachtungsweise und eine Beurteilung der verschiedenen Reformansätze."[337]

Einig sind sich muslimische Gelehrte hingegen darüber, dass der Fall von Bagdad an die Mongolen im Jahr 1258 ein einschneidendes Ereignis für die Entwicklung des islamischen Rechts war und einen maßgeblichen Grund für die Dominanz des *taqlīd* darstellt.[338] Für unseren Kontext bedeutet dies, dass die Erteilung von Fatwas auch durch den *taqlīd* und die Befolgung einer bestimmten Rechtsschule stark geprägt war. Zwar blieb die Ratgebung durch unabhängige Muftis weitgehend eine private Angelegenheit, die Kalifen und Sultane in den unterschiedlichen Nachfolgestaaten des islamischen Gebiets sollen aber ebenfalls Muftis ernannt und an den Staatsapparat gebunden haben, um ihre Politik zu unterstützen. So schreiben Masud et al. bspw. in Bezug auf das *iftā'* unter der Herrschaft der Mamluken (1250–1517), die sich gegen die Mongolen behaupten konnte: „Under the Mamliks, futya was largely a private activity that was performed independently of state control […]. The Mamluk sultans also seem to have employed a small number of muftis who advised them on matters of policy."[339]

Geht man davon aus, dass in diesem Zeitalter den früheren Rechtsschulautoritäten *taqlīd* bzw. Gehorsam entgegengebracht wurde, so stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien den Lehrmeistern der jeweiligen Rechtsschule Autorität zugeschrieben wurde. Verschiedene Gelehrte haben hierzu Antwortversuche hervorgebracht, die an dieser Stelle allerdings nur skizzenhaft vorgestellt werden können:[340]

Māliks Nachahmer:innen argumentieren für die Prävalenz ihrer Rechtsschule, indem sie auf eine prophetische Überlieferung verweisen, in der Muḥammad Folgendes vorausgesagt haben soll: Ein Gelehrter unter den Bewohnern Medinas werde sich durch seine soliden Kenntnisse des Islam auszeichnen und als Quelle des Wissens fungieren. An ihn werden sich Ratsuchende aus allen Gegenden des islamischen Reiches wenden. In diesem Sinne wurde Mālik von den Muslim:innen, die

337 Krawietz: Hierarchie, S. 71.

338 Die Eroberung Bagdads 1258 durch die Mongolen unter Hülegü bedeutete das Ende des Abbasiden-Kalifats. Vgl. al-Ḫuḍarī: *Tārīḫ*, S. 195f., 225ff.; Ḫallāf: *Ḫulāṣat*, S. 98. Siehe auch Šaraf ad-Dīn: *Tārīḫ*, S. 175f., 206; aṭ-Ṭarīfī: *Tārīḫ al-fiqh*, S. 169.

339 Masud et al.: Muftis, S. 11; ähnlich bei Skovgaard-Petersen: Defining Islam, S. 9. Weiterführend zur Geschichte der Mamlukenherrschaft siehe z. B. Busse: Grundzüge, S. 37–45; Haarmann: Der arabische Osten, S. 217–263.

340 Siehe ausführlich dazu u. a. Bakar: Conflict of Law, S. 92ff.; Makhlouf: *Targīḥ*, S: 13–37; Krawietz: The Weighing, S. 71–74. Für einen Überblick über den Forschungsstand zur *targīḥ*-Frage siehe Rebstock: Abwägen als Entscheidungshilfe, S. 111f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ihm zu jener Zeit Autorität zuwiesen, als Erfüllung dieser Prophezeiung angesehen und somit gegenüber den anderen Rechtsschulgründern als überlegen betrachtet. Zugute kam ihm auch, dass er in Medina lebte. Dies verschaffte ihm den Vorzug direkter Auseinandersetzung mit den prophetischen Überlieferungen. Seine Anhänger:innen sahen in ihm daher einen Gelehrten mit fundiertem Fachwissen im Rechtsbereich sowie besonderen Kenntnissen der Sunna.[341]

Die Anhängerschaft aš-Šāfiʿīs begründet dessen Autoritätsüberlegenheit mit seiner Abstammungslinie und der fachlichen Kompetenz: Es wird argumentiert, aš-Šāfiʿī stamme aus der Familie der Quraisch. Somit erfülle er Muḥammads Prophezeiung, laut der ein Gelehrter aus Quraisch kommen werde und sein Wissen überall verbreite. Außerdem verfügte er über umfangreiche Kenntnisse der Quellentexte (Koran und Sunna), der arabischen Sprache und der Rechtsmethodologie. Dazu kommt, dass aš-Šāfiʿī zeitlich auf Mālik und Abū Ḥanīfa folgte. Für seine Gefolgsleute bedeutete dies, dass er im Unterschied zu den anderen Rechtsschulgründern die Möglichkeit hatte, die Rechtsmeinungen der beiden Vorgänger zu überprüfen, aufzuarbeiten und gegeneinander abzuwägen.[342]

Die Angehörigen der hanafitischen und hanbalitischen Rechtsschulen verweisen als Legitimitätsgrundlage für die Zuweisung der Autorität auf die fachliche Kompetenz ihrer Gründer im Bereich des Koran, der Sunna und der Rechtsmethodologie. Dass Abū Ḥanīfa während der ersten drei als vorbildlich beachteten Generationen des Frühislam lebte, gilt als weiterer Grund für die Autoritätszuweisung. Ibn Ḥanbal wiederum konnte, wie seine Schüler betonen, die Fatwas und Rechtsentscheidungen der Gründer der drei älteren Rechtsschulen vergleichend analysieren und kritisch bewerten.[343]

In diesem Zusammenhang würdigten Rechtsgelehrte wie aṭ-Ṭūfī und ar-Rāzī das Verfahren des Abwägens zwischen den verschiedenen Rechtsschulen (*tarǧīḥ*) als methodischen Ansatz zur Bestimmung rechtlicher Überlegenheit. Durch dieses Vorgehen wurden die unterschiedli-

---

341 Vgl. Ibn Mūsā: *Tartīb al-madārik*, Bd. 1, S. 13ff.; Zum Imam Mālik siehe Abū Zahra: *Tārīḫ*, S. 388–430; Dutton: Early Islam in Medina, S. 9ff.

342 Vgl. al-Ǧuwainī: *Muġīṯ al-ḫalq*, S. 18–46f.; al-Ġazālī: *al-Manḫūl*, S. 495ff.; as-Suyūṭī: *Ǧazīl al-mawāhib*, S. 45–50. Zu Person und Werk aš-Šāfiʿīs vgl. Abū Zahra: *Tārīḫ*, S. 430–475; Wüstenfeld: Der Imām el-Schāfiʿī, S. 1ff.

343 Aš-Šāfiʿī soll bspw. gesagt haben: „Die Leute sind im *fiqh*-Bereich auf Abū Ḥanīfa angewiesen" (*an-nās ʿiyālun fī l-fiqh ʿalā Abī Ḥanīfa*). Zu Abū Ḥanīfa siehe z. B. Ibn al-Ǧauzī: *al-Intiṣār*, S. 6ff.; Abū Zahra: *Tārīḫ*, S. 349–388. Zu Ibn Ḥanbal siehe z. B. Ibn al-Ǧauzī: *Manāqib*, passim; Ibn Ḥamdān: *Kitāb Ṣifat al-fatwā*, S. 74–80; Abū Zahra: *Tārīḫ*, S. 475–533.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

chen Ansichten und Rechtsmethoden konkurrierender Autoritäten systematisch einander gegenübergestellt. Aus den hieraus resultierenden Diskussionen und Disputationen entwickelte sich eine Reihe von *tarǧīḥ*-Schriften, deren zentrales Anliegen in der Verteidigung der eigenen Rechtsschule lag.[344]

Neben den o.g. Gründen für die angenommene Überlegenheit betonen die Anhänger:innen zudem die vorbildliche Moral des jeweiligen Rechtsschulgründers als ein weiteres Kriterium für die Zuweisung von Autorität. Diese Gewichtung lässt sich exemplarisch an der *manāqib*-Literatur ablesen, die von späteren Angehörigen der jeweiligen Rechtsschule verfasst wurde, um die Vorbildlichkeit und die besonderen Verdienste ihrer Imame hervorzuheben.[345] Berkey führt die zentrale Bedeutung religiöser Autoritäten in dieser Epoche darauf zurück, dass das islamische Recht, „both as a general ideal and as a body of concrete guidelines for social behavior, functioned as a powerful 'glue' in the Islamic societies […]".[346]

Die Analyse der genannten Merkmale und Kriterien zeigt, dass die Person des jeweiligen Rechtsschulgründers stets im Zentrum der Autoritätskonstruktion steht. Die Zuschreibung von Autorität beruht dabei nicht allein auf fachlicher Exzellenz und moralischer Integrität, sondern wird durch prophetische Überlieferungen zusätzlich legitimiert, wie dies exemplarisch an den Fällen von Mālik und aš-Šāfiʿī erkennbar ist. Im Anschluss an Max Webers Typologie lässt sich dieses Phänomen als Ausdruck sowohl traditioneller als auch charismatischer Formen von Autoritätsgläubigkeit deuten. Weber selbst spricht in diesem Zusammenhang von einer „charismatischen rechtsprophetischen Kraft".[347]

Obwohl diese Epoche – wie etwa al-Ḫuḍarī hervorhebt – durch Nachahmung und einen ausgeprägten „Rechtsschulfanatismus" (*taʿṣṣub maḏhabī*) gekennzeichnet war, wird sie in der Forschung dennoch vielfach positiv bewertet. In dieser Zeit entstanden zahlreiche schriftliche Auseinandersetzungen mit den Lehrmeinungen der Rechtsschulen, die maßgeblich zur Konsolidierung der islamisch-rechtlichen Tradition beitrugen und die Grundlage für die Verschriftlichung (*tadwīn*) des

344 Vgl. aṭ-Ṭūfī: *Šarḥ muḫtaṣar*, Bd. 3, S. 682ff.; ar-Rāzī: *Manāqib*, S. 371; al-Ǧuwainī: *Muġīṯ al-ḫalq*, passim. Ob sich das *tarǧīḥ*-Verfahren nur auf die rechtspraktischen Fragen (*furūʿ al-fiqh*) beschränkt oder auch auf die Methoden der jeweiligen Rechtsschule (*uṣūl*) erstreckt, ist unter muslimischen Gelehrten umstritten. Hierzu Hallaq: Authority, v. a. S. 127ff.; Krawietz: The Weighing, S. 71ff.; Bakar: Conflict of Law, S. 142ff.

345 Vgl. z. B. ar-Rāzī: *Manāqib*; al-Makkī: *Manāqib*, passim.

346 Berkey: The Formation, S. 216.

347 Zitiert nach Peters: Islamischer Fundamentalismus, S. 222.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

islamischen Rechts bildeten.[348] Jokisch beschreibt diese Phase als Zeit der „Institutionalisierung und Stabilisierung des Rechts" und hält die Etablierung der Rechtsschulen sowie die Gründung von Hochschulen für „besonders ausschlaggebend" für die Dynamisierung der islamischen Rechtsentwicklung.[349] Wie im folgenden Abschnitt gezeigt wird, widmeten sich die Schüler:innen der Rechtsschulgründer der Sammlung von Fatwas und Lehrmeinungen ihrer Lehrer und hinterließen zahlreiche, teils mehrbändige Fatwa-Kompendien, die heute in gedruckter Form vorliegen.[350]

3.7. Kriterien religiöser Autoritätswerdung

Aus diesen Schreibtätigkeiten sind nicht nur Fatwa-Sammlungen, sondern auch andere Rechtswerke entstanden, wie etwa die *uṣūl al-fiqh*-, *adab al-qāḍī*- und *adab al-muftī*-Literatur. Diese Werke ermöglichen historische, rechtstheoretische und soziologische Einblicke in die Fragen und Probleme der damaligen Gesellschaft, wurden bislang aber nur wenig untersucht.[351] Von besonderer Relevanz im Kontext der vorliegenden Studie ist die Literaturgattung „Etikette des Ratgebers und des Ratsuchenden" (*adab al-muftī wa-l-mustaftī*). Sie definiert nicht nur die Funktion eines Muftis und die Voraussetzungen, die er erfüllen muss, sondern auch die Rahmenbedingungen der Fatwa-Erteilung sowie die Verhaltensregeln für die Beteiligten des Beratungsprozesses.[352]

---

348 Für Näheres dazu z. B. Fadel: The Social Logic of *Taqlīd*; Hallaq: The Origins, S. 150–178.

349 Vgl. Jokisch: Recht und Rechtsschule, S. 252.

350 Zu diesen Sammlungen zählen u. a. *Fatāwā Ibn aṣ-Ṣalāḥ* (frühes 13. Jh.), *Maǧmūʿ Fatāwā Ibn Taimīya* (Mitte 14. Jh.) und *al-Fatāwā Ḥadīṯīya* (Mitte 16. Jhd.) von dem Schafiiten Ibn Ḥaǧar Haitimī (gest. 1567). Vgl. weiterführend dazu Skovgaard-Petersen: Defining Islam, S. 5; Ḫallāf: *Ḫulāṣat*, S. 98. Zu Niederschrift und Schreibtätigkeiten jener Gelehrten siehe Hallaq: Authority, S. 174ff. Er hebt in diesem Zusammenhang die Bedeutung von Fatwas als Mittel der Verbindung zwischen der Lebensrealität und der Theorie des islamischen Rechts hervor. „[I]t was through the medium of *fatwā*s that law maintained contact with social reality, and developed and changed in light of that reality." Ebd., S. 194f. Masud et al. zufolge begann die Sammlung von Fatwas bereits seit der zweiten Hälfte des 10. Jhs. Vgl. dazu ebd.: Muftis, S. 9f.

351 Vgl. z. B. Masud: The Significance of *Istiftā'*; Powers: Fatwas; Hoffmann: Zu aktuellen sozialen Dimensionen; Moazzeni et al.: Der historiografische Wert von Texten; Samour: Judge and Jurisconsult, S. 99ff.

352 Vgl. weiterführend dazu Motzki: Religiöse Ratgebung, S. 16f.; Krawietz: Der Mufti, S. 161–180. Die *iftā'*-Regeln überschneiden sich an vielen Stellen mit denen des Gerichtsverfahrens; vgl. dazu u.a. Samour: Judge and Jurisconsult, S. 99ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zu den damals entstandenen Schriften, die heute noch häufig zitiert werden, zählen *al-Faqīh wa-l-mutafaqqih* von al-Baġdādī, *Adab al-muftī wa-l-mustaftī* von Ibn aṣ-Ṣalāḥ aš-Šahrazūrī (gest. 1245), *Ādāb al-fatwā wa-l-muftī wa-l-mustaftī* von Yaḥyā b. Šaraf al-Nawawī (gest. 1277), *Ṣifat al-fatwā wa-l-muftī wa-l-mustaftī* von Aḥmad b. Ḥamdān (gest. 1295), *Iʿlām al-muwaqqiʿīn* von Ibn Qaiyim (gest. 1350) und *Adab al-futyā* von Ǧalāl ad-Dīn al-Suyūṭī (gest. 1505).[353] Dass sich ein ganzes Rechtsgenre dem Thema der religiösen Beratung widmet und detailliert beschreibt, wie der Prozess der Fatwa-Erstellung ablaufen soll, unterstreicht die herausragende Rolle der Muftis als zentrale religiöse Autoritäten.

Laut Ibn aṣ-Ṣalāḥ und Ibn Qaiyim[354] muss die Rat gebende Person ein frommer Muslim sein, erwachsen, gesund, geistig wachsam, charakterstark, vertrauenswürdig, gottesfürchtig und über die erforderlichen fachlichen Kompetenzen verfügen. Diese umfassen die tiefgehende Kenntnis der islamischen Quellentexte in all ihren Facetten, die vollkommene Beherrschung der arabischen Sprache, die rationale Anwendung der Jurisprudenz, die fundierte Auseinandersetzung mit den divergierenden Meinungen der Rechtsgelehrten sowie ein umfassendes Verständnis der konkreten Lebenswirklichkeit der Menschen. Bemerkenswert ist, dass das Amt des Muftis nicht an den Status eines freien Mannes gebunden ist. Auch Frauen, Sklaven oder Menschen mit Behinderungen können als solche tätig sein, solange sie in der Lage sind, fachgerecht zu kommunizieren und Fatwas zu erstellen.[355]

Diese Zugangsvoraussetzungen entsprechen im Wesentlichen jenen Kriterien, die bereits von früheren Gelehrten wie aš-Šāfiʿī und al-Baġdādī formuliert wurden, und finden sich – in unterschiedlicher Ausprägung – auch in der modernen islamrechtlichen Fachliteratur wieder.[356] Dass die Autoritätspersonen den Autoritätsgläubigen in all diesen

353 Vgl. z. B. Ibn aṣ-Ṣalāḥ: *Adab al-muftī*; al-Baġdādī: *al-Faqīh*, S. 383ff.; Ibn Ḥamdān: *Kitāb ṣifat al-fatwā*. Für Näheres zur *adab al-muftī*-Literatur siehe Krawietz: Der Mufti, S. 170f.; Masud: The Significance of *Istiftāʾ*, S. 341ff6; Caeiro: The Shifting, S. 663ff.

354 Die oben erwähnten Schriften zur *adab al-muftī*-Literatur überschneiden sich an vielen Stellen. Im Folgenden werden der Praktikabilität halber vor allem Ibn al-Ṣalāḥs und Ibn Qaiyims Werke zitiert.

355 Vgl. Ibn Qaiym: *Iʿlām*, Bd. 2, S. 82–86; Ibn aṣ-Ṣalāḥ: *Adab al-muftī*, S. 86f., 107f.; an-Nawawī: *Ādāb al-fatwā*, S. 19f. Weiterführend Krawietz: Der Mufti, S. 170f.; Masud: *Adab al-muftī*, S. 124–151. Zur Funktion von Frauen als *qāḍīya* und *muftīya* siehe Decker: Wandel weiblicher religiöser Autorität, S. 1–40; Degand: Geschlechterrollen, v. a. S. 65–67.

356 Zeitgenössische Gelehrte subsumieren diese Eigenschaften unter *ʿilm* und *ʿadāla*. Laut az-Zuḥailī fordert die breite Masse der Gelehrten sunnitischer wie schiitischer Prägung das Vorliegen von *iǧtihād* und *ʿadāla* als Grundvoraussetzungen der reli-

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eigenschaften überlegen sein sollten, legt nahe, dass die Vorbildlichkeit der Muftis ebenfalls als Voraussetzung für die Autoritätsanerkennung durch die Gläubigen erachtet wird.[357] Die Menschen versprechen sich nämlich in der Regel Erfolg, wenn sie dem Rat einer vorbildhaften, erfolgreichen Person folgen. Die über die fachliche Kompetenz hinausgehenden Eigenschaften sollen dabei Vertrauen in die beratende Autorität schaffen.

Innerhalb des Diskurses über die Eignungsqualifikationen von Muftis herrscht Uneinigkeit darüber, ob potenzielle Kandidat:innen zwingend die *iǧtihād*-Stufe erreichen müssen. Vormoderne *uṣūl*-Gelehrte wie z. B. al-Ġazālī und al-Āmidī (gest. 1233) setzen *iftāʾ* und *iǧtihād* weitgehend gleich und fordern daher von jedem Mufti, die fachlichen Kompetenzen eines *muǧtahid* zu besitzen. Nach ihrer Auffassung ist es für den Mufti unabdingbar, diesen Rang zu erlangen, um eigenständig Urteile aus den Quellentexten ableiten und dadurch gültige sowie sachangemessene Fatwas erteilen zu können.[358]

Diese Gleichsetzung von Mufti und *muǧtahid* unterstreicht erneut den herausgehobenen Stellenwert, den diese Gelehrten der Figur des Muftis als Träger religiöser Autorität beimaßen. Damit sollte sichergestellt werden, dass keine den Prinzipien der Scharia widersprechenden Rechtsentscheidungen ergehen. Diese Forderung gewann besondere Bedeutung, da die Gutachten der Muftis entweder als Grundlage richterlicher Urteile herangezogen wurden oder – im Fall eines zugleich als Kadi tätigen Muftis – unmittelbar rechtsverbindlichen Charakter hatten.[359]

Spätere Gelehrte wie Ibn aṣ-Ṣalāḥ und Ibn Nuǧaym plädieren hingegen für eine Herabsetzung der Anforderungen an die Qualifikation von Muftis. Nach ihrem Verständnis muss ein Mufti nicht notwendigerweise die Stufe des *iǧtihād* in sämtlichen Bereichen der religiösen Wissenschaften erreichen. Es genüge, wenn er sich auf einen bestimmten Teilbereich

---

giösen Ratgebung; vgl. z. B. az-Zuḥailī: *Uṣūl*, Bd. 2, S. 1162–1167; ähnlich Abū Zahra: *Tārīḫ*, v. a. S. 333, 348.

357 In diesem Sinne schreibt an-Nawawī bspw.: „Der Mufti muss […] vertrauenswürdig, zuverlässig, treu sein und keine Eigenschaften aufweisen, die sein Charakterideal infrage stellen." An-Nawawī: *Ādāb al-fatwā*, S. 19.

358 Al-Ġazālī spricht von folgenden Wissenschaftsdisziplinen als Zugangsvoraussetzung zur *iǧtihād*-Befähigung: die Wissenschaft des Hadith (*ʿilm al-ḥadīṯ*), der arabischen Sprache (*ʿilm al-luġa*) und der Jurisprudenz (*ʿilm al-fiqh*). Die Person müsse darüber hinaus *mukallaf* (Rechten und Pflichten unterworfen, Normadressat), schuldfähig, *ʿadl* (rechtgläubig) und vertrauenswürdig sein. Vgl. z. B. al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā*, Bd. 4, S. 139f.; ähnlich bei al-Āmidī: *al-Iḥkām*, Bd. 4, z. B. S. 197f., 270f.; Ibn Ḥazm: *al-Iḥkām*, Bd. 8, S. 133ff.; aš-Šaukānī: *Iršād al-fuḥūl*, Bd. 2, S. 755f.; siehe auch Hallaq: *Iftāʾ*, S. 35; Caeiro: The Shifting Moral, S. 663ff.

359 Vgl. Hallaq: *Iftāʾ*, S. 33–43; El-Wereny: Mit Tradition, S. 98f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des islamischen Rechts spezialisiere oder über umfassende Kenntnisse der Lehrmeinungen der etablierten Rechtsschulen verfüge.[360]

In der Diskussion um die Teilbarkeit des *iǧtihād* (*taǧziʾat al-iǧtihād*) wurden unterschiedliche Kompetenz- und Qualifikationsstufen herausgearbeitet.[361] Dabei wird im Großen und Ganzen zwischen zwei Oberkategorien von Muftis unterschieden: denen, die über die absolute juristische Kompetenz verfügen, unabhängig *iǧtihād* auszuüben und Fatwas zu erstellen – *muftī mustaqill* –, und denen, die zwar auch die *iǧtihād*-Qualifikationen aufweisen, sich aber bei der Erteilung von Ratschlägen an den Fatwas und Rechtsmethoden früherer Autoritäten orientieren – *muftī muntasab* bzw. *muqayad*. Gibt ein Mufti lediglich Auskünfte und Ratschläge, die sich an der eigenen Rechtsschule orientieren, ist er *muftī muqallid*. Ist ein Mufti imstande, die diversen Fatwas und Lehrmeinungen anderer Gelehrter komparativ zu bewerten und ohne Bindung an eine bestimmte Rechtsschule eine passende Auskunft zu geben, ist er *muftī fī l-maḏhab*. Bildet er sich darüber hinaus ein eigenes Urteil jenseits der Entscheidungen der früheren Rechtsschulautoritäten, ist er *muftī muṭlaq*.[362]

Ein Mufti, der ausschließlich *taqlīd* oder nur in einem bestimmten *fiqh*-Bereich *iǧtihād* ausübt, muss demnach nicht alle *iǧtihād*-Anforderungen erfüllen. Mit Blick auf den Schwerpunkt der vorliegenden Studie stellt sich hier also die Frage, ob diese Differenzierung im Alltag von muslimischen Gläubigen in Deutschland überhaupt von Bedeutung ist und ob sie sich als Anhänger:innen einer bestimmten Rechtsschule verstehen. Dies wird im empirischen Teil dieser Arbeit untersucht.[363]

Im Folgenden richtet sich nun der Blick darauf, wie die Autoritätsgläubigen bzw. die Rezipient:innen von Fatwas gemäß muslimischer Gelehrsamkeit und islamischer Rechtsliteratur mit den Handlungsanweisungen ihrer Autoritätspersonen umzugehen haben. Konkret gefragt: Ist ein Mustafti verpflichtet, den Anweisungen der Autoritätsperson Folge

---

360 Vgl. z. B. Ibn aṣ-Ṣalāḥ: *Adāb al-muftī*, Bd. 1, S. 28f.; Ibn Nuǧaim: *al-Baḥr ar-rāʾiq*, Bd. 6, S. 292ff.; weiterführend dazu Hallaq: *Iftāʾ*, v. a. S. 36–41.

361 Die unterschiedlichen Modelle der *iǧtihād*-Teilbarkeit und die damit einhergehende Einteilung in verschiedene *muǧtahid*-Stufen sollen hier nicht weiter dargelegt werden. Siehe ausführlich dazu Abū Zahra: *Tārīḫ*, S. 334–343; aṭ-Ṭūfī: *Šarḥ muḫtaṣar*, Bd. 3, S. 587–589; Hallaq: *Iftāʾ*, S. 33–45.; Poya: Anerkennung des *Iǧtihād*, S. 69; Wiederhold: Spezialisierung und geteilte Kompetenz, S. 153–169.

362 Siehe weiterführend dazu Ibn aṣ-Ṣalāḥ: *Adāb al-muftī*, S. 87–98; an-Nawawī: *Adāb al-fatwā*, S. 22–31; Abū Zahra: *Tārīḫ*, S. 343f.; Hallaq: *Iftāʾ*, S. 36f.; Awass: Fatwa, S. 121ff.; Masud: *Adab al-muftī*, 124–151; Peters: *Idjtihād*, S. 136f.; az-Zuḥailī: *Uṣūl*, Bd. 2, S. 1079–1084.

363 Siehe hierzu Kap. VIII, 1.2.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu leisten? Besteht für sie:ihn die Pflicht, die Meinungen anderer zu übernehmen und ohne kritische Prüfung umzusetzen?

3.8. Delegation und Bindungswirkung der Fatwas

Die Zweiteilung der Gesellschaft in Muftis und Mustaftis, also in Fachleute (*muǧtahidūn*) und religionsrechtliche Lai:innen (*muqallidūn*), ist, wie oben bereits dargelegt, so alt wie der Islam selbst. Eine systematische Theoretisierung dieser sozialen Differenzierung sowie der daraus abgeleiteten Verpflichtung der Gläubigen zur Gefolgschaft gegenüber religiösen Autoritätsfiguren lässt sich jedoch erst ab dem 11. Jh. nachweisen. Sowohl in der *adab al-muftī*-Literatur als auch in den klassischen Werken der islamischen Methodenlehre (*uṣūl al-fiqh*) wird die Frage, ob die Gläubigen verpflichtet seien, sich in religiösen Fragen an Spezialist:innen zu wenden, viel diskutiert. Damit verknüpft ist zugleich die Diskussion um die Verbindlichkeit von Fatwas und die Unterordnung der Lai:innen unter die Autorität der Muftis.[364]

In einschlägigen Debatten wird vielfach die Meinung vertreten, dass einfache Gläubige in religionsbezogenen Fragen verpflichtet seien, sich an Muftis zu wenden. Al-Ġazālī bringt es bspw. wie folgt auf den Punkt: „Ein Laie ist verpflichtet, Fatwas bei den Spezialisten zu suchen und ihnen Folge zu leisten."[365] Die logische Konsequenz dieser Delegation der Erkenntnispflicht für die Gläubigen ist – wie das Zitat nahelegt –, dass sie den Gelehrten gehorchen und in Sachen Religion gemäß deren Anweisungen zu handeln haben. Hierüber, so heißt es, bestehe Konsens unter den muslimischen Gelehrten. Wer die Anweisungen missachte oder erteilte Fatwas nicht befolge, begehe demnach eine Sünde.[366] Diese Verpflichtung gründet in dem Glauben, dass die Handlungen des Menschen im Diesseits ausschlaggebend für sein Schicksal am Tag des Jüngsten Gerichts sind – also darüber entscheiden, ob er ins Paradies eingeht oder der Hölle verfällt. Indem Lai:innen ihre Erkenntnispflicht

364 Diese Frage wird in *uṣūl*-Werken in Kapiteln zum *iǧtihād*, *taqlīd* und *iftāʾ* diskutiert. Vgl. z. B. al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā*, Bd. 4, S. 147–153; al-Āmidī: *al-Iḥkām*, Bd. 4, S. 279ff.; ähnlich aš-Šīrāzī: *al-Lumaʿ*, S. 295ff.; Ibn aṣ-Ṣalāḥ: *Adab al-muftī*, S. 157–171. Siehe auch Krawietz: Hierarchie, S. 386f., 409ff.; Oberauer: Religiöse Verpflichtung, S. 280ff.

365 Vgl. al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā*, Bd. 4, S. 147; ders.: *al-Manḫūl*, S. 488, 493.

366 Vgl. Ibn Qaiyim: *Iʿlām*, Bd. 6, S. 206, Bd. 3, S. 452f.; al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā*, Bd. 4, S. 147–153; ähnlich aš-Šīrāzī: *al-Lumaʿ*, S. 295ff.; Ibn aṣ-Ṣalāḥ: *Adab al-muftī*, S. 166f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

an einen Mufti delegieren, erhoffen sie sich, Gottes Wohlwollen sowohl im Dies- als auch im Jenseits zu erlangen.[367]

Auch wenn die religiösen Autoritäten durch diese Delegation an Prestige – oder, mit Bourdieus Worten, an symbolischem und kulturellem Kapital – gewinnen mögen, ist die Übertragung der Erkenntnispflicht nicht ausschließlich als Privileg anzusehen. Wie Oberauer zu Recht anmerkt, wälzt der Mustafti mit der Erkenntnis zugleich die Verantwortung für mögliche Fehler auf den Mufti ab. Diese Abwälzung der Verantwortung gilt als Privileg für den Mustafti: Bei fehlerhaften Fatwas haftet nicht er vor Gott, sondern der Mufti.[368]

Die Delegierbarkeit der Erkenntnispflicht gründet auf der Annahme, dass Gottes Gebote an alle Menschen gerichtet seien und jede:r Normadressat:in zunächst eigenverantwortlich für die Erkenntnis ihrer:seiner religiösen Pflichten Sorge tragen müsse. Gleichwohl ist es nicht jedem Individuum möglich, die umfangreiche Qualifikationsanforderung zur Ableitung normativer Vorschriften zu erfüllen. Folgerichtig wird die Delegation der Erkenntnispflicht an Fachgelehrte als unerlässlich erachtet, um den Lai:innen die Befreiung von dieser anspruchsvollen Verpflichtung zu ermöglichen.

Hierzu lässt sich bspw. bei al-Ġazālī und al-Āmidī nachlesen, dass es dem Menschen nicht möglich sei, ein:e Expert:in in allen Wissenschaften zu sein. Würde sich jede:r Muslim:in ausschließlich der Religion bzw. der Spezialisierung auf ihre Rechtskenntnisse widmen und somit andere lebenswichtige wissenschaftliche Bereiche wie Ökonomie, Landwirtschaft, Medizin usw. außer Acht lassen, würde dies unweigerlich zum „Ruin der Welt" (*ḫarāb ad-duniyā*) führen. Eine Aufteilung der Spezialisierung in den unterschiedlichen Bereichen des Wissens garantiere hingegen den Erhalt der notwendigen Lebensgrundlagen. Gleiches gelte auch für den Bereich der Religion im Speziellen: Die Religionsgelehrten seien für die Interpretation islamischer Quellen und die Deduktion von Normen verantwortlich, während die Lai:innen ihnen Folge zu leisten hätten.[369]

---

367 Vgl. al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā*, Bd. 4, S. 147; siehe auch Oberauer: Wahrheitssuche, S. 149f.

368 Siehe weiterführend dazu Oberauer: Wahrheitssuche, S. 149.

369 Die Spezialisierung im Bereich der religiösen Konsultation, sprich die Erfüllung der *iǧtihād*-Voraussetzungen, wird wie der Erwerb von Kenntnissen in anderen Wissensbereichen auch nicht als individuelle, sondern als kollektive Pflicht (*farḍ kifāya*) interpretiert, d. h., sie obliegt nur einer speziellen Gruppe und nicht allen Muslim:innen. Vgl. al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā*, Bd. 4, S. 147–153; al-Āmidī: *al-Iḥkām*, Bd. 4, S. 279; aš-Šīrāzī: *al-Lumaʿ*, S. 295ff. Weiterführend dazu Oberauer: Religiöse Verpflichtung, S. 279–306.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Delegation religiöser Erkenntnis bedeutet nach diesem Verständnis jedoch nicht, beliebigen Personen Autoritätskompetenz zuzuschreiben und sich ihrer Expertise unreflektiert zu unterwerfen. Vielmehr ist der Mustafti dazu verpflichtet, ausschließlich Gelehrte zu konsultieren, die zur Beurteilung rechtlicher Fragen befugt sind – Persönlichkeiten, die aufgrund ihrer Gelehrsamkeit, Integrität und Frömmigkeit bekannt sind und innerhalb der Gemeinschaft als anerkannte Autoritäten gelten.[370] Mit al-Ġazālīs Worten: „Jeder, der die Aussagen eines anderen akzeptiert, ist verpflichtet, sich über dessen Zustand [im Hinblick auf Wissen und Rechtschaffenheit] zu informieren."[371] Gebe es mehrere Autoritätspersonen vor Ort, so stehe der Mustafti in der Pflicht, sich im Rahmen seiner Möglichkeiten an die kundigste, frommste und vertrauenswürdigste unter ihnen zu wenden. Ihm wird demnach auferlegt, sich nach bestem Wissen und Gewissen über die fachliche Kompetenz und die Rechtschaffenheit der betreffenden Gelehrten zu vergewissern. Um die erforderlichen Informationen zu erlangen, könne er sich auf das Zeugnis anderer verlassen, z. B. durch Nachfragen bei rechtschaffenen Menschen. Auch ein guter Ruf der Autoritätsperson gelte als hinreichende Bestätigung; ebenso genüge die Selbstauskunft eines Muftis über seine Tätigkeit und Qualifikation. Der Verpflichtung, sich an den bestgeeigneten Mufti zu wenden, liegt die Annahme zugrunde, dass der Kundigere bei der Fatwa-Erteilung weniger Irrtümern unterliegt.[372]

Nach Meinung einzelner Gelehrter entfällt die Pflicht zur Konsultation von Fachgelehrten und zur Befolgung ihrer Anweisungen, wenn Vertrauen oder Herzensruhe gegenüber der Autoritätsperson oder ihren Fatwas fehlt. Ibn Qaiyim sowie einige zeitgenössische Gelehrte wie etwa al-Qaraḍāwī sprechen in diesem Zusammenhang von der Gewissens-[373] bzw. Herzberuhigung (*rāḥat aḍ-ḍamīr*) als Voraussetzung der

---

370 Vgl. al-Baġdādī: *al-Faqīh*, S. 375f.; Ibn Qaiyim: *I'lām*, Bd. 6, S. 206; al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā*, Bd. 4, S. 147–153; Ibn aṣ-Ṣalāḥ, *Adab al-muftī*, S. 167; aš-Šīrāzī: *al-Luma'*, S. 295–301; Ḥifnāwy: *Tabṣirat*, S. 297, 349; al-Āmidī: *al-Iḥkām*, Bd. 4, S. 282f.

371 Vgl. al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā*, Bd. 4, S. 150.

372 Vgl. al-Baġdādī: *al-Faqīh*, S. 375ff.; Ibn aṣ-Ṣalāḥ: *Adab al-muftī*, S. 158; aš-Šīrāzī: *al-Luma'*, S. 298ff.; al-Āmidī: *al-Iḥkām*, Bd. 4, 287f. Zu weiteren Möglichkeiten, die Autoritätsfähigkeit einer Person herauszufinden, vgl. ebd. und Krawietz: Hierarchie, S. 412–414.

373 Schulze merkt in diesem Zusammenhang an, dass es sich beim Begriff „Gewissen" um einen neuzeitlichen Terminus handele. Die Frage, ob er durch nicht-christliche Religionen ausformuliert worden sei, bleibt in der Forschung, so Schulze, bislang unbeantwortet. Vgl. Schulze: Der Koran, S. 561. Van Ess zufolge „tritt der Begriff ‚Gewissen' im Christentum erst mit den Pietisten und Aufklärern des 18. Jhs, d. h. dem Individualisierungsschub, zu dem es damals kam, in den Vordergrund." Van Ess: Theologie, Bd. IV, S. 574.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Folgepflicht: Nur wenn ein Mustafti innerlich von der Richtigkeit der Fatwa überzeugt ist, gilt sie demnach als bindend. „Befrage dein Herz!" lautet ein Prophetenspruch, den die Vertreter:innen dieser Auffassung anführen, um die Bedeutung des Gewissens (*ḍamīr*) bzw. des Herzens (*qalb*) als letzte Entscheidungsinstanz in zweifelhaften Fällen hervorzuheben.[374] Badawia definiert das Gewissen in Anlehnung an den Koran als die „Stimme Gottes im Menschen". Als innere Bejahung des Glaubens versteht er es als ausschlaggebendes Argument gegen das verbreitete Narrativ vom blinden Gehorsam gegenüber Muftis. Religiöse Entscheidungen der Gläubigen, die das Gewissen beruhigen, „setzen – so betrachtet – Verantwortungsbewusstsein, Freiheit und die Bereitwilligkeit voraus, so dass eine moralische Entscheidung verantwortungsbewusst, frei und als Ausdruck eigenen Willens getroffen wird."[375]

Ibn Qaiyim weist hierzu darauf hin, dass bei mangelndem Vertrauen gegenüber einem Mufti zunächst ein zweiter und dritter zu konsultieren sei. Erst wenn auch gegenüber diesen das erforderliche Vertrauen ausbleibe und somit keine vertrauenswürdige Beratungsquelle vorliege, könne die Entscheidungsgewalt auf das eigene Herz übertragen werden.[376] In der Frage, wie sich der Mustafti verhalten soll, wenn er zwei gleich kompetenten Muftis dieselbe Frage vorlegt und konträre Fatwas erhält, sind muslimische Gelehrte geteilter Meinung: Während einige Vorsichtswahrung durch Befolgung der restriktiveren Fatwa fordern, erlauben andere im Gegensatz dazu die Wahl der weniger einschränkenden Lösung nach dem Erleichterungsprinzip. Wiederum andere empfehlen dem Mustafti, in dieser Situation eigenen *iǧtihād* zu üben und auf Basis einer selbständigen Abwägung der divergierenden Ansichten zu entscheiden.[377] Ibn aṣ-Ṣalāḥ betont in dieser Frage die Autonomie der einfachen Gläubigen: Den Ratsuchenden ist es erlaubt, dem Mufti ihrer Wahl zu folgen.[378]

Selbst wenn den Gläubigen bei Ungewissheit die Konsultation weiterer Muftis auferlegt wird, bleibt letztlich das eigene Gewissen – als Maßstab für das Wohlbefinden und die innere Gewissheit – die ent-

374 In einschlägigen Diskussionen werden die Begriffe „Gewissen" (*ḍamīr*), „Herz" (*qalb*) und „Gefühl" (*wiǧdān*) synonym verwendet; wobei die Gewissensberuhigung die Frage betrifft, ob man die Konsequenzen eigenständiger Entscheidungen tragen kann. Vgl. Ibn Qaiyim: *I'lām*, Bd. 6, S. 192f., 206; al-Qaraḍāwī: *al-Fatwā*, S. 53f.; Krawietz: Hierarchie, S. 387ff.

375 Badawia: Konturen, S. 78.

376 Vgl. Ibn Qaiyim: *I'lām*, Bd. 6, S. 192f., 206.

377 Vgl. z. B. aš-Šīrāzī: *al-Lumaʿ*, S. 301; Ibn aṣ-Ṣalāḥ: *Adab al-muftī*, S. 159f., 164f.; Ḥifnāwy: *Tabṣirat*, S. 303–305; al-Āmidī: *al-Iḥkām*, Bd. 4, S. 287f.

378 Vgl. Ibn aṣ-Ṣalāḥ: *Adab al-muftī*, S. 159f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

scheidende Instanz zur Annahme oder Ablehnung der vorliegenden Fatwas. Dieser Prozess belegt nicht nur, dass Lai:innen Fatwas nicht blind befolgen sollen, sondern unterstreicht zugleich die Bedeutung ihres eigenverantwortlichen Urteilsvermögens.

Diese Schlussfolgerung bestätigt einmal mehr die fortwährende Kontroverse um den *taqlīd*, die klassische und zeitgenössische *uṣūl*-Literatur gleichermaßen durchzieht.[379] Zentral steht dabei die Frage, ob den Ratsuchenden die unreflektierte Annahme von Handlungsanweisungen einer Autoritätsperson ohne Kenntnis der zugrunde liegenden Beweislage gestattet sei. Dies würde implizieren, dass sie die textuellen und hermeneutischen Grundlagen der Fatwas nicht zu kennen bräuchten.[380]

Anders als viele andere Gelehrte, die den *taqlīd* – den *absoluten Gehorsam* – befürworten, schlagen Ibn Qaiyim und al-Āmidī hierfür das Konzept des *ittibāʿ* vor. Sie verstehen darunter, dass die Mustaftis den Beweisen folgen und – in Abgrenzung zum *taqlīd* – nicht den Ansichten der Autoritätsperson. Den Ratsuchenden wird demnach nahegelegt, stets nach den Belegen zu fragen, die einer Fatwa zugrunde liegen. Dies erfordert den Einsatz des eigenen Urteilsvermögens: Es handelt sich also um *bedingten Gehorsam*. Überzeugen die Beweise, sind die Gläubigen zur Befolgung verpflichtet; andernfalls entfällt die Verbindlichkeit, und weitere Konsultationen sind zulässig.[381]

---

379 In der *uṣūl*-Literatur wird der Begriff *taqlīd* definiert als „das Handeln nach der Aussage eines Gelehrten ohne Beweis." Demnach ist die Befolgung von göttlichen und prophetischen Aussagen nicht als *taqlīd* zu verstehen, da sie selbst autoritative Belege darstellen. Siehe weiterführend dazu z. B. Peters: *Idjtihād*; Nyazee: The Scope of *Taqlīd*; Lazarus-Yafeh: Some Notes; Krawietz: Hierarchie, S. 390ff.; Messick: The Calligraphic State, S. 152–157.

380 Während eine Vielzahl von Gelehrten den *taqlīd* für erforderlich erachtet und die Aufteilung der Gesellschaft in *muǧtahid* und *muqallid* unterstreicht, verpflichtet eine Minderheit hingegen jede:n Muslim:in zur selbstständigen Normenfindung. Vgl. z. B. al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā*, Bd. 4, S. 147–153; al-Āmidī: *al-Iḥkām*, Bd. 4, S. 271ff.; az-Zuḥaylī: *Uṣūl*, S. 1122; al-Ḥifnāwī: *Tabṣīr*, S. 199ff.

381 Vgl. Ibn Qaiyim: *Iʿlām*, Bd. 3, S. 450f., 464f., 569f., Bd. 6, S. 192f.; ähnlich al-Āmidī: *al-Iḥkām*, Bd. 4, S. 269, 278f. Siehe auch Šaraf ad-Dīn: *Tārīḫ*, S. 209ff. Während Vertreter:innen dieser Position den *ittibāʿ* als eine Stufe zwischen *iǧtihād* und *taqlīd* verstehen und dadurch vom *taqlīd* als negativ konnotierten Begriff wegkommen wollen, erachten andere Autor:innen diese Differenzierung als eine Art Wortspiel und messen ihr keine Bedeutung bei. Sie fragen hierbei, wie ein:e Lai:in die Authentizität und Normativitätskraft der Fatwa-Beweise prüfen solle. Vgl. statt vieler Krawietz: Hierarchie, S. 396f. In der Debatte um den *taqlīd* wird wiederum zwischen dogmatischen Fragen, bei denen der *taqlīd* grundsätzlich verboten sei (wie bei Fragen des Glaubens an Gott, die Engel etc.), und praxisbezogenen Anliegen, bei den der *taqlīd* bzw. *ittibāʿ* erlaubt sei. Vgl. statt vieler aṭ-Ṭūfī: *Šarḥ muḫtaṣar*, Bd. 3, S. 652ff.; Zeineddine: Die Methodik, S. 472ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zeitgenössische Gelehrte wie al-Qaraḍāwī und az-Zuḥailī (gest. 2015), die sich der Differenzierung zwischen *taqlīd* und *ittibāʿ* anschließen, betonen, dass es sich dabei nicht bloß um einen linguistischen, sondern auch um einen juristisch substanziellen Unterschied handele. Ihnen zufolge übernimmt man im Rahmen des *ittibāʿ* die Ansichten anderer nicht, ohne die Urteilsgrundlagen zu überprüfen. Für die Bewertung der Belege wird vorgeschlagen, dass der Mustafti sie selbst prüfe oder sie einem anderen Mufti vortrage – ggf. auch außerhalb der eigenen Rechtsschule.[382] Die Rechtsschulbefreiung (*taḥrrur maḍhabī*), also die Möglichkeit, mehrere Muftis unterschiedlicher Rechtsschulen zu konsultieren, wird demzufolge als Weg definiert, den *ittibāʿ* umzusetzen und den *taqlīd* aufzugeben. Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, inwieweit Muslim:innen in Deutschland zu diesem Zweck vom Internet Gebrauch machen und wie sie ggf. mit der Vielfalt an religiösen Angeboten im Netz umgehen – mehr dazu in Kapitel VII.

Anhand der bisherigen Ausführungen lässt sich erkennen, wie viel Aufwand ein Mustafti aufbringen muss, um einen geeigneten Mufti zu finden und die Qualität eingeholter Fatwas zu überprüfen. Dieser Aufwand lässt sich damit erklären, dass die ratsuchende Person mit der Delegation der Pflicht, sich um die Ermittlung der göttlichen Gebote zu bemühen, ihre religiösen Fragen in die Hände einer anderen Person legt. Die eigenen Handlungen sind wiederum entscheidend für das Leben nach dem Tod. Die „richtige" religiöse Autoritätsperson zu wählen, ist vor diesem Hintergrund von zentraler Bedeutung. So gesehen liegt es im eigenen Interesse der Ratsuchenden, Fatwas bei einer qualifizierten Person einzuholen. Die Gelehrsamkeit und Rechtschaffenheit des Muftis sind dabei untrennbar miteinander verbunden, denn nur zusammen bilden sie die Legitimitätsgrundlage, die Autorität einer Person anzuerkennen und ihre Entscheidungen zu akzeptieren.

Inkludiert man das Gewissen als letzte Entscheidungsinstanz bei den unterschiedlichen Wahlmöglichkeiten, ist es letztlich das Individuum, das sich autonom für oder gegen die Befolgung von Anweisungen eines Muftis entscheidet. Folgerichtig relativiert sich die Rolle der Autoritätsperson als Bürdenträger:in, die im Falle einer Fehlentscheidung vor Gott dafür haftet. Wenn der Mustafti von den Anweisungen einer Autoritätsperson abweicht, übernimmt er die Verantwortung für seine Handlungen. Während einige Gelehrte in diesem sog. „Zeitalter des *taqlīd*"[383] die Abweichung von bzw. den Ungehorsam gegenüber religiösen Autoritäten

382 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Kaifa nataʿāmal*, S. 72, 91; ders.: *al-Fatwā*, S. 52–55; az-Zuḥailī: *Uṣūl*, Bd. 2, S. 1120f.; Ibn aṣ-Ṣalāḥ: *Adab al-muftī*, S. 161f.

383 Für Näheres dazu statt vieler Krawietz: Hierarchie, S. 70ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

als „Sünde“ erachteten, setzten ihn die Muftis im Osmanischen Reich mit „Unglauben“ gleich, wie im nächsten Abschnitt näher dargelegt wird.

3.9. Die Institutionalisierung religiöser Autorität

Die Herrschaft der Osmanen (1517–1922) veränderte das Fatwa-Wesen maßgeblich: Nachdem das *iftā'* vor dem Aufstieg der osmanischen Dynastie hauptsächlich eine private Angelegenheit war, gab der Staat nun, wie Walsh und Masud et al. ausführen, eine klare Hierarchie für die Erteilung von Fatwas vor.[384] Dazu wurde in jeder Provinz ein Mufti eingesetzt, der in der Regel durch den Obersten Staatsmufti, den sog. „Scheich des Islam“ (*šaiḫ al-islām*), ernannt wurde. Dieser ehrende Beiname war schon lange vor der Zeit der Osmanen geläufig: Etwa seit dem 10. Jh. schmückte er bedeutende Rechtsgelehrte.[385]

Der *šaiḫ al-islām* wurde unmittelbar durch den Sultan berufen und verkörperte von seinem Sitz in der Hauptstadt (ab 1453 Istanbul) aus die höchste religiöse Autorität innerhalb des Staates. Im Laufe des 18. Jhs. wurde eine *iftā'*-Behörde, die sog. *Fetvahane*, gegründet. Eine zentrale Figur innerhalb der *Fetvahane* war neben dem *šaiḫ al-islām* der *Fetva emini*, der als sein Vertrauter oder Assistent fungierte. Seine Aufgabe lag insbesondere darin, die Fragen der Gläubigen zu abstrahieren, sie dem Mufti zur Beantwortung vorzulegen und die Antworten anschließend den Ratsuchenden zu übergeben.[386]

Die Bedeutung des *šaiḫ al-islām* manifestiert sich darin, dass er das politische Handeln des Herrschers wesentlich beeinflusste. Politische Entscheidungen und neu erlassene Gesetze wurden erst durch die Fatwas des *šaiḫ al-islām* legitimiert.[387] Er erlangte, wie Krüger treffend for-

---

384 Vgl. Walsh: *Fatwā*, S. 867; ähnlich Masud et al.: Muftis, S. 11. Weiterführend zum Osmanischen und Safavidischen Reich siehe z. B. Krämer: Der Vordere Orient, passim.

385 Weiterführend dazu Repp: The Müfti of Istanbul, S. 73ff.; ʿAbd al-Maǧīd: *al-Iftā' wa-l-muftūn*, S. 181f.

386 Erstellte Fatwas wurden niedergeschrieben und oft in Buchform festgehalten, wodurch detaillierte Mitschriften des Fatwa-Wesens dieser Zeit bestehen. Vgl. Masud et al.: Muftis, S. 12f.; Krüger: Fetwa, S. 46; al-Huwārī: *al-Iftā' wa-l-muftūn*, S. 2f.; Repp: The Müfti of Istanbul, S. 73f., 125ff.; Walsh: *Fatwā*, S. 867.

387 Im 16. Jh. wurde der *šaiḫ al-islām* zum Obersten Leiter der hierarchisch gegliederten Körperschaft der Gelehrten, d. h. all der Amtspersonen, die juristische oder religiöse Funktionen zu erfüllen hatten. Vor allem seit der Herrschaft Süleymans I. wurde der *šaiḫ al-islām* dem Rang eines Großwesirs gleichgestellt und spielte somit sowohl in religiösen als auch in politischen Entscheidungen eine bedeutende Rolle. Vgl. Krüger: Fetwa, S. 44–48. Für Näheres dazu z. B. Repp: The Müfti of Istanbul, S. 197ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

muliert, einen „erheblichen Einfluss auf die Gestaltung der osmanischen Politik. […]. Macht und Einfluss des *Şeyḫ ül-islām* waren vom 16. bis in das 19. Jh. so erheblich, dass er im europäischen Schrifttum häufig mit dem Papst verglichen wurde."[388]

In den meisten Fällen soll der *šaiḫ al-islām* nicht allein seine Gutachten erstellt haben. Oft traf er seine Entscheidungen in Zusammenarbeit mit anderen Gelehrten der Hauptstadt. Sie orientierten sich dabei an der hanafitischen Rechtsschultradition.[389] Die hanafitische Rechtsschule wurde nämlich ab dem 16. Jh. zur Staatsrechtsschule erhoben. In der Folge wurde nahezu alles in Staat und Gesellschaft auf die Lehrmeinungen dieser Rechtslehre abgestimmt. Burak spricht in diesem Zusammenhang von einem „official state madhhab" und verweist dabei auf die enge Beziehung zwischen dem Herrscherhaus und den Rechtsgelehrten.[390]

Auch die Muftis waren verpflichtet, den Meinungen und Fatwas der hanafitischen Rechtsschule zu folgen und selbst in diesem Rahmen zu urteilen. Daher spricht al-Ḫuḍarī in seiner Beschreibung dieser Ära von einer Fortsetzung der blinden Befolgung vergangener Rechtsautoritäten.[391] Der *šaiḫ al-islām* hatte zwar einen gewissen Spielraum, selbstständig *iǧtihād* auszuüben und angepasste Regelungen für neu auftretende Fälle zu kreieren, doch blieb er dabei dennoch häufig im Bereich der eigenen Rechtsschule. Diese Tendenz lässt sich beispielhaft an den ersten Versuchen der Kodifizierung des islamischen Rechts erkennen, die eine starke Orientierung an der hanafitischen Rechtsdoktrin aufweisen.[392]

Die Institutionalisierung des Fatwa-Amts hatte einen politischen Hintergrund: Seit dem 18. Jh. trugen die osmanischen Herrscher neben dem Sultanstitel auch den Kalifentitel – als Nachfolger des Propheten, eine Zuschreibung ohne genealogische oder religiöse Grundlage. Sie beanspruchten damit, wie frühere Kalifen, neben politischer auch religiöse Autorität und strebten an, ihren Status als religiöse Oberhäupter aller

388 Krüger: Fetwa, S. 45. In diesem Sinne schreiben Masud et al.: „Sensitive to the legitimizing function of a fatva, the Ottoman Sultans customarily would not proceed with any important decision relating to either foreign or domestic policy without first securing a legal opinion from the shaykh ul-islam." Masud et al.: S. 12.

389 Weiterführend dazu Krüger: Fetwa, S. 53f.; Imber: Eleven Fetvas, S. 141–150.

390 Vgl. Burak: The Second Formation of Islamic Law, S. 17ff.; für einen Überblick Walsh: *Fatwā*, S. 867.

391 Vgl. al-Ḫuḍarī: *Tārīḫ*, S. 226f.; siehe auch Walsh: *Fatwā*, S. 867; Masud et al.: Muftis, S. 11.

392 Die erste Kodifizierung des islamischen Rechts erfolgte im Osmanischen Reich im 19. Jh. mit der *Mecelle-ʾi Aḥkām-ı ʿAdlīye*, einem Zivilgesetzbuch mit vermögensrechtlichen Bestimmungen des islamischen Rechts nach hanafitischer Tradition. Weiterführend dazu Findley: *Medjelle*, S. 972; Plagemann: Von Allahs Gesetz, S. 55; Krüger: Fetwa, S. 53f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Muslim:innen zu legitimieren, insbesondere gegenüber Sunnit:innen außerhalb ihrer Herrschaftsgebiete.[393]

Der Sultan-Kalif bestimmte also nicht nur Organisation, Richtlinien und Abläufe innerhalb des Verwaltungsapparats des Reiches, sondern ernannte auch die politischen und religiösen Eliten, die dort arbeiten durften. Dadurch wurde das Fatwa-Wesen flächendeckend institutionalisiert. Auch die Muftis, die im Privaten tätig waren, wurden weitestgehend durch die politische Zentralisierung in die kollektive Administration eingebunden.[394] Die Institutionalisierung des Fatwa-Amts diente nach T. Nagel und Plagemann dazu, unabhängige Rechtsgelehrte in staatliche Positionen zu integrieren und ihre Loyalität gegenüber dem Herrscher zu sichern. Dadurch behielt der Herrscher Kontrolle über Rechtsentscheidungen und Gesetzgebung.[395]

Angesichts dieser institutionellen Einbindung entwickelten Muftis eine erweiterte Selbstwahrnehmung als Hüter der Religion, die über bloße Beratung hinausging. Sie setzten Fatwas mit Nachdruck durch, einschließlich des *takfīr* als *ultima ratio*, um religiöse Integrität zu wahren. Krüger hebt diesen Mechanismus normativer Durchsetzung wie folgt hervor: „Ihr wichtigstes Mittel zum Erreichen dieses Ziels ist die Ausstoßung desjenigen aus der Gemeinschaft der Gläubigen (Muslime), der nicht bereit ist, einem ‚fetva' zu folgen. Dies hatte für die Betroffene empfindliche Folgen straf-, privat- und öffentlichrechtlicher Art."[396] In diesem Sinne soll der bekannte *šaiḫ al-islām* Ali Efendi (im Amt von 1674–1686) bspw. mehrere Fatwas erteilt haben, die besagen, dass Gläubige, die seine Fatwas nicht befolgten, ein neues Glaubensbekenntnis abzulegen und ihre Eheschließung zu wiederholen hätten. Verweigerten sie dies, wurden sie für „ungläubig" erklärt. Selbst Richter wurden aufge-

393 Die Wiederaufnahme des Titels erfolgte aus rein außenpolitischen Gründen. Neben dem Osmanischen Reich bildeten sich um 1500 zwei andere Großreiche heraus: das Safawidenreich im Iran (1501–1722) und das Großmogulreich auf dem indischen Subkontinent (1526–1858). Durch die Titelführung sollten sich sunnitische Gläubige unter einem rechtmäßigen Stellvertreter des Propheten vereinigt fühlen. Die Kalifen fungierten somit auch als Schutzherren der heiligen Stätten in Mekka und Medina und organisierten die Wallfahrten dorthin, so wie es früher die Kalifen getan hatten. Vgl. Krämer: Geschichte des Islam, S. 203; Kellner-Heinkele: Der arabische Osten, S. 323–364; Halm: Der Islam, S. 53.

394 Vgl. Krüger: Fetwa, S. 44–48; Masud et al.: Muftis, S. 11f.

395 Vgl. T. Nagel: Das islamische Recht, S. 134; Plagemann: Von Allahs Gesetz, S. 58–62.

396 Vgl. Krüger: Fetwa, S. 56; Debus: Die islamisch-rechtlichen Auskünfte, S. 7.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fordert, die Entscheidungen des *šaiḫ al-islām* in ihrer Rechtsprechung zu berücksichtigen; andernfalls drohte ihnen die Absetzung.[397]

Insofern handelte es sich im Osmanischen Reich um eine institutionalisierte bzw. – um es mit Webers Worten zu sagen – eine legale Form religiöser Autorität. Diese war stark an den Staat gebunden und prägte die Gesetzgebung und die Gesellschaft. Die Grundlage der Legitimität ihrer Entscheidungen und somit ihrer Autorität bildete die islamische, in der Regel hanafitische Tradition. Durch die eindeutig formulierte Pflicht zur Befolgung der Fatwas erhielten die Rechtsmeinungen der Muftis normativen Charakter.

Debus zufolge nahmen sich die einfachen Gläubigen die Religionsgelehrten zum Vorbild. Sie werteten deren Empfehlungen zu Anordnungen auf und leisteten ihnen widerspruchslos Folge.[398] Diese Meinung erscheint plausibel vor dem Hintergrund, dass die Gemeinschaft der Gläubigen infolge der Institutionalisierung des Fatwa-Amts weitgehend in bereits bestehende Autoritätsbeziehungen hineinwuchs, die gesellschaftlich längst verankert waren. Folglich fand die Autorität in der Regel Gehorsam. Hallaq und Berkey gehen in diesem Zusammenhang ebenfalls von einer umfassenden Scharia-Konformität vormoderner muslimischer Gesellschaften aus, in denen Religion, Politik, Wirtschaft und Recht „by and large" schariakonform geregelt gewesen seien.[399]

Die enge Verbindung von Religion, Politik und Gesellschaft lässt sich an vielen Beispielen erkennen, etwa an der Debatte um das Tabakverbot[400] oder an der Fatwa zum Druckverbot. In Bezug auf Letzteres, um ein Beispiel zu geben, rieten die Muftis jener Zeit dem Sultan Bayezid II. (reg. 1481–1512) von der Einführung des Buchdrucks ab: Laut Qaddūra erachteten sie die arabische Sprache nämlich als die „heilige" Schrift des Koran und sahen im maschinellen Druck und der Auslieferung auf den Marktplätzen eine Art Entwertung der Sprache – und damit

397 Vgl. ʿImāra: *ad-Daula*, S. 26f. Für Näheres dazu Antov: Conversion, Apostasy, S. 32–48; Krüger: Fetwa, S. 54–56; Debus: Die islamisch-rechtlichen Auskünfte, S. 7; Gerber: State, S. 81–83.

398 Vgl. Debus: Die islamisch-rechtlichen Auskünfte, S. 6.

399 Hierzu schreibt Hallaq: „In the practical sphere, economic life, however messy, was regulated not only by technical Sharʿī rules but also by a pervasive Sharʿī ethic. The economic domain was Sharʿī minded because society, the subject, object, and predicate of Sharīʿa, was Sharʿī. And political governance, while being less organic to the social than the economic domain, was constrained by a culture and society that by and large knew and accepted nothing other than the Sharīʿa and its paradigmatic ethical stature." Hallaq: The Impossible State, S. 10ff.; siehe auch Berkey: The Formation, S. 248f., 262f.

400 Für Näheres zu Tabakfatwas siehe Debus: Die islamisch-rechtlichen Auskünfte, S. 65ff.; für weitere Beispiele Imber: Eleven Fetvas, S. 141ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Religion.[401] Folglich wurde ein Dekret auf der Basis einer Fatwa erlassen, das den Buchdruck generell untersagte und für Verstöße sogar die Todesstrafe vorsah.[402]

Dieses generelle Dekret, das von Sultan Selim I. (reg. 1512–1520) nochmals bestätigt wurde, wurde erst im Jahr 1727 durch eine Fatwa des damaligen *šaiḫ al-islām* unter Sultan Ahmed III. (reg. 1703–1730) aufgehoben.[403] Dieses Beispiel veranschaulicht nicht nur das enge Verhältnis von Religion, Politik und Gesellschaft, sondern legt auch nahe, dass die professionelle Kenntnis der Religion und die Beherrschung der Sprache weiterhin nur einem kleinen Kreis von Gelehrten vorbehalten blieben. Dies gibt Anlass zur Vermutung, dass die damaligen Gelehrten und Machthaber nicht nur die religiösen Texte vor Verfälschung oder Entweihung schützen wollten, sondern auch, wenn nicht sogar hauptsächlich, um den Verlust ihrer Autorität besorgt waren. Eine Kontrolle der Schreibtätigkeiten und der Vervielfältigung von Schriften wäre mit der Einführung des Buchdrucks nicht möglich gewesen. Dies hätte einen sozialen Wandel zur Folge gehabt: religiöse Individualisierung und Privatisierung unter den Lai:innen auf der einen Seite und Kontrollverlust und Deinstitutionalisierung der religiösen Autoritäten auf der anderen Seite, wie in Kap. IV noch näher dargelegt wird. Für diese These spricht die von Knoblauch im christlichen Kontext vertretene Theorie, nach der seit dem Übergang von der Handschrift zur Druckschrift und der damit verbundenen Entwicklung einer Druckindustrie auch die christlich-religiösen Institutionen, insbesondere die römisch-katholische Kirche, einen Bedeutungsverlust erlitten haben.[404]

---

401 Vgl. Qaddūra: *Bidāyat aṭ-ṭibāʿa*, S. 133ff.; siehe auch Koopmans: Das verfallene Haus, S. 160–162. Diese Theorie blieb aber nicht unumstritten. Siehe dazu statt vieler Schwartz: Did Ottoman Sultans Ban Print? S. 1–39.

402 Vgl. Sābāt: *Tārīḫ aṭ-ṭibāʿa*, S. 23–27; Qaddūra: *Bidāyat aṭ-ṭibāʿa*, S. 133ff.; Koopmans: Das verfallene Haus, S. 160ff.; Messick: The Calligraphic State, S. 115f.

403 Das heißt aber nicht, dass es zu jener Zeit noch keine Druckpressen mit arabischen Lettern gab. Diese wurden bereits ab 1514 in Venedig und später auch in Hamburg eingerichtet. Dort wurden zunächst Gebetsbücher für syrische Christ:innen und später der Koran gedruckt. Vgl. weiterführend dazu Qaddūra: *Bidāyat aṭ-ṭibāʿa*, S. 133ff. Nicht betroffen war dadurch der Druck jüdischer und christlicher Gemeinden in ihren eigenen Alphabeten und Schriften. Vgl. Atiyeh: The Book, S. 233–253; Gräf: Die Geschichte, S. 26; Skovgaard-Petersen: Fatwas in Print, S. 73ff.; Robinson: Technology, S. 229–251.

404 Vgl. Knoblauch: Populäre Religion, S. 212. Dass der Buchdruck in der islamischen Welt seine Blüte erst im 18. Jh. erlebte, während dies in Europa bereits im 15. Jh. der Fall war, ist einer der Gründe dafür, dass der islamischen Zivilisation „Rückstand" und eine „Krise" nachgesagt wird. Vgl. z. B. Blume: Islam in der Krise, S. 59; Koopmans: Das verfallene Haus, S. 160–162.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1924 wurde das Amt des *šaiḫ al-islām* infolge der Abschaffung des Kalifats und der Gründung der türkischen Republik aufgelöst und durch eine Abteilung für religiöse Angelegenheiten ersetzt, die heute der türkischen Regierung unterstellt ist. Die arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches wurden in britische und französische Mandatsgebiete aufgeteilt, wodurch die europäische Kolonialherrschaft ihren Höhepunkt über die islamische Welt erreichte.[405] Mit der Kolonialisierung wurden europäische Formen der Rechtspflege in den betreffenden Gebieten eingeführt. Dadurch verlor die islamische Rechtsschultradition zwar an Bedeutung, doch wurden die Prozesse der Kodifikation des islamischen Rechts immer noch mithilfe religiöser Autoritäten durchgeführt.[406] Denn Neuerungen finden in islamisch geprägten Gesellschaften in der Regel nur dann Anerkennung, wenn sie durch Fatwas legitimiert werden; somit rückten die Muftis und Rechtsgelehrten wieder mehr in den Mittelpunkt von Politik und Gesellschaft. Als religiöse Autoritäten spielten sie seither eine Schlüsselrolle bei der Reform und Integration islamischen Rechts in nationalstaatliche Ordnungen.[407]

Das Fatwa-Wesen wurde in den einzelnen Nationalstaaten durch eine Reihe von Reformen institutionalisiert und durchlief dabei unterschiedliche Phasen. Ähnlich wie im Osmanischen Reich gibt es in vielen modernen islamischen Staaten einen durch die Regierung berufenen Staatsmufti und ein scheinbar unabhängiges Fatwa-Amt, das Anweisungen und Fatwas an Gläubige ausgibt und Justizbehörden sowie den Staat in religiösen Angelegenheiten berät.[408] Parallel dazu sind Privatmuftis außerhalb der staatlichen Kontrolle wieder stark vertreten. Sie publizieren ihre Fatwas über unterschiedliche Medien wie Bücher, Zeitungen und Zeitschriften oder auch im Radio, Fernsehen und Internet, wie in Kapitel IV thematisiert wird.

---

405 Vgl. Walsh: *Fatwā*, S. 867; Masud et al.: Muftis, S. 11. Siehe ausführlich dazu z. B. Halm: Geschichte, S. 55f.; Krämer: Der Vordere Orient, S. 453–475.

406 Auch nachdem die islamisch geprägten Länder ihre Unabhängigkeit von der Kolonialherrschaft erreicht hatten, behielten die meisten von ihnen viele der nach europäischem Vorbild erstellten Gesetze. Für Näheres dazu z. B. Dilger: Die Entwicklung des islamischen Rechts, S. 66ff.; Ebert: Das Personalstatut; Layish: The Transformation, S. 85ff.

407 Weiterführend dazu Awass: Fatwa, S. 218ff.; Ebert: Islam und *šarīʿa*, 3–21; Elwan: Gesetzgebung, S. 221–255; El-Wereny: Scharia-Normen im Wandel, S. 101–121; Layish: The Transformation, S. 85–113.

408 Vgl. z. B. das Fatwa-Amt Ägyptens, gegr. 1895 (http://www.dar-alifta.org/), jenes im Libanon, gegr. 1955 (https://www.darelfatwa.gov.lb/), und das in Saudi-Arabien, gegr. 1953 (https://www.alifta.gov.sa). Vgl. weiterführend dazu Awass: Fatwa, S. 227ff.; Masud et al.: Muftis, S. 27; T. Nagel: Das islamische Recht, S. 134, 140f. Zum ägyptischen Fatwa-Amt Skovgaard-Petersen: Defining Islam for the Egyptian State.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3.10. Zwischenfazit

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass religiöse Autoritätsstrukturen seit den Anfängen des Islam fest im Alltag der Gläubigen verankert sind. Autorität wird dabei bewusst zugewiesen, und die Gläubigen richten ihr Handeln nach den Vorgaben der Personen oder Institutionen aus, denen sie diese Autorität zusprechen. Dieses Gehorsamsverhältnis erfolgt jedoch nicht automatisch, sondern setzt eine legitime Grundlage voraus. Im Einklang mit Webers Autoritätsdefinition basieren die Zuweisung und Anerkennung von Autorität im Islam vor allem auf charismatischen Merkmalen, der verbindlichen Gültigkeit religiöser Schriften sowie auf amtlichen Anordnungen.

Muḥammads Autorität als Gesandter Gottes war göttlich begründet und lässt sich dem *charismatischen* Autoritätstyp zuordnen. Ihre Legitimität gründete sich auf die göttliche Offenbarung, erhielt jedoch zugleich ihre kontextuelle Einbettung durch die Integration örtlicher Traditionen. Insbesondere in Medina konnte Muḥammad diese Autorität nachhaltig etablieren und auf diverse Lebensbereiche ausdehnen. Diese Ausweitung wäre ohne die enge Verbindung von religiöser und politischer Macht sowie ohne die Bildung einer Gemeinschaft nicht zu realisieren gewesen.

Muḥammads Autorität manifestierte sich nicht nur in seinen charismatischen Qualitäten, sondern beruhte auch auf rational-instrumentellen Prinzipien. Sie stützte sich gleichermaßen auf Verheißungen heilbringender Zukunftsperspektiven und auf die Androhung von Sanktionen sowie auf Gebote des Gehorsams – sei es aus Liebe zu Gott oder aus Dankbarkeit für seine Wohltaten. Diese duale Legitimationsbasis bildet bis heute das Fundament für die Autoritätsverhältnisse zwischen Muftis und Mustaftis und ist fest verankert in den Texten von Koran und Sunna.

Das Charisma des Gottesgesandten wurde durch die Übertragung auf die Kalifen umgewandelt bzw. „veralltäglicht". Dies geschah jeweils durch die Bestimmung des Nachfolgers aus den Reihen der Qualifizierten, sprich der Gefährten Muḥammads. So wandelte sich die charismatische Autorität Muḥammads durch die Etablierung eines Kalifats in ein *Erb-* bzw. *Amtscharisma* um. Das ursprüngliche Charisma wurde von der Person des Propheten entkoppelt und in eine dauerhafte Institution überführt. Die Bemühungen der Kalifen, nach dem Vorbild Muḥammads die religiös-geistliche und die weltlich-politische Führung in einer Person zu vereinen, wurden nach kurzer Zeit ad acta gelegt. Die territoriale Ausdehnung des damaligen islamischen Reiches und die Einbindung

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der Kalifen in militärische wie politische Aufgaben machten die Erfüllung der Doppelfunktion unmöglich. Daher erfolgte eine weitreichende Arbeitsteilung durch die Schaffung spezialisierter administrativer Strukturen.

Auch wenn die Kalifen zu umayyadischer und abbasidischer Zeit nicht stets unmittelbar in religiöse Angelegenheiten eingriffen, behielten sie doch in der Regel die Kontrolle über die Rechtsprechung. Es wäre unzutreffend zu behaupten, die Zentralgewalt hätte nicht wiederholt Bestrebungen unternommen, einem Bedeutungsverlust ihrer religiösen Autoritätsposition entgegenzuwirken oder diese zumindest zur Legitimierung politischer Entscheidungen zu instrumentalisieren. Durch die Einbindung der Religionsgelehrten in religiöse Institutionen, etwa über die Ämter der Kadis und Muftis, die Akademisierung der theologischen Ausbildung sowie den Aufbau administrativer Strukturen blieb die Rechtsprechung direkt oder indirekt als verlängerter Arm der Kalifen erhalten.

Durch jene Gelehrten, die sich den staatlichen Institutionalisierungsbestrebungen widersetzten und weiterhin als unabhängige, private Muftis wirkten, entstand ein traditioneller Typus religiöser Autorität, der neben der erb- bzw. amtscharismatischen Legitimation fortbestand. Das sog. *miḥna*-Ereignis verdeutlicht eindrücklich das fortgesetzte Ringen zwischen politischer Führung und Religionsgelehrten um die Vorherrschaft über die religiöse Auslegungshoheit. Die Frage, ob und inwiefern von einer Trennung zwischen religiöser und politischer Autorität gesprochen werden kann, sollte für jeden historischen und geografischen Raum gesondert beantwortet werden. Einige Untersuchungen, die in diese Richtung gehen, liegen bereits vor.[409] Im Allgemeinen kann in diesem Kontext der Argumentation von Masud et al. gefolgt werden:

> „Fatwas have continued to figure at key historical junctures as appropriate vehicles for expressing shari'a views of major political events. When issued at the behest of governments, fatwas have served as the ultimate statements of shari'a principle, defining or supporting general policies."[410]

Ein engeres Verhältnis zwischen religiöser und weltlicher Obrigkeit manifestierte sich im Osmanischen Reich: Richter und Muftis wurden durch die weitreichende Institutionalisierung aufgrund lokaler wie zentraler Machtinteressen aneinandergebunden. Vor dem Hintergrund die-

409 Vgl. z. B. Crone/Hinds: God's Caliph; Gilbert: Institutionalization of Muslim Scholarship, S. 105–134; T. Nagel: Das Kalifat, S. 101–165; Kuru: Islam, Authoritarianism, z. B. S. 67ff., 164ff.; Ḥāfiẓ: *al-Fatwā wa-l-ḥadāṭa*, passim; Zubaida: Law and Power, S. 74ff.

410 Masud et al.: Muftis, S. 28f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ser Abhängigkeitsverhältnisse ist anzunehmen, dass Fatwas und religiöse Textauslegungen vorrangig den Interessen jener dienten, die den Gelehrten ihre privilegierte Stellung und Machtbefugnisse gewährten. Im Osmanischen Reich kann infolge der flächendeckenden Institutionalisierung des Amts der Fatwas von einer dominanten *institutionellen* Autorität gesprochen werden.

Obwohl sich über die islamische Geschichte hinweg ein Ineinandergreifen von religiöser und politischer Führerschaft beobachten lässt, das das Verhältnis zwischen den beiden prägte, erstaunt es nicht, dass das Fatwa-Wesen neben der institutionalisierten Form stets auch privat fortbestand. Diese private Ausübung lag in den Händen von Gelehrten, die dem staatlichen Einfluss häufig mit einer gewissen Distanz begegneten. Sowohl in privater als auch in offizieller Funktion orientierten sich die religiösen Autoritäten an den konkreten Bedürfnissen der Gläubigen und stellten ihnen die notwendigen islamischen Handlungsleitlinien für ihren Alltag zur Verfügung.[411]

Sowohl bei den privaten als auch den institutionell gebundenen Muftis basiert die Beziehung zwischen den Gläubigen und der beratenden Instanz auf Zuschreibung und Anerkennung von Autorität. Die Autorität des Muftis entfaltet ihre Wirksamkeit ausschließlich insofern, als sie ihm von einzelnen Personen oder Gemeinschaften zugesprochen und anerkannt wird. Diese Anerkennung gründet sich mitunter auf der Wertschätzung persönlicher Eigenschaften und Kompetenzen der Autoritätsperson, die sie zugleich von anderen abheben. Daraus folgt, dass weder allein fachliche Expertise noch lediglich charismatische Ausstrahlung im Weber'schen Sinne als hinreichende Voraussetzung für die Autoritätszuweisung gelten können. Vielmehr ist die Bewertung dieser Merkmale durch die Ratsuchenden maßgeblich – Autorität stellt demnach ein relationales Beziehungsgeflecht dar, dessen Legitimität von sozial konstruierten Zuschreibungen und Kontextualisierungen abhängt. Vor diesem Hintergrund erachten muslimische Rechtsgelehrte es als verpflichtend, dass sich die Gläubigen ausschließlich an Fachleute wenden, deren Kompetenz, Rechtschaffenheit und Vertrauenswürdigkeit sie anerkennen, da erst aus einer solchen Autoritätszuweisung die Verpflichtung zum Gehorsam erwächst.

411 In diesem Zusammenhang vertritt Oberauer die Ansicht, dass die islamische Rechtslehre „nicht in den Händen des ‚Staates' heranwuchs, sondern in den Händen privater Gelehrter […]. Die Entwicklung des islamischen Rechts bedeutete insofern eine Auflehnung gegen die herrschende politische Ordnung, und diese Auflehnung begann mit dem schlichten Gedanken, dass islamische Identität über islamisches Handeln definiert werden müsse." Oberauer: Religiöse Verpflichtung, S. 55.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

In der innerislamischen Debatte um Gehorsam und Autorität bzw. um die Konzepte *taqlīd* und *iǧtihād* befürworten zahlreiche Gelehrte die Nachahmung (*taqlīd*) als legitimen und natürlichen Ausdruck der Delegation der Pflicht zur Erkenntnisgewinnung. Demgegenüber verlangen andere von den Lai:innen, nicht nur die Qualifikation des Muftis, sondern auch die Evidenz seiner vorgelegten Begründungen möglichst sorgfältig zu prüfen – ein Prinzip, das eher dem *ittibāʿ* als dem blinden *taqlīd* entspricht. In diesem Zusammenhang wird es den Gläubigen auch gestattet, sich gegebenenfalls an einen Mufti einer anderen Rechtsschule zu wenden, wobei vorausgesetzt wird, dass ein derartiger Wechsel nicht willkürlich erfolgt oder eigennützigen Motiven dient.

Im Falle von Unsicherheiten sollen die Ratsuchenden nach bestem Wissen und Gewissen eigenverantwortlich eine Handlungsentscheidung treffen – jedoch erst nachdem mehrere Beratungsversuche ohne Erfolg geblieben sind. Dass das Gewissen der Gläubigen als letztinstanzliches Entscheidungskriterium bei der Auswahl zwischen zwei oder mehreren gleichwertigen Fatwas gilt, unterstreicht die grundsätzliche Autonomie und Verantwortungsfähigkeit muslimischer Individuen. Drohungen oder Versprechungen dürfen folglich die freiwillige Anerkennung und damit die Autonomie des Gehorsams weder beeinträchtigen noch aufheben.

Dies stellt nicht nur die zuvor diskutierte Annahme der (blinden) Folgepflicht gegenüber religiösen Autoritäten infrage, sondern untermauert zugleich auch meine formulierte These: Die religiöse Beratungspraxis unter Muslim:innen in Deutschland zeichnet sich nicht durch unbegründete Gefolgschaft gegenüber den Muftis aus. Vielmehr gründet ihr Gehorsam auf einer moralischen Selbstverpflichtung sowie der bewussten, individuellen Bereitschaft zur Unterordnung. Diese Bindung wird erst wirksam, wenn definierte Voraussetzungen erfüllt sind. Angesichts der diasporischen Lebenswelt und des medialen Wandels manifestieren sich in der Rezeption von Fatwas deutliche Tendenzen zu religiöser Individualisierung und Relativierung – wie anhand von Fallbeispielen in Kapitel IX erläutert wird. Um diese Verschiebungen in der Autoritätsbeziehung adäquat zu erfassen, werden im Folgenden verschiedene religionssoziologische Ansätze vorgestellt, die sich mit Modernisierungsprozessen sowie deren Auswirkungen auf Religion und religiöse Institutionen auseinandersetzen.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

III. Religion in der Moderne – Religionssoziologische Ansätze

Modernisierungsprozesse wirken nicht nur auf Kultur, Wirtschaft und Politik ein, sondern entfalten auch weitreichende Auswirkungen auf das private Leben und die religiöse Lebenspraxis der Individuen. Im Kontext religiöser Lebensgestaltung analysieren Religions- und Sozialwissenschaftler:innen intensiv, ob und wie diese Modernisierungsdynamiken einen Bedeutungswandel religiöser Autoritäten bewirken und wie sich die Stellung der Religion im individuellen Alltag sowie in gesellschaftlichen Strukturen transformiert. Dabei werden unterschiedliche Muster und Formen religiösen Wandels in den Blick genommen, die vielfältige Facetten der Adaptation, Persistenz und Transformation religiöser Autorität illustrieren.[412]

Dieses Kapitel eröffnet mit einer kurzen Einführung in den Begriff der Moderne, um den gesellschaftstheoretischen Bezugsrahmen für die Analyse der empirisch-qualitativen Befunde abzustecken. Im anschließenden Unterkapitel werde ich auf die religionssoziologische Debatte zum Verhältnis von Religion und Moderne rekurrieren und dabei ausgewählte zentrale Konzepte des religiösen Wandels erörtern, die für die Fragestellung der vorliegenden Studie von besonderer Bedeutung sind. Ein eigenes Unterkapitel widmet sich explizit dem innerislamischen Diskurs über die Wechselwirkungen zwischen Islam und Moderne, in dessen Verlauf drei charakteristische islamische Reaktionsmuster auf die Herausforderungen der Moderne herausgearbeitet werden.

1. Annäherung an den Begriff der Moderne

Der Begriff der Moderne ist vielfach konturiert und Gegenstand intensiver theoretischer Debatten.[413] Als historische Epoche wird die Moderne

412 Diese Frage ist in der Religionssoziologie, vermehrt sei den 1960er-Jahren, Grundlage für eine lange Kontroverse. Vgl. z. B. Pollack: Säkularisierung, S. 303ff.

413 Neben dem *Epochenbegriff* der Moderne finden sich andere Konzepte wie die *reflexive Moderne* (geprägt von Ulrich Beck), die Moderne als unvollendetes Projekt (geprägt von Jürgen Habermas, geb. 1929), die *Postmoderne* (geprägt von Jean-François Lyotards, gest. 1998), *Multiple Modernities* (geprägt von Shmuel N. Eisenstadt, gest. 2010) und nicht zuletzt das *Medien- und Informationszeitalter* (Hüther 1997). Eine detaillierte Auseinandersetzung mit dieser Debatte kann hier – aufgrund der anderweitigen Schwerpunktsetzung der Studie – nicht erfolgen. Für Näheres dazu siehe z. B. Schnädelbach: Zum Begriff der Moderne, S. 69; Gumbrecht: Modern,

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zeitlich unterschiedlich verortet, häufig jedoch anhand der europäischen Industrialisierung, der Aufklärung, der Französischen Revolution (1789–1850) und der damit einhergehenden sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Transformationsprozesse definiert.[414] Zur Beschreibung dieser vielschichtigen prozesshaften Transformationsvorgänge hat sich ab den 1960er-Jahren der Begriff der *Modernisierung* als neutraler Sammelbegriff etabliert.[415] Modernisierung wird allgemein verstanden als der Übergang von einfachen, agrarisch geprägten Gesellschaften zu komplexen, funktional differenzierten und wirtschaftlich prosperierenden Industriegesellschaften, die auf innergesellschaftlicher wie transnationaler Ebene über ein ausgeprägtes Maß an Selbststeuerungsfähigkeit verfügen. Die Herausbildung demokratischer und pluralistischer Strukturen innerhalb dieser Industriegesellschaften ist dabei eng gekoppelt mit umfangreichen Wandlungsprozessen in den Bereichen der Ökonomie, Politik, Kultur und Gesellschaft.[416]

Heute wird der Begriff der Moderne bzw. Modernisierung oftmals mit normativen Leitideen wie Religionsfreiheit, Fortschritt, Aufklärung, Demokratisierung, Rationalisierung der Lebensführung, Säkularisierung der Religion sowie ausgeprägter Individualität assoziiert. In Bezug auf die Religiosität der Menschen tritt nicht länger Gott oder die Religion als zentraler Bezugsrahmen in den Vordergrund, sondern das Individuum mit seinen spezifischen, subjektiven Bedürfnissen. Die Prozesse der Subjektivierung und Rationalisierung von Weltbildern und Lebensformen werden vielfach als Kennzeichen moderner Gesellschaften verstanden. Sowohl auf institutioneller als auch auf individueller Ebene manifestiert sich dabei eine zunehmende Autonomie des Einzelnen hinsichtlich der Gestaltung seiner religiösen Praxis und Lebensführung.[417]

S. 93–131; Eisenstadt: Multiple Modernities, v. a. S. 1ff.; ders.: Multiple Modernen, S. 237ff.

414 Vor allem die Geschichts- und Sozialwissenschaften lassen die Moderne um 1830 beginnen. Andere Autor:innen setzen die Anfänge der Moderne wesentlich früher an. Als Ansatzpunkt werden dabei die Krisenerfahrungen des Mittelalters angeführt, die durch die Pest im 14. Jh. und das abendländische Schisma ausgelöst wurden. Vgl. Könemann: Ich wünschte, S. 23; Degele/Dries: Modernisierungstheorie, S. 15f.

415 Diese neutrale und differenzierende Begriffsverwendung unterscheidet sich klar von eher wertgeladenen Termini wie „Europäisierung", „Amerikanisierung" oder „Zivilisierung", deren Assoziationen mit Diskriminierungen und eurozentristischen Bewertungen insbesondere im Kontext entwicklungspolitischer Diskussionen kritisch betrachtet werden. Vgl. Degele/Dries: Modernisierungstheorie, S. 10; Mergel: Geht es weiterhin voran?, S. 205; Uhl: Modernisierungstheorie, S. 10; Zapf: Entwicklung, S. 238.

416 Vgl. Mansilla: Entwicklung, S. 6; Degele/Dries: Modernisierungstheorie, S. 16f.

417 Auch wenn die Moderne als eine neue Epoche der Geschichte oder als eine neue Stufe der Entwicklung des gesellschaftlichen Bewusstseins verstanden wird, die eine

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ulrich Beck bewertet den traditionellen Modernebegriff als analytisch unzureichend, um die komplexen gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen der Gegenwart zu erfassen. Er prägt daher den Terminus der „reflexiven Modernisierung", die nach seinem Verständnis mit der Nachkriegszeit einsetzt. In diesem Prozess verarbeiten Individuen und gesellschaftliche Gruppen die Folgen der Modernisierung in ihren Institutionen und Organisationen auf reflektierte und kritische Weise. Beck differenziert zwischen einer ersten, einfachen Modernisierung und einer zweiten, reflexiven Modernisierung. Letztere manifestiert sich in einer „Radikalisierung" der grundlegenden Prinzipien der ersten Moderne, wozu insbesondere die Autonomie des Individuums sowie die Rationalisierung sozialer Ordnungen zählen, die in einer zunehmend pluralisierten, komplexen und risikobewussten Gesellschaft zum Ausdruck kommen.[418] Diese Theorie unterstreicht die doppelte Dynamik von Kontinuität und Wandel in der Moderne, indem grundlegende Strukturen weiterbestehen, zugleich jedoch deren institutionelle Ausprägungen und gesellschaftliche Bedingungen tiefgreifend transformiert werden.

Nach Eisenstadts Auffassung stellt die Moderne eine im Westen entstandene Zivilisationsform dar, deren globale Ausbreitung weltweit vielfältige, kulturell spezifische Reaktionen sowie multiple Modernitäten hervorbrachte. Er betont, infolge der Auseinandersetzung mit modernen Lebensanforderungen sowie den damit einhergehenden Transformationsprozessen entstünden in den betroffenen Gesellschaften tiefgreifende innere Spannungen und Widersprüche. Diese äußern sich seiner Theorie zufolge in Dichotomien wie Vernunft versus Offenbarung, Gehorsam versus Autonomie sowie totalisierenden versus pluralistischen Ordnungsmodellen für Dasein und Gesellschaft.[419] Aus den vielfältigen Versuchen, den Herausforderungen der Moderne gerecht zu werden und die zivilisatorischen Potenziale nutzbar zu machen, entwickelten sich in den verschiedenen Regionen der Welt heterogene Zivilisationen. Eisenstadt fasst diese Vielzahl divergenter gesellschaftlicher Entwicklungen unter dem Begriff der „Multiple Modernities" zusammen. Dieses Konzept betont, dass Modernität nicht als einheitliches, westlich geprägtes Modell zu verstehen ist, sondern sich in unterschiedlichen kulturellen

Distanzierung von Traditionen bzw. Altem impliziert, bedeutet das nicht zwangsläufig, dass sie als besser oder aufgeklärter erlebt wird als das vorhergegangene Zeitalter, oder dass ein vollständiger Bruch mit der Tradition erfolgt. Vgl. dazu Gumbrecht: Modern, S. 93ff.

418 Vgl. Beck: Risikogesellschaft, S. 17f., 25f.; Zapf: Modernisierung, S. 493.

419 Vgl. Eisenstadt: Multiple Modernen, S. 39.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kontexten je eigenständig herausbildet und somit vielfältige, kulturell spezifische Ausdrucksformen moderner Gesellschaften hervorbringt.[420]

Andere Autor:innen entwickeln alternative Modelle, darunter die „Postmoderne".[421] Diese wird meist auf das 20. Jh. datiert, wobei die verbreitete Auffassung, sie löse die Moderne ab, als Fehldeutung gilt.[422] Bauman beschreibt die Postmoderne treffend als „einen kühlen und kritischen Blick auf die Moderne".[423] Die Postmoderne wird als eine Phase verstanden, die analog zur reflexiven Moderne eine Radikalisierung sowie eine kritische Reflexion der Errungenschaften und Entwicklungsprozesse der Moderne anstrebt. Im Unterschied zur Moderne postuliert sie jedoch eine umfassende Pluralität und Heterogenität, die zwar bereits im modernen Denken angelegt war, sich in der Postmoderne jedoch als fundamentales und universelles Prinzip etabliert. Somit stellt die Postmoderne keine Ablösung, sondern vielmehr eine konsequente Fortentwicklung der Moderne dar, die Vielfalt, Fragmentierung und Differenzierung als normative Kategorien anerkennt.[424]

Die Postmoderne zeichnet sich darüber hinaus durch die Konstitution multipler, realer Wissensordnungen, vielfältiger Lebensentwürfe und heterogener Handlungsmuster aus. Im Unterschied zur reflexiven Moderne geht sie zudem mit einer fortschreitenden Erosion tradierter Normen und Werte einher sowie mit zunehmender Ungewissheit hinsichtlich ökonomischer und gesellschaftlicher Perspektiven. Infolgedessen verliert das postmoderne Subjekt die Gewissheit einer festen, wesentlichen oder dauerhaften Identität. Vielmehr wird Identität zu einem „beweglichen Fest", das die Vielfalt der Lebensformen innerhalb postmoderner Gesellschaften maßgeblich bestimmt und gestaltet.[425]

Die Postmoderne erhebt keine Klage über den Verlust überlieferter Traditionen und normativer Deutungsmuster, sondern begreift diesen Bruch als Zuwachs an autonomer Selbstbestimmung. Das Individuum wird zum souveränen Zentrum seines Handelns und eigenverantwortlichen Entscheider, der sich von fremden Autoritäten unabhängig macht: „[E]s macht sich zum Zentrum der Sprache, der Erkenntnis des Seins

420 Vgl. ebd., S. 37.

421 Lyotards, ein französischer Philosoph (gest. 1998), spricht bspw. von einer „Postmoderne" und einer „postindustriellen" Gesellschaft. Die Verwendung des schillernden Begriffs der Postmoderne ist auch wie die des Begriffs der Moderne nicht unproblematisch. Weiterführend dazu Bauman: Flüchtige Moderne, S. 25ff.; ders.: Moderne, S. 364ff.

422 Vgl. Wendel: Postmoderne Theologie?, S. 194.

423 Vgl. Bauman: Moderne, S. 333.

424 Vgl. Wendel: Postmoderne Theologie?, S. 194.

425 Vgl. Hall: Rassismus, S. 182f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schlechthin."[426] Zugleich verlangt die Postmoderne von jedem Individuum die Herstellung seiner eigenen, autonomen Subjektivität, weshalb Baudrillard resümiert, dass „niemand mehr in der Lage [ist], sich zum Subjekt der Macht, des Wissens oder der Geschichte zu machen."[427] Der damit einhergehende Autoritätsverlust gilt als ein charakteristisches Merkmal der postmodernen Gesellschaft.

Die vorliegende Untersuchung stützt sich auf das Modell der reflexiven Moderne als tragfähiges Verortungs- und Erklärungstheorem, um subjektive Deutungsmuster von Religion und religiöser Autorität im Islam zu analysieren. Ausgegangen wird nämlich von der These eines dialektischen Spannungsverhältnisses zwischen religiöser Autorität und individueller Autonomie. Demnach vollzieht sich die Gestaltung religiöser Lebenspraxis im Spannungsfeld eines diskursiven Aushandelns zwischen überlieferten religiösen Traditionen und den spezifischen Lebenswelten der Gläubigen. Für diese Annahme spricht die Einbettung des Untersuchungsgegenstands in eine als modern definierte Gesellschaft, deren säkulare Dynamiken nachhaltigen Einfluss auf die Konstitutionsweise des Islam sowie auf die religiöse Lebensführung der Muslim:innen ausüben – exemplarisch verdeutlicht in Kapitel IX.

Das postmoderne Paradigma erweist sich demgegenüber als theoretisch nicht tragfähig, da es von einer radikalen Heterogenität und uneingeschränkten Vielfalt ausgeht und dabei die vollständige Autonomie sowie Selbstbestimmung des Individuums postuliert. Diese Grundannahmen lassen sich jedoch weder im traditionellen islamischen Denken noch in den islamisch geprägten Gesellschaften, aus denen die Mehrzahl der Studienteilnehmer:innen stammt, in vergleichbarer Form verorten. Vielmehr manifestieren sich dort persistente autoritäre Strukturen und kollektive Bezugssysteme, die eine derartige Form individueller Autonomie und Unabhängigkeit deutlich restringieren.

2. Muster religiöser Transformation in der Moderne

Zur Erfassung der mit der Moderne einhergehenden Veränderungen von Religion und religiösen Autoritätsinstanzen verwendet die Religionssoziologie häufig Prozessbegriffe wie Säkularisierung, Privatisierung, Individualisierung, Intensivierung und Relativierung. Diese Ausprägungen des religiösen Wandels, die im Folgenden nur kurz vorgestellt werden,

426 Vgl. Wendel: Postmoderne Theologie?, S. 196f.
427 Baudrillard: Die fatalen Strategien, S. 140; Bruder: Das postmoderne Subjekt, in: www.fu-berlin.de (abg. am 04.08.2021).

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

verstehen sich – ergänzend zu Webers Autoritätstypologie – als konzeptionelle Überlegungen für den empirischen Teil der vorliegenden Studie. Sie bieten einen analytischen Rahmen, um die unterschiedlichen Positionen der Studienteilnehmer:innen im Umgang mit den Normen der Scharia und den Anweisungen der religiösen Autoritäten unter den Bedingungen des Medienwandels und der Diasporasituation zu ermitteln.

2.1. Säkularisierung

Prägend für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Religionen in modernen Gesellschaften und für den theoretischen Bezugsrahmen der vorliegenden Studie ist die Debatte um die Säkularisierung.[428] Die Säkularisierungstheorie beschreibt allgemeinhin einen Wandel und Veränderungsprozesse von Religionen und ihrer Rolle in der Gesellschaft. Konzeptuell geht die besagte Theorie im Wesentlichen von einem Bedeutungsrückgang von Religion und Religiosität in modernen Gesellschaften aus: Religion habe früher eine bedeutende Rolle in Staat und Gesellschaft sowie im Privatleben gespielt – ihre quantitative Manifestation sei also hoch gewesen. Zuletzt sei ihre Bedeutung aber im Vergleich zu früheren Epochen zurückgegangen. Dabei unterliegt der Säkularisierungsbegriff höchst unterschiedlichen Interpretationen und Deutungsversuchen, auf die hier nur im Überblick eingegangen werden kann.[429]

In der Debatte um die Säkularisierung lassen sich im Großen und Ganzen drei Denkrichtungen ausmachen: Die eine behält ein Verständnis von Säkularisierung in ihrer strikten Form bei. Ihr zufolge haben Religionen und religiöse Autoritäten auf institutioneller und individueller Ebene an Bedeutung verloren. Das heißt, die Religion sei aufgrund gesellschaftlicher, politischer und wirtschaftlicher Veränderungen und wegen einer mit ihr korrelierenden Rationalisierung unter Druck geraten und habe an Einfluss verloren.[430]

---

428 Etymologisch impliziert das Wort „Säkularisierung" den Übergang vom Religiösen zum Weltlichen. Es bezeichnete in der Reformationszeit die Überführung kirchlichen Eigentums in weltliches Eigentum. Auch wenn sich der Begriff inzwischen von seinem kirchlichen Bedeutungsgehalt gelöst hat, bleibt die Unterscheidung zwischen einer weltlichen und einer religiösen bzw. göttlichen Sphäre ein markantes Kennzeichen. Vgl. Pollack: Säkularisierung, S. 308f.

429 Vgl. weiterführend ebd., S. 305–309; Wilke: Säkularisierung, S. 32.

430 In den vergangenen zwei Jahrzehnten hat diese Denkrichtung einen rapiden Plausibilitätsverlust erlitten, dennoch hat sie nach wie vor starke Befürworter:innen. Für Näheres dazu z. B. Pollack: Säkularisierung, S. 310f.; Koschorke: Säkularisierung, S. 237–261. Pollack: Zur neueren religionssoziologischen Diskussion, S. 114–121.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die zweite Denkschule stellt den Gegenpol zur ersten dar. Sie lehnt die Säkularisierungsthese komplett ab und geht davon aus, dass die oben vorgestellte These grundsätzlich falsch sei bzw. keine Aussagekraft hinsichtlich einer allgemeinen historischen Entwicklung habe. Vielmehr könne sich Religion an neue Entwicklungen jeglicher Art anpassen und werde durch soziale und politische Veränderungen an Bedeutung gewinnen. Vertreter:innen dieser Position plädieren daher für die Herstellung eines Gleichgewichts zwischen Religion und Weltlichem. Sie gehen von einer De-Säkularisierung, einer Re-Sakralisierung bzw. einer postsäkularen Gesellschaft aus.[431]

Die dritte Denkrichtung, die im Vergleich zu den eben erwähnten ausdifferenzierter ist, erachtet die Säkularisierungsthese nicht zur Gänze als falsch, ihre Überarbeitung jedoch als unabdingbar. Ähnlich wie bei der zweiten Denkrichtung heißt es hier u. a., dass durch die Modernisierungsprozesse ein Anpassungsdruck auf die Religionen entstehe. Daraus resultierten Bemühungen, entsprechende anspruchsvolle Antworten auf neu aufgetretene Fragen zu finden und eine Balance zwischen Religion und Gesellschaft herzustellen. Religion werde dadurch wieder verstärkt in die unterschiedlichen Lebensbereiche eingebracht, und ihre Chancen, wieder an Einfluss zu gewinnen, würden sich erhöhen. Vertreter:innen dieser Position gehen also von einer Transformation anstelle eines Bedeutungsrückgangs der Religionen aus.[432]

Andere Ansätze unterscheiden zwischen zwei Ebenen von Säkularisierung. Auf der *Makroebene* konstatieren sie einen Relevanzverlust des Religiösen in politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Institutionen. Auf der *Mikroebene* – also im privaten oder familiären Bereich – könne die Religion hingegen immer noch große Geltung für sich reklamieren. Sie werde so zu einer individuellen und privaten Angelegenheit, zu einer Option, die freiwillig und ganz nach eigenem Gusto umgesetzt werden könne. Auf keiner der beiden Ebenen zeige sich ein vollständiges Verschwinden der Religion, wie Kritiker:innen der Säkularisierung befürchten.[433]

Casanova ergänzt diese Säkularisierungsebenen – Verlagerung der Religion in die Privatsphäre und institutionelle Trennung von Staat und Religion – um einen weiteren Punkt: Säkularisierung als *Verschwinden*

---

431 Für Näheres dazu u. a. Schulze: Islam und Säkularisierung, S. 2f.; Lehman: Säkularisierung, v. a. S. 57–69.

432 Vgl. statt vieler Lehman: Säkularisierung, S. 57–69.

433 In Anlehnung an Berger: Zur Dialektik von Religion, S. 124–128; Casanova: Public Religions, S. 11ff.; Krämer: Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik, S. 130f.; Pickel: Religion, S. 959.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

individueller religiöser Überzeugungen und Praktiken. Der Bedeutungsverlust von Religion für die individuelle Weltordnung und Lebensführung führe hierbei nicht nur zur Relativierung oder Privatisierung von Religion, sondern in letzter Konsequenz zum Atheismus. Mit diesem Teilaspekt begründet Krämer die Angst von Islamist:innen vor Säkularisierung, wie im folgenden Unterkapitel weiter ausgeführt wird.[434]

Mit Blick auf die vorliegende Studie stellt sich an dieser Stelle die Frage, ob und in welchem Maße Muslim:innen in der Diaspora bereit sind, sich dem Säkularisierungsdruck zu beugen und die Tradition – insbesondere im Hinblick auf ihre Beziehung zur religiösen Autorität – aufzugeben. Eine wichtige Annahme dieser Untersuchung lautet: Es gibt unter Muslim:innen in Deutschland, besonders unter den Neuzugewanderten, eine Minderheit, die aufgrund ihrer Sozialisation oder ihrer sentimentalen Bindung an die Religion bemüht ist, ihre religiöse Tradition zu bewahren und aufrechtzuerhalten. Für sie stellt die religiöse Autorität in ihrer traditionellen Form eine Wahrheitserfahrung dar, die alle Fragen des Lebens nach den Vorschriften der Scharia regelt. Diese Minderheit tendiert zur Intensivierung der Religiosität, d. h. zur intensiveren Beschäftigung mit der Religion im Alltag und zur Aufrechterhaltung von Tradition.[435] Andere bejahen hingegen das Leben in einem säkularen Rechtssaat und lösen sich folglich teilweise oder vollständig von religiösen Traditionen ab, wie in Kapitel IX anhand von Fallbeispielen näher erörtert wird.

2.2. Individualisierung

Nachdem die Säkularisierungsthese den wissenschaftlichen Diskurs um die Rolle von Religion und religiösen Ordnungen in modernen Gesellschaften über lange Zeit hinweg dominierte, steht heute das Individualisierungstheorem im Mittelpunkt zahlreicher religionssoziologischer Diskussionen.[436] Definitorisch beschreibt der Individualisierungsbegriff den Prozess zunehmender Selbstbestimmung des Individuums und die Erweiterung seiner Entscheidungsmöglichkeiten.[437] Beck, einer der pro-

[434] Vgl. Casanova: Public Religions, S. 20ff.; Krämer: Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik, S. 130f. Hierzu Kap. III., 3.

[435] Einschlägig in A.-K. Nagel: Intensivierung, S. 551f.; Pirner: Religion, S. 167.

[436] Die ersten Ansätze zur religiösen Individualisierung wurden bereits in Webers Werk mehrfach festgestellt. Siehe dazu Rüpke et al.: Religiöse Individualisierung, S. 8; Kippele: Was heißt Individualisierung?, S. 105ff.

[437] Vgl. Abels: Identität, S. 45f.; Dinzelbacher: Individuum, S. 34 f., 49. Besonders seit den 1980er-Jahren findet die Individualisierungstheorie größere Beachtung; siehe

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

minentesten Vertreter der Individualisierungstheorie, versteht den „Individualisierungsschub" in der Moderne in dem Sinne, „daß die Biographie des Menschen aus vorgegebenen Fixierungen herausgelöst, offen, entscheidungsabhängig und als Aufgabe in das Handeln jedes Einzelnen gelegt wird."[438]

Mit Blick auf Religion verdichtet sich zunehmend die Einsicht, dass moderne Informations- und Kommunikationstechnologien neue Möglichkeitsräume eröffnen, in denen sich das Verhältnis von Individualität und religiöser Autorität neu bestimmt. Die Lebensführung der Einzelnen löst sich, so Knoblauch, aus der traditionellen Verpflichtung gegenüber bestimmten Werten und hierarchischen Autoritätsstrukturen heraus. Sie können nun aus dem sich immer weiter ausdifferenzierenden Angebot religiöser Optionen auswählen. Diese Entscheidung wird auf der Basis der eigenen Vernunft und der individuellen Situation getroffen. Die Entscheidungsautonomie des Individuums gewinnt folglich an Bedeutung, und es entsteht eine Entwicklung weg von Muss-Normen und hin zu (mehr) Kann-Normen. Daraus erwächst eine Lockerung der kollektiven Verpflichtungen und des normativen Gefüges der Gesellschaft.[439]

Individuelle Entscheidungen ermöglichen es den Gläubigen, ein Leben in Anpassung an die Erfordernisse der Zeit zu führen, und sie können über die Annahme bzw. Ablehnung der in einer Gesellschaft geteilten Werte und Normen selbstreflexiv entscheiden. „Das Individuum ist nun die ‚lebensweltliche Reproduktionseinheit des Sozialen'"[440] Diese Freiheiten bringen aber auch Unsicherheit und Instabilität mit sich. Nach Knoblauch bedeuten viele Wahlmöglichkeiten eine große Verantwortung. Dem Individuum falle damit die Verantwortung für die

---

z. B. Knoblauch: Individualisierung, S. 329–345. Im Folgenden beziehe ich mich vor allem auf seine Ausführungen im ebengenannten Beitrag. Weiterführend dazu z. B. Luckmann: Privatisierung, S. 17–28; Schroer: Individualisierung, S. 139f.

438 Beck: Risikogesellschaft, S. 216. Ähnlich definiert Knoblauch den Begriff als Prozess, „in dem sich die Lebensführung des Einzelnen aus den vorgegebenen gesellschaftlichen Fixierungen herauslöst". Knoblauch: Individualisierung, S. 333.

439 Hier statt vieler Knoblauch: Individualisierung, S. 329–345; Kippele: Was heißt Individualisierung?, S. 200ff.; Junge: Subjektivierung, S. 51f. Luckmann vertritt ebenfalls die Ansicht, dass die Religionen durch den langfristigen Bedeutungsverlust institutionell verfasster Religiosität „mehr und mehr in eine ‚subjektive' und ‚private' Wirklichkeit verwandelt" werden. Die Lebensführung nach religiösen Werten und Traditionen wird demgemäß zum Gegenstand individueller Wahl und selbstständiger Entscheidung. Siehe dazu Luckmann: Die unsichtbare Religion, S. 127; ders.: Privatisierung, S. 17–28.; Neumaier: Religion, Öffentlichkeit, S. 837; Renn: Unsichtbare Religion, 123–145.

440 Knoblauch: Individualisierung, S. 333; ähnlich Beck: Die Erfindung, S. 63.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eigenen Verpflichtungen und Entscheidungskonsequenzen zu.[441] Beck zufolge begreift sich jede:r Einzelne dabei „als Handlungszentrum, als Planungsbüro in Bezug auf seinen eigenen Lebenslauf, seine Fähigkeiten, Orientierungen, Partnerschaften usw. […]."[442]

Ähnlich resümieren Berger et al., dass der Mensch in modernen Gesellschaften sein Leben wie ein selbst konzipiertes Projekt verstehe, wobei es seine ständige Aufgabe sei, dessen Gestaltung „offen", „subjektiv" und „reflexiv" zu begegnen.[443] Um die notwendigen Entscheidungen für seine Lebensgestaltung zu treffen, stehe es ihm frei, auf Hilfsmittel seiner Wahl zurückzugreifen.[444] Berger spricht in diesem Zusammenhang von drei idealtypischen Optionen religiösen Denkens unter den Bedingungen der Moderne: die *deduktive*, die *reduktive* und die *induktive*. Diese drei Variationen religiöser Individualisierung dienen als theoretische Klammer für die Analyse der empirischen Daten der vorliegenden Untersuchung und werden daher an dieser Stelle kurz vorgestellt.

Die *deduktive* Option besteht darin, „die Autorität einer Religionstradition angesichts der modernen Säkularität zu bekräftigen."[445] Das geschieht, indem sich die:der Gläubige der Tradition und der religiösen Autorität unterwirft. Sie:er bleibt somit in Sachen Religion auf die Hilfeleistung und die religiösen Anweisungen der Deutungshoheiten angewiesen. Das bedeutet, dass die Möglichkeiten des Individuums für eigenständige Entscheidungen in Fragen der Religion schrumpfen bzw. sehr begrenzt bleiben; ein Beispiel hierfür ist die Auswahl zwischen unterschiedlichen Meinungen religiöser Autoritäten. Mit der Delegation der Verantwortung und der Erkenntnispflicht geht folglich eine Betonung der Erhabenheit der Autoritätsinstanz einher, die sich aus den Worten Gottes bzw. der Tradition ableiten lässt.

Die *reduktive* Ausdrucksform ist geprägt durch eine Uminterpretation der Tradition im Sinne der modernen, säkularisierten Gesellschaft. Die Orientierungssuchenden bedienen sich zwar der Tradition, erachten sie aber nicht als bindend, sondern orientieren sich primär an ihrem eigenständigen Urteilsvermögen. Wenn im Folgenden von Autonomie der Gläubigen gesprochen wird, so ist damit ihr Entscheidungs- und Handlungsspielraum gemeint, ihr Leben in Anpassung an die Erfordernisse des Umfelds selbstbestimmt zu gestalten, ggf. auch über die Anweisungen religiöser Autoritäten hinaus. Folge dieser reduktiven Form religiö-

441 Vgl. ebd., S. 333; ähnlich Beck: Die Erfindung, S. 63.
442 Beck: Risikogesellschaft, S. 31.
443 Vgl. Berger et al.: Das Unbehagen, S. 31.
444 Siehe weiterführend dazu Klinkhammer: Moderne Formen, S. 33.
445 Berger: Der Zwang zur Häresie, S. 80f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ser Individualisierung ist laut Berger der Rückgang bzw. die vollständige Auflösung von religiöser Tradition.[446]

Die *induktive* Option impliziert, dass die eigene Erfahrung Grundlage aller religiösen Überlegungen ist. Die Suche nach der religiösen Wahrheit und nach Lösungen für Alltagsfragen erfolgt demnach ohne Berufung auf religiöse Autoritäten. Hier findet also eine Art „Selbstthematisierung" statt, die sich an der Abwägung von Nutzen und Schaden orientiert – nach Webers Terminologie *zweckrationales Handeln*.[447] Folglich tragen die Gläubigen selbst die Verantwortung für ihre religiösen Entscheidungen. Diese Form erklärt den Titel des hier zitierten Buches von Berger: *Der Zwang zur Häresie*. Ihm zufolge ist es die moderne, materielle Gesellschaft, gepaart mit dem Charakter des Menschen als reflexives Individuum, die diese Form des Verhältnisses von religiöser Tradition und Autonomie hervorruft bzw. die das Individuum in die Häresie zwingt.[448]

Mit Blick auf das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Studie – die Autoritätsbeziehung zwischen Mufti und Mustafti – könnte dies bedeuten, dass muslimische Gläubige sich dank der Nutzung Neuer Medien aus den traditionellen religiösen Bindungen herauslösen und Entscheidungsautonomie erlangen. Dabei zeigt das empirische Material die gesamte Bandbreite an Ausdrucksformen religiöser Individualisierung (siehe Kap. IX), wobei eine klare Tendenz dahin geht, prinzipiell die Anweisungen der Autoritäten zu beachten, ihnen jedoch nicht die vollständige Erkenntnispflicht zu übertragen und somit auch keinen blinden Gehorsam zu leisten. Die Gläubigen sind vielmehr bestrebt, zumindest die innere Logik und Schlüssigkeit der Argumentation der Autoritätsinstanz nachzuvollziehen. Zu erwarten ist darüber hinaus, dass die persönliche Situation (etwa als Muslim:in in einem nichtislamischen Land zu sein) zu einem wichtigen Prüfstein im Umgang mit den Unterweisungen der Ratgeber:innen wird.

Eng verbunden mit dem bisher Dargestellten ist die Frage, inwieweit Individualisierungstendenzen die Einbindung der Gläubigen in religiöse Sozialformen wie etwa Moscheegemeinden beeinflussen. Diesen Aspekt, also das Verhältnis zwischen dem Individuum und seiner religiösen Gemeinschaft, kann die vorliegende Studie jedoch nicht eingehend the-

446 Vgl. ebd., S. 75f., 114.
447 Weiterführend dazu Knoblauch: Individualisierung, S. 332f.
448 Vgl. Berger: Der Zwang zur Häresie, S. 74–76f. Siehe weiterführend zur Bergers Theorie z. B. Kantzenbach: Häresie oder Methodenzwang?, S. 56.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

matisieren, da ihr Schwerpunkt anders gelagert ist.[449] Allgemein ist anzunehmen, dass individualisierte Religiosität besonders durch die Nutzung Neuer Medien befördert wird und Distanz zu religiösen Vergemeinschaftungen mit sich bringt. Die Beziehung zur (hier: Moschee-)Gemeinschaft wird also fragil oder komplett durch neue Kontakte in der Online-Welt ersetzt. Diese Kontakte bieten ebenfalls ein Zugehörigkeitsgefühl und Unterstützung bei religiösen Anliegen – dies bedarf allerdings noch empirischer Forschung.[450]

2.3. Privatisierung

Eine weitere Ausprägung religiösen Wandels quer zu den oben angeführten Säkularisierungs- und Individualisierungstheorien, die im engen Zusammenhang mit der Internetnutzung steht, ist die religiöse Privatisierung.[451] Nach Knoblauch ist damit eine De-Institutionalisierung des religiösen Lebens im Sinne einer Abkehr „von den großen formalen und bürokratischen Organisationen" und eine Hinwendung zu dezentralen, kleinräumigen und potenziell egalitäreren Sozialformen gemeint.[452] Das heißt, die Religion wird zunehmend auf die Privatsphäre beschränkt und nicht mehr von öffentlichen Institutionen bzw. amtlichen Autoritäten getragen.[453] Luckmann spricht in diesem Zusammenhang von „Unsichtbarkeit" der Religion als Folge der Verschiebung und Veränderung der Funktion und Relevanz der Religion.[454]

In Abgrenzung zum Individualisierungstheorem steht im Zentrum der Privatisierungsthese nicht das Individuum, sondern die Religion. Hierbei verlieren oder gewinnen religiöse Orientierungen nicht *per se* an Bedeutung, sondern werden lediglich in den privaten Raum verlagert. Nach A.-K. Nagel kann sich diese Verlagerung bspw. darin ausdrücken, dass religiöse Rituale im Alltag zwar weiter praktiziert werden, diesen aber nicht mehr strukturieren. Damit geht sowohl eine Betonung der persönlichen Beziehung zwischen Mensch und Gott einher als auch eine

449 Neumaier geht auf diese Frage in Bezug auf christliche Gläubige ein. Siehe dazu Neumaier: religion@home?, S. 31ff.

450 Zu einschlägigen Ergebnissen kommt Neumaier im Hinblick auf die Religiosität christlicher Gläubiger. Siehe Neumaier: religion@home?, S. 29f.

451 „Privat", also „für sich stehend, einzeln", ist etymologisch gesehen das Gegenteil von „öffentlich" und steht seit dem 19. Jh. in Verbindung mit Begriffen wie „Privateigentum", Übertragung von staatlichem Eigentum auf „Privatpersonen" oder Rückzug ins „Privatleben". Vgl. statt vieler Knoblauch: Privatreligion/Privatisierung.

452 Vgl. Knoblauch: Individualisierung, S. 336.

453 Vgl. ebd., S. 335f.; Weyers: Zwischen Selbstbestimmung, S. 107.

454 Vgl. Luckmann: Die unsichtbare Religion, v. a. S. 87ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kritische Reflexion der etablierten religiösen Traditionen und Institutionen.[455]

Doch wie können oder sollen die Gläubigen nunmehr zur Klärung religiöser Fragen bzw. zur Selbstvergewisserung gelangen, wenn die Religion auf die Privatsphäre eingeengt wird? Die Privatsphäre schließt hier nicht die Einmischung anderer Individuen und Dienstleister:innen aus, wie Knoblauch treffend betont, sondern stellt einen Raum der Nichteinmischung gesellschaftlicher, religiöser oder politischer Institutionen dar. Mit anderen Worten: Die Verlagerung der Religion in die Privatsphäre kann andere soziale Instanzen, wie etwa die Familie, Partner:innen oder gar gewisse technische Medien, mit einbeziehen. So werden bspw. gottesdienstliche Handlungen, wie etwa die Verrichtung des rituellen Gebets, mit der Familie vollzogen oder religiöse Fragen im sozialen Umfeld oder im Internet geklärt.[456]

Somit bedeutet die Ablösung von religiösen Institutionen und Autoritätsinstanzen durch Privatpersonen nicht, dass dem Individuum uneingeschränkte Freiheit bei seiner religiösen Lebensführung gewährt wird. Als Träger und Vermittler von religiösen Inhalten können Personen aus dem sozialen Umfeld dienen, aber auch Online-Foren oder virtuelle Beratungsstellen.[457] Im Kontext der Diaspora könnte dies bedeuten, dass man seine religiöse Orientierung zwar nicht aufgibt, aber durch die Privatisierung des Religiösen die Reibungsflächen mit der Mehrheitsgesellschaft reduziert. In diesem Sinne versteht A.-K. Nagel Privatisierung „als logische Antwort auf die Zumutungen religiöser Selbstvergewisserung, sozialer Deprivation oder Gefährdungsdiskurse […]."[458]

Der Privatisierungsbegriff ist also nicht in erster Linie als Gegenstück zur Öffentlichkeit zu verstehen. Er unterstreicht vielmehr die individuellen Handlungsoptionen des Menschen, die seine Autonomie zur Entfaltung bringen. Die selbstständigen subjektiven Erfahrungen, die damit einhergehen, können die *Relativierung* des Religiösen begünstigen oder aber dessen *Intensivierung* befördern. Diese einander entgegengesetzten, aber jeweils möglichen Ausprägungen stehen im engen Zusammenhang mit der religiösen Individualisierung und Privatisierung und werden daher im Folgenden näher erläutert.

455 Vgl. A.-K. Nagel: Intensivierung, S. 551f.
456 Vgl. Knoblauch: Individualisierung, S. 335.
457 Vgl. Knoblauch: Die Verflüchtigung der Religion, S. 28; Neumaier: Religion, Öffentlichkeit, S. 836f.
458 A.-K. Nagel: Intensivierung, S. 552.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Eine Folge der Privatisierung und Individualisierung der Religion ist laut Knoblauch die Pluralisierung religiöser Sinnangebote: Einzelne Autoritätsinstanzen sowie Institutionen mit religiöser Funktion treten in Konkurrenz zueinander und bilden somit einen „religiösen Markt". Auf diesem Markt kämpfen religiöse Sinnanbieter:innen um ihre Existenz und um Marktanteile. Sie sind dabei bemüht, den religiösen Bedürfnissen der Sinnsuchenden gerecht zu werden. Für Letztere wiederum bedeutet das, eine große Auswahl an Angeboten zur Verfügung zu haben, aus denen sie sich passende Sinnkonstruktionen aussuchen können.[459]

Infolgedessen können sich die Rationalitätspotenziale der Ratsuchenden entfalten. Knoblauch unterstreicht in diesem Zusammenhang insbesondere „die subjektivierende Rolle der elektronischen Medien", durch welche die Gläubigen selbstständig und unmittelbar auf religiöses Wissen zugreifen können. Somit haben sie „nicht mehr nur die Möglichkeit, aus dem auszuwählen, was die auf Religion spezialisierten Institutionen anbieten; das religiöse Wissen ist weitgehend unbegrenzt zugänglich, so dass auch die Grenzen des Religiösen leicht überschritten werden können."[460]

Die Suche nach religiöser Wahrheit fördert unter diesen Bedingungen die Entscheidungsautonomie des Individuums und verstärkt die Tendenz zur Rationalisierung.[461] Das bedeutet, dass der religiöse Alltag nicht mehr von der blinden Befolgung der Orientierungsangebote geprägt wird, sondern vielmehr durch rational nachvollziehbare Begründungen und Erwägungen. Die wesentliche Folge der Rationalisierung ist nach Weber „der Ersatz der inneren Einfügung in eingelebte Sitte durch die planmäßige Anpassung an Interessenlagen."[462] Diese Anpassung bringt eine Aktualisierung religiöser Inhalte mit sich – oder aber auch deren *Relativierung*.

Im Hinblick auf die Fragestellung der vorliegenden Arbeit bedeutet dies, dass einige Normen der Scharia im Interesse der Anpassung an die

---

459 Vgl. Knoblauch: Individualisierung, S. 335f.; Luckmann: Privatisierung, S. 24f. Ausführlich zum Konzept des religiösen Markts siehe Hero: Religiöser Markt, S. 567–589.

460 Beide Zitate in Knoblauch: Individualisierung, S. 338f.

461 Seiwert zufolge stellt die Rationalisierung des Denkens die Voraussetzung für das rationale Handeln sowie für die Entstehung moderner Bewusstseinsstrukturen dar. Vgl. Seiwert: Religion in der Geschichte, S. 93.

462 Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 15. Weber liefert keine einheitliche Definition für den Begriff „Rationalisierung" und spricht von Termini wie „Rationalität" und „Rationalismus". Siehe weiterführend dazu statt vieler Kippele: Was heißt Individualisierung?, S. 116ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

neue Lebenssituation in der Diaspora relativiert werden könnten. Die Relativierung als Erscheinungsform religiöser Individualisierung heißt in unserem Kontext aber nicht, dass die Gläubigen vollständig auf religiöse Orientierungen und Identifikationen auf Gedeih und Verderb verzichten, sondern lediglich, dass sie manche Normen unter bestimmten Bedingungen außer Kraft setzen oder in den Hintergrund rücken. Wie anhand von Fallbeispielen in Kapitel IX aufgezeigt wird, stellen hierbei gesellschaftliche Erwartungshaltungen oder öffentliche Gefährdungsdiskurse, wie etwa die Islamfeindlichkeit, häufig die Gründe für den Wandel religiöser Positionierungen dar.[463] Nicht minder wichtig sind auch logistische Herausforderungen – etwa der Mangel an ortsnahen oder muttersprachlichen Gemeinden.[464]

Wird hingegen gänzlich auf die religiöse Orientierung verzichtet oder diese stark abgeschwächt, handelt es sich um *religiöse Indifferenz*. In religionssoziologischen Debatten bezeichnet religiöse Indifferenz „eine Haltung der Unentschiedenheit und Gleichgültigkeit gegenüber der Gottesfrage und religiösen Fragen im Allgemeinen."[465] Im Anschluss an Pollack et al. unterscheide ich angesichts der Zielsetzung der vorliegenden Untersuchung zwischen einer *existenziellen* und einer *kognitiven* Einstellung religiöser Indifferenz. Wichtige Kriterien für religiöse Indifferenz in existenzieller Hinsicht sind ein allgemeines Desinteresse gegenüber religiösen Themen sowie ein Verzicht auf religiöse Anweisungen, Betätigungen oder Reflexion – kurzum: ein umfassender Relevanzverlust von Fatwas und Muftis. Die religiöse Indifferenz kognitiver Ausprägung meint dagegen die Bedeutungslosigkeit von Religion im Allgemeinen. Der Religion und religiösen Praxis im Alltag wird keine Relevanz beigemessen; die Betroffenen können darüber hinaus nicht entscheiden, was sie an der Religion für wahr und was für unwahr halten. Selbst theologische Fragen wie die zum Leben nach dem Tod bleiben oft unbeantwortet für sie (siehe für Fallbeispiele Kapitel IX, v. a. 1.3.). Diese Einstellung der kognitiven Indifferenz kann nach Pollack et al. in letzter

463 Negative bzw. muslimfeindliche Einstellungen gegenüber muslimischen Zugewanderten sowie deren aktive Diskriminierung können, wie in einschlägigen Studien beobachtet wird, problematische Auswirkungen auf deren Wohlbefinden und Integrationswilligkeit haben. Mehrere Studien belegen eine muslimfeindliche Haltung eines beträchtlichen Teils der deutschen Bevölkerung, die verstärkt bei Männern, Älteren, geringer Gebildeten und Ostdeutschen zu beobachten ist. Siehe ausführlich dazu Pirner: Religion, S. 173; SVR-Migration: Viele Götter, S. 70; Çakir: Islamfeindlichkeit, passim; Pickel/Pickel: Der „Flüchtling" als Muslim, S. 279–324. Shooman: Islamfeindlichkeit, S. 69ff.

464 Für Näheres dazu A.-K. Nagel: Intensivierung, S. 551f.; ders.: Bedeutung und Wandel von Religion, S. 21–23.

465 Pollack et al.: Atheismus, S. 12f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Konsequenz zum Atheismus führen.[466] Durch die Pluralisierung religiöser Orientierungsangebote auf dem modernen Religionsmarkt verlieren nicht nur religiöse Traditionen an Bindungskraft (Relativierung); dieser Relevanzverlust kann sich vielmehr auf die Religion im Allgemeinen erstrecken (religiöse Indifferenz).

Der Gegenpol zur Relativierung bzw. Indifferenz ist die *Intensivierung* religiöser Praxis – eine weitere Erscheinungsform religiöser Individualisierung. In Anlehnung an A.-K. Nagel verstehe ich Intensivierung als eine Verstärkung der religiösen Lebensorientierung. Diese zeigt sich bspw. in der regen Beteiligung an religiösen Aktivitäten der Gemeinde oder in der verstärkten Auseinandersetzung der Individuen mit theologischen Inhalten.[467] Eine extreme Ausdrucksform der Intensivierung ist die religiöse *Radikalisierung*: Dies ist der Fall, wenn sich Gläubige an fundamentalistischen Lesarten der Religion orientieren und eine strikte religiöse Lebenseinstellung annehmen – hierbei durchdringen also die überkommenen traditionellen Normen alle Lebensbereiche direktiv und bilden den Maßstab für die Lebensführung.[468]

Als Antriebskraft für die Intensivierung der religiösen Orientierung in der Diaspora wird in der Literatur oft auf die Bedeutung der Religion als Quelle von Identität, Unterstützung und Halt in einer neuen Gesellschaft verwiesen. Besonders Erfahrungen der Fremdheit, Ausgrenzung und Diskriminierung in einer Diasporasituation würden dazu führen, dass man in der Religion verstärkt nach Orientierung und Hilfe sucht. Die Religion werde zu einem zentralen Anker der individuellen und kollektiven Identitätsbildung. Darüber hinaus könnten die neu gewonnene Religionsfreiheit (durch die Auswanderung bspw. nach Europa) und der damit verbundene Wegfall politischer und sozialer Sanktionen zu einer Art nachholender Intensivierung religiöser Praxis führen.[469]

Zusammenfassend zeichnen sich die Muster religiösen Wandels unter den Bedingungen der Säkularisierung und der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates durch die Herauslösung des Individuums aus der Tradition und aus den herkömmlichen sozialen Zusammenhängen (Individualisierung) aus. Die Religion und das dazugehörige religiöse Deutungssystem mit seinem hohen Autoritäts- und Verbindlichkeitsgrad verlagern sich in den persönlichen Bereich (Privatisierung).

---

466 Vgl. ebd., S. 13.

467 Vgl. A.-K. Nagel: Intensivierung, S. 550f.

468 Vgl. El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 133f.; A.-K. Nagel: Intensivierung, S. 550f.

469 Vgl. z. B. A.-K. Nagel: Intensivierung, S. 551; Baumann: Religion und ihre Bedeutung für Migranten, S. 19–31; Pirner: Religion, S. 153–180; Surzykiewicz/Maier: Spirituelle Bedürfnisse, S. 45–76.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Um die Sinnsuchenden zu erreichen, agieren die Religionsvertreter:innen mit einer Vielzahl an Angeboten auf dem Markt der Religionen (Pluralisierung). Die breite Auswahl an Orientierungsangeboten und Handlungsanweisungen, auf welche die Ratsuchenden dank der Neuen Medien einfach und individuell zurückgreifen können, kann eine Stärkung der kognitiven Auseinandersetzung mit religiösen Haltungen und der eigenen Religion im Allgemeinen bewirken (Rationalisierung). Eine individuelle, rational geprägte Beschäftigung mit dem Religiösen kann in letzter Konsequenz entweder in eine Form der *Intensivierung* religiöser Orientierung, in eine *Relativierung* bestimmter Normen oder auch in *religiöse Indifferenz* münden. Dabei sind die Übergänge zwischen diesen unterschiedlichen Ausprägungen der religiösen Transformation fließend.

Vor dem Hintergrund der pluralen gesellschaftlichen Konstellation und der damit einhergehenden Individualisierungsprozesse geht die empirische Analyse der vorliegenden Studie davon aus, dass die Vielzahl religiöser Medienangebote im digitalen Raum als wesentliche Grundlage für die zunehmende Individualisierung von Religion wirkt. Die allgemeine Verbindlichkeit religiöser Normen und Traditionen erfährt dadurch eine Abschwächung oder unterliegt zumindest dynamischen Wandlungsprozessen. Insbesondere im sunnitischen Islam, wo keine zentrale Autoritätsinstanz existiert, fördern die Neuen Medien die Ablösung von tradierten religiösen Bindungen und sozialstrukturellen Zwängen. Diese Tendenz ergibt sich aus der pluralisierten und tendenziell offenen gesellschaftlichen Situation im Migrationskontext, die neue Fragestellungen und Herausforderungen für die Gläubigen hervorruft. In Anlehnung an Beck avanciert das Individuum dabei zunehmend zum „Planungsbüro" seiner eigenen religiösen Lebensführung, das seine religiöse Existenz eigenverantwortlich konstituiert und gestaltet.

Insofern liegt der vorliegenden empirischen Untersuchung primär die Individualisierungstheorie zugrunde, wobei insbesondere auf die Typologie von Berger – deduktiv, reduktiv und induktiv – zurückgegriffen wird. Wie in Kapitel IX näher ausgeführt wird, stellt das Individualisierungstheorem gegenüber der Säkularisierungsthese einen erweiterten theoretischen Rahmen bereit, um die Bedeutung und die treibenden Kräfte des Wandels religiöser Autorität im digitalen Zeitalter adäquat zu analysieren. Dabei können die unterschiedlichen religiösen Deutungsmuster herausgearbeitet werden, mit denen Muslim:innen unter den spezifischen Bedingungen der Diasporasituation sowie im Kontext der reflexiven Moderne ihre religiöse Lebenspraxis konzeptualisieren und bewältigen.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Im Folgenden wird zunächst der innerislamische Diskurs zu Islam und Moderne skizziert, wobei die unterschiedlichen Reaktionsmuster muslimischer Akteur:innen auf die Moderne herausgearbeitet werden. Diese Darstellung dient der fundierten Einordnung der verschiedenen Positionen und Lebensorientierungen der Studienteilnehmer:innen, die im empirischen Teil der Studie näher untersucht werden.

3. Muslimische Reaktionsmuster auf die Moderne

Muslimische Gesellschaften sind seit jeher tiefgreifend durch westlichen Kolonialismus sowie vielfältige Globalisierungsprozesse in das globale Geschehen eingebunden und bilden somit einen integralen Bestandteil der Modernisierungsdynamiken. Bereits im 17. Jh. manifestierte sich die Präsenz europäischer Kolonialmächte in islamisch geprägten Regionen und weitete sich im Verlauf des 18. und 19. Jhs. signifikant aus. Im Ergebnis formierten sich insbesondere gegen Ende des 19. Jhs. in nahezu allen islamisch dominierten Gebieten breit angelegte Reformbewegungen innerhalb der einheimischen Bevölkerung. Diese Bewegungen verfolgten das Ziel, adäquate Lösungsstrategien gegenüber der als problematisch empfundenen Verwestlichung sowie den daraus resultierenden Herausforderungen zu entwickeln. Im Mittelpunkt stand die Ambition, den Islam gegen die westliche Hegemonie zu behaupten und ihn mit den Herausforderungen und Errungenschaften der Moderne in Einklang zu bringen.[470]

Die aus den politischen und sozialen Umbrüchen im Kontext der westlichen Kolonialherrschaft hervorgegangenen Modernisierungs- bzw. Erneuerungsansätze in der islamischen Welt befinden sich bis in die Gegenwart in einem kontinuierlichen und vielschichtigen Aushandlungsprozess. Die anhaltende Persistenz von Spannungen und Kontroversen hat wiederholt zur Herausbildung pluraler islamischer Erneuerungsbewegungen geführt, die als reflexive Reaktionen auf die – um Eisenstadts Ansatz aufzugreifen – „Multiple Modernities"[471] verstanden werden kön-

[470] Vgl. ausführlich dazu z. B. Sharabi: Arab Intellectuals, S. 12ff.; Benzine: Islam und Moderne, passim; Haddad: Muslim Reformism, S. 15ff.; Amirpur: Den Islam neu denken, v.a. S. 18–40; Steinbach: Flucht in die Geschichte? S. 74–93.

[471] Vgl. Eisenstadt: Multiple Modernities, S. 1; ders.: Multiple Modernen, S. 41; vgl. auch Kap. III, 1 der vorliegenden Studie. Wie im Folgenden dargestellt wird, gibt es islamische Denkschulen, die jeglicher Form der Erneuerung bzw. Reform ablehnend gegenüberstehen. Weiterführend zu „Multiple Modernities" im Hinblick auf muslimische Gesellschaften siehe z. B. Jung: Muslim Subjectivities, S. 339–359; ders.: Islamic Modernities, passim.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nen. Diese Strömungen weisen eine große Vielfalt und unterschiedliche Bezeichnungen auf. Nicht allein zeitgenössische liberale, sondern auch konservative Stimmen widmen sich der Frage der Vereinbarkeit von ‚Islam' und ‚Moderne'. Dabei fungieren beide Begriffe in ihrer wechselseitigen Bezugnahme nicht bloß als deskriptive Kategorien zur Charakterisierung ‚islamischer' oder ‚moderner' Sachverhalte, sondern vielmehr als Werturteile bzw. „dichte Begriffe",[472] in denen deskriptiver Gehalt und normativer Anspruch miteinander verschmelzen. Einzelne Diskursteilnehmende setzen diese Begriffe dabei in eine widersprüchliche Gegenüberstellung, wie im Folgenden eingehender erläutert wird.

Im islamwissenschaftlichen Diskurs werden islamische bzw. islamistische Reformbewegungen anhand ihrer Erscheinungsformen und ideologischen Merkmale differenziert klassifiziert. Dabei wird zumeist zwischen zwei zentralen Denktraditionen unterschieden: Die eine wird als progressiv, liberal oder modernistisch charakterisiert, die andere als traditionalistisch, salafistisch, neo-traditionell oder häufig als fundamentalistisch. Jenseits der unterschiedlichen Bezeichnungen eint sie alle die langanhaltende „Traditionsfrage" (*qaḍīyat at-turāṯ*), in deren Rahmen der Umgang mit dem geistig-religiösen Erbe des Islam als Ressource oder Hindernis für die Versöhnung von Islam und Moderne thematisiert wird. Die Mehrheit der muslimischen Akteur:innen im Diskurs strebt dabei einen Ausgleich zwischen Tradition und Moderne an, wobei in der arabischsprachigen Diskussion bevorzugt der Begriff „Erneuerung" (*taǧdīd*) anstelle der Begriffe „Modernisierung" (*taḥdīth*) oder „Reform" (*iṣlāḥ*) verwendet wird.[473]

Eine umfassende Darstellung der islamischen Reformbewegungen und der dazugehörigen Diskussionen in der Islamwissenschaft kann hier aufgrund der anderweitigen Schwerpunktsetzung der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden. Um einen möglichst breiten Einblick in diesen Diskurs zu geben, gehe ich – mit Fokus auf der innerislamischen Debatte im 20./21 Jh. – von drei Reaktionsmustern aus. Diese nenne ich im Folgenden *Traditionalismus*, *Liberalismus* und *Neo-Traditionalismus* und stelle ihre Denkmerkmale in Grundzügen vor. Dabei handelt es sich um Idealtypen; in Wirklichkeit sind diese Gruppen nicht starr definiert

472 Schulze: Der Koran, S. 15ff.; ders.: Islamischer Internationalismus, z. B. S. 33ff.

473 Vgl. z. B. Sharabi: Moderne; Duderija: Islamic Groups; Berger: Islamische Theologie, S. 120f.; Sedgwick: The Modernity; Meier: Der politische Auftrag des Islam, passim; Nakissa: The Anthropology of Islamic Law, S. 257–275; Hamdeh: Salafism and Traditionalism, S. 7ff.; Quisay: Neo-Traditionalism, passim; Tibi: Der wahre Imam, v. a. S. 333f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– die Übergänge, insbesondere zwischen *Traditionalismus* und *Neo-Traditionalismus*, sind fließend.

3.1. Traditionalismus

Traditionalismus wird im allgemeinen Sprachgebrauch als eine Weltanschauung verstanden, die religiöse, politische und gesellschaftliche Lebensbereiche durch ein ausgeprägtes Augenmerk auf die Bewahrung sowie Wiederbelebung überlieferter Traditionen maßgeblich prägt. Kennzeichnend für den Traditionalismus ist eine eher zurückhaltende oder sogar ablehnende Haltung gegenüber den Errungenschaften der Moderne. Mannheim definiert Traditionalismus in dem Sinne als „eine allgemeine menschliche seelische Veranlagung, die sich darin äußert, daß wir am Althergebrachten zäh festhalten und nur ungern auf Neuerungen eingehen."[474] Damit beschreibt Traditionalismus weniger ein klar umrissenes ideologisches Programm als vielmehr eine umfassende Grundhaltung, die in religiösen, kulturellen wie auch sozialen Kontexten auftreten kann.

Für die vorliegende Studie erweist sich der Begriff „Traditionalismus" als besonders geeignet, da er einen offenen und vielschichtigen Zugang zur Thematik ermöglicht. Im Gegensatz zu stark vorbelasteten Begriffen wie „Fundamentalismus", „Salafismus" oder „Extremismus" steht beim Traditionalismus nicht primär die Radikalität, Abgrenzung oder ein dogmatischer Wahrheitsanspruch im Vordergrund. Vielmehr verweist er auf das Bemühen, überlieferte Traditionen zu bewahren, weiterzuführen und gegebenenfalls neu zu beleben. Dabei ist die Ablehnung moderner Neuerungen keineswegs absolut, sondern von einer abwägenden und häufig kritischen Beschäftigung mit gesellschaftlichem Wandel geprägt. Gerade mit Blick auf islamische und islamistische Phänomene zeigt sich der Wert des Traditionalismusbegriffs: Er trägt der Heterogenität und Vielschichtigkeit dieser Erscheinungsformen Rechnung und berücksichtigt dabei die unterschiedlichen Motivationen und kulturellen Praktiken. Traditionelle Strömungen im Islam können somit konservativ und bewahrend sowie an tradierten Auslegungen orientiert sein, ohne zwangsläufig einen Absolutheitsanspruch zu erheben oder ideologisierend zu wirken – wie es etwa beim Fundamentalismus, Salafismus oder Extremismus häufig zu beobachten ist.

474 Mannheim: Konservatismus, S. 93.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In Bezug auf den Islam definiert Conermann den Traditionalismus in Anlehnung an Steppat als „intellektuelle Richtung in muslim. Ländern, die ‚das Ergebnis der histor. Entwicklung des islam. Mittelalters so weit wie möglich zu bewahren' sucht und damit ‚der unreflektierten Islam-Verbundenheit der breiten Volksschichten sehr nahe' steht."[475] In diesem Sinne wird Traditionalismus in der vorliegenden Arbeit als eine mittlerweile globale Strömung innerhalb des Islam verstanden, die sich weitgehend für eine skripturalistische Interpretation der islamischen Quellentexte einsetzt und zum Frühislam zurückkehren will, wie er von Muḥammad und den sog. „rechtschaffenen Altvorderen" (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*) gelebt wurde. Traditionalist:innen streben eine – wohl fiktive – Kontinuität des geistig-religiösen Erbes des „reinen" Islam an, die das Ergebnis der historischen Entwicklung des Islam in seiner Anfangszeit weitestgehend bewahrt und zur Richtschnur individueller Lebensführung und gesellschaftlicher Ordnung macht.[476]

Aus dem traditionalistischen Kreis lassen sich Namen wie z. B. Abū Isḥāq al-Ḥuwainī (geb. 1956) und Muḥammad Ḥassān (geb. 1962) aus Ägypten, Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-Albānī (gest. 1999) aus Albanien sowie ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Bāz (gest. 1999), Muḥammad b. al-ʿUṯaimīn (gest. 2001), Ṣāliḥ b. Fauzān al-Fauzān (geb. 1935) und Muḥammad al-Munaǧǧid (geb. 1961) aus Saudi-Arabien nennen.[477] Diese Persönlichkeiten gelten zugleich als maßgebliche Autoritäten des zeitgenössischen Salafismus. Der Begriff geht auf das arabische Wort *salaf* zurück und wird im politischen Diskurs häufig als Oberbegriff für die politische Agenda des gegenwärtigen Traditionalismus verwendet, weshalb eine terminologische Schärfung schwierig bleibt.

Der Salafismus – eine Spielart des Islamismus – ist eine Sammelbezeichnung für strikt konservative Strömungen innerhalb des sunnitischen Islam, die eine buchstabengetreue, kompromisslose Lesart der islamischen Grundlagentexte fordern und folglich spezifische Herausforderungen für Demokratie und freie Gesellschaften mit sich bringen. Einschlägigen Studien zufolge tritt der Salafismus entweder als reine *apolitische* (bei den sog. Quietist:innen bzw. Purist:innen), als *theologisch-politische* (bei den sog. Politiker:innen) oder auch als *gewaltbereite* Richtung (bei den sog. Jihadist:innen) auf. Diese Fraktionen teilen die-

475 Conermann: Traditionalismus, S. 320f.; Steppat: Die politische Rolle des Islam, S. 24.

476 Vgl. Steppat: Die politische Rolle des Islam, S. 24; Fück: Die Rolle des Traditionalismus, S. 1–32; Conermann: Traditionalismus, S. 320f.; Hamdeh: Salafism and Traditionalism, 9ff.; Krämer: Kritik und Selbstkritik, S. 210f.

477 Siehe auch Abou El Fadl: Speaking in God's Name, passim; Hamdeh: Salafism and Traditionalism, passim z. B. 39ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selben ideologischen Grundüberzeugungen und verfolgen dasselbe Ziel: die Errichtung einer islamischen Herrschaftsordnung mit einem Kalifen als politischer und religiöser Autorität an der Spitze. Sie unterscheiden sich jedoch in ihren Handlungsweisen bzw. in der Frage, auf welchem Wege der notwendige Umbau der Gesellschaft zu einer islamischen Ordnung verwirklicht werden kann. Während die Jihadist:innen zur Gewalt als Mittel zum Zweck greifen, setzen die Purist:innen auf die Missionierung und persönliche Frömmigkeit und die Politiker:innen auf religiöse Erziehung, Bildung und politisches Engagement.[478]

Historisch betrachtet haben einige muslimische Persönlichkeiten und Gruppen den gegenwärtigen Traditionalismus geprägt. Zu nennen sind hier bspw. Aḥmad Ibn Ḥanbal und der Anhänger seiner Lehre Ibn Taimīya (gest. 1328).[479] Maßgeblich ist der Salafismus jedoch, so Steinberg und Tibi, von der Wahhabiyya-Bewegung beeinflusst worden. Die im 18. Jh. auf der Arabischen Halbinsel aufgetretene Wahhabiyya geht auf das Wirken des saudischen Predigers Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb (gest. 1792) zurück und stellt eine Reformbewegung im sunnitischen Islam dar, welche die Religion nach einem puristisch-traditionalistischen Verständnis umformen wollte.[480]

Anknüpfend an die Tradition des Wahhabismus verstehen traditionalistische Gelehrte die Modernisierung bzw. „Erneuerung" (*taǧdīd*) als eine „Reinigung der Muslime von allen Formen des *Schirk* [Beigesellung Gottes], der im Laufe ihres Lebens sich an ihnen angehaftet hat." Sie wollen zum „reinen Islam" der „frommen Altvorderen" zurückkehren und bestehen deshalb auf einer wörtlichen Lesart der Überlieferungen über die Lebenspraxis der *salaf*: „Wir wollen die islamisch wissenschaftliche Lehre wieder ins Leben erwecken, die authentisch ist und die sich

478 Vgl. statt vieler Abū Zaid: Fundamentalismus, S. 163f.; Amghar: Quietisten, S. 385ff.; Ceylan/Kiefer: Salafismus, S. 82–86; El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 29ff.; Tinnes: Internetnutzung, S. 44ff.; Wagemakers: Salafistische Strömungen, S. 60ff.

479 Vgl. u. a. Kozalı: Zur Bedeutung von salaf, S. 41; Steinberg: Wer sind die Salafisten?, S. 5; ders: Saudi-Arabien, S. 265–297; Tibi: Der wahre Imam, S. 120–122; Krawietz: Ibn Taymiyya, Vater des islamischen Fundamentalismus?, S. 39–62.

480 Ibn ʿAbd al-Wahhāb, der sich an Aḥmad b. Ḥanbal, dem Begründer der hanbalitischen Schule, orientierte, forderte eine Reinigung des Islam von allen „unislamischen Neuerungen" (*bidʿa*) und erachtete den seinerzeit weitverbreiteten Gräberkult, die Heiligenverehrung sowie die Feier des Prophetengeburtstags als „Beigesellung Gottes" (*širk*) – das Gegenteil von *tauḥīd*. Vgl. Steinberg: Wer sind die Salafisten? S. 5; Tibi: Der wahre Imam, S. 306f., 323f.; Abou El Fadl: The Great Theft, S. 44.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Lichte des Qur'ān und der Sunnah nach der Methodik der Salaf dieser Gemeinschaft (Ummah) bewegt."[481]

Der Traditionalismus lehnt demnach Modernisierungen in zahlreichen Lebensbereichen ab und klassifiziert sie als *bidʿa* (unerlaubte Neuerung). Neue Entwicklungen werden stets durch traditionelle Denkmuster gefiltert und bewertet, wodurch ihre Akzeptanz schnell an Grenzen stößt. Den Herausforderungen der Moderne begegnen Traditionalist:innen folglich vornehmlich durch eine konsequente Rückbesinnung auf über Jahrhunderte etablierte Normen und Werte sowie die ungebrochene Fortführung der überlieferten gesellschaftlichen Ordnung.

Modernisierungs- und Säkularisierungsansätze progressiver muslimischer Intellektueller werden aus traditionalistischer Perspektive als gravierende Bedrohung wahrgenommen und bisweilen gar als ein „Virus" bezeichnet, das den Islam von innen zu demoralisieren und auszuhöhlen drohe.[482] Die Vorbehalte gegenüber den Bestrebungen der Säkularisierung werden damit begründet, dass es sich dabei um ein europäisches, folglich fremdes Prinzip handele, das Antworten auf spezifisch christliche Fragen gebe. Demgegenüber zeichne sich der Islam durch andere Strukturen aus und enthalte im Unterschied zum Christentum bereits eigenständige Lösungen für sämtliche Fragen des Lebens. Vertreter:innen einer Synthese von Islam und Moderne werden dabei mitunter scharf verurteilt und beschuldigt, „ihre Seelen dem Teufel verkauft" zu haben.[483] Ihnen wird vorgeworfen, die muslimischen Werte nicht zu kennen und vom Westen ferngesteuert zu sein:

> „Das Ziel der Modernisten ist es, die Scharia, die Tradition und alles, was alt ist, zu verwerfen und im Gegenzug alles Neue vom Westen oder vom Osten zu adoptieren und zu verbreiten. Sie wollen, dass die muslimische Gesellschaft unbedingt frei wird, damit die Menschen machen und lassen, was sie wollen."[484]

Der ablehnenden Haltung der Traditionalist:innen gegenüber dem Säkularismus liegt folglich die Befürchtung zugrunde, die Scharia könnte an Einfluss verlieren. Sie fürchten, dass der Islam eine ähnliche Entwicklung wie das Christentum durchlaufen und dadurch seine Bedeutung in Politik und Gesellschaft einbüßen könnte. Stattdessen setzen die Traditionalist:innen auf eine vollständige und integrale Anwendung der

---

481 Beide Zitate in Abu Yunus: Dies ist unsere *Daʿwah*, in: www.basseera.de (abg. am 14.11.19); weiterführend dazu El-Wereny: Islam und Reform, S. 59f., Peters: Islamischer Fundamentalismus, S. 220–224.

482 Vgl. Ceylan: Die Prediger des Islam, S. 152; Wiedl: Zeitgenössische Rufe, S. 335.

483 Ausführlich dazu Lüders: Islamistischer Kulturkampf, S. 130–143; Duderija: Islamic Groups, S. 341–363; Tibi: Der wahre Imam, S. 42, 323–326.

484 So z. B. Ibn Bāz: *Mā ḥaqīqat al-ḥadāṯa*, in: www.binbaz.org. (abg. am 07.08.2021).

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Scharia als umfassende Rechts- und Werteordnung innerhalb von Staat und Gesellschaft.

Der Kern dieser Haltung gründet auf der Überzeugung von der „alleinigen Herrschaft Gottes" (*ḥākimīyat Allāh*), wonach die von Gott offenbarte Ordnung als einzig legitime Rechtsquelle zu gelten und verbindlich durchzusetzen sei. Conemann et al. zufolge verlangen die Traditionalist:innen eine konsequente Ausrichtung sämtlicher gesellschaftlicher Verhältnisse – einschließlich der Ausübung von Herrschaft – an der Scharia.[485] Dabei wollen sie die Scharia als holistisches, unveränderliches Gebilde in ihrer reinen Form verstanden wissen. Daher erscheint ihnen die Moderne als schrittweise Regression der Religion im alltäglichen Leben sowie als grundlegende Veränderung des Wesens des Islam. Folgerichtig wird der Säkularismus mit Atheismus (*ilḥād*) bzw. Anti-Religiosität (*lā-dīnīya*) gleichgesetzt.[486]

Um nach der Ordnung der Scharia zu leben, bedarf es nach traditionalistischem Verständnis einer religiösen Autorität. Diese umfasst Personen oder Institutionen, die die Verantwortung für die Bewahrung des überlieferten Wissens sowie für die Exegese der normativen Texte tragen. Als legitime Instanzen werden jedoch ausschließlich die „Befehlshaber" bzw. Herrschenden (*wulāt al-amr*) sowie die Religionsgelehrten anerkannt. Nur ihnen ist es gestattet, über die infolge veränderter Lebensverhältnisse aufgeworfenen Fragen rechtsverbindliche Entscheidungen zu treffen.[487]

Auch wenn die Traditionalist:innen stets betonen, dass der Islam kein Priestertum kenne, unterstreichen sie gleichzeitig die eminente Stellung der Gelehrten als alleinige Bewahrer des islamischen Wissens mit unangefochtenem Anspruch auf Deutungshoheit. In den Worten des saudischen Gelehrten al-Fauzān heißt es demgemäß:

> „Den Gelehrten Gehorsam zu leisten, ist zweifelsohne eine religiöse Pflicht. Sie haben diesen Stellenwert in der Gemeinschaft (*umma*), weil sie die Erben des

485 Vgl. Conermann: Traditionalismus, S. 320f.; siehe auch Peters: Islamischer Fundamentalismus, S. 230f.; Tibi: Der wahre Imam, v. a. S. 355–359.

486 Für Näheres dazu al-ʿUṯaimīn: *Maʿnā al-biḍʿa*, in: www.binothaimeen.net; siehe auch El-Wereny: Islam und Reform, S. 47–81. Die Begriffe „Islam" und „Scharia" werden von Salafist:innen wie Neo-Traditionalist:innen häufig synonym verwendet. Zum Konzept der „Gottesherrschaft" siehe statt vieler Damir-Geilsdorf: Herrschaft und Gesellschaft, S. 61ff.; Krämer: Gottes Staat, S. 90ff.; Zaman: The Sovereignty of God, S. 5ff.

487 Vgl. Ibn Bāz: *Maǧmūʿ fatāwā*, Bd. 7, S. 115f.; al-Fauzān: *Wāǧibunā*, in: www.alfawzan.af.org (abg. am 07.06.2022). Ausführlich dazu as-Sayyid: *al-Ǧamāʿa*, v. a. S. 244ff.; Conermann: Traditionalismus, S. 320f., Duderija: Islamic Groups, S. 341–363.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Propheten sind. Sie sind diejenigen, die den Menschen seine Gebote vermitteln und ihn in der Verkündigung der göttlichen Botschaft vertreten."[488]

Zur Legitimierung dieser Monopolisierung religiöser Autorität beziehen sich Traditionalist:innen primär auf den Koran sowie die Sunna und unterziehen einschlägige Textstellen einer buchstabengetreuen Auslegung.[489] Dieses Verständnis von Autorität geht unweigerlich mit einer Bevormundung der muslimischen Gläubigen einher, denen das Recht auf Individualisierung, Selbstbestimmung und autonome Gestaltung ihres religiösen Lebens abgesprochen wird. Konzepte wie religiöse Freiheit, Autonomie und Privatisierung, die bereits als typische Ausdrucksformen religiösen Wandels in der Moderne thematisiert wurden, werden dabei als problematisch wahrgenommen und grundsätzlich nicht zur Debatte gestellt. Die von den Gelehrten verwaltete, auf der Scharia basierende Gesellschaftsordnung gilt unter den Traditionalist:innen als die einzig legitime Möglichkeit, gemäß den „richtigen" Lehren des Islam zu leben und sich vor einem Werte-, Moral- und Identitätsverlust zu schützen.

Der Traditionalismus, der in mehrheitlich muslimisch geprägten Gesellschaften vorherrscht und dort die religiöse Lebensorientierung zahlreicher Muslim:innen prägt – eine These, die in einschlägigen Studien[490] vertreten wird und durch persönliche Beobachtungen gestützt werden kann, jedoch weiterer empirischer Forschung bedarf –, ist auch im deutschsprachigen Raum präsent. Maßgeblich trägt dazu die Dominanz seiner religiösen Angebote in den modernen Medien bei. Schon seit jeher bedienen sich traditionalistische Prediger und Aktivist:innen der

488 al-Fauzān: *Wāǧibunā*, in: www.alfawzan.af.org; ähnlich: Ibn Bāz: *Maǧmūʿ fatāwā*, Bd. 7, S. 115f.; Ibn ʿUṯaimīn: *aḍ-Ḍiyāʾ al-lāmiʿ*, S. 322; (abg. am 07.06.2022). Für Näheres dazu as-Sayyid: *al-Ǧamāʿa*, S. 254ff.; Hamdeh: Salafism and Traditionalism, S. 69ff.

489 Zur in diesem Zusammenhang zitierten Koranstelle siehe Kap. I, 2.1. In einer Überlieferung soll Muḥammad gesagt haben: „Wahrlich, die Gelehrten sind die Erben der Propheten. Sie haben weder Gold/Dinar noch Silber/Dirham vererbt, sondern Wissen. Wer sich dessen annimmt, hat wahrlich nach Wertvollem gegriffen." Diese Aussage wurde in den Hadith-Werken von Abū Dawūd, at-Tirmiḏī und Ibn Māǧa überliefert. Vgl. statt vieler at-Tirmiḏī: *al-Ǧāmiʿ al-kabīr*, Bd. 4, S. 414; Ibn Bāz: *Wuǧūb ṭāʿat*, https://binbaz.org.sa/ (abg. am 01.09.2023).

490 Dazu schreibt Abou El Fadl: „[…] Wahhabis had become the most influential puritan movements throughout most of the Muslim world, and also had the mostfarreaching impact upon the contemporary theology of puritan Islam." Abou El Fadl: The Great Theft, S. 44; siehe auch Conermann: Traditionalismus, S. 321; Krämer: Von Normen und Werten, S. 172; Schulze: Islam und Herrschaft, S. 117ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

neuen Technologien und stellen vielfältige religionsbezogene Dienste online zur Verfügung, wie in Kapitel IV, 4, ausführlich dargestellt wird.[491]

Dass Vertreter:innen des Traditionalismus – trotz ihrer im Grunde ablehnenden Haltung gegenüber der Moderne sowie ihrer Neigung zur optischen wie intellektuellen Nachahmung der Lebenspraxis des Propheten und seiner Gefährt:innen – neue Informations- und Kommunikationstechnologien für ihre Zwecke nutzen, ist auf die Bedeutung zurückzuführen, die sie dem „Ruf zum Islam", also der *da'wa*-Arbeit und der Verbreitung ihrer Ideologie beimessen. Die Relevanz der *da'wa* bringt das folgende Zitat von Ibn Bāz auf den Punkt:

> „The aim of *da'wah* is to bring the people out of the darkness and into the light, and to guide them to the truth until they hold on to it and are saved from the Fire and the Anger of Allah. To take the disbeliever out of the darkness of disbelief into the light and guidance, [...] and to take the disobedient out from the darkness of disobedience into the light of obedience."[492]

Zur Legitimation der Nutzung von Massenmedien wurden von salafistischen Autoritäten entsprechende Fatwas erlassen.[493] Wie im weiteren Verlauf der Arbeit aufgezeigt wird, dient das Internet dabei als zentrales Medium der Verbreitung ihrer Ideologie. Die Frage, ob und inwieweit die Fatwas bzw. die Online-Angebote dieser Denkschule von Muslim:innen in Deutschland rezipiert werden, wird im empirischen Teil der vorliegenden Untersuchung diskutiert – siehe v. a. Kap. VII.

3.2. Liberalismus

Zahlreiche Ansätze muslimischer Intellektueller bieten eine islamische Legitimation des Liberalismus und beziehen sich dabei auf die islamische Tradition als Ausgangspunkt für eine „islamische Genealogie des Liberalismus".[494] Obwohl Hourani die Epoche von 1798 bis 1939 als „Liberal Age"[495] bezeichnet, sind nach Schulzes Darstellung explizite Bemühungen um eine systematische Zusammenführung liberaler Ansätze in Form eines „affirmativ ausgestalteten Liberalismus" erst seit der Mitte

---

491 Für Näheres dazu statt vieler El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, v. a. S. 99ff., 220f.

492 Ibn Baz: Words of Advice, S. 22f.

493 Vgl. bspw. *al-Internet wasīla*, in: www.islamweb.net (abg. am 07.06.2022). Siehe weiterführend dazu z. B. Al-Kandaria/Dashti: Fatwa and the internet, S. 127–144.

494 Schulze: Liberalität im Islam, S. 262, 267.

495 Hourani: Arabic Thought in the Liberal Age; für Näheres dazu Krämer: Der Vordere Orient, S. 479–487.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

des 19. Jhs. eindeutig nachweisbar.[496] In diesem Zusammenhang werden häufig die Protagonisten der Reformbewegung der sog. *Salafīya*, wie Ǧamāl ad-Dīn al-Afġānī (gest. 1897), Muḥammad ʿAbduh (gest. 1905) und Muḥammad Rašīd Riḍā (gest. 1935), als Repräsentanten eines „liberalen Islam" bezeichnet.[497] In ihrem Bestreben, Tradition und Moderne miteinander zu versöhnen, erkannten sie keinen Widerspruch zwischen den wissenschaftlichen und technischen Errungenschaften des Westens und einer Rückbesinnung auf die fundamentalen Quellentexte des Islam. Die hierfür erforderliche Neubewertung der islamischen Quellen verstand man als Fortführung einer frühislamischen Praxis der „frommen Altvorderen" (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*), wovon sich auch die Bezeichnung *Salafīya* ableitet.[498]

In unserem Kontext stellt Liberalismus – bzw. „Modernismus" (*ḥaḍāṯa*) oder „Säkularismus" (*ʿalmānīya*), wie er in arabischsprachiger Literatur häufig polemisch genannt wird – eine Strömung innerhalb dieser islamischen Reformbewegungen dar, die ein moderates Islamverständnis in Anpassung an die Erfordernisse der Zeit vertritt und für diesen Zweck die religiösen Texte des Islam neu interpretiert. Im Gegensatz zu den Traditionalist:innen adaptieren die Liberalist:innen die Grundprinzipien der Moderne, wie Demokratie und Menschenrechte, und setzen sich für die Implementierung westlicher Modernisierungsprozesse in sämtlichen gesellschaftlichen Bereichen des Islam ein.[499]

Dieser Denkrichtung folgen heute mehrheitlich westlich ausgebildete Intellektuelle, die aus unterschiedlichen Lagern wie dem Neomarxismus, Dekonstruktivismus oder Feminismus stammen. Ab den 1970er-Jahren gewann sie in islamisch geprägten Gesellschaften an Boden. Als Protagonist:innen gelten u. a. der Marokkaner Muḥammad ʿĀbid al-Ǧābirī (gest. 2010), der Algerier Mohammad Arkoun (gest. 2010), der Syrer Muḥammad Šaḥrūr (gest. 2019) und die Ägypter Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (gest. 2010) und Ḥasan Ḥanafī (gest. 2021). Feministinnen, wie z. B.

496 Vgl. Schulze: Liberalität im Islam, S. 262, 267.

497 Vgl. ebd., S. 278; Kurzman: Liberal Islam, S. 89–96; Schulze: Islamischer Internationalismus, S. 47ff.; Krämer: Gottes Staat, S. 181ff.

498 Die Bewegung des modernistischen Reformislam war und ist noch zum Teil in vielen islamischen Ländern von Indonesien bis zum Maghreb vertreten. Vgl. z. B. Peters: Erneuerungsbewegungen, S. 96; Ende et al.: Salafiyya, S. 900–909; Merad et al.: *Iṣlāḥ*, S. 141ff.; Schulze: Islamischer Internationalismus, S. 47ff.; Tibi: Die fundamentalistische Herausforderung, S. 25f., 46f.; Rosiny: Der Islam ist die Lösung, S. 61–76.

499 Vgl. z. B. Šaḥrūr: *Dirāsāt islāmīya*, S. 141ff. Im arabischsprachigen Diskurs werden sie häufig „Modernist:innen" (*ḥadāṯīyūn*) genannt. Vgl. z. B. ʿAbd Allāh: *al-Ḥadāṯa*, passim. Für einen Überblick über liberale Bewegungen im Islam siehe Schulze: Liberalität im Islam, S. 257–290.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die pakistanische Politik- und Islamwissenschaftlerin Asma Barlas (geb. 1950), die amerikanische Islamtheologin Amina Wadud (geb. 1952) und die marokkanische Anthropologin Fatima Mernisse (gest. 2015), können ebenfalls zu dieser Gruppe gezählt werden.[500]

Diese liberalen Stimmen des Islam eint das Anliegen, wie bspw. Amirpur und Schulze darlegen, nicht nur islamistischen bzw. traditionalistischen Bewegungen und patriarchalen Regimen entgegenzutreten, sondern auch den Islam mit der Moderne und der europäischen Zivilisation zu versöhnen. Dabei steht die Verhältnisbestimmung von Tradition und Moderne im Mittelpunkt: Moderne bedeutet für die Liberalist:innen nicht zwangsläufig, einen Neuentwurf des Islam anzustreben und mit der Tradition vollständig zu brechen. Vielmehr streben sie eine eigene Meinungsbildung und eine freie, den Lebensumständen angemessene Auslegung der Quellentexte an.[501]

Obgleich der Begriff „Tradition" (*turāṯ*) in einschlägigen Debatten kritisch diskutiert wird, wollen Vertreter:innen dieser Denkschule nicht, dass die Tradition vollständig verworfen wird, sondern plädieren vielmehr dafür, sie hinsichtlich ihrer Tauglichkeit und Anwendbarkeit in der Moderne sorgfältig zu überprüfen. Vor diesem Hintergrund setzen sie sich für eine Loslösung von einem als stagnierend und entwicklungshemmend wahrgenommenen Islamverständnis ein, das sie als unreflektierte Wiederholung traditioneller Praktiken deuten. Eine zeitgemäße Bewältigung der Herausforderungen der Moderne ist ihnen zufolge nur durch eine Neubewertung der islamischen Quellen sowie durch eine kritische Reflexion der überlieferten Traditionen möglich.[502]

---

500 Zu dieser Denkrichtung zählen auch Fazlur Rahman (gest. 1988), Seyyed Hossein Nasr (geb. 1933) und Abdolkarim Soroush (geb. 1945). Vgl. statt vieler Arkoun: *al-Fikr al-islāmī*; Haddad: Muslim Revivalist, S. 143–167; Amirpur/Ammann: Der Islam, passim; Hildebrandt: Neo-Muʿtazilismus?, S. 13ff.; Sharabi: Moderne, S. 47–62; Tibi: Der wahre Imam, S. 42, 225ff. Weiterführend zu modernen Reformansätze vgl. z. B. Abou El Fadl: The Great Theft, S. 37ff.; Benzine: Islam und Moderne; Amirpur: Den Islam neu denken; Siri: Islamic Feminism, passim.

501 Vgl. Amirpur: Den Islam neu denken, z. B. S. 57ff., 91ff.; Schulze: Liberalität im Islam, S. 282ff.

502 Die Tradition wird in diesem Zusammenhang als kulturelles, historisches Produkt definiert, das Muslim:innen heute durch die ehemalige muslimische Gesellschaft überliefert wurde. Dies reduziert sich nicht auf hinterlassene Bücher, Handschriften etc., vielmehr sei es auch inkorporierter Art, d. h. z. B. Traditionen, Verhaltensweisen, Ideen und Kulturtechniken, die sich innerhalb von Gesellschaften etablieren und Identitäten erzeugen. Sie wirken sich auf Gefühle, Vorstellungen und Lebensführung der Menschen aus. Weiterführend dazu Ḥanafī: *at-Turāṯ*, S. 20ff.; al-Ǧābirī: *Naḥnu wa-t-turāṯ*; ders.: *at-Turāṯ wa-l-ḥadāṯa*. Für Näheres dazu Amirpur/Ammann: Der Islam, passim; Hildebrandt: Neo-Muʿtazilismus?, S. 90ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Rekonstruktion und Analyse der Tradition sollen nach modernistischer Auffassung unter besonderer Berücksichtigung der historischen Rahmenbedingungen, in denen sie entstanden ist, erfolgen. Können bei der Analyse der Gegenwart angemessene Ansätze und Antworten auf Fragen der Moderne gefunden werden, sollten sie in Betracht gezogen werden. Stünden überkommene Normen jedoch im Widerspruch zu Prinzipien der modernen Gesellschaft, müssten sie relativiert oder ersetzt werden. Den Maßstab bilde dabei, wie bspw. Ḥanafī betont, der „Geist der Zeit"; es gelte also, den Erfordernissen der Gegenwart gerecht zu werden.[503]

Im Gegensatz zur traditionalistischen Position sind Repräsentant:innen der islamischen Moderne gegenüber westlichen geistigen und technologischen Entwicklungen aufgeschlossen. Sie erkennen den technischen und wissenschaftlichen Vorsprung des Westens und das damit zusammenhängende Potenzial, als Weltmacht zu fungieren, an. Dies bestätigt sich nicht nur durch ihre Beschäftigung mit westlichen Ideologien wie Marxismus, Liberalismus und Nationalismus, sondern auch durch das Studieren an europäischen oder amerikanischen Universitäten sowie durch ihren Rekurs auf Theorien und Ansätze westlicher Intellektueller.[504]

In der Tradition ʿAbd ar-Rāziqs[505] setzen zeitgenössische Liberalist:innen unterschiedliche Akzente in ihrem Verständnis von Säkularisierung und sind dabei bemüht, die Trennung von Staat und Religion auf die Frühzeit des Islam zurückzuführen. Die Sakralisierung staatlicher Institutionen führt ihrer Auffassung nach zu Despotie und Immunisierung politischer Führer:innen gegen Kritik und Opposition. Darüber hinaus würden weder der Koran noch die Sunna klare Anweisungen zur Gestaltung demokratischer politischer Ordnungen enthalten; die Quellen würden demnach keine verbindliche Staatstheorie begünstigen.[506]

Somit werden die religiösen Texte, die nach islamistischer Deutung von *ḥākimīyat Allāh* sprechen und von Traditionalist:innen als Rechtfer-

503 Vgl. Ḥanafī: *at-Turāṯ*, S. 21.

504 So stützte sich bspw. Arkoun, der an der Pariser Sorbonne studierte und später an derselben lehrte, in seiner angestrebten Neuinterpretation des Koran auf die strukturelle Linguistik Saussures. Vgl. weiterführend dazu u. a. Sharabi: Moderne, S. 52f.

505 In seiner 1925 erschienenen Schrift *Der Islam und die Grundlagen des Regierens* (*al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*) unterscheidet ʿAbd ar-Rāziq zwischen Religion, Gesellschaft und Politik. Diese Unterscheidung ist seiner Auffassung nach auf die Frühzeit des Islam zurückzuführen. Statt vieler ʿAbd ar-Rāziq: Der Islam, S. 33ff.

506 Vgl. z. B. Šaḥrūr: *Dirāsāt islāmīya*, S. 179ff.; al-ʿAšmāwī: *aš-Šarīʿa*; ders.: *al-Islām assiyāsī*. Siehe auch Flores: Säkularismus und Islam, S. 73ff.; Bielefeldt: Muslimische Minderheiten, S. 33f.; Hefny: Herrschaft, S. 187–190.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tigung für die alleinige Herrschaft Gottes herangezogen werden, relativiert oder auf ihren historischen Entstehungskontext beschränkt. Auf dieser Grundlage – der Historisierung religiöser Texte – wird nicht nur die vermeintliche Gottesherrschaft auf Lebzeiten des Propheten Muḥammad limitiert, sondern auch andere Aussagen des Koran und der Sunna z. B. zur Apostasie oder zur Stellung der Frau werden relativiert.[507]

Abū Zaid, dessen Popularität über die Grenzen der arabischen Welt hinausreicht, setzt sich bspw. für eine historisch-kritische Lesart des Koran ein und ist bekannt für seine säkular-reformorientierten Theorien. Er kritisiert den vorherrschenden islamischen Diskurs in Bezug auf die Säkularisierung. Diese werde von Traditionalist:innen missverständlicherweise mit Apostasie gleichgesetzt und als Äquivalent zu Atheismus diskreditiert. Die Säkularisierung richte sich aber „nicht gegen die Religion, sondern gegen die Herrschaft der Religion über alle Bereiche."[508]

Die Forderung von Liberalist:innen, den Einfluss der Religion in der Gesellschaft zu reduzieren, kann nicht mit einer Verbannung der Religion aus der Öffentlichkeit in die Privatsphäre gleichgesetzt werden. Vielmehr streben sie an, die politische Macht herrschender Regime einzuschränken und somit den Gefahren entgegenzuwirken, die sich daraus ergeben, dass bestimmte Menschen darüber entscheiden, welche Normen als von Gott gegeben gelten. Nach Bielefeldt wollen säkulare Denker:innen also „den religiösen Diskurs aus dem Klammergriff politischer Institutionen und Ideologien befreien und damit überhaupt erst als einen freien Diskurs etablieren."[509]

Ein weiteres Missverständnis sieht Abū Zaid in der von islamistischen Strömungen vertretenen Annahme, dass die Existenz einer islamischen Staats- und Gesellschaftsordnung eine umfassende Durchsetzung der Scharia voraussetze.[510] Im innerislamischen Diskurs um den Bedeutungswandel des Islam in der Gegenwart wird die Frage nach der Umsetzung der Scharia besonders kontrovers geführt. Schiffauer beschreibt hierzu ein „Diskursfeld", in dem diverse Akteur:innen konkurrierende

---

507 Vgl. z. B. Abū Zaid: Gottes Menschenwort; siehe auch Ḥanafī: *at-Turāṯ*; Šaḥrūr: *Naḥwa uṣūl ǧadīda*.

508 Abū Zaid: Islam und Politik, S. 26f., 45f., 207. Aufgrund seiner Theorien wurde Abū Zaid von einem ägyptischen Gericht im Jahr 1995 zum Apostaten erklärt und von seiner Frau zwangsgeschieden. Zu seiner Biografie statt vieler Amirpur: Den Islam neu denken, S. 57ff.

509 Bielefeldt: Muslimische Minderheiten, S. 33. Weiterführend dazu Abu Zaid: Islam und Politik, S. 207; Barakat: Glaube und Herrschaft, S. 126f.; Hefny: Herrschaft, v.a. S. 174ff.

510 Vgl. Abu Zaid: Fundamentalismus, S. 164ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Islambilder in der Öffentlichkeit konstruieren und aushandeln, um normative Positionen zu legitimieren und partikulare Interessen durchzusetzen.[511] Während die Traditionalist:innen um eine vollumfängliche Anwendung der Scharia ringen und den Fortschritt islamischer Gesellschaften von einer umfassenden Wiedereinführung der Scharia in allen Lebensbereichen abhängig machen, setzen sich Vertreter:innen des Liberalismus stark für einen säkularen Rechtsstaat ein. Dabei betonen sie, dass die Religion eine individuelle Angelegenheit darstelle und nicht zu einer des Staates gemacht werden dürfe. Auch bedürfe die Scharia keiner politischen oder religiösen Führung, um Anwendung in der Gesellschaft zu finden.[512]

Liberalist:innen streben demnach religiöse Individualisierung und Subjektivierung im Sinne einer bewussten Emanzipation von politischen und religiösen Autoritäten an und gehen dabei von einer prinzipiellen Übereinstimmung dieser Ansätze mit dem Islam aus. Sie ermutigen somit Muslim:innen zu autonomem Denken und stärken das Selbstbewusstsein, sich ein eignes Verständnis von islamischen Quellen anzueignen – fernab der Gehorsamspflicht gegenüber Personen, die Anspruch auf Autorität erheben.[513]

Der Diskurs um die Bestimmung der Deutungsmacht in der islamisch geprägten Welt ist insbesondere deshalb so heftig, „weil die Religion auch heute noch die doktrinäre Basis muslimischer Gesellschaften ist […]."[514] Im Ringen um die Deutungshoheit kritisieren liberale Stimmen wie Šaḥrūr, Abū Zaid und al-Ǧābirī die in der islamischen Welt dominante Rolle der religiösen Gelehrten und ihrer traditionell engen Verzahnung mit der politischen Macht. Ihre Kritik mündet in der klaren Forderung nach einem säkularen Staat, in dem durch die Trennung von Religion und Politik die Manifestation einer lebensfähigen Diskurskultur erfolgt und das Individuum an Autonomie und Entscheidungsfreiheit gewinnen soll.[515]

Von dieser säkularen Rechtsordnung versprechen sich die Liberalist:innen einen Staat, in dem Religionsfreiheit und weltanschauliche

511 Vgl. Schiffauer: Ausbau von Partizipationschancen, hier v. a. S. 419. Siehe weiterführend dazu Halm: Der Islam als Diskursfeld, v. a. S. 19ff.

512 Vgl. z. B. Šaḥrūr: *Dirāsāt islāmīya*, S. 179f.; ders.: *ad-Dīn wa-s-sulṭa*, S. 240ff., 372ff. Ausführlich dazu Flores: Säkularismus und Islam, S. 73ff.; Hefny: Herrschaft, v. a. S. 181ff.; Amirpur: Den Islam neu denken, S. 85f.; Schulze: Islam und Herrschaft, S. 117ff.

513 Siehe Šaḥrūr: *ad-Dīn wa-s-sulṭa*, S. 234ff., 376ff.

514 al-Azm: Der Kampf, in: Qantara.de (abg. am 25.05.2022).

515 Vgl. Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft, S. 45ff.; Tibi: Transplantat ohne Wurzeln, S. 319ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Neutralität herrschen. Hiervon erhoffen sie sich, eine für moderne Gesellschaften charakteristische Pluralisierung religiöser Orientierungen zu erreichen. Durch den Wegfall sakraler bzw. theologisch begründeter Autoritätsfiguren sollen autonome Individuen mit praktischer Urteilskraft entstehen. Die Religion gilt dabei weiterhin als eine sinngebende Ressource, die in öffentlich-religiösen Normdiskursen Gehör findet, sie sei aber keine Instanz einer allgemeinen Geltung beanspruchenden, mit staatlicher Gewalt erzwingbaren Rechtsordnung mehr.[516]

Auch wenn sich dieses säkulare Verständnis von Religion in der islamisch geprägten Welt bisher nicht durchsetzen konnte, wie al-Azm darlegt,[517] ist das Phänomen der Säkularisierung heute dennoch in vielen islamisch geprägten Gesellschaften zu beobachten. Schulze zufolge hat sich der Säkularismus auf der Makroebene durchaus etabliert, was man heute vor allem am Aufbau einiger Staaten sehen könne. Auf der Mikroebene habe ein Großteil der Muslim:innen ein Weltbild, in dem zwischen Religiösem und Weltlichem unterschieden werde: Nicht nur in Staaten wie Ägypten, Tunesien und Marokko, sondern auch im Iran oder in Saudi-Arabien lasse sich heute eine Bandbreite an Säkularisierungsprozessen feststellen, wenngleich rigide gesetzliche Vorgaben (vor allem zur Religionsfreiheit) derzeit einen radikalen oder öffentlich demonstrierten Individualismus konterkarierten.[518]

Demgegenüber vertritt T. Nagel die Ansicht, dass Säkularisierungs- und Individualisierungstendenzen in islamisch ausgerichteten Gesellschaften umgedeutet, aufgelöst und abgelehnt werden. Der Islam werde von vielen seiner Anhänger:innen als ein Prinzip angesehen, das Staat und Religion nur als Einheit verstehe. Die Freiheit des Individuums verwirkliche sich nach dieser Überzeugung allein im Islam und in der Zugehörigkeit zur *umma*, die auf die Errichtung einer islamischen Gemeinschaft hinarbeite.[519] T. Nagel geht demnach von einer weitreichenden kollektiven Identität unter Muslim:innen aus und streitet Tendenzen zur religiösen Privatisierung und Individualisierung ab.

Beide Autoren – T. Nagel und al-Azm – bleiben einen entsprechenden Nachweis für ihre Thesen schuldig. Um herauszufinden, ob und inwieweit Säkularismus auf staatlicher und/oder privater Ebene akzeptiert

---

516 Siehe zur Beziehung von Religion und Recht in modernen Gesellschaften z. B. König: Religion und Recht, S. 741–762; Schluchter: Religion und Lebensführung, S. 223.

517 Vgl. al-Azm: Der Kampf, in: Qantara.de (abg. am 25.05.2022).

518 Vgl. Schulze: Islam und Säkularisierung, S. 3f.; siehe auch Wielandt: Zeitgenössische ägyptische Stimmen; Uphoff: Islam: Individualisierung, S. 137; Föllmer: Individualisierung; Loimeier: Soziale Kontrolle.

519 Vgl. T. Nagel: Kann es einen säkularisierten Islam geben?, S. 17.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und somit die Autonomie des Individuums gestärkt ist, bedarf es empirischer Forschungen. Wir können nur am Anschluss an Schulze von der Annahme ausgehen, dass es vielerorts in der islamischen Welt – insbesondere in städtischen, wohlhabenderen und gebildeten Gesellschaftsschichten – zunehmende Säkularisierungs- und Individualisierungstendenzen gibt. Es fehlen jedoch bislang umfassende empirische Studien hierzu.[520]

Unter den Muslim:innen in Deutschland befürwortet nach den Erkenntnissen einschlägiger Forschung die Mehrheit das Leben im säkularen Rechtsstaat.[521] So kommt die 2020 vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge herausgegebene Studie *Muslimisches Leben in Deutschland* bspw. zu dem Ergebnis, dass viele Muslim:innen die Vorstellung grundsätzlich ablehnen, dass die Religion die Politik beherrschen solle. Seitens muslimischer Migrant:innen gebe es weniger Vorbehalte gegenüber dem Rechtsstaat, als oft wahrgenommen werde.[522] Eine ablehnende Haltung gegenüber dem säkularen Staat kann nach Rohes und Weyers' Einschätzung unter Muslim:innen in Deutschland nur bei einer kleinen Gruppe islamistischer Prägung beobachtet werden. Dieser islamistische Anteil sei keineswegs maßgebend für die muslimische Gemeinschaft im Westen.[523]

Als Folge der Säkularisierungsprozesse unter Muslim:innen der Diaspora konstatieren Tietze und Hennig bspw., dass junge Migrant:innen in Deutschland wie in Frankreich nach persönlicher Autonomie streben. Dies betreffe nicht nur die religiöse Lebensführung, sondern auch jegliche anderen Bereiche des Lebens. Jedoch sei die Umsetzung dieser Emanzipationsbestrebungen aufgrund von ökonomischer Abhängigkeit von der Familie, Diskriminierungserfahrungen oder einem niedrigen Ausbildungsgrad nicht immer möglich. Das heißt, die Privatsphäre und die erforderliche Eigenständigkeit, um Entscheidungen autonom treffen zu können, sind nicht immer gewährleistet.[524]

---

520 Für Näheres dazu Uphoff: Islam: Individualisierung, S. 132f.

521 Ausführlich dazu Bielefeldt: Muslimische Minderheiten, S. 30f.; Heitmeyer et al.: Verlockender Fundamentalismus, S. 103, 123.

522 Vgl. Pfündel et al.: Muslimisches Leben, S. 64f., 84–86.

523 Vgl. Rohe: Scharia und deutsches Recht; Weyers: Zwischen Selbstbestimmung, S. 162ff.

524 Dies formuliert Tietze wie folgt: „Diskriminierungserfahrungen oder eine Stigmatisierung aufgrund des Wohnorts, der von der Mehrheitsbevölkerung mit Alkoholismus, Drogenkriminalität oder einer hohen Dichte von Sozialhilfeabhängigkeit und Immigrantenfamilien verbunden wird, [lassen] individuelle Unabhängigkeit unerreichbar erscheinen." Tietze: Individualisierung, S. 226; siehe auch Hennig: Lebensführung, S. 383ff.; Weyers: Zwischen Selbstbestimmung; Karadzhova-Beyer: Virtuosen, S. 187, 198, 241.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Roy geht ebenfalls von einem religiösen Wandel in Richtung Individualisierung und Privatisierung der Religion unter Muslim:innen in der Diaspora aus. Dies führt er vor allem darauf zurück, dass in nichtislamischen Mehrheitsgesellschaften keine „gesellschaftliche Autorität" existiert, d. h. kein kulturell und sozial bedingter äußerer Druck, der die Menschen zur Einhaltung religiöser Pflichten zwinge. Auch scheide hier das islamische Recht als Grundlage einer forcierten Gesellschafts- und Staatsordnung schlichtweg aus.[525]

Sind die sozialen Erfahrungen und kulturellen Bedingungen demnach für die Individualisierung religiöser Wertorientierung ausschlaggebend? Oder entwickeln sich diese Tendenzen eher durch das permanente Aushandeln und Auswählen zwischen unterschiedlichen Optionen der Orientierungsangebote, welche die Neuen Medien zur Verfügung stellen? Ich vertrete in der vorliegenden Arbeit die These, dass beide Aspekte ineinandergreifen. Die Diasporasituation erfordert die Anpassung an gesellschaftliche Erwartungen, und das Angebot im Internet bietet, auch wenn nicht immer, eine Möglichkeit, entsprechende Lösungen zu finden, die diesen Herausforderungen gerecht werden. Es ist demnach nicht allein die Nutzung des Internets, die für die Verschiebungen im Verhältnis von Ratsuchenden und Autoritätspersonen verantwortlich ist. Vielmehr spielt die neue Umgebung bzw. die Migrationssituation dabei eine wesentliche Rolle. Diese These soll im empirischen Teil (siehe v. a. Kap. IX) näher erörtert und anhand von Fallbeispielen diskutiert werden.

3.3. Neo-Traditionalismus – eine Position der „Mitte"?

Der Neo-Traditionalismus beansprucht für sich, einen Kompromiss zwischen dem Liberalismus und dem Traditionalismus zu schaffen – er nennt sich daher „Weg der Mitte" (*wasaṭīya*). Die *wasaṭīya*-Denkströmung, als deren „spiritueller Vater"[526] al-Qaraḍāwī gilt, hat laut Salvatore „successfully situated itself at a crucial juncture between modern electronic media and informal transnational networking among scholars and activists."[527] Diese Schule bedient sich zwar wie die obigen Denkmuster auch der Traditionen der muslimischen Frühgemeinde, will jedoch nicht wie der Traditionalismus die Denk- und Lebensweisen des

525 Vgl. Roy: Der islamische Weg, S. 153f.
526 Für Näheres dazu Gräf: Medien-Fatwas, S. 135ff.; Quisay: Neo-Traditionalism, S. 187ff.
527 Slavator: Qaraḍāwī's *Maṣlaḥa*, S. 244.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

7. Jhs. imitieren. Vielmehr erhofft sie sich durch die Re-Interpretation einzelner problematischer Normentexte des Islam sowie durch die Akzeptanz ausgewählter Errungenschaften des Westens die nötige Flexibilität, um Islam und Moderne in Einklang zu bringen.[528] Verglichen mit dem Liberalismus bleibt der neo-traditionalistische Ansatz in seinen Charakterzügen weitgehend traditionalistisch, wie im Folgenden näher erläutert wird.

„Neo" bezeichne ich diese Denkrichtung deshalb, weil sie in ihrem Verständnis des Islam den traditionalistischen Diskurs infrage stellt und – wenn auch nur in ausgewählten Bereichen – eine Reform des Islam anstrebt. Zudem werden ihr kontroverse Denker:innen wie Ḥasan at-Turābī (gest. 2016) und Rāšid al-Ġannūšī (geb. 1940) zugerechnet, die weitgehende Unterstützung für die Stellung der Frau zeigen und zugleich die Einführung eines konstitutionellen, parlamentarischen Regierungssystems befürworten.[529] Quisay zählt zu dieser Denkschule, die sie ebenfalls „Neo-Traditionalism" nennt, aber auch prominente im Westen wirkende Gelehrte wie Hamza Yusuf (geb. 1958), Abdal Hakim Murad (geb. 1960) und Umar Faruq Abd-Allah (geb. 1948).[530]

Im politischen Diskurs werden die Vertreter:innen dieser Denkrichtung dem *Islamismus* zugerechnet. Dieser stellt eine Sammelbezeichnung für alle religiös begründeten politischen Weltanschauungen und Handlungen von Muslim:innen dar, die auf unterschiedlichem Weg Einfluss auf das politische System einer Gesellschaft nehmen mit dem Ziel, es durch ein schariakonformes Ordnungsmodell zu ersetzen – als Oberbegriff umfasst er u. a. auch den Salafismus.[531] Einschlägige Studien teilen den Islamismus in zwei Gruppen auf: Die erste ist die sog. legalistische bzw. institutionelle Gruppe, die sich gegen eine gewaltsame Machtübernahme ausspricht und eine reformorientierte Textinterpretation befürwortet. Sie strebt durch eine Islamisierung bzw. Re-Islamisierung der Gesellschaft an, einen islamischen Staat zu errichten. Die zweite ist die jihadistische Gruppe, die den revolutionären Umsturz „unislamischer"

528 Vgl. al-Qaraḍāwī: *aṣ-Ṣaḥwa*, S. 48; ders.: *Taǧdīd ad-dīn*, S. 25; Sedgwick: The Modernity, S. 121–146. Für Näheres zur *wasaṭīya*-Methode siehe z. B. Gräf: The Concept of *wasaṭīya*, S. 213–238.

529 Vgl. z. B. Barakat: Glaube und Herrschaft, S. 110–128.

530 Vgl. Quisay: Neo-Traditionalism, passim.

531 Vgl. Pfahl-Traughber: Islamismus, in: www.bpb.de (abg.am 25.05.2022). Diese Strömung wird von einigen Autor:innen auch „Fundamentalismus" bzw. „Neo-Fundamentalismus" genannt. Vgl. z. B. Riexinger: Islamismus und Fundamentalismus, in: www.bpb.de (abg. am 10.06.2022); Roy: Der islamische Weg, S. 229f.; Tibi: Die fundamentalistische Herausforderung, S. 25f., 46f.; Krämer: Gottes Staat, S. 181ff.; Rosiny: Der Islam ist die Lösung, S. 61–76.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Regime zugunsten der Wiedererrichtung eines islamischen Staates zum Ziel hat und hierfür den Einsatz von Gewalt als gerechtfertigt ansieht.[532] Wenn im Folgenden von Islamismus bzw. Neo-Traditionalismus die Rede ist, so ist damit lediglich die erste Gruppe adressiert.

Ihre Vertreter:innen wie etwa Muḥammad al-Ġazālī (gest. 1996), Zainab al-Ġazālī (gest. 2005), al-Qaraḍāwī und Muḥammad ʿImāra (gest. 2020) versuchen, Lösungen für die infolge der Moderne aufgetretenen Herausforderungen zu finden, indem sie die neuen gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen mit traditionellen Denkmustern bewerten. Da sie auf diesem Wege schnell an die Grenzen der Lösungsfindung stoßen, verfolgen sie im Umgang mit Fragen der Moderne zwei zu unterscheidende Strategien: Entweder suchen sie passende Lösungsansätze aus der Tradition – *iǧtihād tarǧīḥī* (selektive Normenfindung) –, oder sie entwickeln auf Grundlage des sog. *iǧtihād ibdāʿī* (innovative Normenfindung) neue Lösungsansätze, die den „heiligen" Texten entspringen oder ihren Prinzipien zumindest nicht widersprechen.[533]

Sie fordern also – ebenso wie die Traditionalist:innen – die Rückbesinnung auf die Quellen des Islam der Frühzeit als Richtschnur für die Bewältigung moderner Fragen, sehen zugleich aber die Notwendigkeit einer gegenwartsorientierten Interpretation dieser Texte und der überkommenen Traditionen. Die neo-traditionalistische Denkrichtung ist demnach der islamischen Reformbewegung der sog. *Salafīya* zuzuordnen, die um die Wende zum 20. Jh. entstanden ist und deren Ideologie von der Muslimbruderschaft (gegr. in Ägypten 1928) übernommen wurde. Vertreter des Neo-Traditionalismus wie etwa al-Qaraḍāwī sehen sich selbst in der Tradition der *Salafīya*. In diesem Sinne schreibt er: „Wir sollen unsere Zeit, unsere Umgebung, unsere Gewohnheiten, unsere Umstände berücksichtigen, wenn wir Fatwas abgeben, Urteile aussprechen, forschen oder mit uns selbst oder mit den anderen handeln, so, wie die Altvorderen (*salaf*) dies alles berücksichtigten […]."[534]

---

532 Als Haupttheoretiker dieser gewaltorientierten Ideologie gilt Sayyid Quṭb (gest. 1966), ein Mitglied der ägyptischen Muslimbruderschaft. Seiner Auffassung nach stehen die muslimischen Gesellschaften unter der Knechtschaft autokratischer Regime und könnten die Erlösung nur durch die Herrschaft Gottes erlangen, indem sie ihr Leben nach göttlicher Ordnung ausrichten. Siehe statt vieler Damir-Geilsdorf: Herrschaft und Gesellschaft, S. 61ff., 117f.; Hasche: Quo vadis, S. 212ff., 281ff.; Krämer: Gottes Staat, S. 211–233.

533 Vgl. z. B. al-Qaraḍāwī: *al-Iǧtihād,* S. 116ff.; Hefny: Herrschaft, S. 126f.; El-Wereny: Reichweite, S. 65–100. W; weiterführend Hasche: Quo vadis, S. 212ff.

534 Al-Qaraḍāwī: *aṯ-Ṯaqāfa al-ʿarabīya*, S. 58f.; ähnlich ders.: *aṣ-Ṣaḥwa*, S. 43f.; weiterführend dazu El-Wereny: Mit Tradition, S. 65f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Rekurs auf die islamische Tradition impliziert jedoch weder die blindgläubige Übernahme ihrer überlieferten Ansichten und Lehrmeinungen noch die Nachahmung ihres Lebensstils. Angestrebt sei vielmehr die Anwendung ihrer Methoden im Umgang mit den Ressourcen der Scharia: Auf die Art und Weise, wie die Altvorderen die Quellentexte entsprechend den damaligen Gegebenheiten ausgelegt und die zu jener Zeit neu aufgetretenen Fragen in Anpassung an ihre Lebensumstände behandelt haben, sollten Muslim:innen auch heute verfahren.[535]

Wie für den Traditionalismus ist das kulturelle islamische Erbe (*turāṯ*) also auch für den Neo-Traditionalismus nicht nur Vergangenheit, sondern zugleich Gegenwart und Zukunft. Beide Denkschulen verstehen das *turāṯ*, im Unterschied zum Liberalismus, als Grundlage für die Errichtung bzw. die Wiedererrichtung einer weltumspannenden Glaubensgemeinschaft (*umma*). Nach dieser Überzeugung verfügt der Islam über alle intellektuellen und kulturellen Ressourcen, die zur Ausgestaltung einer modernen Gesellschaft nötig sind. Ideologien wie Nationalismus, Sozialismus und Säkularismus werden als fremde Doktrinen abgestempelt und vehement zurückgewiesen.[536]

Säkularismus wird, wie im Traditionalismus auch, mit Irreligiosität (*al-lā-dīnīya*) gleichgesetzt und als Weg in die „Vernichtung" des Islam angesehen. Das Motto der Islamist:innen „Der Islam ist Staat und Religion" (*al-islām dīn wa-daula*) formuliert eine klare Absage an die Säkularisierung.[537] Für islamistische wie traditionalistische Akteur:innen ist die Scharia, wie auch Krämer und Tibi darstellen, Einheit von Staat, Religion, Recht und Politik, die ein geschlossenes, allumfassendes und ganzheitliches Gefüge von Normen beinhaltet. Dieses Normengefüge bestimmt nach ihrer Auffassung nicht nur über alle Lebensbereiche – vom persönlichen Bereich über die Familie bis hin zum Leben in Staat und Gesellschaft –, sondern bindet auch alle Individuen in die Gemeinschaft ein und fordert deren Unterordnung sowie deren Orientierung am Kollektiv.[538]

---

535 Vgl. statt vieler Conermann: Reformislam, S. 271–273; Kurzman: Liberal Islam, passim.

536 Vgl. al-Qaraḍāwī: *al-Fiqh al-islāmī*, S. 25ff.; ders.: *Taǧdīd ad-dīn*, S. 22–28. Weiterführend dazu Hasche: Quo vadis, v. a. S. 202–208, 224–228; Krämer: Der Vordere Orient, S. 533–541.

537 Vgl. al-Qaraḍāwī: *al-Islām wa-l-ʿalmānīya*, S. 66f.; weiterführend dazu Krämer: Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik, S. 128f.; Tibi: Der wahre Imam, v. a. S. 391–398; Zaman: The Sovereignty of God, S. 5ff.

538 Vgl. al-Qaraḍāwī z.B.: *Šarīʿat al-islām*; ders.: *Madḫal li-dirāsat aš-šarīʿa*. Mehr dazu Krämer: Gottes Staat, v. a. S. 49–67; Schulze: Islam und Herrschaft, S. 94–130; Tibi: Der wahre Imam, v. a. S. 303–310.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das neo-traditionalistische Verständnis der individuellen Identität zeichnet sich demnach genauso wie das traditionalistische dadurch aus, dass Individuen als Teil der *umma* zu verstehen sind. Weicht die:der Gläubige vom Kollektiv der *umma* ab und unterwirft sich nicht den göttlichen Geboten, verfällt sie:er dem „Chaos". Jedes Individuum wird also als verlängerter rechter Arm Gottes auf Erden verstanden und somit verpflichtet, die Weisungen der Scharia auf privater, gesellschaftlicher und politischer Ebene auszuführen. Durch diese pflichtbewusste Ausführung wird das Individuum Teil der den Islamist:innen vorschwebenden *umma*. Die Scharia wird dieser Überzeugung nach nämlich als die von Gott für alle Zeiten und Orte festgelegte Rechts- und Werteordnung angesehen, von deren Umsetzung der Fortschritt islamischer Gesellschaften abhängt.[539]

Die Angst islamistischer Akteur:innen vor Säkularisierung zeigt sich nicht nur auf der Makroebene, also in ihrer expliziten Ablehnung einer Trennung von Religion und Staat, sondern ebenso auf der Mikroebene, wo sie jeder säkularen Begrenzung der Scharia als umfassendem Orientierungsrahmen für individuelles und öffentliches Leben entgegentreten. Folgerichtig stellen Islamwissenschaftler:innen wie etwa Wick und Krämer fest, dass islamistische und salafistische Akteur:innen in der Säkularisierung „ein Komplott gegen den Islam und seine Gläubigen"[540] sehen, das den Islam in seiner Einheit von Recht, Politik, Gesellschaft und Moral zerstören wolle.[541]

In der Auseinandersetzung der Neo-Traditionalist:innen mit den Säkularist:innen um die Anwendung der Scharia geht es weniger um die Frage, ob die Scharia generell gültig sei, sondern vielmehr um den Umfang ihrer Anwendungsbereiche und ihre Anpassungsfähigkeit an die Erfordernisse der Zeit. Besonders kontrovers wird dabei die Frage disku-

539 Vgl. al-Qaraḍāwī: *al-Islām wa-l-ʿalmānīya*, S. 66f.; ders.: *Šarīʿat al-islām*, S. 38. Für Näheres dazu Krämer: Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik, S. 129; Schulze: Islam und Herrschaft, S. 113ff.; Rosiny: Der Islam ist die Lösung, S. 61–76.

540 Wick: Islam und Verfassungsstaat, S. 115; Krämer: Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik, S. 130ff.

541 Weiterführend dazu Wick: Islam und Verfassungsstaat, S. 114f.; Krämer: Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik, S. 130f. Dies konstatierte Wielandt bereits in ihrem 1984 erschienen Beitrag: Ihrer Darstellung zufolge wurden in weiten Teilen der islamischen Welt keine Versuche unternommen, wie die in der christlichen Theologie, das Phänomen der Säkularisierung positiv in die islamische Theologie aufzunehmen. Vgl. Wielandt: Zeitgenössische ägyptische Stimmen, S. 121f. Mittlerweile gibt es eine Reihe von Publikationen, die dieses Thema behandelt und auf seine Integration in die islamische Theologie hinarbeitet. Vgl. z. B. Šaḥrūr: *Dirāsāt islāmīya*. Zu säkularistischen Positionen in der arabischen Welt vgl. am Beispiel Ägyptens Steppat: Säkularisten und Islamisten, S. 699–704; Flores: Secularism, S. 32–38.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tiert, welche Normen der Scharia zu den göttlichen, also unveränderbaren, und welche zu den menschengemachten, also wandelbaren gehören: Während die Traditionalist:innen eine Absolutsetzung der überlieferten Scharia-Normen anstreben, lehnen die Liberalisten:innen hingegen die Scharia als ganzheitliches Gesetzesgefüge ab. Sie fordern stattdessen eine umfassende Modernisierung in allen Teilbereichen der Gesellschaft und ziehen dafür eine Enttraditionalisierung in Erwägung. Die Neo-Traditionalist:innen beanspruchen, gestützt auf die *wasaṭīya*-Methode, einen Ausgleich zwischen diesen beiden aus ihrer Sicht extremen Polen.[542]

In diesem Sinne zeigen sie sich der Moderne gegenüber aufgeschlossen, differenzieren dabei aber zugleich zwischen *islamkompatiblen* Errungenschaften der Moderne, die mit den Wertvorstellungen des Islam übereinstimmen und daher adoptiert werden dürfen, und *islamwidrigen*, die den Prinzipien der Scharia widersprechen und folglich zurückgewiesen werden müssten. Für die Apologet:innen des Neo-Traditionalismus ist „die wahre Erneuerung eine solche, die auf den Prinzipien des Islam aufbaut, mit seinen Wurzeln in Verbindung bleibt, sich vom kulturellen Erbe (*turāṯ*) inspirieren lässt […] und gleichzeitig alles Neue gutheißt, was nutzbar und islamkonform ist."[543]

Demnach wird die Übernahme westlicher Errungenschaften befürwortet, sofern sie der islamischen Lehre nicht widersprechen. Entscheidungskriterium bilden dabei die religiösen Texte, auf denen die Scharia-Normen fußen: Einerseits weisen koranische und prophetische Aussagen vielschichtige, interpretierbare Bedeutungsebenen auf, die moderne Entwicklungen ermöglichen; andererseits umfasst die Scharia zugleich ewige, unveränderliche Werte und Normen, die nach islamistischer Vorstellung als Rückgrat der Religion gelten. Zu diesen unveränderbaren Normen werden nicht nur theologische, moralische und gottesdienstliche Handlungen gezählt, sondern auch andere Bereiche der Scharia wie das Familien- und Erbrecht.[544]

Aufgrund dieser Grenzziehung zwischen den vermeintlich wandelbaren und nicht wandelbaren Scharia-Normen bleibt der Modernisierungsversuch der Neo-Traditionalist:innen eher begrenzt – wie Peters zu Recht feststellt, bieten sie trotz ihres Anspruchs auf *iǧtihād* „keine radikal neuartigen Interpretationen der *sharīʿa*."[545] Ihre Reaktionen auf The-

542 Siehe für Näheres dazu El-Wereny: Scharia-Normen im Wandel, S. 112ff.

543 Al-Qaraḍāwī: *Fiqh al-wasaṭīy*, S. 185.

544 Vgl. z. B. al-Qaraḍāwī: *Šarīʿat al-islām*, S. 105f.; Abū Zahra: *Uṣūl*, S. 94ff. Für Näheres dazu Krämer: Gottes Staat, S. 51ff.; Wick: Islam und Verfassungsstaat, S. 171ff.; El-Wereny: Scharia-Normen im Wandel, S. 101–121.

545 Peters: Islamischer Fundamentalismus, S. 230; weiterführend Tibi: Der wahre Imam, S. 337–344.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

menkomplexe wie etwa die Erbteilung zwischen Mann und Frau bleiben traditionalistisch geprägt und verstoßen somit gegen Grundprinzipien der Moderne wie die Menschenrechte oder die Gleichberechtigung.[546]

Für Muslim:innen in Minderheitensituationen wird hingegen eine andere Interpretation der Quellentexte angeboten: Im Unterschied zu Traditionalist:innen befürworten die Neo-Traditionalist:innen die Dauerpräsenz von Muslim:innen in der Diaspora und sind in diesem Sinne bemüht, die islamischen Normquellen kontextabhängig auszulegen, um ihnen adäquate Lösungen für ihre Alltagsprobleme zu liefern. So spricht al-Qaraḍāwī bspw., ähnlich wie Ṭāhā Ǧābir al-ʿAlwānī (gest. 2016), von einer „speziellen Normenlehre", dem sog. *fiqh al-aqallīyāt al-muslima*, die die Veränderungen der Zeit, des Ortes und der Umstände von Muslim:innen in nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaften berücksichtigen solle. Ausgangspunkt ist dabei die Überzeugung, dass die Scharia universell sei und zugleich auf das Wohlergehen der Menschen abziele. Um eine Balance zwischen westlichem und islamischem Recht zu schaffen und es jenen Muslim:innen zu ermöglichen, ein schariakonformes Leben zu führen, ohne in Schwierigkeiten mit bestehenden Rechtssystemen zu geraten, sei also die Entwicklung einer eigenen Rechtsauslegung, die diese Umstände berücksichtige, unumgänglich.[547]

Der Akzent dieser Normenlehre liegt dabei aber nicht primär auf der Förderung eines Zusammenlebens zwischen Muslim:innen und Nichtmuslim:innen oder einer aktiven Zusammenarbeit an der Zukunft jener Aufnahmegesellschaft. Vielmehr zielt sie darauf ab, die muslimische Präsenz in der Diaspora zu stärken und ein Gemeinschaftsgefühl im Sinne der Errichtung einer weltumspannenden Gemeinschaft zu schaffen. Daher ordnen Autor:innen wie Albrecht und March dieses Konzept zu Recht der Vision einer globalen *umma* zu, wie sie von islamistischen Bewegungen vertreten wird.[548]

Für die Schaffung der *umma* wird den Religionsgelehrten eine besondere Bedeutung beigemessen. Die ihnen eingeräumte Rolle wird damit begründet, dass sie diejenigen seien, die die Aufgabe der Findung von Normen für religiöse und weltliche Angelegenheiten erfüllen und den Is-

546 Vgl. z. B. El-Wereny: Reichweite, S. 75ff.; Wick: Islam und Verfassungsstaat, S. 113ff., 173ff.

547 Vgl. al-Qaraḍāwī: *Fī fiqh al-aqallīyāt*, S. 5, 11ff., 30; al-ʿAlwānī: *Fī fiqh al-aqallīyāt*, passim.

548 Vgl. bspw. Albrecht: Islamisches Minderheitenrecht, S. 98ff.; March: Sources of Moral Obligation, S. 39f.; Wiedl: *Daʿwa*, S. 169f.; Gräf: Medien-Fatwas, z. B. S. 329, 382; El-Wereny: Normenlehre des Zusammenlebens, S. 16f., 257.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

lam vor der Gefahr der Säkularisierung schützen würden.[549] Muslim:innen sind nach dieser Vorstellung an die Autorität der Gelehrten gebunden und können keine eigenständigen Entscheidungen treffen. Auch hier wird von der in der islamischen Tradition verankerten zweiteiligen Klassifikation der Menschen ausgegangen, die weiter oben dargestellt wurde (vgl. Kap. II, 3.8). Die Aufgabe der Erteilung von Fatwas wird vor diesem Hintergrund auf einen Kreis besonders hoch qualifizierter Gelehrter beschränkt. Al-Qaraḍāwī, der selbst als „Global Mufti" angesehen wird, erachtet das Mufti-Amt folgerichtig als „eine sehr einflussreiche Position, die von sehr weitreichender Gefahr ist".[550] Dabei argumentiert er ähnlich wie Ibn Qaiyim: Ein Mufti genieße als religiöse Autorität häufig großes Ansehen. Seine Aussagen könnten durch die unterschiedlichen Medien rasch Verbreitung finden. Seien sie fehlerhaft, führe der Mufti die Menschen in die Irre und verursache Chaos.[551]

Neo-traditionalistische bzw. islamistische Stimmen sind neben den salafistischen die lautesten und auffälligsten Sprecher:innen für den Islam in der islamisch geprägten Welt. Nach Krämer geben sie in jeder Diskussion den Ton an und beeinflussen in nicht wenigen Staaten der islamischen Region auch das gesellschaftliche Leben und die Rechts- und Verfassungsordnung.[552] Ein entscheidender Grund für ihre Dominanz ist neben der politischen Unterstützung in einigen Ländern ihre aktive Mediennutzung. Aufgrund der Nutzung sämtlicher ihnen zur Verfügung stehender Kommunikationswege und ihrer regen Aktivitäten auf unterschiedlichen Ebenen sind islamistisch und salafistisch geprägte Islamverständnisse nicht nur in islamischen Mehrheitsgesellschaften stark präsent, sondern auch unter im Westen lebenden Muslim:innen vertreten. Dies soll im folgenden Kapitel weiter ausgeführt werden.

549 Vgl. al-Qaraḍāwī: *al-Islām wa-l-ʿalmānīya*, S. 55. Für Näheres dazu Zaman: The Ulama, z. B. S. 100ff.
550 Al-Qaraḍāwī: *Mazāliq*, S. 14.
551 Vgl. Ibn Qaiyim: *Iʿlām*, Bd. 2, S. 72f.; al-Qaraḍāwī: *Mazāliq*, S. 14. Weiterführend dazu El-Wereny: Reichweite.
552 Vgl. Krämer: Von Normen und Werten, S. 172. Siehe auch Steppat: Säkularisten und Islamisten; Flores: Secularism.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

IV. Islam und Neue Medien

Die Tatsache, dass Menschen ihr Wissen über Religion, neben Prägungen aus Familie und Bekanntenkreis, über Massenmedien oder Neue Medien beziehen, belegen viele Studien. Die Nutzung digitaler Medien birgt das Potenzial, herkömmliche, z. B. durch Wissensakkumulationen hergestellte Autoritätsbeziehungen zu hinterfragen oder den Wirkungsgrad neuer und etablierter Autoritäten zu stärken.[553] Während sich im englischsprachigen Raum ein eigenständiges Forschungsfeld zu Medien und Religion bereits etabliert hat,[554] befindet sich die Forschung im deutschsprachigen Raum vergleichsweise noch in der Konsolidierungsphase, wie Karis in seiner 2013 erschienenen Publikation *Mediendiskurs Islam* feststellt.[555]

Im vergangenen Jahrzehnt ist dennoch ein zunehmendes Interesse an der Thematik zu verzeichnen. Es lassen sich mittlerweile zahlreiche deutschsprachige Publikationen und Forschungsprojekte finden, die sich dem Thema Religion und Medien widmen. So liegen einige Untersuchungen zur Religion im Fernsehen, Radio und Film vor. Auch finden sich Studien, die sich mit Religion und Neuen Medien, also dem Internet allgemein oder sozialen Netzwerken wie z. B. Facebook, Twitter (seit 2023 X), YouTube usw. beschäftigen. Forschungsschwerpunkte sind dabei nicht nur die Repräsentation von Religion und religiösen Inhalten in Medien, sondern etwa auch der Umgang einzelner Religionen und Individuen mit der rezenten Medienvielfalt oder die Transformation religiöser Vergemeinschaftungs- und Autoritätsstrukturen.[556]

Um den Stellenwert des Internets und die Konsequenzen seiner religionsbezogenen Nutzung durch Muslim:innen besser erschließen zu kön-

553 Vgl. z. B. Pollack/Müller: Religionsmonitor, S. 38f.; Rüpke: Religion medial; Campbell et al. (Hrsg.): Digital Religion, z. B. S. 87ff., 150ff.; Hickethier: Medien und Religion, S. 63; Krüger: Die mediale Religion, passim; Neumaier: religion@home?, passim.

554 Vgl. z. B. Hoover: Religion in the Media Age; Campbell: When Religion meets New Media. Für einen guten Überblick zur religionswissenschaftlichen Forschung zum Themenkomplex *Religion und Medien* siehe Krüger: Die mediale Religion, S. v.a. 32–42.

555 Vgl. Karis: Mediendiskurs Islam, S. 17. Siehe auch Krüger: Die mediale Religion, S. 32f.

556 Zum religionswissenschaftlichen Diskurs über die Verflechtung von Religion, Medien und Gesellschaft siehe statt vieler Neumaier: Religion, Öffentlichkeit, S. 833–862; dies.: religion@home?, v. a. S. 85–151. An der LMU befasst sich u. a. eine Forschungsgruppe mit den medialen Entwicklungen in der arabischen Region und ihren (trans-)regionalen Netzkulturen. Ausführlich dazu unter: http://www.naher-osten.lmu.de/medien (abg. am 20.03.2024).

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen, steht die Präsenz des Islam in Neuen Medien im Mittelpunkt dieses Kapitels. Dies erfolgt in vier Abschnitten: Zunächst werden die Begriffe *Medien* und *Neue Medien* näher bestimmt. Anschließend wird die mediale Entwicklung islamisch-religiöser Autoritäten in den traditionellen Massenmedien kurz skizziert. Sodann wird der Fokus auf das Internet als Raum für die Bereitstellung religiöser Inhalte über den Islam gerichtet. Hierbei werden zu Beginn einige medientheoretische Charakteristika des Internets und der Neuen Medien dargelegt, die für die Analyse der erhobenen Daten im empirischen Teil bedeutsam erscheinen. Darauf folgt ein Einblick in die Welt des Islam im Cyberspace.

1. Neue Medien – Begriffsbestimmung

Der Ausdruck *Neue Medien* ist heute in aller Munde, wobei damit unterschiedliche Kommunikationsmittel und Konzepte konnotiert werden. Selbst der Begriff *Medien* wird im Alltag, im wissenschaftlichen Diskurs und in der Medienpraxis unterschiedlich verwendet. Bevor wir den Blick auf das Neue der digitalen Medien richten, soll zunächst die Frage geklärt werden: Was genau sind Medien?

Es gibt unzählige Definitionsversuche mit unterschiedlichen Bezugsrahmen und Schwerpunkten. Ende der 1960er-Jahre etablierte sich der Begriff ‚Medien' als Sammelbezeichnung für die damals neu entwickelten technischen Medien wie Radio, Fernsehen und Computer.[557] Nach Winkler sind Medien apparative Mittel der gesellschaftlichen Vernetzung, die Zeit und Raum überwinden und deren Nutzung heute weitgehend in die Mechanismen der Normbildung und Normalisierung eingespannt sind. Sie bilden damit – vor allem bei umstrittenen normativen Vorgaben – „ein Forum, auf dem die Grenzen des Normalen und die Dialektik zwischen Norm und Abweichung immer aufs Neue ausgehandelt werden."[558]

Im Großen und Ganzen wird zwischen zwei Arten von Medien unterschieden: *informellen* Medien, die sich bspw. in Mimik, Gestik oder Sprache ausdrücken und ohne manifeste Institutionalisierung auskommen, und *formellen* Medien, die Informationen zu ihrer Vermittlung ma-

[557] Medienwissenschaftler:innen wie Hickethier und Faulstich definieren Medien als „gesellschaftlich institutionalisierte Kommunikationseinrichtungen", die als Mittel der personenbezogenen und gesellschaftlichen Kommunikation dienen. Hickethier: Einführung in die Medienwissenschaft, S. 20; Faulstich: Mediengeschichte, S. 8. Siehe auch Schorb: Stichwort „Medienpädagogik", S. 8ff.

[558] Winkler: Mediendefinition, S. 26.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

terialisieren. Letztere sind in gesellschaftlichen Institutionen eingebettet, wie z. B. Briefpost, Presse, Telefon, Radio, Fernsehen und Computer, und bedürfen technischer und organisatorischer Maßnahmen.[559]

Nach Pross sind *informelle* Medien *primäre* Medien, d. h., sie benötigen keine technischen Hilfsmittel, um Informationen zu vermitteln bzw. zu empfangen. *Formelle* Medien teilt er dagegen in *sekundäre* und *tertiäre* Medien ein: *Sekundäre* Medien zeichnen sich dadurch aus, dass sie technische Geräte auf der Sender:innenseite erfordern, nicht aber auf der Empfänger:innenseite – bspw. Bücher oder Zeitungen. *Tertiäre* Medien verlangen indessen technische Geräte auf beiden Seiten des Kommunikationsvorgangs; sowohl die:der Sender:in als auch die:der Empfänger:in verwenden ein Gerät. Dies trifft auf Film, Radio, Fernsehen, Computer oder Internetkommunikation zu. Produktion und Rezeption der zu vermittelnden Inhalte sind dementsprechend nur mithilfe von Geräten möglich.[560]

Medien sind demnach nicht nur technische Gerätschaften, sondern auch Vermittlungsinstanzen, die Kommunikation ermöglichen und die menschlichen Interaktions- und Wahrnehmungsmöglichkeiten erweitern. Sie bestehen entweder als natürliche Mittel oder in Form institutionalisierter Systeme von Technik und Gesellschaft. Hieraus entstehen Wechselwirkungen zwischen den Medien und der Gesellschaft bzw. in unserem Fall zwischen den Medien und der Religion, wie im Laufe der vorliegenden Untersuchung näher gezeigt werden soll.

Zu der im Mittelpunkt dieses Abschnitts stehenden Frage – was macht *Neue Medien* aus? – gibt es im wissenschaftlichen Diskurs eine Vielzahl von Erklärungen. Als Fachbegriff ist die Bezeichnung erstmals in den 1970er-Jahren aufgekommen. Zu dieser Zeit wurde sie als Oberbegriff für alle neuen Medientechniken benutzt, die in dieser Art bis dahin nicht vorhanden waren. Dies umfasste erweiterte Technologien im Bereich des Kabel- oder Satellitenfernsehens, des Bildschirmtextes oder der Videografie.[561] Der Terminus Neue Medien ist demnach zeitbezogen und relativ zu verstehen.

Auch wenn dies keine explizite, allgemeingültige Definition ist, folgen klare Hinweise, was unter dem Ausdruck heutzutage verstanden wird. Zur Jetztzeit und für die vorliegende Studie steht der Begriff Neue Medien als Sammelbezeichnung für digitale Medien wie PCs, Smartphones und Tablets, die im Gegensatz zu analogen Medientechnologien auf

559 Vgl. statt vieler Hickethier: Einführung in die Medienwissenschaft, S. 20.
560 Vgl. Pross: Medienforschung, S. 128; Höflich: Der Mensch und seine Medien, S. 40f.
561 Vgl. Hüther: Neue Medien, S. 345. Zur Mediengeschichte siehe z. B. Faulstich: Mediengeschichte, passim.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

computertechnischer Basis funktionieren, Zugang zum Internet erfordern und eine interaktive Verarbeitung von Informationen ermöglichen. Andere Medien, die auf Bild und Ton oder beidem basieren, wie Radio und Fernsehen, zählen also im Gegensatz zu früher nicht mehr zu den Neuen Medien, sondern können, so wie z. B. Printmedien, auch als *traditionelle* bzw. *klassische Massenmedien* verstanden werden.

Für die Religion des Islam waren – wie für andere Religionen auch[562] – *informelle* wie *formelle* Medien ein unverzichtbares Mittel für ihren Fortbestand, wie im Folgenden näher dargestellt wird. Hierbei wird der Fokus auf die *formellen* bzw. *tertiären* Medien gerichtet.

2. Medialisierung und Transformation religiöser Autorität

Die religiöse Kommunikation in der Frühphase des Islam war maßgeblich durch Mündlichkeit geprägt. Der Koran wurde nach islamischer Tradition dem Propheten Muḥammad mündlich offenbart und von ihm wiederum mündlich an seine Zeitgenossen weitergegeben. Auch die Überlieferungen der Worte und Taten des Propheten Muḥammad erfolgten anfangs ausschließlich mündlich und dienten der Normsetzung im religiösen und sozialen Leben der frühen muslimischen Gemeinschaft. Die Schlüsselrolle der gesprochenen Sprache im Prozess der Vermittlung religiöser Inhalte und der Wissensweitergabe durch Auswendiglernen und Rezitation korrespondiert vornehmlich mit den soziohistorischen Gegebenheiten der Epoche, insbesondere mit der damals vorherrschenden hohen Analphabetismusrate. So erwies sich die Mündlichkeit als entscheidender Mechanismus in der Bewahrung und Weitergabe der islamischen Norm- und Wissenskultur.[563]

Der Übergang von der mündlichen Überlieferung zur schriftlichen Fixierung eröffnete die Möglichkeit, das zuvor Gesprochene nicht nur auditiv, sondern auch visuell zugänglich und somit dauerhaft verfügbar zu machen.[564] Diese Entwicklung markiert die Entstehung eines schriftlichen Kanons, der die mündliche Tradition ergänzte und stabilisierte. Trotz der zunehmenden Bedeutung der Schriftlichkeit in der formativen

---

562 Bräunlein und Rüpke sprechen in diesem Zusammenhang von der „Religionsgeschichte als Mediengeschichte". Siehe ausführlich dazu Bräunlein: Religionsgeschichte, S. 325–329; Rüpke: Religion medial, S. 21f.

563 Vgl. statt vieler Schulze: Der Koran, v. a. S. 211–221; Paret: Mohammed, v. a. S. 47–52.

564 Zur Bedeutung der Schrift schreibt Selmani bspw.: „Die Institutionalisierung des Islam wird mittels Schrift realisiert, der die ursprüngliche Mündlichkeit des Korans in den Hintergrund stellt. Mit dem *muṣḥaf* werden die Muslime fortan legitime ‚Schriftbesitzer'." Selmani: Der Koran, S. 251f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Phase des Islam, deren zeitliche Einordnung weiterhin Gegenstand wissenschaftlicher Debatten ist,[565] blieb der Zugang zu Schriftmaterialien und damit zum *iftāʾ* bis ins 19. Jh. auf eine kleine, privilegierte Gruppe islamischer Gelehrter beschränkt. Masud et al. betonen, dass nur eine exklusive Riege von Fachgelehrten – darunter Rechtsgelehrte, Muftis, Richter, Lehrer, Imame, Philosophen und Schreiber – das Monopol auf die Erzeugung und Verbreitung von religiösem Wissen innehatte. Für die allgemeine Bevölkerung bedeutete dies, dass sie für religionsbezogene Fragestellungen auf die Autorität dieser Gelehrten angewiesen war.[566]

Die Einführung des Druckwesens bildete eine wesentliche Grundlage für den individuellen Zugang zum Islam und förderte damit signifikante Individualisierungstendenzen innerhalb der Gesellschaft. Zwar konnte sich die Drucktechnik unter osmanischer Herrschaft bis zum frühen 19. Jh. noch nicht durchsetzen, wie bereits (Kap. II, 3.9) erläutert wurde. Dennoch konnten erste Druckerfahrungen durch die Einflüsse des französischen und britischen Kolonialismus gesammelt werden. So brachten bspw. die Truppen Napoleon Bonapartes, die Ägypten zwischen 1798 und 1801 besetzten, mehrere Druckerpressen ins Land. Inspiriert durch europäische Vorbilder gründete Muḥammad ʿAlī, Gouverneur von Ägypten von 1805 bis 1848, die erste ägyptische Druckerei – die *Būlāq*-Presse, auch bekannt als *al-Amīrīya*-Presse – und veröffentlichte im Jahr 1828 die erste Zeitung. Mit der Privatisierung der Druckereien und Verlagshäuser in den 1860er-Jahren wurde die Publikation arabischsprachiger Bücher, sowohl religiöser als auch weltlicher Art, maßgeblich vorangetrieben.[567]

Die ersten bedeutenden Fatwa-Sammlungen wurden im späten 19. Jh. in Kairo gedruckt, wenngleich die handschriftliche Verbreitung von Fatwas bereits vor der Einführung des Druckwesens weit verbreitet war.

---

565 Die Frage, wann die Quellentexte des Islam schriftlich fixiert und zusammengestellt wurden, wird unter muslimischen wie nichtmuslimischen Wissenschaftler:innen bis in die Gegenwart kontrovers diskutiert. Auf diese Kontroverse kann aufgrund der anderweitigen Schwerpunktsetzung der vorliegenden Arbeit nicht eingegangen werden. Siehe dazu z. B. Burton: The Collection, S. 117ff.; Für einen Überblick Motzki: The Collection, S. 1–34; Schulze: Der Koran, S. 218–221; zur Debatte um die Niederschrift der Sunna siehe Schoeler: Mündliche Thora und Ḥadīṯ, S. 213–251; ders.: Die Frage, S. 201–230; Sezgin: Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. I, S. 53ff.; zum arabischsprachigen Diskurs ʿAbd Allāh: *al-Ḥadāṯa*, passim; Šaḥrūr: *al-Kitāb*, S. 565ff.; ähnlich al-Bannā: *Naḥwa fiqh ǧadīd*, S. 22ff.

566 Vgl. Masud et al.: Muftis; Gräf: Medien-Fatwas, S. 44. Siehe zu einschlägigen Thesen den Forschungsstand der vorliegenden Arbeit (Kap. I, 2.1.).

567 Vgl. z. B. Atiyeh: The Book, S. 245; Skovgaard-Petersen et al.: The Introduction of Printing, S. 75; Gräf: Medien-Fatwas, S. 186f.; dies.: Die Geschichte, S. 25f.; Mansour: The Bulaq Press, S. 287ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So erschien 1883 die Sammlung des malikitischen Muftis Muḥammad ʿUlayiš (gest. 1882) und 1887 die des hanafitischen Muftis Muḥammad al-ʿAbbāsī al-Mahdī (gest. 1897).[568] Gräf datiert die Transformation des Fatwa-Wesens durch Printmedien folgerichtig ins späte 19. Jh.: Religiöse Ratschläge und Fatwas erschienen nicht nur in Fachzeitschriften, sondern auch in Rubriken staatlicher Zeitungen. Zudem beteiligten sich islamische Bildungszeitschriften wie das 1892 gegründete Kairoer *Ustāḏ* sowie später privat finanzierte Publikationen wie *al-Madina* in Saudi-Arabien (seit 1937) und *ar-Rāya* in Katar (seit 1979) an diesem Trend der Öffentlichkeitsarbeit.[569] Robinson beschreibt diese Entwicklungen wie folgt:

> „From the beginnings of reform in the nineteenth century they [the *ʿulamāʾ*] began both to use print and to translate the Quran, the Hadith and the texts of classical scholarship from Arabic in the vernacular languages. Thus, they themselves began to destroy the 'closed shop' which gave them the monopoly over transmission and interpretation of knowledge."[570]

Die Versuche religiöser Autoritätsinstanzen, sich aktiv an den Wandel der medialen Landschaft anzupassen, führten zur Auflösung des vormals geschlossenen Deutungsmonopols. Ein kategorisches Ignorieren des sich vollziehenden Medienwandels hätte mit hoher Wahrscheinlichkeit einen wesentlich stärkeren Verlust ihrer Deutungshoheit zur Folge gehabt. Somit ist die mediale Anpassung der Gelehrten nicht als Ursache für den Rückgang ihrer dominierenden Stellung zu verstehen, wie es Robinson postuliert, sondern vielmehr als strategischer Versuch, dieser Erosion entgegenzuwirken und ihre Autorität zu bewahren.

Salvator zufolge markiert die Entstehung dieser modernen Massenkommunikation „den historisch bedeutendsten Bruch in der Tradierbarkeit und Kommunizierbarkeit der islamischen Diskurstradition."[571] Dementsprechend erblickten Reformdenker wie ʿAbduh und Riḍā in der Presse ein Mittel, die islamische Tradition von der selbstauferlegten Bindung an Doktrinen und Problemlösungen früherer Gelehrter zu befreien – insbesondere durch Kommunikationsformen, die Lai:innen bei rechtlichen oder ethischen Fragen zuvor nicht zugänglich waren.[572]

---

568 Zuvor waren andere religiöse Texte wie der Koran (1865), *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī* (1862) und *Iḥiyāʾ ʿulūm ad-dīn* von al-Ġazālī (1869) gedruckt worden. Vgl. Messick: The Mufti, S. 113ff.; Gräf: Die Geschichte, S. 26; Masud et al.: Muftis, S. 9f.

569 Vgl. z. B. Gräf: Medien-Fatwas, S. 53, 185, 196; Skovgaard-Petersen: Fatwas in Print, S. 82; Atiyeh: The Book, S. 245.

570 Robinson: Crisis of Authority, S. 348; ähnlich ders.: Technology, S. 229ff.

571 Salvator: Religiöse Diskurstradition, S. 315f.

572 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

In diesem Sinne räumte Riḍā in der von ihm gegründeten und herausgegebenen Zeitschrift *al-Manār* der Erteilung von Fatwas einen zentralen Stellenwert ein. Bereits ab der ersten Ausgabe im Jahr 1898 etablierte sich die Fatwa-Rubrik sukzessive als fester Bestandteil der Publikation. Aus dieser kontinuierlichen Praxis erwuchs später die mehrbändige Fatwa-Sammlung, bekannt als *Fatāwā al-manār*. Innerhalb dieser Rubrik wurden religiöse Fragestellungen der Leserschaft sowohl vom Herausgeber selbst als auch von weiteren Gelehrten beantwortet. Die Intention der Zeitschrift lag darin, den muslimischen Adressat:innen nicht nur eine religiös-praktische Orientierung in Glaubens- und Lebensfragen zu bieten, sondern sie auch mit argumentativen Ressourcen zur Abwehr islaminkompatibler Praktiken auszustatten.[573]

Bis in die 1970er-Jahre dominierten Ägypten und der Libanon das arabischsprachige Printmediengeschehen. Mit dem Aufstieg Saudi-Arabiens begann eine Konkurrenz zwischen diesen Nationen um die mediale Vorherrschaft. Die Etablierung einer neuen Buch- und Druckkultur initiierte eine deutliche Dynamik, die unter anderem den Weg für die Herausbildung einer neuen islamischen Deutungselite ebnete, die ich oben als *Liberalismus* bezeichnet habe. Diese Elite widmete sich einer zeitgemäßen und progressiven Interpretation islamischer Quellentexte, was in weiten Kreisen für Aufsehen sorgte. Gleichzeitig sah sich diese Bewegung erheblichen Gegenreaktionen und scharfer Kritik seitens traditioneller Autoritäten ausgesetzt, die sich gegen die Neuerungen verwahrten und die Kontinuität orthodoxer Interpretationsmuster verteidigten.[574]

Jüngere Beispiele für diese Entwicklungen zeichnen sich exemplarisch an den Publikationen von Šaḥrūr, Ḥanafī und Abū Zaid ab. Zwar unternahmen politische Machthaber und religiöse Autoritäten wiederholt Versuche, diese und ähnliche nicht-traditionellen Stimmen durch Zensurmaßnahmen zu unterdrücken, doch sie waren damit nur bedingt erfolgreich. Das Druckwesen etablierte sich zunehmend als effizientes Medium für die Verbreitung divergierender Ansichten, was es liberalen Denker:innen ermöglichte, ihre Manuskripte trotz staatlicher Restriktio-

573 Skovgaard-Petersen schreibt dazu: „The reader of Al-Manār is provided with handy ammunition against vulgar Ṣufism, popular practices and *taqlīd* and perhaps some encouragement to make use of it. For another attraction of the fictional setting is the possibilities it offers for the reader to identify himself with the reformer, and a much more complete construction of the intellectual as the model Muslim." Skovgaard-Petersen: Portrait of the Intellectual, S. 103. Siehe auch Gräf: Die Geschichte, S. 25f.; Riḍā: *Fatāwā*, 6 Bde.; Ende: Rashīd Riḍ, S. 446ff.

574 Vgl. Schiffauer: Medienrevolution, S. 544; weiterführend Abou El Fadl: The Great Theft, S. 40f., 88ff.; Schulze: Islamischer Internationalismus, S. 33f.; Hagmann: Medienkontrolle, S. 109; Robinson: Crisis of Authority, S. 351.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nen privat oder im Ausland zu veröffentlichen. Schiffauer et al. weisen darauf hin, dass Zensurversuche eher einen regen Handel mit verbotenen Büchern begünstigten und zugleich die öffentliche Resonanz für die betreffenden Autor:innen verstärkten. Zudem spielte die mündliche Weitergabe von Informationen eine signifikante Rolle bei der Verbreitung neuer Theorien und der Popularisierung ihrer Urheber:innen.[575]

Die Etablierung des Buchdrucks führte einerseits dazu, dass religiöse Texte breiter zugänglich wurden und nicht mehr ausschließlich im Rahmen sozialer Zusammenkünfte zirkulierten. Andererseits erhielten auch liberale Gelehrte die Möglichkeit, ihre Werke einer größeren Leserschaft zugänglich zu machen und somit mit ihren reformorientierten Interpretationen eine wirkungsvolle Alternative zu den Deutungen traditionalistischer Autoritäten zu präsentieren. Infolgedessen lässt sich konstatieren, dass jene Autoritäten seit Einführung der Druckerpresse sukzessive an Einfluss verloren haben. Die Gläubigen waren fortan nicht mehr zwingend auf deren direkte Expertise angewiesen, da sie sich das Wissen zunehmend eigenständig aneignen konnten und somit eine wachsende Unabhängigkeit in der religiösen Orientierung erlangten.[576] In diesem Sinne schreibt Gräf:

> „Im Zuge der Nutzung von Medien breitet sich das Fatwa-Genre über das islamrechtliche Feld hinaus aus, die Interpretationsmacht der Muftis hingegen scheint sich zu verringern. Die Tätigkeit des *iftā'* stellte noch vor kurzem ein Monopol der Rechtsgelehrten dar. […]. Ihr Interpretationsmonopol ist jedoch durch die verschiedenen journalistischen Verfahrenstechniken wenn nicht gebrochen, so doch beschnitten."[577]

Mit dem Aufkommen von Aufzeichnungstechniken sowie den Medien Radio und Fernsehen vollzog sich eine tiefgreifende Veränderung in der Praxis der Fatwa-Erteilung. Während gedruckte Texte aufgrund der erforderlichen Lese- und Schreibkompetenz nur einer begrenzten Leserschaft zugänglich sind, eröffnen audiovisuelle Medien breiten Bevölkerungsschichten direkten Zugang zu religiösen Informationen. Diese Technologien ermöglichen nicht nur die Überwindung geografischer

---

575 Vgl. Schiffauer: Medienrevolution, S. 544; Robinson: Crisis of Authority, S. 351f. Eine Folge dieser Entwicklungen war, dass die Religion zunehmend in die Öffentlichkeit trat, was Casanovas These entspricht: „Religion in the 1980s 'went public' in a dual sense. It entered the 'public sphere' and gained, thereby, 'publicity'. Various 'publics' – the mass media, social scientists, professional politicians, and the 'public at large' – suddenly began to pay attention to religion." Casanova: Public Religions, S. 3.

576 Vgl. Inan: Islam goes Internet, S. 29; Anderson: The Internet, S. 45–61; Tartoussieh: Virtual citizenship, S. 201.

577 Gräf: Medien-Fatwas, S. 179.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Distanz zwischen Gelehrten und der Laienbevölkerung, sondern bieten auch eine vielfältige Palette religiöser Inhalte, die die individuelle Suche nach spiritueller Orientierung wesentlich bereichern. Infolgedessen hat sich der islamische Medienmarkt für religiöse Beratung deutlich ausgeweitet, sodass neben traditionellen Druckerzeugnissen nun auch Hörfunk, Audiokassetten und Fernsehformate als bedeutende Kommunikationsmittel fungieren. Die spezielle Eigenschaft dieser Kanäle liegt in ihrer weiten Reichweite, die es erlaubt, identische Botschaften einem stetig wachsenden Publikum zugänglich zu machen und damit die Verbreitung religiöser Diskurse nachhaltig zu transformieren.[578]

Seit den 1920er-Jahren wurde das Radio als Medium zunehmend genutzt, um in einfacher und häufig in den jeweiligen lokalen Dialekten kommunizierender Sprache mit der Hörerschaft zu interagieren. Speziell seit den 1960er-Jahren gibt es Rundfunkprogramme mit ausschließlich religiösem Inhalt. Ein exemplarisches Beispiel stellt die ägyptische Radiosendung *al-Qurʾān al-karīm* dar, die seit 1964 ausgestrahlt wird und neben Nachrichten und Bildungsinhalten auch die Erteilung von Fatwas umfasst. In der Golfregion war die Sendung *Nūr wa-hidāya* (Licht und Rechtleitung) die erste ihrer Art, die Fatwas via Radio verbreitete. In diesen Programmen haben Zuhörer:innen die Möglichkeit, religiöse Fragestellungen einzureichen, die üblicherweise vorab schriftlich oder telefonisch an die Redaktion übermittelt werden, um anschließend öffentlich beantwortet zu werden. Diese Form der Fatwa-Erteilung ermöglichte eine direkte und breit zugängliche Beratung, die insbesondere Personen ohne Zugang zu traditionellen Gelehrtenkreisen erreichte und somit die religiöse Kommunikation demokratisierte.[579] Seitdem wird das Radio in der arabischen Welt intensiv für die Vermittlung und Verbreitung sowohl religiöser Inhalte als auch politischer Botschaften eingesetzt. Nach Richter war dem Rundfunk die Funktion zugedacht, „staatliche Modernisierungspolitik unters Volk zu bringen, erzieherisch durch Bildungsprogramme zu wirken und zugleich ein Instrument der politischen Mobilisierung zu sein."[580] Der Rundfunk fungierte in dieser Funktion vornehmlich als offizielles Verkündigungsorgan des Staates,

578 Vgl. Masud et al.: Muftis, S. 29.

579 Für Näheres dazu Masud et al.: Muftis, S. 29; Messick: Media Muftis, S. 311; Gräf: Medien-Fatwas, S. 53f., 201f.

580 Richter: Live-Fatwas, S. 61. Ein tägliches in der arabischen Welt ausgestrahltes Radioprogramm bietet in der Regel Nachrichten, Regierungsankündigungen, Bildungsprogramme und Musik. In den 1950er- und 1960er-Jahren wurde das Radio intensiv für die Verbreitung von panarabischen und panislamischen Ideen genutzt, wie etwa durch ʿAbd al-Nāṣir in Ägypten. Für Näheres dazu u. a. Messick: Media Muftis, insb. S. 311; Gräf: Medien-Fatwas, S. 53f., 201f.; Masud et al.: Muftis, S. 29.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

das die staatlichen Programme und politischen Positionen flächendeckend verbreitete, während es nur begrenzten Raum für oppositionelle oder kritische Stimmen bot.

Zeitgleich erlangten Audiokassetten als weit verbreitetes Medium zur Vermittlung religiöser Überzeugungen, häufig in Form von Predigten, herausragende Bedeutung. Die weitreichende Verbreitung dieses Mediums ist dabei nicht allein auf die Praxis der illegalen Vervielfältigung zurückzuführen, sondern auch auf die Möglichkeit, solche Kassetten auszuleihen, wodurch eine breitere Zugänglichkeit erzielt wurde. Darüber hinaus zeichneten Gläubige eigeninitiativ Freitagspredigten oder Vorträge bei religiösen Veranstaltungen auf, um sie lokal oder regional weiterzugeben. Viele der auf Kassetten festgehaltenen Inhalte zeichneten sich durch eine kritische Haltung gegenüber politischen Regimen aus und prägten somit maßgeblich die ethisch-normative sowie politische Meinungsbildung breiter Bevölkerungsschichten. Schiffauer hebt in seiner Analyse den entscheidenden Beitrag dieser Kassetten hervor, indem er ihre „zentrale Rolle für die Konstitution von Gegenöffentlichkeiten" betont, die alternative Diskurse ermöglichten und einen Gegenpol zu den etablierten, oftmals staatlich kontrollierten Medien bildeten.[581]

Die beschriebenen medialen Transformationen führten zu einem grundlegenden Paradigmenwechsel in der Praxis der Fatwa-Erteilung. Für die Gläubigen erweiterte sich das Spektrum der Zugangsweisen zu Fatwas und der damit verbundenen Wissensaneignung deutlich. Sie verfügten nunmehr über die Möglichkeit, sich autonom und individuell mittels einschlägiger Printmedien oder Audiokassetten zu informieren oder sich durch schriftliche oder telefonische Beteiligung in religionsbezogenen Radiosendungen einzubringen. Letztere stellten einen öffentlichen Diskurs dar, der sich von der traditionellen, personalisierten Beratung zwischen Mustafti und Mufti substanziell unterschied. Die erteilten Fatwas richteten sich an ein breiteres Publikum, wodurch zahlreiche Zuhörer:innen in den Kommunikationsprozess involviert wurden und sich angesprochen fühlten.

Als exemplarisches Beispiel sei hier die Fatwa des damaligen politischen und religiösen Oberhaupts Irans, Ajatollah Khomeini (gest. 1989), gegen den britisch-indischen Schriftsteller Salman Rushdie genannt.

581 Diese „zentrale Rolle" im politischen Kontext sieht man am Beispiel der iranischen Revolution, die auch als „Kassettenrevolution" bezeichnet wird, da die Reden und Predigten Khomeinis besonders auf Kompaktkassetten weite Kreise in der iranischen Bevölkerung ziehen konnten. Siehe weiterführend dazu Schiffauer: Medienrevolution, S. 544f.; Sreberny-Mohammadi: Small Media, v. a. S. 95f., 105f.; Robinson: Crisis of Authority, S. 352.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese wurde im Jahr 1989 zuerst im Radio Teherans verkündet und daraufhin von weiteren Medien verbreitet. Die nachhaltige Brisanz dieser Fatwa zeigt sich bis heute, wie der Messerangriff auf Rushdie im August 2022 verdeutlicht. Der Autor wurde in der Fatwa zum Tode verurteilt und ein Kopfgeld auf ihn ausgesetzt. Ihm wird vorgeworfen, den Propheten Muḥammad sowie die Religion des Islam beleidigt zu haben. Durch die breite mediale Berichterstattung über Radio, Presse und später auch Fernsehen erlangte diese Fatwa weltweite Aufmerksamkeit. Infolgedessen lebt Rushdie seitdem unter besonderen Sicherheitsvorkehrungen.[582]

Diese Fatwa gilt seit jeher als das wohl prominenteste Beispiel für die öffentliche Wahrnehmung islamrechtlicher Rechtsgutachten. In vielen mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften wird der Terminus ‚Fatwa' häufig mit einem Todesurteil gleichgesetzt und als Ausdruck Legitimität beanspruchender Gewalt angesehen.[583] Ob dieses Verständnis des Begriffs innerhalb muslimischer Gemeinschaften geteilt wird, wird im empirischen Abschnitt der Arbeit erörtert.

Mit der Etablierung des Fernsehens seit Mitte der 1950er-Jahre und besonders des Satellitenfernsehens seit den 1980er-Jahren erlebte das religiöse Feld einen enormen Aufschwung. In nahezu allen Teilen der islamischen Welt finden sich religiöse Programme, die staatlich oder privat finanziert werden und in denen herausragende islamische Gelehrte Vorträge halten, Beratungen anbieten oder aktuelle Fragen diskutieren. Insbesondere die Satellitenfernsehsendungen eröffnen den Gelehrten durch ihre enorme Reichweite und die Unabhängigkeit von geografischen Zentren neue Kommunikationskorridore, die ihnen erlauben, ein deutlich erweitertes Publikum zu erreichen und so ihre religiösen Botschaften weit über traditionelle Grenzen hinaus zu verbreiten. Anders als gedruckte Medien oder Radio, die eine gewisse Interaktion erlauben, bieten aktuelle Fernsehformate nicht selten sogenannte Live-Fatwa-Shows an, in denen Anrufer:innen in Echtzeit religiöse Fragen

582 Dass Khomeinis Fatwa trotz der im schiitischen Islam vorherrschenden Meinung über das Verbot der Nachahmung eines Toten weiterhin Gehör findet, kann auf die ihm zugeschriebene charismatische Autorität zurückführt werden. Zudem wurde das Kopfgeld für den Tod Rushdies um 4 Millionen Dollar seitens iranischer Hardliner erhöht, wenngleich sich andere religiöse Institutionen wie die Azhar in Ägypten von dieser Fatwa distanzierten. Vgl. bspw. Vogel-Sedlmayr: Blasphemie, passim; Mudhoon: Anschlag auf Salman Rushdie, in: Qantara.de (abg. am 10.10.2022); Gräf: Medien-Fatwas, S. 56–58. Weiterführend zur Frage der Nachahmung eines Toten u. a. al-Anṣārī: *at-Taqlīd*, S. 34ff.; Halm: Die Schia, S. 89. Zu Khomeinis Person und Wirken statt vieler Amirpur: Khomeinis, passim, v. a. S. 95ff., 163ff., 253ff.

583 Für Näheres dazu z. B. Mozaffari: Fatwa: Violence and Discourtesy; al-Azm: Is the 'Fatwa' a Fatwa?, S. 27; Krämer: Der große Irrtum, S. 112–115.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stellen und unmittelbar eine Antwort erhalten können. Diese Formate ermöglichen eine unmittelbare und breite Ansprache von Millionen von Rezipient:innen und tragen dadurch zur Demokratisierung und Popularisierung islamischer Normativität bei.[584]

Der ägyptische Prediger und Korankommentator Muḥammad Mitwallī aš-Šaʿrāwī (gest. 1998) zählt bspw. zu den ersten Gelehrten, die bereits im terrestrischen Fernsehen auftraten und dort Fatwas live erteilten. Regelmäßig war er in diversen staatlichen Fernsehsendungen zu Gast, darunter *Nūr ʿalā nūr* (Licht über Licht), wo er neben ausführlicher Koranexegese auch praktische religiöse Fragestellungen behandelte. In Sendungen wie *Liqāʾ al-imān* (Versammlung des Glaubens) lag der Fokus verstärkt auf religiöser Beratung und der Erteilung von Fatwas. Besonders bekannt wurde er durch die freitägliche Sendung *Liqāʾ maʿa a-š-šaiḫ aš-Šaʿrāwī*, die von 1980 bis kurz vor seinem Tod ausgestrahlt wurde und ihm über die Grenzen Ägyptens hinaus große Popularität verschaffte. Mit seiner medienwirksamen Präsenz prägte er maßgeblich die Entwicklung der öffentlichen religiösen Kommunikation in der arabischen Welt.[585]

Am Golf gilt der ägyptischstämmige al-Qaraḍāwī, der seit den 1960er-Jahren bis zu seinem Tod in Katar residierte, als Pionier der Fatwa-Erteilung via Fernsehen. Bereits mit der Einführung des Fernsehens in Katar im Jahr 1970 initiierte er eine wöchentliche Sendung, *Hady al-islām* (Die Rechtleitung des Islam), in der er religionsbezogene Anfragen beantwortete, die per Post oder Fax an die Redaktion eingingen. Durch diese mediale Präsenz eröffnete al-Qaraḍāwī neue Zugangswege zu islamischem Recht und trug maßgeblich zur Popularisierung und Demokratisierung religiöser Gutachten bei.[586]

Durch die Einführung des Satellitenfernsehens erfuhr die islamische Medienlandschaft eine tiefgreifende Expansion zahlreicher Fatwa-Sen-

---

584 Der erste Satellit wurde 1985 in Betrieb genommen, um Bilder der Pilgerfahrt zu den Heiligen Städten von Mekka und Medina in Saudi-Arabien international zu übermitteln; vgl. Richter/El Difraoui: Transnationales Satellitenfernsehen, S. 40f. Heute lösten sich viele Sender von der Monopolmacht des Staates ab, wobei dies von Staat zu Staat unterschiedlich gehandhabt wird; vgl. Schiffauer: Medienrevolution, S. 544f.; Sreberny-Mohammadi: Small Media, v. a. S. 105ff. Die Übermittlung bzw. die Erteilung von Fatwas und religiösen Normen findet nicht nur im Rahmen religiöser Fernsehprogramme statt, sondern auch auf indirekten Wegen, etwa in Fernsehdramen und Filmen. Vgl. hierzu Skovgaard-Petersen: Featuring Fiqh, S. 1–12.

585 Ausführlich zu aš-Šaʿrawīs Medienpräsenz siehe http://www.elsharawy.com/ (abg. am 01.12.2021); zu Biografie und Werk vgl. Lazarus-Yafeh: Muhammad Mutawalli, S. 281–297; Brinton: Preaching, v. a. S. 41ff., 180ff.

586 Siehe ausführlich dazu Gräf: Medien-Fatwas, v. a. S. 205ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dungen, deren Aufschwung insbesondere mit der Gründung des katarischen Senders Al-Jazeera im Jahr 1996 einherging. Die wöchentliche Talkshow *aš-Šarīʿa wa-l-ḥayāt* (Scharia und Leben), in der al-Qaraḍāwī vom Beginn der Sendungen bis 2013 regelmäßig auftrat, gehört zu den ersten religiösen Formaten des arabischen Satellitenfernsehens und zog ein Millionenpublikum an, das weit über die Golfregion hinausreichte.[587] Insbesondere durch seine regelmäßigen Auftritte in dieser Sendung erlangte al-Qaraḍāwī weltweite Bekanntheit und wird seither oft als „Fernseh-Mufti" sowie „Medienstar" bezeichnet.[588] Während der etwa 45-minütigen Livesendung diskutiert der Moderator mit einem Gast (heute Gelehrte unterschiedlicher Herkunftsländer) zunächst ein religiöses, soziales, rechtliches oder politisches Thema. Anschließend werden Fragen der Zuschauer:innen beantwortet, die entweder live gestellt oder vorher per Fax, E-Mail oder Telefon eingereicht werden. Heute wird die Sendung nur noch im Fastenmonat Ramadan ausgestrahlt.[589]

Seit Mitte der 1990er-Jahre nahm die Konkurrenz für *aš-Šarīʿa wa-l-ḥayāt* im Speziellen und auf dem religiösen Markt im Allgemeinen stark zu, da weitere Satellitenfernsehsendungen etabliert wurden, wie die emiratische Sendung *aš-Šāriqa* (ab 1996), die saudischen Sendungen *Iqrāʾ* (ab 1998), *al-Maǧd* (ab 2002) und *ar-Risāla* (ab 2006) sowie ägyptische Formate wie z. B. *an-Nās* (ab 2006) und *an-Nadā* (ab 2013). In diesen Ländern erfreuten sich Fatwa-Programme ebenfalls großer Popularität. Erteilte Fatwas waren außerdem durch diesen Trend nicht mehr nur noch an muslimische Gläubige in islamisch geprägten Gesellschaften gerichtet, sondern erreichten seitdem auch Muslim:innen in nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaften. Zu den bekanntesten Predigern und Gelehrten, die dort regelmäßig auftraten bzw. dort heute noch auftreten und die Funktion einer religiösen Autorität einnehmen, zählen ʿUmar ʿAbd al-Kāfī (geb. 1951), Muḥammad Ḥassān und Amr Khaled (geb. 1967) aus Ägypten, ʿĀiḍ al-Qaranī (geb. 1959) und Muḥammad al-ʿAraifī (geb. 1970) aus Saudi-Arabien sowie Muḥammad Rātib an-Nābulsī (geb.

587 Vgl. El-Nawawy/Iskandar: Al-Jazeera, S. 34. Für Näheres zu al-Qaraḍāwīs Medienpräsenz siehe statt vieler Gräf: Medien-Fatwas; El-Wereny: Mit Tradition, S. 40ff.

588 Vgl. Krawietz: Die Ḥurma, S. 41f.; Gräf: Medien-Fatwas, S. 24; dies.: Der Fernseh-Mufti, in: www.taz.de (abg. am 06.12.2021). Für umfangreiche Einblicke in sein Werk und Wirken siehe statt vieler Gräf/Skovgaard-Petersen: The Global Mufti, passim.

589 Vgl. Gräf: Medien-Fatwas, S. 193, 218ff., 286. Zu den Gelehrten, die in der Sendung im Ramadan zu Gast eingeladen werden, zählen u. a. der Syrer Muḥammad Rātib an-Nābulsī, der Tunesier ʿAbd al-Fattāḥ Mūrū (geb. 1948) und der Sudanese ʿIṣām al-Bašīr (geb. 1956). Zum Inhalt der Sendung siehe www.aljazeera.net (abg. am 01.12.2021).

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1938) und Muḥammad al-Munaǧǧid (geb. 1961) aus Syrien. Das sind Akteure, die in erster Linie dem Traditionalismus zuzuordnen sind und deren Fatwas auch von Muslim:innen in Deutschland rezipiert werden, wie in Kapitel VII näher dargelegt wird.[590]

Durch diese Massenmedien entstand ein Fatwa-Markt, auf dem die Orientierungsanbieter:innen miteinander um „Kund:innen" konkurrierten. Dadurch wurden traditionalistische Institutionen und Autoritäten zu einer Gruppe von Anbieter:innen unter vielen und haben deshalb konsequenterweise zunehmend an Bedeutung verloren. Die Vielfalt an einfach zugänglichen religiösen Angeboten fördert die selbstständige Beschäftigung mit der Religion. Die Art und Weise, wie und wann sich die Gläubigen an diesem Markt beteiligen möchten, ist ihnen freigestellt und somit für sie weitestgehend frei wählbar. Ihre Partizipation ist nicht an eine:n Anbieter:in gebunden und kann sowohl im institutionellen also auch im privaten Rahmen erfolgen. Aufgrund der starken Konkurrenz ist jede:r Anbieter:in bemüht, ihre:seine „Handelsware" (die Fatwas) attraktiver zu gestalten. Die Konsument:innen haben nunmehr auf einem solchen pluralistischen Markt eine große Auswahl und können für sich passende, individuelle Sinnbausteine zusammenbasteln.

Diesem Fatwa-Markt, insbesondere den oben genannten Fernsehsendungen, wird vorgeworfen, vornehmlich investitionsorientiert zu sein. Er sei zumeist abhängig von finanzieller Unterstützung u. a. durch Großindustrielle, die in erster Linie ihre Werbeeinnahmen erhöhen wollten. Um dem gerecht zu werden, würden sie recht sonderbare Fatwas erteilen, welche „die Sensationslust wecken, um die Zuschauerquoten zu erhöhen und damit auch die Zahl der Anrufe und der SMS."[591] Für diese These spricht z. B. auch die Tatsache, dass *Iqrāʾ* zum ART (Arab Radio and Television Network) des saudischen Unternehmers Salih Kamil und *ar-Risāla* zur Sendergruppe Rotana des saudischen Prinzen Walid b. Talal gehören.[592]

Es wird darüber hinaus kritisiert, dass keine Kontrolle über solche Live-Fatwas gewährleistet werden könne: Richter et al. zufolge werden manche Sender zum Sprachrohr einer bestimmten politischen Denkrichtung, was man heute an der islamistischen Ideologie sehen kann, die auf dem religiösen Markt auf dem Vormarsch ist. Ein solcher politisierter

590 Vgl. statt vieler https://ar.islamway.net/scholars?country=EG&view=popularity (abg. am 02.12.2021).

591 Youssef: Islamische Satellitensender, in: Qantara.de (abg. am 02.12.2021).

592 Vgl. ebd.; siehe auch Bunt: Hashtage Islam, S. 80f. Weiterführend zu Besonderheiten des *iftāʾ* in arabischen Medien und zum Zusammenspiel von Religion und Politik siehe Richter: Fernsehprediger, S. 99–128; dies.: Live-Fatwas, S. 59–72.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mediengebrauch erfolgte bereits auch von staatlicher Seite. Die Spuren staatlicher Bemühungen, die religiöse Sphäre durch die Massenmedien zu monopolisieren und Einfluss auf religiöse Institutionen zu nehmen, sind bis heute erkennbar: Presse, Radio und Fernsehen unterliegen in vielen islamisch geprägten Ländern in unterschiedlichem Ausmaß der staatlichen Kontrolle. Einige Machthaber erhoffen sich, durch entsprechende Medienangebote ihre Macht zu stabilisieren.[593]

Parallel zum rasanten Aufstieg religiöser Rundfunk- und Fernsehsendungen begannen muslimische Akteur:innen verstärkt, das Internet als neues und wirkungsvolles Kommunikationsmedium zu nutzen, wie im Folgenden detailliert erläutert wird.

3. Das Internet und die Eigenlogik Neuer Medien

Eine präzise und einheitliche Definition des Internets lässt sich in der Fachliteratur kaum finden. Für eine begriffliche Annäherung erweist sich die von Höflich gewählte, relativ eng gefasste Definition als besonders geeignet: Das Internet bezeichnet demnach „eine Infrastruktur auf der Grundlage technischer Standards, die technische Artefakte wie den Computer erst zu einem Medium machen."[594] Es handelt sich folglich um ein Mittel, das Endgeräte wie Computer, Tablets und Smartphones in Kommunikationsmedien transformiert und den Nutzer:innen Zugang zu globalen Netzwerken verschafft. In konsequenter Fortführung wird das Internet als „Grundpfeiler" zahlreicher medialer Entwicklungen von heute betrachtet. Die Nutzung des Internets hat eine grundlegende Transformation zahlreicher Lebensbereiche ausgelöst. Dies betrifft auch die Religion sowie die religiöse und religionsbezogene Kommunikation, wie nachfolgend näher ausgeführt wird.[595]

Das Internet hat unterschiedliche Entwicklungsphasen durchlaufen, auf die in der vorliegenden Arbeit nicht näher eingegangen werden

593 Siehe weiterführend dazu u. a. Richter: Live-Fatwas, S. 61f.; dies./El Difraoui: Transnationales Satellitenfernsehen, S. 39–50; Youssef: Islamische Satellitensender, in: Qantara.de (abg. am 02.12.2021). Angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen in islamisch geprägten Ländern besteht im Hinblick auf das Verhältnis von politischer Macht und religiöser Autorität noch großer Forschungsbedarf.

594 Höflich: Der Mensch und seine Medien, S. 116.

595 Vgl. ebd., S. 115. Siehe allgemein zum Verhältnis von Religion und Medien z. B. die Sammelbände von Jörg Rüpke et al.: Religion und Medien, und von Campbell et al.: Digital Religion, z. B. S. 150ff., 167ff.; vgl. zudem Krüger: Die mediale Religion, v. a. S. 166ff., 373ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

soll.[596] Einen wesentlichen Meilenstein markiert das Entstehen der ersten Suchmaschinen, darunter Lycos und Yahoo, die im Jahr 1994 ihren Dienst aufnahmen. Mit der rasanten Verbreitung des World Wide Web folgten weitere Anbieter wie AltaVista (1995) und Google (1998), die sukzessive den Markt prägten. Diese Suchmaschinen offerieren den Nutzer:innen eine breite Palette kostenfreier Dienstleistungen. Heute dominiert Google den Bereich der Internetsuche weltweit und behauptet sich gegen die Konkurrenz insbesondere durch Geschwindigkeit und präzise, relevante Suchergebnisse.[597]

In der Frühphase des Internets, die rückblickend als Web 1.0 bezeichnet wird, blieb die Publikation von Online-Inhalten einem vergleichsweise kleinen Kreis technikaffiner Expert:innen sowie institutionellen und organisatorischen Akteuren vorbehalten. Die Rezipient:innen nahmen überwiegend eine passive Rolle ein; ihnen war es im Wesentlichen möglich, von Fachleuten bereitgestellte Informationen zu konsumieren, bestimmte Webseiten aufzurufen oder Waren online zu bestellen. Interaktive Partizipationsmöglichkeiten bestanden indes nicht, sodass diese Phase des Internets oftmals als statisch charakterisiert wird: Die Inhalte waren weitgehend unveränderlich, die Kommunikation zwischen Anbietenden und Nutzenden einseitig und die technische Architektur auf die einseitige Bereitstellung von Informationen ausgerichtet.[598]

Mit der Etablierung innovativer Anwendungen wie Wikis, Weblogs und Podcasts eröffnete sich den Nutzer:innen des Internets seit etwa 2004 die Möglichkeit, nicht länger ausschließlich auf die Inhalte professioneller Websitebetreiber:innen zuzugreifen, sondern vielmehr aktiv eigene Beiträge zu generieren und bestehende Informationen zu bearbeiten. Dieser Paradigmenwechsel, der in der wissenschaftlichen Diskussion als Web 2.0 bezeichnet wird, reflektiert weniger tiefgreifende technische Neuerungen als vielmehr die Entwicklung interaktiver Dienste und kollaborativer Plattformen. Die breitenwirksame Partizipation löste die zuvor vorherrschende Einbahnkommunikation ab und ermöglichte

596 Die Anfänge des Internets gehen auf die 1950er-Jahre zurück: Computer wurden zunächst im Auftrag des US-Verteidigungsministeriums über ihre Funktion als bloße elektronische Datenverarbeitungsanlage hinaus als Kommunikationsmedium weiterentwickelt. In den 1970er-Jahren wurde das Internet technisch und geografisch international ausgebaut. Erst in den 1990er-Jahren wurde es nicht nur für Forschungszwecke, sondern auch für kommerzielle Interessen nutzbar gemacht. Vgl. statt vieler Krüger: Die mediale Religion, S. 374; Höflich: Der Mensch und seine Medien, S. 181f.

597 Vgl. z. B. Joerges: Drei Gründe für den Erfolg, in: www.zdnet.de; Linden: Warum ist Google so erfolgreich, in: www.bold-ventures.de (abg. am 21.08.2021).

598 Vgl. Buchner: Web 2.0 und Social Media, S. 6.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

es der Masse der Nutzer:innen, aktive Gestalter:innen des Internets zu werden – im Gegensatz zur rein passiven Rezeptionshaltung der Web-1.0-Ära.[599]

Das Web 2.0 erlangte in bemerkenswert kurzer Zeit große Bedeutung, vor allem durch die Dienste, die neuartige Formen der Kommunikation, Beziehungspflege und Informationsbeschaffung ermöglichen. Dies wird beispielhaft sichtbar an den erheblichen Mitgliederzahlen, der Popularität sowie der Nutzungsintensität von Blogs, Wikis und sozialen Netzwerken wie Facebook (seit 2004), YouTube (seit 2005) oder Twitter (seit 2006). Diese Dienste kennzeichnen eine grundlegend veränderte Medienlandschaft, in der die Nutzer:innen nicht mehr nur Konsument:innen, sondern zugleich aktive Gestalter:innen von Inhalten und sozialen Interaktionen sind.[600]

Die Informationsquellen und Kommunikationsorte Neuer Medien zeichnen sich gegenüber traditionellen Medien durch spezifische Charakteristika aus, die in der medienwissenschaftlichen Diskussion differenziert betrachtet werden. Gane und Beer etwa identifizieren sechs eng miteinander verknüpfte Schlüsselkonzepte Neuer Medien: *network*, *information*, *interface*, *archive*, *interactivity* und *simulation*.[601] Vergleichbare Merkmale benennt Hüther, darunter Interaktivität, Digitalität, Globalität, Mobilität, Konvergenz und Vernetzung.[602] In Anlehnung an die Überlegungen Hüthers werden im Folgenden jene Kennzeichen digitaler Medien herausgegriffen, die für die vorliegende Untersuchung von besonderer Bedeutung sind und als analytische Grundlage dienen, um das Internet als Ort des Suchens, Erteilens und Findens von Fatwas zu verstehen und dessen Relevanz für die Adressat:innen religiöser Beratung zu kontextualisieren.

599 Vgl. statt vieler Alby: Web 2.0.; Cyganski: Soziale Netzwerke, S. 305–324.

600 Es gibt ebenfalls keine einheitliche Definition des Begriffs Social Media. Die Fachgruppe „Social Media" des Bundesverbands Digitale Wirtschaft (BVDW) schlägt folgende weitaus detaillierte Definition vor: „Social Media sind eine Vielfalt digitaler Medien und Technologien, die es Nutzern ermöglichen, sich untereinander auszutauschen und mediale Inhalte einzeln oder in Gemeinschaft zu gestalten. […]. Die Grenze zwischen Produzent und Konsument verschwimmt." Bundesverband Digitale Wirtschaft: Social Media Kompass, in: www. https://www.bvdw.org (abg. am 22.9.2021), S. 152.

601 Vgl. Gane/Beer: New Media, passim.

602 Vgl. Hüther: Neue Medien, S. 347ff.; ähnlich bei Holly: Was sind Neue Medien, S. 87f. Im sozialwissenschaftlichen Mediendiskurs werden ähnliche Merkmale hervorgehoben; vgl. z. B. Holly: Neue Medien im Alltag, passim, z. B. S. 87f., 116f., 121.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

3.1. Digitalität und Mobilität

Ein zentrales Kennzeichen Neuer Medien ist die *Digitalität*, verstanden als digitales kommunikatives Handeln. Durch den Prozess der Digitalisierung werden Daten binär kodiert, d. h., sie werden in ein einheitliches Zeichensystem überführt und gespeichert. Diese digital codierten Daten sind in nahezu unendlicher Vielfalt transportier- und verarbeitbar, was eine Vielzahl von Anschlussmöglichkeiten an externe, global agierende Datennetze eröffnet. In räumlicher Hinsicht bewirkt die Digitalisierung eine gesteigerte *Mobilität*: Die Nutzer:innen haben die Möglichkeit, unabhängig von ihrem Aufenthaltsort Informationen abzurufen oder zu übermitteln, verschiedene Online-Dienste zu nutzen und sich mit Kommunikationspartner:innen sowohl in unmittelbarer Nähe als auch über weite Entfernungen hinweg zu vernetzen.[603]

In Bezug auf die Verarbeitungsmöglichkeiten digitalisierter Daten impliziert Mobilität nicht nur die räumliche Unabhängigkeit von Nutzenden, sondern umfasst zugleich bedeutende technische Entwicklungen wie die Komprimierung großer Datenvolumina. Durch diese Komprimierung verringert sich der erforderliche Speicherplatz erheblich, was eine schnellere Übertragungsrate ermöglicht und den ansonsten kapazitätsintensiven und ressourcenaufwendigen Transport von Daten innerhalb globaler Netzwerke erst in akzeptabler Zeitspanne realisierbar macht.[604] Diese digitale Transformation von Informationen erleichtert darüber hinaus das effiziente Speichern – bspw. durch eine systematische und langfristige Archivierung – und schafft Kapazitäten, welche den Umfang gedruckter Bücherbestände mehrerer Bibliotheken bei weitem übersteigen können. Archivierte Daten sind dabei je nach Bedarf jederzeit abrufbar, was die Kommunikation und Vernetzung zwischen Individuen erheblich vereinfacht und fördert.[605]

Digitalität manifestiert sich demnach als ein tiefgreifender Wandel, der „unsere Alltagswelt auf nahezu allen Ebenen prägt und neue Handlungsroutinen, Kommunikationsnormen, soziale Strukturen, Identitätsmodelle, Raumvorstellungen etc. hervorbringt sowie politische, wirtschaftliche und kulturelle Effekte der Digitalisierung umfasst."[606] Demnach handelt es sich bei der Nutzung digitaler Medien nicht lediglich um neue Formen der digital-analogen Vernetzung, sondern vielmehr um

603 Vgl. Hüther: Neue Medien, S. 345–351.
604 Vgl. ebd., S. 348.
605 Siehe weiterführend dazu Balfanz: Realität der Neuen Medien, S. 9ff.
606 Vgl. Hennig et al.: Smarte Diktatur, v. a. S. 14.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Prozesse, die substanzielle Veränderungen der soziopolitischen Rahmenbedingungen von Handlungssystemen und Lebenswelten bewirken.

3.2. Konvergenz: Big Data und Algorithmen

Im Zuge der fortschreitenden Digitalisierung und der damit einhergehenden elektronischen Datenverarbeitung verschwimmen die Grenzen zwischen traditionellen Medienformaten wie Fernsehen und Radio zunehmend. Diese Medien transformieren sich zunehmend zu internetbasierten Plattformen, was in einer Vielzahl hybrider und neuartiger Kombinationen von klassischen sowie modernen Medienangeboten resultiert. So wird bspw. die traditionelle Presse zur „Presse im Netz", und etablierte Massenmedien wie das Fernsehen sind mittlerweile in Teilen über das Internet verfügbar. Infolgedessen erscheinen klassische Medienformate in einem neuen digitalisierten Gewand und erweitern ihre Reichweite im virtuellen Raum.[607] Im Kontext dieses komplexen Prozesses des Zusammenwachsens einzelner Mediengattungen fungiert das Internet nicht lediglich als Übertragungsmedium für traditionelle Inhalte. Vielmehr avanciert es zum „Meta-Medium", das unterschiedlichste Medienformen integriert und zugleich als interaktiver Rückkanal zwischen Produzent:innen und Konsument:innen fungiert, wodurch neue Formen der Mediennutzung und -interaktion entstehen.[608]

Dieser Medienwandel wird in medientheoretischen Diskussionen unter dem Begriff *Medienkonvergenz* beschrieben.[609] Diese Konvergenzprozesse fundieren die mannigfaltigen Erscheinungsformen des Fatwa-Markts im digitalen Raum und tragen entscheidend zu dessen Attraktivität für die Rezipient:innen bei. Religiöse Inhalte, die zuvor primär in klassischen Medienformaten publiziert wurden, finden sich gegenwärtig auch in den Neuen Medien wieder, wobei der Zugang zu diesen Inhalten ohne das Internet undenkbar wäre. Erst der Anschluss von Endgeräten wie Computer, Tablet oder Smartphone an das Internet transformiert diese von bloßen Werkzeugen der Zeichenerstellung zu integralen Bestandteilen des globalen Kommunikationsnetzwerks.

Die (technische) Vernetzung durch das Internet hat zu einem tiefgreifenden Wandel der Kommunikation und des Informationsaustauschs geführt. Traditionelle Formen der Korrespondenz, wie die Briefpost, wurden weitestgehend durch elektronische Varianten wie E-Mails, Live-

607 Vgl. Hafez: Die Macht der Medien, S. 1, 6.
608 Vgl. Dollhausen: Neue Medien und Kommunikation, v. a. S. 116f.
609 Vgl. Hüther: Neue Medien, S. 349.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Chats oder Videokonferenzen substituiert. Digitale Informationen sind zudem jederzeit und von nahezu jedem Ort aus abrufbar, wodurch die zeitliche und räumliche Bindung an den Zugriff auf Informationen aufgehoben ist. Automatisierte Suchmechanismen ermöglichen es, spezifische Informationen in Bruchteilen der Zeit zu finden, die zuvor für deren Beschaffung erforderlich war, wodurch sowohl der Aufwand als auch die Kosten erheblich reduziert werden.[610]

Die mediale Konvergenz und die umfassende Vernetzung bewirken, dass Angebote Neuer Medien kontinuierlich aktualisiert werden können. Im Gegensatz dazu zeichnen sich traditionelle Medien wie Fernsehen und Radio durch einen festgelegten, zeitlich gebundenen Programmbetrieb aus. Somit verwandelt das Internet das Endgerät zu einem interaktiven Terminal, über das Texte oder Videos von Nutzer:innen nicht nur konsumiert, sondern auch heruntergeladen und weiterverbreitet werden können.[611]

Bei einer derartig wachsenden Datenmenge, der sog. „Big Data", kommen algorithmische Verfahren zum Einsatz, um Inhalte zu strukturieren und individuell an die Konsument:innen entsprechend deren digitalem Profil anzupassen. Dabei analysieren die Algorithmen die verfügbaren Daten nach Mustern und Zusammenhängen und werten diese in Bezug auf die Online-Identität der Nutzer:innen aus, um personalisierte Ergebnispriorisierungen zu generieren. Ein Beispiel:

Gibt man einen Begriff in eine gängige Suchmaschine wie Google ein, so erfolgt die Ergebnisanzeige unter anderem über den sog. PageRank-Algorithmus. Dieser bewertet die Webseiten anhand verschiedener Kriterien wie Informationsdichte, Besucher:innenzahl, Verlinkungsstruktur und Relevanz für die jeweilige Suchanfrage. Auf dieser Grundlage werden die Resultate vorsortiert und in einer Reihenfolge präsentiert, die der:dem Nutzer:in angezeigt wird. Auch soziale Medien analysieren und bewerten die Inhalte, welche die Nutzer:innen posten, teilen oder liken. Mithilfe algorithmischer Verfahren erzeugen sie automatische Empfeh-

610 Vgl. z. B. Hickethier: Einführung in die Medienwissenschaft, S. 165; Balfanz: Realität der Neuen Medien, S. 9ff.

611 Krotz beschreibt die Internetwelt wie folgt: „Wer sich ins Internet begibt, kann ‚dort' bekanntlich ganz unterschiedliche Dinge tun. Von Website zu Website surfen, gezielt Informationen suchen, mit anderen chatten oder E-Mails verschicken, sich Daten, Bilder oder Software herunterladen, telefonieren oder Musik hören, Fernsehsendungen oder Videos ansehen, eine eigene Homepage aufbauen, eine Pizza bestellen, mit dem Computer oder mit richtigen ‚Gegnern' spielen oder in MUDs bzw. anderen Netz-‚Spielen' ganz unterschiedliche Identitäten übernehmen." Krotz: Mediatisierung, S. 97.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lungen, die auf das Online-Verhalten sowie die Interessen der User:innen zugeschnitten sind.[612]

Zwar bestimmt der Suchalgorithmus folgerichtig, welche Inhalte den Nutzer:innen angezeigt werden; doch bleibt es stets deren individuelle Entscheidung, auf die vorgeschlagenen Angebote zuzugreifen oder eine alternative Suche durchzuführen. Vor dem Hintergrund des Forschungsschwerpunkts dieser Studie stellt sich somit die Frage nach der Rolle von Algorithmen bei der Sortierung und Priorisierung von Suchergebnissen im Kontext religiöser Beratung und Selbstvergewisserung. Diese technische Dimension scheint in diesem Zusammenhang von Relevanz zu sein, wie in Kapitel VII, 5.2 näher dargelegt wird.

3.3. Interaktivität und Virtualität

Das charakteristische Merkmal der *Interaktivität* besteht darin, dass das bisherige dualistische Kommunikationsmodell von Sender:in und Empfänger:in durch eine reziproke Kommunikationsbeziehung abgelöst wird. Die Kommunikationsteilnehmenden sind befähigt, unmittelbar und wechselseitig aufeinander zu reagieren. Dank der *Virtualität* verliert die räumliche Distanz ihre isolierende Wirkung und stellt somit keine Barriere mehr für den Kommunikationsprozess dar.[613]

Die Merkmale der Interaktivität und Virtualität bewirken eine grundlegende Transformation kommunikativer Prozesse: Die klassische Face-to-Face-Kommunikation verliert an langfristiger Verbindlichkeit und Kontinuität, während das Interface von Mensch und Maschine an Bedeutung gewinnt und zunehmend vertieft wird. Dialogische Kommunikationsakte vollziehen sich nicht länger ausschließlich zwischen menschlichen Partner:innen, sondern werden zunehmend in und mit elektronischen Medien realisiert. Die Maschine fungiert in diesem Kontext als ein ‚intelligenter Partner', der auf der Basis der Verhaltensmuster der Interaktionspartner:innen eigenständige Schlussfolgerungen zieht

612 Der Begriff Algorithmus beschreibt eine präzise Abfolge von Rechenschritten zur Lösung eines Problems. Während sein Ursprung in der Mathematik liegt – benannt nach dem Gelehrten al-Ḫwārizmī (latinisiert: Algorismi) –, fungiert er in der digitalen Kommunikation primär als selektives Steuerungsinstrument. Anstatt lediglich Daten zu verarbeiten, wirken Algorithmen (wie PageRank oder TrustRank) als automatisierte Gatekeeper: Sie filtern, gewichten und hierarchisieren Informationen nach spezifischen Relevanzkriterien. Damit bestimmen sie maßgeblich die Sichtbarkeit religiöser Inhalte und konstituieren eine neue, technisierte Form der Deutungsmacht, die traditionelle Gelehrtenhierarchien herausfordert. Vgl. z. B. Mayer-Schönberger: Big Data, S. 788ff.; Drösser: Total berechenbar?, v. a. S. 21ff.; 43ff.

613 Vgl. Hüther: Neue Medien, S. 345–351; Höflich: Der Mensch und seine Medien, S. 9.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und diese zur stetigen Anpassung eigener Verhaltens- und Funktionsweisen nutzt.[614]

Die Interaktivität Neuer Medien erlaubt es den Konsument:innen darüber hinaus nicht nur, die Zusammensetzung und Darstellung von digitalisierten Inhalten zu verändern, sondern ermöglicht auch die eigenständige Bereitstellung von Informationen. Bei klassischen Medien wie Büchern oder Zeitungen können die Leser:innen dagegen weder auf den Inhalt noch auf die Art der Präsentation der Informationen Einfluss nehmen. Die Angebote digitaler Medien werden folglich durch die aktive Partizipation der Nutzendenden (mit-)bestimmt. Nach Knoblauch verändern solche neuen Kommunikationsmedien die Art der Rezeption: Die Konsument:innen rezipieren nicht nur die Medieninhalte, sondern werden auch selbst Ansprechpartner:innen und Mitproduzent:innen.[615]

Solch eine Online-Kommunikation schafft ein *virtuelles Environment* – eine durch den Computer selbst generierte Welt, die möglichst alle Ein- und Ausgänge des Wahrnehmens und Verhaltens der Nutzenden erfasst und sie so in eine künstliche Umgebung versetzt.[616] Diese virtuelle Welt ist zwar nicht von der realen Welt zu trennen, wird jedoch zugleich auch als eine Art paralleles Universum verstanden,[617] mit Höflichs Worten:

> „Das Internet eröffnet neue Welten und Wege der Kommunikation. Diese Welten und Kommunikationswege […] sind eng miteinander verflochten: Online und Offline sind keine distinkten Bereiche, sie bedingen sich gegenseitig. Das eine kann nicht ohne das andere verstanden werden."[618]

In dieser künstlichen Umgebung, auch *Cyberspace* genannt,[619] können die Nutzer:innen sich weitgehend frei in Raum und Zeit bewegen, ohne ihre wirkliche Identität preiszugeben.[620] Die im Cyberspace scheinbar gewährleistete Anonymität erzeugt ein Gefühl von Privatsphäre, wie im Folgenden näher beschrieben wird.

---

614 Siehe weiterführend dazu Esposito: Interaktion, S. 227; Dollhausen: Neue Medien, S. 118f.

615 Vgl. Knoblauch: Populäre Religion, S. 215.

616 Vgl. Hickethier: Einführung in die Medienwissenschaft, S. 319.

617 Vgl. Dollhausen: Neue Medien, S. 119f.

618 Höflich: Der Mensch und seine Medien, S. 9.

619 Trotz unterschiedlicher Bemühungen um eine Differenzierung zwischen den Begriffen *Cyberspace* und *virtuelle Welt* sind die Grenzen weitgehend unklar. Auch einschlägige Debatten bleiben vage und schwer nachvollziehbar. In der vorliegenden Arbeit werden beide Begriffe synonym zum Begriff *Internet* verwendet. Für Näheres dazu u. a. Thiedeke: Wir Kosmopoliten, S. 15ff.; Bühl: Die virtuelle Gesellschaft, S. 30.

620 Vgl. Esposito: Interaktion, S. 226; Dollhausen: Neue Medien, S. 119f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3.4. Anonymität

Dem Konzept der Anonymität zufolge besteht für die Nutzer:innen der meisten Internetdienstanbieter:innen keine Verpflichtung, personenbezogene Daten preiszugeben. Dieses Prinzip schafft eine Form der Privatsphäre, die es ermöglicht, Handlungen und Interaktionen in einem relativ geschützten Rahmen durchzuführen.[621] Das daraus resultierende Empfinden von Anonymität erleichtert die Auseinandersetzung mit tabuisierten Themen und eröffnet den Raum, spezifischen Bedürfnissen nachzugehen, etwa der Beschäftigung mit sexbezogenen Themen oder der Suche nach Partner:innen. Die Nutzer:innen gehen dabei davon aus, im virtuellen Raum nicht von Personen aus ihrem privaten oder beruflichen Offline-Umfeld beobachtet zu werden. Diese Annahme erstreckt sich auch auf religiöse und religionsbezogene Fragestellungen, wie weiter unten in Kapitel VII, 5.1. näher ausgeführt wird.

Ein weiterer wesentlicher Vorteil der Anonymität liegt darin, dass die Konsument:innen im Unterschied zur Face-to-Face-Kommunikation die uneingeschränkte Kontrolle über ihre Reaktionen behalten. Sie sind jederzeit befugt, den Online-Austausch zu unterbrechen, ohne hierfür Rechenschaft ablegen zu müssen. Krotz hebt hervor, dass es den Internetnutzer:innen angesichts dieser medialen Eigenschaften erheblich leichter falle, entspannt, selbstbewusst und unverkrampft zu wirken sowie in eine Rolle zu schlüpfen, die sie im realen sozialen Leben möglicherweise nicht einnehmen könnten oder für deren Erprobung ihnen sonst keine Gelegenheit geboten würde.[622]

Die Anonymität eröffnet folglich die Möglichkeit eines freien und entspannten Austauschs selbst über sensible oder tabuierte Themen, der in der Face-to-Face-Kommunikation häufig nicht realisierbar wäre. Gleichwohl besteht die Problematik darin, dass diese Anonymität gegenüber Dritten nicht durchgängig oder nur selten gewährleistet werden kann. Matzner weist darauf hin, dass personenbezogene Daten, die zur Identifikation von Individuen herangezogen werden können, bei unterschiedlichen Mittler:innen, bspw. Betreiber:innen von Webseiten, sowie bei interessierten Dritten wie Geheimdiensten oder Polizeibehörden gespeichert und ausgewertet werden. Auf der Basis dieser Daten ist eine Nachverfolgung der Nutzer:innen im physischen Umfeld im Ernstfall möglich.[623]

---

621 Vgl. Matzner: Anonymität, S. 248–255.
622 Vgl. Krotz: Mediatisierung, S. 199.
623 Vgl. Matzner: Anonymität, S. 248.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ferner ist zu bedenken, dass den Nutzenden oftmals die Identität ihrer Kommunikationspartner:innen und der Betreiber:innen der aufgerufenen Webseiten unbekannt bleibt. Jede:r kann sich dabei als beliebige Person oder Institution ausgeben, was ein erhebliches Glaubwürdigkeitsproblem nach sich zieht. Krotz konstatiert hierzu, „dass aus den veränderten Kommunikationsbedingungen im Internet ganz neue Problemlagen und Konsequenzen im Hinblick auf die Bedeutung von Anonymität und Glaubwürdigkeit entstehen."[624]

Im Hinblick auf die Fragestellung der vorliegenden Studie werden die genannten Merkmale als untrennbar miteinander verknüpft und wechselseitig beeinflussend begriffen. Sie bedingen einander in wechselseitiger Kausalität und sind nicht als isolierte Komponenten der Neuen Medien zu verstehen. So wäre bspw. die Vielzahl der verfügbaren Fatwa-Angebote ohne die Digitalisierung, die Medienkonvergenz sowie die umfassende Vernetzung der Medienlandschaft undenkbar.

Besonders die Anonymität spielt – so eine These der vorliegenden Studie – eine maßgebliche Rolle bei der Rezeption von Online-Fatwas. Damit ist jedoch, wie zuvor dargelegt, auch das Problem der Glaubwürdigkeit der Online-Inhalte verknüpft: Einerseits ermöglicht die Anonymität den Konsument:innen im Cyberspace, Fragen zu thematisieren, die sie in ihrem Offline-Sozialleben aufgrund zwischenmenschlicher Normen und Gepflogenheiten nicht adressieren würden. Andererseits äußert sich häufig Skepsis gegenüber den Online-Angeboten, da die Urheber:innen der Fatwas nicht immer oder nur schwer identifizierbar sind. Vor diesem Hintergrund bildet die Untersuchung der Glaubwürdigkeitskriterien von Online-Fatwas eine zentrale Frage dieser Studie.

Die vorgenannten Charakteristika digitaler Medien haben maßgeblich zur Entgrenzung des Fatwa-Markts beigetragen. Nicht nur die Themenvielfalt und die formale Gestaltung des Marketings religiöser Inhalte haben sich signifikant gewandelt, sondern auch die Kommunikationsmodalitäten zwischen denjenigen, die Orientierungsangebote machen, und den Ratsuchenden.[625] Als zentrales Rückgrat Neuer Medien eröffnet das Internet den Fatwa-Anbieter:innen völlig neuartige Möglichkeiten der Vernetzung, Selbstdarstellung, Interaktion und Kommunikation mit sowie unter den Ratsuchenden.

---

624 Krotz: Anonymität, S. 125ff.; ders.: Mediatisierung, S. 104f.

625 In Bezug auf das Christentum stellt Knoblauch fest, dass die Medien aufgrund ihrer inhaltlichen Indifferenz die Entwicklung einer „populären Religion" befördern. Knoblauch: Populäre Religion, S. 197–201. Siehe auch Krüger: Die mediale Religion, v. a. S. 166ff., 373ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

An diesem Markt beteiligen sich mittlerweile Sinnanbieter:innen aus aller Welt. Hinzu kommt, dass die Angebote traditioneller Medien durch den Prozess der Medienkonvergenz zunehmend ins Internet integriert werden. Viele der bisher vorherrschenden Text-, Bild- und audiovisuellen Formate sind heute auch im digitalen Raum, insbesondere in sozialen Netzwerken, präsent. Das Fatwa-Angebot hat sich folglich nicht grundlegend transformiert, sondern ist vielmehr in Breite und Vielfalt gewachsen. Für die Rezipient:innen wurde der Zugang zu diesem Markt erheblich erleichtert und ist nun nahezu unabhängig von zeitlichen und räumlichen Beschränkungen. Mit wenigen Klicks und in Sekundenschnelle befinden sie sich auf einem globalen Online-Markt religiöser Inhalte und können aus einer Vielzahl unterschiedlicher Angebote das situativ und individuell Passende auswählen.[626]

Demzufolge tummeln sich im Internet aber auch alle möglichen Spielarten der islamischen Interpretation. Unterschiedliche Glaubensgemeinschaften, Ideologien, Organisationen, Vereine sowie unabhängige Akteur:innen agieren im Cyberspace und offerieren dort jenseits staatlicher Zensur ihre jeweiligen Lesarten des Islam, wie im Folgenden näher dargelegt wird.

4. Islam online – Islamwissenschaftliche Internetforschung

Betritt man die virtuelle Welt des Islam, eröffnen sich einem eine Vielzahl und Varietät von Websites und Online-Diensten mit unterschiedlichen religiösen Inhalten und Schwerpunktsetzungen, die sich nicht nur an muslimische Gläubige aller Altersstufen richten, sondern auch an potenzielle Konvertit:innen und allgemein Interessierte. Bei diesen Angeboten kann es sich um Fatwas handeln, aber auch um islamische Lebensberatung, Gebetsanleitungen, Koranexegesen, Online-Kurse zum Erlernen des Arabischen oder zur Verbesserung religiöser Praxis, Nachrichten aus der islamischen Welt und von muslimischen Minderheiten, muslimische Heiratsagenturen sowie islamische Einkaufsmärkte für islamkonforme Lebensmittel oder Mode für Frauen und Männer. Nicht zuletzt lassen sich auch detaillierte Anleitungen und Videos zur Missionierung (*da'wa*) finden, ebenso wie Spendenaufrufe und Videos islamistischer Hetzprediger etc. Anderson fasst die Rolle des Internets für den Islam wie folgt zusammen:

---

626 Vgl. weiterführend dazu das Folgende Teilkapitel; zu empirischen Erkenntnissen siehe Kap. VI.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„The Internet and its associated technologies have played various and changing roles in the emerging public sphere of contemporary Islam. It has been companion, arena, tool and shapes as well as channels expression, fosters identities in a globalizing world, providing both opportunities and alternatives for a networking among Muslims and of Muslims with others. It has expanded participation and the public sphere of contemporary Islam, with new interpreters and new thinking that is not itself new or unique."[627]

Der Islam im Internet zeigt sich demnach in mannigfaltiger Gestalt und unterschiedlichen Lesarten, die nicht selten widersprüchlich erscheinen: So kann man bspw. Texte oder Videos finden, welche die Gewalt verherrlichen und dies mit Belegen aus dem Koran bzw. der Sunna rechtfertigen. Mit zwei weiteren Mausklicks entdeckt man wiederum Positionen, die die Anwendung von Gewalt kategorisch ablehnen und hierfür Belege aus denselben Quellen anführen. Gleiches gilt für die innerislamische Kopftuchdebatte, bei der sich sowohl Stimmen vernehmen lassen, die das Kopftuchtragen zur Pflicht machen, als auch solche, die es als freiwillige Handlung betrachten.[628] Diese breite digitale Präsenz macht deutlich, dass das Internet ein zentraler Schauplatz für die religiöse Kommunikation und Praxis im zeitgenössischen Islam ist, der neue Partizipationsformen und Identitätsangebote schafft.

Trotz der heterogenen Inhalte, der vielfältigen methodischen Zugänge und der unterschiedlich ausgeprägten Präsenzformate eint die islamischen Online-Dienste der Anspruch, den „wahren" Islam zu vermitteln und zugleich umfassende Leitlinien für eine islamkonforme Lebensführung zugänglich zu machen oder zumindest relevante Impulse hierzu zu setzen. Diese innerislamischen Diskurse und Repräsentationen im digitalen Raum bewirken, wie auch Bunt herausarbeitet, einen tiefgreifenden Wandel in der religiösen Identitätsbildung und in der Konfiguration muslimischer Gemeinschaftsstrukturen. Dieser Transformationsprozess äußert sich in neuartigen Formen religiöser Zugehörigkeit sowie verdichteter sozialer Vernetzung, die sich insbesondere innerhalb der muslimischen Diaspora, aber auch darüber hinaus, herausbilden.[629]

Hinter der vielfältigen Internetpräsenz des Islam agieren unterschiedliche Akteur:innen und Institutionen. Zur Systematisierung dieser Akteure schlägt Lohlker, ähnlich wie Anderson und Gonzales-Quijano, folgende Kategorien vor: Netzwerke (z. B. die Muslim Students Association in North America), islamische Bildungseinrichtungen (z. B. die

627 Anderson: Muslim Networks, S. 1; ähnlich ders.: The Internet, S. 41ff.
628 Vgl. statt vieler Lohlker: Cybermuslim; ders.: Cybermoschee; El-Wereny: Fatwas.
629 Vgl. Bunt: The Digital Umma, S. 291f.; ähnlich Hepp: Medienkommunikation, S. 140.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Azhar-Universität in Kairo), Regierungen, die sich selbst als „islamisch" bezeichnen, muslimische Minderheiten (z. B. die Sufiströmung), politische Bewegungen und Organisationen unterschiedlichster Couleur (z. B. Salafismus, Islamismus), Einzelpersonen islamistischer oder liberaler Prägung (z. B. al-Qaraḍāwī oder Šaḥrūr), lokal angesiedelte islamische Zentren und Vereine, islamische Medien (z. B. die deutschsprachige *Islamische Zeitung*) oder Forschungsinstitutionen, die sich mit der islamischen Welt auseinandersetzen.[630] Ergänzend sind wirtschaftliche Unternehmen zu nennen, die islamkonforme Produkte und Dienstleistungen anbieten, etwa im Bereich Islamic Banking oder *ḥalāl*-konformer Lebensmittel.[631]

Es liegt bereits eine Vielzahl an Überblicksstudien und wissenschaftlichen Untersuchungen vor, die den Online-Islam in lokalen wie transnationalen Perspektiven eingehend analysieren. Der einschlägige islamwissenschaftliche Diskurs lässt sich dabei grundsätzlich in drei Entwicklungsphasen gliedern: Die erste Phase, von 1995 bis 2004, markiert die Anfangszeit der Islampräsenz im digitalen Raum und beleuchtet die damit einhergehenden inhaltlichen sowie strukturellen Veränderungen auf religiöser und gesellschaftlicher Ebene. Die zweite Phase, von 2005 bis 2011, fokussiert die fortschreitende Globalisierung der Kommunikationstechnologien sowie die Auswirkungen interaktiver Internetnutzung, insbesondere sozialer Netzwerke, für politische und missionarische Aktivitäten. Im zweiten Jahrzehnt, zwischen 2012 und 2022, und damit in der dritten Phase liegt der Schwerpunkt vor allem auf der Rolle des Internets im Kontext der revolutionären Umbrüche in den arabischen Staaten sowie auf der digitalen Propaganda jihadistischer Gruppierungen und weiterer islamistischer Bewegungen.

Diese periodisierte Gliederung erlaubt es, die komplexen Transformationsprozesse im Online-Islam zu erfassen und die mannigfaltigen Dimensionen seiner medialen Präsenz systematisch zu analysieren. Eine erschöpfende Darstellung der islamischen bzw. islamistischen Online-Präsenz erscheint jedoch angesichts der schieren Unüberschaubarkeit der digitalen Sphäre als unmöglich. Selbst die Präsenz des Islam im deutschsprachigen Internet überschreitet mittlerweile die Grenzen einer umfassenden Übersicht. Um dennoch einen Einblick in den Cyber-Is-

630 Vgl. Lohlker: Islam im Internet, S. 7f. Vgl. auch Anderson/Gonzalez-Quijano: Technological Mediation, S. 53ff.; ähnlich bei Azzi: Islam in Cyberspace, S. 103ff.

631 Im unternehmerischen Bereich spielt das Internet auch eine wichtige Rolle, was man am Beispiel der islamischen Online-Heiratsagenturen und -Einkaufsführer zu islamischen Produkten sehen kann. Weiterführend dazu Lohlker/Ziegler: Islam im Internet, in: http://sciencev1.orf.at/science/news/134525 (abg. am 17.09.2021); Polanz: Islam im Internet, z. B. S. 110ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

lam zu gewähren, stütze ich mich einerseits auf die bereits etablierte islamwissenschaftliche Forschungsarbeit zur Internetpräsenz des Islam und präsentiere andererseits ausgewählte Websites sowie Cybermuftis, die für die Kontextualisierung und Einordnung der empirischen Befunde dieser Untersuchung von besonderer Relevanz sind. Die Darstellung erfolgt dabei in drei thematischen Blöcken: Zunächst beleuchtet die Darstellung die Anfänge sowie die sukzessive Evolution der islamischen Präsenz im digitalen Raum und illustriert exemplarisch anhand der Praktiken der Fatwa-Erteilung, der Cyber-*da'wa* sowie der politischen Kommunikation, in welcher Weise das Internet von diversen Akteur:innen und Institutionen utilitaristisch für unterschiedliche Zielsetzungen instrumentalisiert wird. Der zweite Abschnitt widmet sich den translokalen Vernetzungen mit Schwerpunkt auf dem Islamismus, der das Internet zur Verfolgung religiöser und politischer Zielsetzungen in variierenden Ausprägungen nutzt. Im dritten Abschnitt erfolgt eine Bestandsaufnahme der islamischen Präsenz im deutschsprachigen Internetraum, wobei der Fokus primär auf den Angeboten und Autoritäten der salafistischen Szene liegt, deren Inhalte den Online-Markt für religiöse Ressourcen maßgeblich dominieren.

4.1. Globalisierung des Islam

4.1.1. Fatwas in translokaler Reichweite

Die Anfänge der Forschung zur Präsenz des Islam im Internet datieren zurück in die späten 1990er-Jahre, eine Periode, in der die Nutzung digitaler Medien in der islamischen Welt und der Diaspora zunehmend Aufmerksamkeit fand. Die meisten der frühen Studien sind vornehmlich deskriptiver Natur und fokussieren sich darauf, die mit der Internetnutzung verbundenen Veränderungen in Form und Inhalt religiöser Praxis nachzuvollziehen.[632] Dabei lag das Augenmerk insbesondere auf der Untersuchung der Homepages religiöser Institutionen, unabhängiger Organisationen sowie einzelner Religionsgelehrter, wobei deren Funktionen, Ziele und die inhaltliche Ausgestaltung im Zentrum standen. So versteht etwa Bunt seine Studie *Virtually Islamic* als einen „introductory snapshot", der einen ersten Überblick über die islamische Online-Präsenz bietet. In diesen frühen Arbeiten manifestiert sich das Bestreben,

[632] Vgl. z. B. Lohlker: Cybermuslim; ders.: Cybermoschee, S.205–218; ders.: Cyberpolitik, S. 195–209; Azzi: Islam in Cyberspace, S.103–117; Brückner: Der Ayatollah im Netz, S. 537–558.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Transformation religiöser Kommunikations- und Rezeptionsformen zu erfassen und die Dimensionen digital vermittelter Religiosität zu erschließen.[633]

Die Genese des Cyber-Islam lässt sich bis in die frühen 1980er-Jahre zurückverfolgen, als der Koran und die Sunna als erste zentrale Textkorpora den Weg in die digitale Verfügbarkeit fanden und somit eine neue Ära der Tradierbarkeit einleiteten. In der Folgezeit erfuhr die digitale Präsenz durch die Online-Bereitstellung maßgeblicher rechtlicher Schriften – beispielhaft sei *Fiqh as-sunnah* von Sayyid Sābiq (gest. 2000) genannt – eine signifikante Erweiterung. Über die Textrezeption hinaus etablierten Plattformen wie *IslamiCity* und *Mosque of the Internet* innovative Formen der rituellen Teilhabe: Die Möglichkeit, Koranrezitationen via Audiostreaming oder Download zu rezipieren, konstituierte eine neue, multimediale Zugangsebene zu den Primärquellen. Diese Entwicklung unterstreicht die frühe Adaption digitaler Infrastrukturen zur Distribution und Aneignung islamischer Wissensbestände.[634]

Zu den ersten Bildungsinstitutionen, die eine Online-Präsenz entwickelten und bis heute ein breites Spektrum an Veröffentlichungen zum Thema Islam bereitstellen, zählt das *International Institute of Islamic Thought* (IIIT), gegründet 1981 in Herndon, Virginia. Das IIIT versteht sich als Stimme der muslimischen intellektuellen Tradition im Westen und als Förderer wissenschaftlicher Exzellenz, Wissensvermittlung und Bildung in muslimischen Gesellschaften weltweit.[635] Heute unterhält es ein globales Netzwerk mit Zweigstellen unter anderem in England, Frankreich, Marokko, Ägypten, Indien, Saudi-Arabien und Malaysia. Das gemeinsame Ziel des Instituts ist es, einen multidimensionalen intellektuellen und kulturellen Zugang zu den Herausforderungen der zeitgenössischen muslimischen Welt zu fördern und so die Integration von islamischem Wissen mit modernen wissenschaftlichen Ansätzen voranzutreiben.[636]

---

633 Siehe ausführlich dazu Bunt: Islam in Cyberspace, S. 3–13; ders.: Decision-Making, S. 103–113; Bunt: Virtually Islamic, S. 143; Blake: Teaching Islamic Civilization, in: www.albany.edu (abg. am 30.10.2022).

634 Vgl. Lohlker: Cyberqur'an; weiterführend Lawrence: Allah On-Line, S. 242ff.; Mariani: Hadith On-Line, S. 24; Bunt: Rip, S. 123f.; Blake: Teaching Islamic Civilization, in: www.albany.edu (abg. am 30.10.2022). Zum Koran im Lichte des Medienwandels siehe z. B. Pink: Muslim Qur'ānic Interpretation; dies.: Koraninterpretation heute, S. 9–14.

635 Vgl. https://iiit.org/en/about-us/ (abg. am 29.03.2023).

636 Dazu schreibt Lawrence: Allah On-Line, S. 243: „The collective goal is to project a multidimensional intellectual and cultural approach to issues underlying the plight of the Contemporary Muslim world."

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anderson zufolge ging die erste Welle der islamischen Internetpräsenz maßgeblich von muslimischen Studierenden sowie studentischen Vereinigungen in der Diaspora aus, wie der *Muslim Student Association* (MSA) in Nordamerika und der *Association of Muslim Social Scientists* (AMSS) im Vereinigten Königreich. Diese Organisationen profitierten von einem frühzeitigen Zugang zu den technischen Entwicklungen des Internets, da westliche Länder der islamisch geprägten Welt darin voraus waren. Ihr Hauptanliegen bestand darin, muslimische Studierende in einer nichtislamischen Umwelt auf spiritueller, religiöser und sozialer Ebene zu unterstützen und untereinander zu vernetzen.[637] Vermutet wird, dass diese Vereinigungen in ihren Anfängen teilweise finanzielle Unterstützung aus Saudi-Arabien erhielten, was auch kontrovers diskutiert wird.[638]

Mit dem Einzug des Internets in die arabische Welt, der sich etwa seit Mitte der 1990er-Jahre vollzog – in Ländern wie Tunesien und dem Libanon bereits zu Beginn der 1990er-Jahre –, entstanden bald die ersten digitalen Plattformen religiöser Institutionen. Zu den Pionieren in diesem Bereich zählen Online-Fatwa-Portale wie *Islam Q&A* (gegründet 1997) und *Islamweb.net* (gegründet 1998). Diese Plattformen zählen zu den frühesten umfassenden Online-Diensten, die Informationen zum Islam bereitstellen und eine breite Palette von Fatwas publizieren. Bemerkenswert ist die Mehrsprachigkeit der Angebote, die Inhalte in Arabisch, Englisch, Deutsch, Französisch und Spanisch verfügbar machen. Beide Plattformen sind dem traditionalistischen bzw. salafistischen Spektrum zuzurechnen und werden bis heute von Staaten der Golfregion finanziell unterstützt – *Islam Q&A* durch Katar und *Islamweb.net* durch Saudi-Arabien. Diese staatlichen Förderungen tragen wesentlich zur Reichweite und inhaltlichen Ausgestaltung dieser Webseiten bei und spiegeln die geopolitische Dimension der islamischen Online-Kommunikation wider.[639]

Zahlreiche Fatwa-Institutionen und -Ämter in der islamisch geprägten Welt bieten ihre Fatwas mittlerweile in mehreren Sprachen an und bedienen sich dabei eines crossmedialen Kommunikationsansatzes. Dies bedeutet, dass Fatwas nicht nur über traditionelle, redaktionell betreute Webseiten zugänglich gemacht werden, sondern auch über verschiedene

637 https://www.msanational.org/about (abg. am 30.03.2023); Anderson: The Internet, v. a. S. 51ff.

638 Für Näheres dazu Anderson: The Internet, v. a. S. 51; ähnlich ders.: New Media, S. 894f.; Lawrence: Allah On-Line, S. 243.

639 Vgl. https://islamqa.info/en; https://www.islamweb.net/en/ (abg. am 09.05.2020); Bunt: Islam in the Digital, S. 207; ders.: Islam Interactive, S. 159ff.; El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 99ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

verbundene digitale Kanäle verbreitet werden. Dies umfasst Suchfunktionen, die den Nutzer:innen eine gezielte und benutzerfreundliche Suche ermöglichen, sowie die Präsenz auf diversen Social-Media-Plattformen, wodurch eine breite Öffentlichkeit erreicht wird. Darüber hinaus bieten interaktive Formate wie Chat-Funktionen und Fatwa-Hotlines die Möglichkeit, direkt und in Echtzeit mit qualifizierten Muftis in Dialog zu treten, um individuelle religiöse Fragen zu klären.[640] Diese multimedialen und mehrsprachigen Angebote reflektieren eine neuartige Qualität digitaler islamischer Rechtskommunikation, die traditionelle Grenzen sprengt und den Zugang zu religiösem Wissen erheblich erleichtert.

Exemplarisch für diese Entwicklung steht das 1895 gegründete ägyptische Fatwa-Amt (*Dār al-iftā' al-miṣrīya*), das neben der al-Azhar[641] als zentrale religiöse Instanz des Landes fungiert und bereits Ende der 1990er-Jahre eine digitale Präsenz etablierte. Mittlerweile zeichnet sich die Webpräsenz durch eine konsequente Internationalisierungsstrategie aus, im Zuge derer Inhalte in sieben Sprachen distribuiert werden. Dieser digitale Auftritt zielt darauf ab, zeitgemäße religiöse Orientierung zu bieten und eine heterogene muslimische Öffentlichkeit über nationale Grenzen hinweg anzusprechen.[642]

Auf institutioneller Ebene lässt sich allgemein beobachten, dass viele Fatwa-Institutionen ihr funktionales Spektrum signifikant erweitert haben: Ihr Selbstverständnis erschöpft sich nicht mehr in der klassischen religiösen Einzelfallberatung, der Ausstellung anlassbezogener Gutachten (etwa zum Beginn des Ramadans) oder der Unterstützung staatlicher Justizbehörden in strafrechtlichen Verfahren. Vielmehr nehmen sie einen umfassenden pädagogischen und gesellschaftspolitischen Auftrag wahr, der darauf ausgerichtet ist, der breiten Öffentlichkeit ein fundiertes Verständnis des Islam sowie der Scharia zu vermitteln. Diese Transfor-

640 Siehe z. B. https://www.alifta.gov.sa/Ar/Pages/default.aspx; https://www.dar-alifta.org/en. Für Näheres zu diesen sog. Live-Fatwas siehe Gräf: Medien-Fatwas, S. 287f.

641 Die Azhar ist gemeinhin als Universität bekannt. Es wäre jedoch präziser, sie als ein weitreichendes Netzwerk von staatlichen Bildungseinrichtungen und mehreren Organisationen mit religiöser Funktion zu verstehen. So umfasst sie heute neben der Azhar-Moschee, dem Komitee für Fatwas (*Laǧnat al-fatwā*) und der islamischen Forschungsakademie (*Maǧmaʿ al-buḥūṯ al-islāmīya*) ein religiöses Bildungssystem, das nicht nur in ganz Ägypten, sondern auch weltweit vertreten ist. Darüber hinaus verfügt die Azhar über ein *Internationales Zentrum für elektronische Fatwa-Erteilung*, dessen Fatwas in vier Sprachen angeboten werden. Siehe hierzu https://www.azhar.eg/fatwacenter (abg. am 16.05.2023). Ausführlich zur Azhar statt vieler Nakissa: The Anthropology of Islamic Law, v. a. S. 77–91; aš-Šinnāwī: *al-Azhar ǧāmiʿ*, passim.

642 Vgl. https://www.dar-alifta.org/en/about/history-of-dar-alifta (abg. am 02.04.2023). Für Näheres zum *Dār al-iftā'* siehe Skovgaard-Petersen: Defining Islam, passim.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mation umfasst sowohl die aktive Ausübung der *da'wa* als auch das Bestreben, das islamische Recht im Sinne einer zeitgenössischen Hermeneutik an die Erfordernisse moderner Lebenswirklichkeiten anzupassen. Entsprechend spiegeln die Inhalte der einschlägigen Fatwa-Portale ein facettenreiches Themenspektrum wider, das religiöse Praxis und Theologie, Koranstudien und Sunna-Wissenschaften, islamische Bildung und Erziehung, Kunst sowie finanz- und familienrechtliche Fragen umfasst. Nicht zuletzt sind auf vielen dieser Plattformen gesonderte Rubriken für Fatwas eingerichtet, die sich spezifisch an muslimische Gemeinschaften in der Diaspora wenden.[643]

Empirische Studien zur Relevanz von Fatwa-Institutionen für Muslim:innen sowohl in islamisch geprägten Ländern als auch im Migrationskontext stehen nach wie vor weitgehend aus. In einem wegweisenden Aufsatz betont Agrama die ethische Dimension von Fatwas und argumentiert, dass jene des ägyptischen *Dār al-iftā'* eine fundamentale Rolle im Alltag muslimischer Gläubiger in Ägypten einnehmen. Trotz der rechtlichen Unverbindlichkeit zeigen sich die Adressat:innen dieser Gutachten dem Autor zufolge bestrebt, ihnen zu folgen, selbst wenn dies mit erheblichen Schwierigkeiten oder Unannehmlichkeiten einhergeht.[644] Dabei versteht er die Entscheidungen der Menschen, die Anweisungen religiöser Autoritäten zu befolgen – ähnlich wie Saba Mahmood –, als „an expression of one's ethical agency, a demonstration of one's continued ethical potential. Ethical agency, in this case, would not be opposed to authority but, rather, an expression of it."[645]

Neben den zuvor erwähnten traditionalistischen Fatwa-Portalen haben sich zahlreiche Gelehrte, insbesondere aus dem salafistischen und islamistischen Spektrum, frühzeitig des Internets als eines integralen Bestandteils ihrer Kommunikationsstrategien bedient. Prominente Vertreter wie ʿAbd al-ʿAzīz b. Bāz, langjähriger Großmufti Saudi-Arabiens (1992–1999), sowie al-Qaraḍāwī nutzten die neuen Informations- und Kommunikationsmedien, um ihre religiösen Theorien und ideologischen Standpunkte weitreichend zu verbreiten und das Verständnis des islamischen Rechts zu popularisieren. Trotz ihrer unterschiedlichen gesellschaftlichen und politischen Positionen eint sie das Ziel, das Internet als Werkzeug der Wissensvermittlung zu nutzen. Al-Qaraḍāwī bezeichnete die aktive Nutzung dieser Netzwerke gar als „the jihad of our era"

643 Vgl. z. B. Ägypten: https://www.dar-alifta.org/ar; Kuweit: https://eftaa.awqaf.gov.kw/ar; Libyen: https://ifta.ly/about/; Saudi-Arabien: https://www.alifta.gov.sa/Ar/Pages/AboutUS.aspx (abg. am 02.04.2023).

644 Vgl. Agrama: Ethics, S. 4.

645 Ebd., S. 14; Mahmood: Politics of Piety, S. 15, 22.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und betonte die Notwendigkeit, diese Plattformen zu verwenden, um ein positives und aufgeklärtes Bild des Islam zu vermitteln.[646] In dem Sinne gilt er als einer der ersten Gelehrten der arabischen Welt, die über eine eigene Website mit religiösen Inhalten verfügen, namentlich *al-qaradawi.ne*, die 1997 gegründet wurde. Darüber hinaus zählt er zu den Mitbegründer:innen der 1998 lancierten Plattform *IslamOnline.net*, die sich als bedeutendes Forum für islamisches Wissen und islamische Rechtsethik etabliert hat.[647]

Die Website *IslamOnline.net* definiert ihr Ziel wie folgt: „To create a unique, global Islamic web portal that provides services to Muslims and non-Muslims. To become a reference for everything that deals with Islam, its sciences, civilization and nation."[648] Ähnlich wie *Islam Q&A* und *Islamweb.net* treten hier vorwiegend salafistische Gelehrte aus der Golfregion als religiöse Autoritäten auf. Diese sehen sich in der Verantwortung, eine weltumspannende islamische Gemeinschaft, die *umma*, zu formen. In ihrem Verständnis stellt die Scharia ein umfassendes, universelles und ewig gültiges System für Staat und Gesellschaft dar. Aufbauend auf dieser Grundlage finden sich im Internet detaillierte Regelwerke zu allen Fragen des Dies- und Jenseits: angefangen bei Theologie und Ethik bis hin zu Politik, Wirtschaft, Gesellschaft sowie Bildung, Erziehung und Missionierung.[649]

Auch religiöse Autoritäten des schiitischen Islam bedienen sich des Internets als maßgebliches Medium für Selbstdarstellung und Anhängerkommunikation, vergleichbar mit sunnitischen Instanzen. Die mehrsprachigen fatwabasierten Webplattformen wie *bayynat.org*, *sistani.org*, *ahlalbait.org* und *al-shia.de* signalisieren eine Zielsetzung, die nicht allein missionarischer Natur ist, sondern auch darauf abzielt, das Wissen um das schiitische Recht zu verbreiten und die Verbindung zu Diaspora-Muslim:innen auf globaler Ebene zu festigen. Diese digital gestützten Maßnahmen sind Ausdruck eines umfassenden Kommunikationskonzepts, das die religiöse Lehre weltweit vermittels differenzierter

646 Vgl. Gräf: IslamOnline, in: www.arabmediasociety.com (abg. am 22.06.2022); Bunt: Islam in the Digital Age, S. 115f.; Richter: Fernsehprediger, S. 99–128.

647 Als religiöse Autoritäten traten auf *IslamOnline* neben al-Qaraḍāwī Gelehrte wie Ibn Bāz und al-ʿUṯaimīn auf. Für Näheres dazu Gräf: Medien-Fatwas, S. 250ff.; El-Wereny: Mit Tradition, S. 42f.

648 https://islamonline.net/en/about-us/ (abg. am 29.03.2023). Für Näheres dazu Gräf: Medien-Fatwas, S. 250ff.

649 https://islamonline.net/en/home/; ähnlich https://www.islamweb.net/de/index.php?page=aboutus (abg. am 29.03.2023). Weiterführend dazu El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 99ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sprachlicher und medialer Kanäle zugänglich macht und die Identität der schiitischen Gemeinschaft in transnationalen Kontexten stärkt.[650]

In der islamwissenschaftlichen Forschung erfährt die Webpräsenz schiitischer Gemeinschaften zunehmende Beachtung, wenngleich ihr Forschungsanteil im Vergleich zum sunnitischen Cyber-Islam noch relativ gering ist.[651] So kommt Schlatmann in ihrer Studie zu schiitischen Jugendlichen in den Niederlanden zu dem Ergebnis, dass schiitische religiöse Autoritäten intensive Anstrengungen unternehmen, ihre Anhänger:innen in der Diaspora über diverse Kommunikationskanäle zu erreichen, wobei das Internet eine zentrale Rolle spielt. Indes spiegeln die auf diesen Plattformen veröffentlichten Fatwas nicht immer die tatsächlichen Lebensrealitäten muslimischer Jugendlicher im Migrationskontext wider. Analog zu sunnitischen Rechtsgelehrten fokussieren schiitische Autoritätsinstanzen primär auf die Stärkung der muslimischen Gemeinschaft in der Fremde und die Bewahrung islamischer Identität. Dieses Spannungsfeld führt Schlatmann zufolge dazu, dass viele Jugendliche traditionelle Hierarchien dekonstruieren und sich zunehmend von normativen Vorgaben zugunsten einer individuellen religiösen Urteilsbildung distanzieren.[652]

Autor:innen wie Eickelman, Andersons und Mandaville sprechen in diesem Zusammenhang von der Entstehung einer „virtuellen Gemeinschaft".[653] Das Internet ermögliche Muslim:innen in der Diaspora, Kontakt zu Gemeinschaften in der islamischen Welt oder in einer ähnlichen Situation (z. B. andere Diaspora) herzustellen. So würden sie sich als Teil einer übergeordneten Gemeinde fühlen.[654] Nach Lohlkers Diagnose war es zu erwarten, dass „die islamische Internetrepräsentanz bzw. die Repräsentanz von Muslim:innen im Internet zu Veränderungen der Struktur der islamischen *umma* führen kann, zur Bildung ‚elektroni-

650 Siehe https://www.sistani.org/english/; http://english.bayynat.org.lb/ (abg. am 28.06.2022). Für Näheres dazu Brückner: Der Ayatollah im Netz; ders.: Schiitische Gemeinschaften.

651 Vgl. z. B. zur Schia-Webpräsenz Rosiny: The Twelver Shia Online; Valibeigi: Manifestation of Religious Authority, passim; Brückner: Schiitische Gemeinschaften.

652 Vgl. Schlatmann: Shi'i Muslim youth, v. a. S. 96f., 311f.; siehe auch Tajri: Assessing Perceptions of Islamic Authority; Bhojani/Clarke: Religious Authority.

653 Vgl. Bunt: Virtually Islamic, S. 108; Mandaville: Transnational Muslim, passim; Eickelman/Anderson: Redefining Muslim Publics, S. 9.

654 Dazu schreibt Mandaville: „More than anything else, the Internet and other information technologies provide spaces where diasporic Muslims can go in order to find others 'like them'. It is in this sense that we can speak of the Internet as allowing Muslims to create a new form of imagined community, or a reimagined *umma*." Mandaville: Digital Islam, S. 23.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

scher Gemeinschaften', die auch transnational agieren."[655] Baumann und A.-K. Nagel heben in diesem Zusammenhang die Bedeutung des Fatwa-Wesens als Grundlage einer gemeinsamen translokalen Sinnorientierung hervor, die durch den Einsatz unterschiedlicher moderner Kommunikationstechnologien vermittelt werde und ein Gefühl der Verbundenheit unter Muslim:innen weltweit trotz räumlicher Trennung herstelle.[656]

Die Gründe, weshalb Fatwas in der Online-Welt des Islam so einen zentralen Platz einnehmen, fasst Gräf zutreffend wie folgt zusammen:

> „Sie sind [vermeintlich] authentisch islamisch, direkt angebunden an Koran und Sunna […]. Sie sind interaktiv angelegt und laden zur Teilnahme an medialer Kommunikation ein. Damit schaffen sie nicht nur eine Vermittlung normativen Wissens, sondern auch eine Inklusion des Lesers, Zuhörers und Zuschauers."[657]

Das ursprünglich an Zeit, Ort und Person gebundene Fatwa-Wesen hat sich zwar bereits mit der Einführung der Druckpresse und anderer Massenmedien sukzessive entgrenzt. Durch den Siegeszug des Internets sind jedoch neue Dynamiken hinzugekommen: Charakteristische Eigenschaften wie Interaktivität und Optionalität ermöglichen nicht nur die unkomplizierte Verbreitung, sondern auch die potenzielle Überarbeitung und Wiederverwendung von Fatwas. Dies birgt die Gefahr, dass die Nachvollziehbarkeit eines religiösen Gutachtens bis zum ausstellenden Mufti für die Gläubigen nahezu unmöglich wird. Besonders auffällig ist diese Entwicklung im salafistischen Milieu, wo sich die Wiederverwendung von Fatwas als gängige Praxis etabliert hat, wie in Abschnitt 4.3 am Beispiel der Salafist:innen in Deutschland näher erläutert wird.

4.1.2. Digital Divide

Wie oben bereits ausgeführt, diente das Internet bereits seit seinen Anfängen in den 1980er-Jahren als Ausdrucksform des Islam. Im Zuge der Weiterentwicklung zum interaktiven Web 2.0 haben sich dann die Möglichkeiten der Online-Präsenz, der Verbreitung von Inhalten, der Recherche, der Kommunikation und der Interaktivität erheblich ausgeweitet. Diese Entwicklung hatte zur Folge, dass die Zahl von Websites, Blogs und Online-Diensten mit islamischen Angeboten um ein

655 Lohlker: Cyberqur'an, S. 26. Siehe auch El-Nawamy/Khamis: Islam Dot Com, S. 56. Hepp spricht in diesem Zusammenhang von der Herausbildung „deterritorialer Vergemeinschaftung" als Folge der Diasporasituation und des Medienwandels. Weiterführend hierzu Hepp: Medienkommunikation, S. 132–148.

656 Vgl. Baumann/A.-K. Nagel: Religion und Migration, S. 197.

657 Gräf: Medien-Fatwas, S. 31.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Vielfaches anstieg. Das geschah auch in der arabisch-islamischen Welt, insbesondere nachdem die Infrastruktur dort weitgehend verbessert und das Internet kostengünstig zugänglich wurde. Diese Veränderungen sind anhand der gestiegenen Zahlen von Internetnutzer:innen im Zeitraum von 2001 bis 2007 erkennbar, wie man am Beispiel von Ägypten (2001: 0,85 %, 2007: 16,9 %) oder Saudi-Arabien (2001: 2,5 %, 2007: 17,0 %) sehen kann.[658]

Einschlägige Untersuchungen verfolgen die gesellschaftlichen und politischen Veränderungsprozesse, die mit der Nutzung neuer Massenmedien (hier v. a. Satellitenfernsehen und Internet) in der islamisch geprägten Welt einhergehen, und fragen nach dem Demokratisierungspotenzial dieser Medien. Eine wiederkehrende These besagt, dass die Hegemonie traditioneller politischer wie religiöser Autoritäten aufgrund dieser neuen Informations- und Kommunikationsnetzwerke häufig infrage gestellt wird. Durch Neue Medien werden nämlich neue Zugänge zu pluralistischen Wissensquellen ermöglicht, wodurch sich Bildungschancen, Wertvorstellungen, Ideale etc. verändern. Hofheinz zufolge befördert das Internet durch die angebotene Vielfalt das Gefühl der Befreiung von traditionellen Bindungen an religiöse und politische Machtstrukturen.[659]

Entgegen der weitverbreiteten Annahme, dass digitale Medien grundsätzlich demokratisch seien, weisen andere Studien auf die digitale Spaltung (*digital divide*) hin. Sie beschreibt die ungleichen Möglichkeiten in der Welt, Zugang zum Internet zu erhalten. Dieses Ungleichverhältnis ließ sich u. a. auch zwischen der westlichen und der arabischen Welt beobachten, wo die Zahl der Internetnutzenden verglichen mit anderen Regionen der Erde bis Anfang des 21. Jhs. noch eine signifikante Diskrepanz aufwies. Zwar wurde auch hier die Entwicklung des Internets angestrebt, doch konnte sie in den Anfangsjahren aufgrund des Mangels an Hardware und technischer Infrastruktur in Privathaushalten häufig nicht vollzogen werden. Deshalb entstanden überall in den arabischen Städten Internetcafés, die in der Entwicklungsphase des Internets populär und beliebt waren. Sie entwickelten sich zu einem öffentlichen Treffpunkt für junge Leute – Männer wie Frauen. Durch das Aufkommen

658 Vgl. dazu Middle East Internet Usage and Population Statistic, unter: https://www.internetworldstats.com/stats.htm (abg. am 10.09.2021); Wheeler: The Internet, S. 33f.; Harms: Cyber*da'wa*, S. 106.

659 Siehe z. B. Hofheinz: Das Internet; Braune: Aneignungen des Globalen, passim; Alterman: New Media, S. v.a. 35ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

von Smartphones ist der Bestand heute allerdings rückläufig, da immer mehr Personen dadurch ihren eigenen Internetzugang haben.[660]

Eine Zeitlang blieb die Internetnutzung in Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung aber weitgehend einer Elite vorbehalten. Das bedeutet, der Zugang zu Wissen und Bildungsangeboten war nicht allen möglich, wie Azzi in seinem 1999 erschienen Artikel darlegt:

> „The cyber community in the Muslim world is an elite audience composed of engineers, academicians, students and officials. This technology requires PC availability, electronic data and telecommunication infrastructure. The PC penetration in most parts of the Muslim world is quite low."[661]

Dieser Unterschied im Zugang zur digitalen Kommunikationsinfrastruktur ist vor allem zwischen Industrieländern und Entwicklungsländern (bzw. hier: westlicher und islamischer Welt) zu sehen. Diese Disparität erzeugt einen *knowledge gap*, eine Wissens- und Informationskluft zwischen den Ländern, zu der die Nutzung von digitalen Medien im Alltag mehr beiträgt, als dass sie sie zu verringern vermag. Besonders in Bezug auf die Entwicklungsländer der arabischen Welt wird diese These mehrfach aufgegriffen und als Argument für einen Nachholbedarf bei der Internettechnologie angeführt.[662]

Auch wenn die Zugangsmöglichkeiten zu Kommunikations- und Informationsnetzen in der islamischen Welt bis zum Ende des 20. Jhs. quantitativ noch beschränkt waren, profitierten Frauen auch damals schon in besonderem Maße von dem rasanten Wandel der Medienlandschaft. Durch das Internet lernten sie andere soziale und politische Normen kennen, die ihre Haltung zu religiösen Autoritäten und somit ihr Verständnis von Geschlechterrollen infrage stellten. Anders als die klassischen Kommunikationsmittel, die familiengebunden sind (z. B. das Festnetztelefon), bot ihnen das Internet erstmals individuellen Zugang zu Wissen und freie Interaktionsmöglichkeiten. Das Internet erleichtert es Frauen, „die traditionellen sozialen Kontrollmöglichkeiten zu umgehen. Sie können das Medium allein und außerhalb der Kontrolle der Familie nutzen, sie können dabei anonym bleiben, was sie zu individueller, freier Interaktion befähigt."[663] Dadurch veränderten sich die sozialen

---

660 Vgl. z. B. Braune: Aneignungen des Globalen, S. 46f., 166f.; Shteiwi: Arabische Frauen, in: Qantara.de (abg. am 07.09.2021); El-Nawawy/Khamis: Islam Dot Com, S. 82f.; Bunt: Islam Interactive, S. 159ff.

661 Azzi: Islam in Cyberspace, S. 112.

662 Vgl. Chawki: Islam in the Digital Age, S. 165–180; Braune: Aneignungen des Globalen, S. 46-54; Rudolph: Digitale Medien, S. 109–172.

663 Shteiwi: Arabische Frauen, in: Qantara.de (abg. am 07.09.2021). Siehe weiterführend dazu Khamis: Revisiting Digital Islamic Feminism, S. 100–114; Mazrui: The Digital Revolution, S. 52–55; Shavarini: Wearing the Veil, S. 193; Eickelman/Anderson: Re-

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Beziehungen, die insbesondere die Unterordnung der Frauen unter die Männer in nahezu allen Lebensbereichen bedeuteten. Für die vorliegende Studie ergibt sich hieraus die Frage, wie Frauen heutzutage und in der Diasporasituation mit religiöser Beratung umgehen – siehe hierzu insbes. Kap. VII, 5.1.

4.1.3. Die Pluralisierung des religiösen Markts

Die deutliche Zunahme islamischer und islamistischer Internetaktivitäten förderte eine Vielzahl von religiösen Weltdeutungen und weltanschaulicher Pluralität in der Online-Welt zutage. Für religiöse Autoritäten und Institutionen zieht diese Entwicklung in mehrfacher Hinsicht zentrale Umbrüche nach sich, die bereits mit der Einführung des Buchdrucks eingetreten waren. Mit der zunehmenden Pluralisierung des religiösen Online-Markts begannen Forscher:innen, sich mit der Präsenz des Islam im Internet intensiv zu befassen. Ein besonderer Fokus der Forschung liegt dabei auf jihadistischer bzw. islamistischer Internetpropaganda – insbesondere aufgrund ihrer Relevanz für das politische Handlungsfeld der Sicherheit und der Radikalisierungsprävention. Einschlägige Studien nehmen die Ziele, Strukturen, Inhalte und Zielgruppen der Online-Propaganda islamistischer Bewegungen wie al-Qaida, Hamas und Hizb ut-Tahrir unter die Lupe.[664]

Bunt umschreibt diese weitreichenden Entwicklungen der Islampräsenz im Internet mit dem Begriff *Cyber-Islamic Environment* und zeichnet dabei die Veränderungen nach, die durch die Interaktion zwischen dem Islam und dem Web 2.0 aufgetreten sind. Ihm zufolge hat sich die Präsenz innerislamischer pluralistischer Inhalte intensiviert: Sunnitische, schiitische, sufische und islamistische Verständnisse des Islam sind im Cyberspace in all ihrer Verschiedenheit stärker vertreten. Auch jihadistische Strömungen haben die Relevanz des Internets schon früh erkannt und setzen es bis heute als grundlegendes Element der Verbrei-

defining Muslim Publics, S. XI, 11; ähnlich bei Sakr: Women and Media, passim; Wheeler: Blessings and Curses; Ali: Cyberspace, S. 338. Andere Studien wiederum sprechen von einem *gender digital divide* und gehen von der Annahme aus, dass viele Frauen der islamisch geprägten Welt in den Anfangsjahren der Internetnutzung noch keinen oder nur einen eingeschränkten Zugang hatten; vgl. z. B. Bunt: Islam Interactive, S. 175.

664 Vgl. z. B. Lohlker: Cyberjihad; Müller: Tradition und Moderne; Tsafti/Weimann: www.terrorism.com; Thomas: Al-Qaeda and the Internet; Richter: Medienstrategien, v. a. S. 95–142.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tung ihrer Botschaften ein.[665] Solche Akteur:innen machen sich das Internet nicht nur zunutze, um für ihre religiösen und politischen Positionen zu werben, neue Mitglieder und freiwillige Kämpfer:innen für den „Heiligen Krieg" zu rekrutieren oder zu Spendenaktionen aufzurufen, sondern auch, um auf diesem Wege eine global vernetzte muslimische Gemeinschaft (*umma*) zu schaffen.[666]

In diesem Zusammenhang entstanden diverse Ansätze zur Erklärung dieses sog. „Digital Jihad", „E-Jihad", „Smartphone Jihad" sowie – in Bezug auf die Internetpräsenz islamistischer Bewegungen in Palästina – der „Cyberintifada". Während einige Forschungsarbeiten die Online-Propaganda radikaler Islamist:innen in den Fokus nehmen, widmen sich andere den Reaktionen eher moderater Websites auf die Anwendung von Gewalt im Namen des Islam.[667] So führt Bunt bspw. diverse Online-Beiträge von Websites wie etwa *IslamOnline* und *Al-Islam.org* sowie von einflussreichen Gelehrten wie al-Qaraḍāwī und Ḥasan at-Turābī (gest. 2016) an und beschreibt ihren Einsatz als „Jihad for peace". Deren Statements zu den Anschlägen vom 11. September 2001 bspw. zielen nach Bunts Darstellung darauf ab, dem Islam zugeschriebene Terrorakte aufs Schärfste zu verurteilen und den Islam als Religion der Toleranz und des Friedens zu präsentieren.[668] Auch der ECFR und sein Ableger *Fatwa-Ausschuss in Deutschland* mit Sitz in Frankfurt am Main verfolgen nicht nur das Ziel, Muslim:innen in nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaften religiöse Lebensberatung anzubieten, sondern streben auch danach, ein positives Image des Islam zu vermitteln und jede angetragene Verbindung von Islam und Terrorismus zu korrigieren – auch durch ihre Online-Präsenz.[669]

Andere Studien analysieren die Verbreitung professioneller *da'wa*-Websites sunnitischer und schiitischer Provenienz. Harms etwa untersucht globale Formen und Strategien islamischer Missionierung im Internet und zeigt die strukturellen Transformationen auf, die mit der

665 Vgl. z. B. Bunt: iMuslims, S. 1ff., 45ff., 240ff.; ders.: The Digital Umma; ders.: Towards an Islamic Information; siehe auch Campbell: Who's got the power?; Turner: Religious authority.

666 Vgl. z. B. Lohlker: Cyberjihad; Müller: Tradition und Moderne.

667 Vgl. bspw. Kirchner: Märtyrer und Propaganda, S.126–135; ders.: Cyberintifada? S. 263–275; Bunt: Hashtag Islam, S. 99, 104; Rogan: Abu Reuter and the E-Jihad; Ramsay: Conceptualising Online Terrorism, S.3–10; Tinnes: Internetnutzung, S. 165ff.

668 Vgl. Bunt: Islam in the Digital Age, S. 112ff.

669 Zur Website des ECFR: https://www.e-cfr.org/blog/2018/12/16/european-council-fatwa-research/; zu jener des Fatwa-Ausschusses in Deutschland: https://www.fatwarat.de/. Weiterführend zum ECFR Rohe: *Iftā'* in Europa; Gräf: Medien-Fatwas, S. 251.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Digitalisierung einhergehen. Ihm zufolge nutzten islamische und islamistische Gruppen wie Einzelpersonen die neuen Möglichkeiten für Korankurse, virtuelle Seminare und Online-Videos – woraus sich eine unüberschaubar gewachsene Zahl von Cyber-*da'wa*-Diensten ergibt. Harms erklärt dies mit dem Bedeutungsverlust traditioneller religiöser Institutionen sowie den medialen Entwicklungen, die Gruppen und Individuen eine unkomplizierte, eigenständige Mitgestaltung der *da'wa* nach ihrem Islamsverständnis ermöglichen.[670]

Liberale Muslim:innen und Reformbefürworter:innen greifen ebenfalls auf das Internet zurück, um ihren Thesen mehr Gehör zu verschaffen. Auch sie bereichern den religiösen Markt, indem sie moderne Lesarten der islamischen Quellentexte entwickeln und darauf basierend eine Vielzahl religiöser Weltdeutungen online präsentieren. So unterhielt Šaḥrūr bspw. bis zu seinem Tod 2019 eine eigene Internetseite, wenn auch nur in arabischer Sprache. Dort machte er nicht nur die Ansätze seines anvisierten Reformprojekts sichtbar, sondern bot den Nutzenden zugleich die Möglichkeit an, ihn über ein Eingabeformular zu kontaktieren. Auf diese Weise beantwortete er politische, gesellschaftliche, medizinische und auch theologische Fragen und übernahm somit die Funktion eines Ratgebers.[671]

Die Online-Präsenz von reformorientierten Gelehrten befördert nicht nur die Pluralisierung des religiösen Online-Markts, sondern stellt zugleich für traditionalistische und neo-traditionalistische Autoritäten eine Konkurrenz dar. Diese Entwicklung umschreibt Richter als „Demokratisierung des religiösen Diskurses" und „Mäßigung des Islam".[672] Ebenso wie Roy vertritt sie die Ansicht, dass muslimische Gesellschaften zunehmend Tendenzen zu religiöser Individualisierung und spiritueller Aufgeschlossenheit aufweisen. Die neuen religiösen Formate im Internet und Fernsehen entziehen nach Richter den traditionellen Autoritäten das Monopol der Verbreitung und Vermittlung religiöser Inhalte und ermöglichen Individuen eine autonome Entscheidung für oder gegen die in den neuen Medien vertretenen Positionen.[673]

---

670 Ausführlich dazu Harms: Der Prophet, S. 169–213; ders.: Cyber*da'wa*, passim; Bunt: iMuslims, passim; Behrens: Konstruktion des Islam im Internet, S. 11; Wiedl: *Da'wa*, passim, hier v. a. S. 203ff.

671 Vgl. https://shahrour.org/ (abg. am 04.04.2023). Ausführlich dazu El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 130f. Für umfassende Einblicke in Šaḥrūrs Werk und Wirken siehe Christmann: 73 Proofs of Dilettantism; Amberg: Auf dem Weg, passim; El-Wereny: Fatwas, S. 61.

672 Richter: Live-Fatwas, S. 71f.

673 Vgl. ebd., S. 70f. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt Sisler in Bezug auf die britischen Muslim:innen; siehe hierzu Sisler: Cyber Counsellors, S. 1136–1159.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Einschlägige Analysen zum Cyber-Islam verdeutlichen, wie religiöse Autoritäten ihre Online-Präsenz sowie die Mechanismen der Fatwa-Erteilung in den letzten zwei Jahrzehnten an den technologischen Wandel angepasst haben. Das Phänomen der religiösen Raterteilung beschränkt sich heute nicht mehr auf statische Webportale; vielmehr hat es sich im Zuge zunehmender Konnektivität und Interaktivität sowie einer abnehmenden digitalen Kluft auf soziale Medien wie Facebook, Instagram und YouTube ausgeweitet. Damit korrespondiert ein fortschreitender Bedeutungsverlust etablierter religiöser Institutionen und traditioneller Autoritätsstrukturen.[674]

Dass Neue Medien auf religiöse Autoritätsstrukturen eine nachhaltige Wirkung haben, ist zwar mittlerweile unumstritten. Es stellt sich an dieser Stelle dennoch die Frage, welche Bedeutung den sozialen Netzwerken konkret als Orten religiöser Selbstvergewisserung und zur Klärung religionsbezogener Fragen zukommt und welche Rolle sie bei der Verschiebung religiöser Autoritätsbeziehungen spielen. Diese Frage wird im empirischen Teil der vorliegenden Arbeit diskutiert.[675]

Zwar konnten Stimmen aus dem reformistischen Lager an Bedeutung gewinnen und ihre Präsenz im Cyberspace stärken, doch bleiben sie bis heute quantitativ und qualitativ hinter den salafistischen bzw. islamistischen zurück: Im Unterschied zur islamistischen Webpräsenz stecken die Internetauftritte moderater Islamdenker:innen noch in den Kinderschuhen. Während Salafist:innen und Islamist:innen im Cyberspace sehr stark vertreten sind und ihre Inhalte in mehreren Sprachen und in unterschiedlichen technischen Formaten zur Verfügung stellen, sind die Portale der reformorientierten Denker:innen, sofern überhaupt vorhanden, zumeist nur in der Sprache des jeweiligen Herkunftslandes verfügbar und erreichen somit nur ein begrenztes Publikum.[676]

Vor diesem Hintergrund vertrete ich die These, dass salafistisch bzw. islamistisch geprägte Internetangebote zu den Online-Inhalten zählen, die unter Muslim:innen in der Diaspora am meisten rezipiert werden. Dies setzt selbstverständlich voraus, dass sie das Internet für die religiöse Selbstvergewisserung und die Klärung religiöser Fragen nutzen, wie im empirischen Teil der vorliegenden Studie aufgezeigt wird.

---

674 Vgl. Bunt: Hashtag Islam, S. 35ff., 63ff., 143f.; El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. v.a. 116ff., 126ff. Zum Koran im Lichte des Medienwandels siehe z. B. Pink: Muslim Qur'ānic Interpretation; dies.: Koraninterpretation heute, S. 9–14.

675 Siehe hierzu v. a. Kap. VII., 4.

676 Vgl. z. B. die Website von Šaḥrūr: https://shahrour.org/, oder jene von Ǧamāl al-Bannā (gest. 2013): https://www.islamiccall.info/index.php/ar/ (abg. am 31.03.2023). Namhafte Reformdenker wie Ḥasan Ḥanafī, al-Ǧabrī und Abū Zaid verfügen hingegen über keine eigene Website.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4.1.4. „Social-Media-Revolution"

Zahlreiche wissenschaftliche Publikationen und journalistische Beiträge befassen sich mit der Serie von Aufständen und Revolutionen in der arabischen Welt, die Ende 2010 begann. Einige von ihnen wenden sich der Bedeutung zu, die der Nutzung des Internets und der sozialen Medien in diesem sog. *Arabischen Frühling* zukommt, und sprechen dabei von einer „Facebook-" bzw. „Social-Media-Revolution".[677] Besonders infolge dieser politischen Umbrüche ist der Anteil der Internetnutzer:innen im arabischen Raum generell gestiegen. In Ägypten ist er bspw. von 15,9 Prozent im Jahr 2009 auf 36,6 Prozent im Jahr 2012 gestiegen. Auch verzeichneten soziale Medien wie etwa Facebook und YouTube eine große Zuwachsrate.[678]

Die sozialen Netzwerke stellten für die Menschen während des „Arabischen Frühlings" (auch *Arabellion* genannt) alternative Kommunikationskanäle zu den traditionellen, größtenteils staatlich kontrollierten Medien dar.[679] Sie veränderten außerdem die Wege der Nachrichtenbeschaffung und -vermittlung. Nach El Difraoui können Neue Medien „eine Art dialektischen Prozess der Selbstermächtigung und Ermächtigung fördern". Sie sind vielen Menschen zugänglich und ermöglichen Individuen globale Präsenz. Menschen mit gleichen Interessen können soziale Gruppen bilden, sich im virtuellen Raum unkompliziert zusammenfinden, Proteste organisieren usw. „Das Zusammenspiel verschiedener Medien und vor allem die Wechselwirkung zwischen virtuellem und realem Raum können dann zur tatsächlichen Ermächtigung und zu realem Wandel führen."[680]

Zwar wird der Nutzung Neuer Medien, vor allem sozialer Netzwerke wie Twitter (X) und Facebook, aber auch Blogs und YouTube, eine große Bedeutung in den Protestwellen gegen die autoritären Regimes in der arabischen Welt beigemessen – doch werden sie nicht als der Auslöser der revolutionären Prozesse verstanden. Vielmehr waren nach Hofheinz' Darstellung einerseits die Frustration über die sozialen, wirtschaftlichen

677 Vgl. u. a. Kappes: Die „Facebook-Revolution", in: www.carta.info/die; Richter: Mythos und Wirklichkeit; Penke: Like and Strike, hier v. a. S. 11f.; Faris: Dissent and Revolution; Eaton: Internet activism.

678 Vgl. https://www.internetworldstats.com/africa.htm#eg (abg. am 31.03.2023); Richter: Saudi-Arabien, S. 271f. Der von Richter et al. herausgegebene Sammelband liefert wertvolle Einblicke in die Medienlandschaft und Mediensysteme der arabischen Region.

679 Für Näheres dazu Richter: The revolution still needs to be televised, S. 259–275; dies.: Mythos und Wirklichkeit.

680 Beide Zitate El Difraoui: Die Rolle der neuen Medien, in: bpb (abg. am 20.09.2021); weiterführend dazu ders./Abel: Revolution ohne Revolutionäre? S. 264–277.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und politischen Missstände und andererseits die Wut über die verbreitete Polizeigewalt die primären Auslöser der Revolution.[681] Das Zusammenspiel verschiedener Faktoren führte letztendlich zum Sturz der Regierungen in Tunesien und später in Ägypten, Libyen und im Jemen. Dies war dann die Initialzündung zu Protesten in anderen Ländern der arabischen Welt. Auch bei Demonstrationen z. B. in Saudi-Arabien, Marokko und Algerien waren Neue Medien ein Mittel der Kommunikation, der Organisation von Kundgebungen und der Verbreitung politischer Botschaften. Durch harte Maßnahmen oder die Ankündigung von politischen und wirtschaftlichen Reformen konnten die Massenproteste in einigen Ländern aber dennoch im Keim erstickt werden.[682]

In Syrien hingegen eskalierten die friedlichen Proteste schnell zu einem bewaffneten Konflikt. Mit der Eskalation des syrischen Bürgerkrieges vollzog sich der Aufstieg jihadistischer Organisationen wie der zur al-Qaida gerechneten *Ǧabhat al-Nuṣra*[683] und des sog. Islamischen Staats (IS). Seitdem beschäftigen sich nunmehr viele Studien und Forschungsprojekte mit diesen Unruhen und den damit einhergehenden Herausforderungen für europäische bzw. westliche Gesellschaften, die nicht zuletzt durch die Aufnahme einer Vielzahl von Geflüchteten entstanden sind. Einen Forschungsschwerpunkt stellt dabei die Rolle medialer Dienste im jihadistischen Kontext dar.[684] Besonders die vom IS produzierte Online-Propaganda hat weitaus die größte Aufmerksamkeit erregt, wie im Folgenden näher dargelegt wird.

4.2. Islamismus im digitalen Raum

In Studien zum Online-Islamismus werden einerseits die Historie, die Theologie und die unterschiedliche Typologie islamistischer bzw. salafistischer Bewegungen nachgezeichnet und andererseits einschlägige Online-Angebote auf ihr Radikalisierungspotenzial hin untersucht. Diese Publikationen können grob in zwei Kategorien eingeteilt werden: solche, die sich der Ideologie und den Online-Formaten des sog. *institutionellen* Islamismus sowie seiner Rolle bei Radikalisierungsprozessen widmen,

681 Vgl. Hofheinz: Soziale Medien, S. 118.

682 Vgl. z. B. Penke: Like and Strike, v. a. S. 11f.; Eaton: Internet activism; Poot: Impact of social media; Schindler: Die Rolle der neuen Medien, S. 37ff.

683 *Ǧabhat al-Nuṣra* (Unterstützungsfront) ist heute als *Ǧabhat Fatḥ aš-Šām* (Front für die Eroberung der Levante) bekannt.

684 Vgl. z. B. Atwan: Das digitale Kalifat, v. a. S. 208ff.; Ghrer: Social Media; Harkin: Is it Possible, S. 3–25.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und solche, die ihren Fokus auf die *jihadistische* Online-Propaganda richten.

4.2.1. Institutioneller Islamismus online

Das Internet hat auf die Aktivitäten und Strukturen des Islamismus eingewirkt; die Anhängerschaft und die Sympathisant:innen islamistischer Gruppen können sich virtuell treffen, kennenlernen und zusammenschließen. Weltweit entstehen immer wieder neue Gruppenkonstellationen über geografische Grenzen hinweg. Durch diese globale Vernetzung begreifen sich Menschen mit islamistischer Gesinnung als Teil einer großen Bewegung. Das Internet fungiert verstärkt seit 2004 als ein solcher „kollektiver Organisator", wie es Lohlker beschreibt,[685] und als Medium der Propaganda, der Kommunikation und der Rekrutierung. Zuvor war seine Nutzung aufgrund von Kostenfaktoren, infrastrukturellen Zugangsbarrieren sowie defizitärer technologischer Anwendungskompetenzen beschränkt.[686]

Die besondere Bedeutung des Internets für islamistische Organisationen kann außerdem darauf zurückgeführt werden, dass sie kaum Zugang zu staatlichen Massenmedien haben. Die offiziellen, staatlich kontrollierten Kanäle bleiben ihnen bis heute auch in einigen islamisch geprägten Ländern wie z. B. Ägypten verwehrt, da die Islamist:innen als Konkurrenz bzw. als Gefahr für die autoritär strukturierten Herrschaftssysteme vieler arabischer Staaten angesehen werden. Die Machthaber in diesen Ländern versuchen seit der Entstehung moderner Massenmedien, durch deren Kontrolle sowohl den politischen als auch den religiösen Diskurs zu monopolisieren.[687]

Im Mittelpunkt der Webpräsenz gemäßigter islamistischer Gruppen steht nicht nur die Erteilung von Fatwas zu Alltagsfragen, sondern auch die Verbreitung eines bestimmten Islamverständnisses, das spezifische politische Ansichten beinhaltet. Darüber hinaus veröffentlichen sie Diskussionen politischer Natur, bspw. über die Vereinbarkeit von Islam, Demokratie und Menschenrechten. In diesem Sinne lehnt das sog. institutionelle Lager des Islamismus die Anwendung von Gewalt vehement ab und unterstreicht die Notwendigkeit der Reformierung

685 Vgl. Lohlker: Eine ‚Bibliothek des Dschihad', S. 155.
686 Vgl. Kutscher: Online-Fatwas, S. 135–155; Lohlker: Eine ‚Bibliothek des Dschihad', S. 155; ders: New Approaches, passim.
687 Vgl. Richter: Live-Fatwas, S. 59–72; dies.: Media Strategies, S. 85-104; Nakissa: The Anthropology of Islamic Law, v. a. S. 75–77; Whine: Cyberspace, S. 231–256.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des islamischen Rechts, um den Erfordernissen der Gegenwart gerecht zu werden.[688] Durch crossmediale Strategien und eine verstärkte lebensweltnahe Präsenz in sozialen Netzwerken sorgen Islamist:innen für eine weltweite Verbreitung ihrer Ideologie und tragen so zur Radikalisierung vorwiegend junger Muslim:innen bei.[689]

Einige Studien befassen sich in diesem Zusammenhang mit dem Internet als Schlüsselelement der Radikalisierung und der Rekrutierung neuer Mitglieder. Dabei wird es als Mittel der Kommunikation und Interaktion verstanden, das Islamist:innen miteinander verbindet und den Weg zu realweltlichen Beziehungen mit Gleichgesinnten ebnet. Mit Blick auf die Radikalisierungsabläufe wird von einem wechselseitigen Verhältnis von Online- und Offline-Faktoren gesprochen.[690] Beide Sphären bedingen sich gegenseitig, wobei das Internet für den ersten Kontakt oft von hoher Relevanz ist. Später führt dieser dann zu einem realweltlichen Kontakt. Sold und Gaspar schreiben dazu:

> „Radikalisierung ist ein vielschichtiger Prozess und alle Personen – somit auch Radikalisierte – besitzen ein soziales Umfeld in der Realwelt und agieren in beiden Sphären. Online-Aktivitäten spielen insbesondere beim Erstkontakt, der Mobilisierung und der Kommunikation eine wichtige Rolle. Soziale Kontakte in der Realwelt hingegen sind vor allem für die Verfestigung der Ideologie von Relevanz."[691]

Dies erklärt, warum Jugendliche eine der größten Zielgruppen islamistischer Radikalisierungsbestrebungen darstellen. Studien belegen, dass junge Menschen grundsätzlich anfälliger für Radikalisierung sind als Erwachsene. Zum einen seien sie oft auf der Suche nach Orientierung und Identität, zum anderen würden sie sich häufig des Internets als Informationsquelle bedienen. Des Weiteren seien Social-Media-Plattformen, auf denen islamistische Gruppen stark vertreten sind, besonders bei Kindern und Jugendlichen beliebt.[692]

---

688 Siehe z. B. die persönliche Website von Rāšid al-Ġannūšī: http://ar.rachedelghannouchi.com/, al-Qaraḍāwī: https://www.al-qaradawi.net/, und ʿAlī Muḥammad al-Ṣalābī: https://www.alsallabi.com/ (abg. am 05.04.2023); Richter: Medienstrategien, S. 95–142.

689 Für Näheres zur islamistischen Online-Präsenz vgl. Richter: Live-Fatwas, S. 66; dies.: Medienstrategien, S. 95–142; Kutscher: Online-Fatwas, S. 135–155.

690 Vgl. z. B. Musharbash: Die neue Al-Qaida, S. 107ff., 148f.; Gerlach: Zwischen Pop und Dschihad; Kaddor: Zum Töten bereit, S. 180; Tinnes: Internetnutzung, v. a. S. 22ff., 184ff.; El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 117f.; Stevens/Neumann: Countering Online Radicalisation, S. 11ff.

691 Sold/Gaspar: Online- oder Offline-Radikalisierung, in: https://blog.prif.org/ (abg. am 05.04.2023).

692 Vgl. Müller: Tradition und Moderne, S. 291–316; Pülz: Jung – Gebildet – Radikal?, S. 36f., 57ff.; Inan: Jugendliche als Zielgruppe, S. 103–117.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Auswirkungen islamistischer Radikalisierungsversuche sind zwar in erster Linie *kognitiver* Natur, sie enden aber nicht immer bei der Übernahme einer von der Gesellschaft als extrem bewerteten Ideologie. Sie können in letzter Konsequenz zur Befürwortung von Gewalt bzw. zur Beteiligung an Gewaltaktionen führen, also zu einer sog. *verhaltensbezogenen* Radikalisierung. Das bedeutet, dass die Übergänge zwischen institutioneller (kognitiver) und jihadistischer (gewaltbereiter) Radikalisierung fließend und teilweise miteinander verflochten sind.[693] Genauso wie das institutionelle Lager macht das jihadistische ebenfalls intensiv vom Internet Gebrauch, wie im Folgenden dargelegt wird.

4.2.2. Jihadistische Propaganda im Netz

Die Betrachtung des Internets als Kommunikations-, Rekrutierungs- und Verbreitungsmedium des Jihadismus intensivierte sich infolge islamistischer Terroranschläge (z. B. 2001 in New York, 2004 in Madrid, 2005 in London). Neben der Erforschung theologischer Fragen steht dabei die Bedeutung des Internets für jihadistische Gruppen im Mittelpunkt, insbesondere in Bezug auf die Frage nach möglichen Präventionsmaßnahmen.[694] Mit zunehmender Popularität des Internets stieg auch die Entstehung neuer Jihad-Webseiten, die mehrsprachig und multimedial ausgestattet sind. El Difraoui und Steinberg zufolge wurden im Verlauf des Irakkriegs im Jahr 2003 Dutzende interaktiver Foren eingeführt, die sich vor allem durch ein rasantes Anwachsen der Sprachvielfalt auszeichneten.[695]

Die verstärkte Webpräsenz des Jihadismus und des Islamismus im Allgemeinen hat sich seit 2008 auch auf die sozialen Netzwerke ausgeweitet.[696] Besonders infolge der staatlichen Überwachung islamistischer

---

693 Vgl. z. B. El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 117f.; Stevens/Neumann: Countering Online Radicalisation, S. 11ff.

694 Vgl. z. B. Holtmann: Die Nutzung des Internet, S. 55–80. Zur historischen Entwicklung der jihadistischen Online-Propaganda siehe z. B. Weimann: Terror on the Internet; ders.: Virtual Disputes, S. 623–639; Prucha: Die Stimme des Jihad; Soriano: Jihadist Propaganda, S. 1–3; Brooke: The Preacher, S.52–66; Sageman: Understanding Terror Networks; ders.: Leaderless Jihad.

695 Vgl. El Difraoui: jihad.de, S. 10ff.; ders.: Web 2.0, S. 67–75; Steinberg: Jihadismus und Internet, S. 13. Siehe auch Lohlker/Prucha: Dschihadismus im Internet, S. 4–11. Siehe auch Neumann/Winter u. a.: Die Rolle des Internets, S. 1f.; Phillips: The Islamic State's Strategy, S. 731–757.

696 Für Näheres dazu Steinberg: Jihadismus und Internet, S. 14. Siehe für einen historischen Abriss der jihadistischen Propaganda statt vieler Zabel: Vom Analogen ins Digitale.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Webpräsenzen nahm der Wechsel auf Messenger-Plattformen wie Telegram und WhatsApp zu, die für Sicherheitsbehörden nicht oder nur schwer zu überwachen sind.[697] Diese cloudbasierten, verschlüsselten Instant-Messaging-Dienste ermöglichen interaktiven Austausch unter erhöhten Datenschutzstandards. Clifford et al. stellen fest, dass Telegram aus diesen Gründen bevorzugt verwendet wird.[698]

Ebenso attraktiv erweist sich der Microblogging-Dienst Twitter (X), der von islamistischen Akteuren wie al-Qaida und dem IS gezielt genutzt wird, um ideologische Inhalte und Nachrichten mit hoher Reichweite und Geschwindigkeit zu verbreiten. Über Hashtags können Diskurse zu aktuellen Themen sichtbar gemacht und virtuelle Gemeinschaften in einem dynamischen, weitgehend spontanen Prozess konstituiert werden, ohne dass hierfür zunächst stabile organisatorische Strukturen erforderlich wären. Zudem erlaubt der Twitter-Feed eine wechselseitige Verknüpfung mit anderen Plattformen – etwa durch das Verlinken eines neuen YouTube-Videos oder einer Facebook-Seite – und fungiert damit als zentrales Element einer crossmedialen Kommunikations- und Verbreitungsstrategie.[699]

Im Zuge dieses medialen Wandels entstehen kommunikativ konstituierte virtuelle soziale Räume, die potenziell sowohl individuelle als auch kollektive Identitätsbildungsprozesse beeinflussen und transformieren können.[700] El Difraoui zufolge erzeugen die multimedialen Formate und Interaktionsangebote bei den Nutzer:innen das Gefühl, Teil einer transnationalen Gemeinschaft oder gar einer jihadistischen Subkultur zu sein, die in den neuen medialen Öffentlichkeiten scheinbar gleichberechtigt neben anderen kulturellen und sozialen Formationen existiert.[701]

Die Etablierung der Neuen Medien führte zu einem tiefgreifenden strukturellen Wandel jihadistischer Organisationsformen. Im Unterschied zur Zeit vor ihrer Verbreitung sind die hierarchischen Strukturen

---

697 Vgl. Sponick: Dann bist du aus dem Islam raus, S. 114ff.; Kiefer et al.: „Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen"; Kiefer: Religion in der Radikalisierung, S. 15–34.

698 Vgl. Clifford et al.: Encrypted Extremism, S. 5.

699 Vgl. Fisher/Prucha: Tweeting for the Caliphate, S. 19–23; Berger/Morgan: The ISIS Twitter, S. 1–68; Röder-Tzellos: Facebook, Twitter, S. 63–75; für einen Überblick Günther/Pfeifer: Jihadi Audiovisuality, S. 1–27. Steinberg: Jihadismus und Internet, S. 14, schreibt dazu: „Diese neuen Medien erlaubten es den Jihadisten einerseits, Propagandamaterial sehr viel weiter zu verbreiten und größere Zielgruppen zu erreichen als bisher. Außerdem bietet die Interaktivität dieser Medien den Jihadisten die Möglichkeit, Individuen und Gruppen im Netz gezielt anzusprechen, statt darauf zu warten, dass Internetnutzer auf ihre Webseiten zugreifen."

700 Vgl. z. B. Bunt: The Digital Umma, S. 308; Kort: Dar al-Cyber Islam, S. 363–383; weiterführend Behrens: Konstruktion des Islam im Internet, passim.

701 Vgl. El Difraoui: Islamistische Medien, S. 126.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nun stärker nivelliert, während die Strategien zur ideologischen Dissemination deutlich flexibler und anpassungsfähiger geworden sind.[702] Bewegungen wie al-Qaida und der IS konnten trotz verstärkter staatlicher Verfolgung und repressiver Maßnahmen ihr Netzwerk konsolidieren, transnational erweitern und ihre Online-Propaganda erheblich intensivieren. In diesem Kontext entstanden zahlreiche Ableger, die sowohl im digitalen Raum als auch physisch vor Ort – etwa im Irak, im Jemen oder in Algerien – agierten und teilweise weiterhin bestehen. Zwar nutzen jihadistische Akteure das Internet seit seinen frühen Phasen zur Kommunikation und Mobilisierung, doch erst mit der Entwicklung des Web 2.0 wurde es zu einer „offenen Universität für Jihadstudien", die interaktive Partizipation und kontinuierliche ideologische Reproduktion ermöglichte.[703]

Besonders die vom IS produzierte Propaganda hat bei Weitem die meiste Aufmerksamkeit auf sich gezogen.[704] Eine in diesem Zusammenhang vieldiskutierte Frage betrifft die Motive junger Europäer:innen, sich nach Syrien zu begeben und sich am Bürgerkrieg auf Seiten islamistischer Gruppierungen zu beteiligen. Während eine These primär religiös-ideologische Überzeugungen postuliert, identifizieren andere Studien profundere Motive sowie heterogenere Determinanten: Die propagierte Kalifatserrichtung erweckte das Gefühl globaler *umma*-Zugehörigkeit, an deren Verteidigung und Aufbau sie partizipieren wollten – vermittelt vornehmlich durch soziale Netzwerke.[705]

Beobachter:innen der islamistischen Radikalisierungsszene im deutschsprachigen Raum sprechen hierbei von einer „Selbstradikalisierung" über das Internet, die mehrstufig sei und innerhalb weniger Wochen oder Monate stattfinden könne.[706] Dem Internet wird dabei eine

---

[702] Vgl. Jenkins: Would-Be Warriors; El Difraoui: Web 2.0, S. 67–75; Tinnes: Internetnutzung, v. a. S. 308ff.

[703] Vgl. Lohlker: Eine ‚Bibliothek des Dschihad', S. 155; Holtmann: Die Nutzung des Internet, S. 57; ders.: Virtual Leadership.

[704] Vgl. Lohlker: Jihadism; ders.: Fundamentalism and the Internet, S. 56–74; ders.: Performativität des Religiösen, S. 131–148; Günther/Pfeifer (Hrsg.): Jihadi Audiovisuality, passim; Günther: *Al-Dawla al-nabawiyya*, S. 448–475. Auch der von Bernd Zywietz herausgegebene Sammelband *Propaganda des „Islamischen Staats"* liefert gute Einblick in die jihadistische Propaganda des IS.

[705] Vgl. z. B. El Difraoui: jihad.de, S. 13; Senatsverwaltung für Inneres und Sport (Hrsg.): Ausreisen von Personen, S. 4, 13f.; Strunk: WWW-Salafismus, S. 67–102; Braun: Von Satire-Kalifaten, S. 81–94.Glaser: Junge Menschen, in: bpb.de (abg. am 29.09.2021); Kaddor: Zum Töten bereit, passim.

[706] Vgl. Kaddor: Zum Töten bereit, S. 58f.; Mandel: Radicalization, S. 101-114; Gaspar et al.: Zum Verhältnis von Online- und Offline-Radikalisierung, S. 26–38; Zick/Böckler: Radikalisierung als Inszenierung, S. 6–16; Malthaner/Hummel: Islamistischer Terrorismus, S. 245–278.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

immens „wichtige Rolle“ als Informations- und Kommunikationsmedium nachgesagt, da der Kontakt zur islamistischen Szene „schnell, kostengünstig und zunächst anonym […] aufgebaut werden [kann].“ „Gerade für junge Menschen – ungeachtet ihrer Herkunft – ist die Nutzung dieser Medien heute eine Selbstverständlichkeit und tritt gleichberechtigt neben die Kommunikation in der realen Welt.“[707]

In diesem Kontext wird häufig ein Spannungsverhältnis von Kontinuität und Wandel in der Online-Propaganda islamistischer Gruppierungen postuliert. Somit verfolgen islamistische Bewegungen mit ihrer intensivierten Internetnutzung nach wie vor die oben genannten Ziele: Öffentlichkeitsarbeit, Propaganda, Kommunikation, Rekrutierung und Mobilisierung.[708] Gewandelt haben sich jedoch die Formate ihrer Präsentation sowie die Möglichkeiten der Interaktion.[709] Dieses Verhältnis von Kontinuität und Wandel zeigt sich analog in der salafistischen Szene in Deutschland, wie im Folgenden erörtert wird.

4.3. Salafismus im deutschsprachigen Web

Im deutschsprachigen Cyberspace haben sich mittlerweile zahlreiche islamische Webangebote herausgebildet, deren inhaltliche Palette sich durch eine bemerkenswerte Dynamik und Vielgestaltigkeit auszeichnet. Die Betreiberstrukturen lassen sich im Wesentlichen in vier Kategorien gliedern: erstens große Dachverbände und deren lokale Tochtergemeinden, zweitens islamistische bzw. salafistische Gruppierungen, drittens Diskussionsforen sowie viertens Forschungsinstitutionen und Vereinigungen, die von muslimischen wie nichtmuslimischen Akteur:innen getragen werden. Diese Vielschichtigkeit spiegelt die Diversität islamischer Diskurslandschaften im deutschsprachigen digitalen Raum wider.

Wissenschaftliche Publikationen zur Online-Präsenz des Islam im deutschsprachigen Raum fokussieren bislang vornehmlich auf die Webaktivitäten großer islamischer Dachorganisationen sowie auf die Analyse salafistischer, islamistischer und jihadistischer Internetpropaganda. Bis dato mangelt es jedoch, wie zuvor dargelegt, an empirischen Unter-

707 Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport (Hrsg.): Salafismus, S. 20; ähnlich Frankenberger: Radikalisierungsfaktor Internet? S. 57–68; Logvinov: Salafismus, S. 85ff.; El Difraoui: Web 2.0, S. 67–75.

708 Vgl. z. B. Kudlacek et al.: Radikalisierung im digitalen Zeitalter, S. 23–32.

709 Vgl. Kahl: Was wir über Radikalisierung im Internet wissen, S. 15; Wagner: Telegram und WhatsApp, S. 35ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

suchungen zur Aneignung und Resonanzerzeugung solcher vielfältigen Online-Inhalte innerhalb der muslimischen Gemeinschaft.

4.3.1. Cyber-Moscheen in Deutschland

Im deutschsprachigen Raum verfügen nahezu alle Moscheegemeinden über eine Website. Diese Cyber-Moscheen bieten primär grundlegende Informationen zum Islam, Gebets- und Fastenzeiten sowie Hinweise zu Dienstleistungen wie Eheschließungen oder Bestattungshilfe. Einige Gemeinden ergänzen dies durch crossmediale Strategien und Präsenz auf diversen Social-Media-Plattformen, um ihre Reichweite auszudehnen und jüngere Zielgruppen anzusprechen.[710]

Große islamische Dachverbände wie die *Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V.* (DiTiB), die *Islamische Gemeinschaft Millî Görüş* (IGMG) sowie *der Zentralrat der Muslime in Deutschland* (ZMD) nutzen das Internet bereits seit Ende der 1990er-Jahre für Selbstdarstellung und Vermittlung religiöser Inhalte.[711] Vorher waren muslimische Eingewanderte in Deutschland auf fremdsprachige Printmedien sowie Videofilme und Audiokassetten angewiesen. Insbesondere türkisch- und arabischsprachige Massenmedien, wie Satellitenfernsehen, prägen seit Jahrzehnten maßgeblich die religiösen und kulturellen Überzeugungen von Muslim:innen in Deutschland.[712]

Obwohl seit der Jahrtausendwende inhaltliche und gestalterische Transformationen eingetreten sind und die Erteilung von Fatwas zunehmend den deutschsprachigen Cyberspace durchdringt, fehlen junge Muslim:innen nach wie vor gezielte digitale Angebote, die ihren spezifischen Bedürfnissen und Lebenswelten adäquat Rechnung tragen. Nordbruch und Inan kritisieren zu Recht, dass sich die Online-Inhalte zahlreicher Dachverbände überwiegend auf die Selbstpräsentation gegenüber der nichtmuslimischen Öffentlichkeit und auf allgemeine Informationen zum Islam beschränken.[713] Dies hat zur Folge, dass sich

---

710 Vgl. z. B. https://altaqwa.de/service/; https://asslam.de/; https://eliman-harburg.de/; https://mawaqit.net/de/tawba; https://www.vikz.de/de/ (abg. am 31.03.2023).

711 Zur Entwicklung muslimischer Dachorganisationen in Deutschland siehe u.a. Schiffauer: Muslimische Organisationen, S. 143–154; Halm: Das öffentliche Bild, S. 293–323; ders.: Der Islam als Diskursfeld, S. 85–95. Zur Online-Präsenz sunnitischer Gemeinschaften siehe Inan: Islam goes Internet, S. 109ff.; zur schiitischen Webpräsenz Brückner: Schiitische Gemeinschaften.

712 Weiterführend dazu Aumüller: Türkische Fernsehmedien, S. 21–42; Nordbruch: Islam 2.0, 142ff.

713 Vgl. z. B. die Website von DiTiB: https://www.ditib.de/default.php?id=1&lang=de; IGMG: https://www.igmg.org/; ZMD: https://www.zentralrat.de/ (abg. am

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

viele muslimische Gläubige vermehrt an „Sheikh Google“ wenden: „Der Wunsch nach Informationen über den Islam, der durch das weitgehende Fehlen kompetenter Angebote […] oft unbefriedigt bleibt, äußert sich insofern in der wachsenden Bedeutung von ‚Sheikh Google‘“.[714] Der Begriff beschreibt, wie viele muslimische Gläubige zunehmend das Internet als erste Anlaufstelle für religiöse Informationen nutzen. Es fungiert dabei nicht nur als alternative Quelle der religiösen Orientierung, sondern wird auch als „neue Moschee“ verstanden – ein virtueller Raum der Begegnung und des Austauschs unter Muslim:innen.[715]

Malik und Sisler konstatieren eine Dezentralisierung islamischer Diskurse als Folge medialer Innovationen, wodurch nicht nur das traditionelle autoritäre Verständnis religiöser Autoritäten unter muslimischen Diasporagemeinschaften fundamental dekonstruiert wird, sondern auch die Idee einer monolithischen, globalen *umma*. Digitale Medien erschließen vielfältige Wissensressourcen und kultivieren dadurch Pluralität, diskursiven Charakter sowie interpretative Autonomie. Sie avancieren zunehmend zu zentralen Sozialisationsinstanzen der religiösen Identitätsbildung und initiieren maßgebliche Prozesse religiösen Wandels[716] – eine These, die im empirischen Teil dieser Studie weiterführend diskutiert wird. Es stellt sich dabei v. a. die Frage, ob das Internet die Rolle eines Imams in der Offline-Moschee als Ratgeber tatsächlich ersetzt und somit als Ursache der Entfremdung von traditionellen religiösen Autoritäten definiert werden kann. Raufs Studie zu Imamen in Deutschland legt nahe, dass es eine Diskrepanz zwischen den vor Ort von Imamen erteilten Fatwas und den lebensweltlich relevanten Fragestellungen junger Muslim:innen besteht, weshalb Letztere vermehrt auf das Internet zur religiösen Selbstvergewisserung zurückgreifen.[717]

4.3.2. Die virtuelle Welt des Salafismus

Wie oben dargelegt, nimmt das Internet seit den 1990er-Jahren eine bedeutende Rolle für den Traditionalismus (Salafismus) und den Neo-Traditionalismus (Islamismus) ein. Seither wird es zur Vermittlung religiö-

05.04.2023). Für Näheres dazu Inan: Islam goes Internet, S. 109f., 184ff.; dies.: Die „neuen“ Interpreten, S. 75–95; Nordbruch: Islam 2.0, S. 142ff.

714 Nordbruch: Islam 2.0, S. 142.

715 Vgl. ebd., S. 143f.; ähnlich: Al-Tahawy: The Internet is the New Mosque, 11–19.

716 Vgl. Malik: Religion in den Medien, S. 50f., 57.; Sisler: Cyber Counsellors, S. 1136–1159; siehe auch Rüpke: Religion medial, S. 21ff.

717 Vgl. Ceylan: Die Prediger des Islam, S. 67ff. Zu den empirischen Befunden siehe Kap. VII.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ser Inhalte, zur spirituellen Anleitung, Kommunikation und Vernetzung der Gläubigen sowie zur Präsentation gegenüber der nichtmuslimischen Öffentlichkeit genutzt. Die innovativen Angebote sind inzwischen multimedial, vielfach mehrsprachig und grafisch aufwendig gestaltet.[718]

Während die Websites der islamischen Dachverbände in Deutschland sowohl inhaltlich als auch strukturell häufig wenig ansprechend gestaltet sind, hat die virtuelle Sphäre des Salafismus den fortschreitenden Medienwandel erfolgreich adaptiert. Die salafistische und islamistische Online-Präsenz zeichnet sich durch professionell aufbereitete, anspruchsvolle Inhalte aus und verbreitet ihre Aktivitäten intensiv über soziale Netzwerke. So ist der Anteil entsprechender Accounts und Kanäle auf Plattformen wie Facebook, YouTube und X in den letzten Jahren stark gestiegen.[719] Auch in diesem Kontext greift man auf das Konzept der Crossmedialität zurück: Verschiedene Kommunikationskanäle werden genutzt, um religiöse Botschaften zur *da'wa*, Mobilisierung und Stärkung eines kollektiven Gemeinschaftsgefühls in unterschiedlichen Formaten zu verbreiten und miteinander zu verknüpfen.[720]

Im deutschsprachigen Diskurs zur Rolle des Internets bei islamistischer Radikalisierung rückt neben der IS-Propaganda vornehmlich der Salafismus in den Fokus. Diese als Spielart des Islamismus verstandene Strömung ist sowohl online als auch offline durch weitverzweigte Netzwerke präsent und verfolgt das Ziel einer tiefgreifenden Neuordnung von Gesellschaft und Staatswesen auf der Basis der Scharia.[721] Baehr hebt hervor, dass das Spektrum salafistischer Propaganda im Netz von puristisch-traditionalistischen Ausprägungen bis hin zu radikalmilitanten Agitationen reicht.[722] Aus Sicherheitsgründen wurden daher verschiedene Vereine und ihre Internetauftritte, bspw. *Einladung zum Para-*

718 Mit Blick auf den Salafismus schreibt Holtmann: „Virtuelle Netzwerke sind für Salafisten von größter Bedeutung. Sie haben nicht nur eine pro-pagandistische, an äußere Empfänger gerichtete Funktion. Die stetige Wiederholung von ge-meinsamen Mythen der Gemeinschaft, Feindschaft und Erlösung wirkt identitätsstiftend und handlungsleitend." Holtmann: salafismus.de, S. 254.

719 Für Näheres dazu Logvinov: Salafismus, S. 80f.; El Difraoui: Web 2.0, S. 67–75; Steinberg: Jihadismus und Internet, S. 14.

720 Vgl. Holtmann: salafismus.de, S. 254; Nordbruch et al.: Salafismus als Ausweg, S. 364f.; Neumann et al.: Die Rolle des Internets, passim.

721 Vgl. z. B. Logvinov: Salafismus, S. 85ff.; Bundesamt für Verfassungsschutz (Hrsg.): Islamismus, S. 27; Toprak/Weitzel: Warum Salafismus, S. 47; Dantschke: Attraktivität, S. 61–77. Zum Unterschied zwischen Islamismus und Salafismus siehe Kap. III, 3.

722 Vgl. Baehr: Salafistische Propaganda, S. 269; ders.: Dschihadistischer Salafismus, S. 231ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dies (2006–2011), *Millatu Ibrahim* (2011–2012) und *Die Wahre Religion* (DWR, 2005–2016), verboten.[723]

Infolgedessen haben salafistische Akteur:innen ihre Präsenz maßgeblich auf soziale Medien verlagert und dort ihre Aktivitäten expansiv ausdifferenziert: Diese Plattformen ermöglichen den Nutzer:innen eine unkomplizierte Annäherung und den Aufbau eines ersten persönlichen Kontakts sowie einen interaktiven Austausch in privaten oder kollektiven Chaträumen. Die Beliebtheit sozialer Netzwerke beruht dabei nicht zuletzt auf der Möglichkeit, Videoclips kostenfrei zu konsumieren, herunter- oder hochzuladen sowie zu bewerten und zu kommentieren. Im Gegensatz zu Seiten mit salafistisch-islamistischem Inhalt, die oftmals als „bedenklich" eingestuft und von Sicherheitsbehörden überwacht werden, entfällt bei der Nutzung rechtlich unbedenklicher Plattformen wie YouTube die Hemmschwelle, was deren Reichweite und Akzeptanz zusätzlich begünstigt.[724] In diesem Sinne wird YouTube als „die wichtigste Neuerung" und Facebook als „the biggest social network in the world" beschrieben, die einen Zugang zu audiovisueller Propaganda ermöglichen und die Verbreitung salafistischer bzw. islamistischer Videos fördern.[725]

Einer der bekanntesten Wanderprediger der salafistischen Szene in Deutschland, der bis heute zu den aktivsten Islam-Cybermissionar:innen zählt und auf zahlreichen sozialen Online-Plattformen wie YouTube, Facebook und TikTok präsent ist, ist der deutsche Konvertit Pierre Vogel. Seine große Anziehungskraft auf vor allem jugendliche Zielgruppen resultiert aus seiner einfachen, alltagsnahen Sprache sowie seiner konsequenten und hartnäckigen Webpräsenz. Vogel spricht sein Publikum auf Augenhöhe an und geht gezielt auf deren Lebensrealitäten und Fragestellungen ein, was ihm eine breite Resonanz insbesondere unter

723 Vgl. u. a. Bundesamt für Verfassungsschutz (Hrsg.): Salafistische Bestrebungen in Deutschland, S. 12f.; Beucker/Schmidt: Salafistenvereine verboten, in: www.taz.de (abg. am 17.09.21). Im Unterschied zu anderen Websites gewann die Plattform DWR eine breite öffentliche Aufmerksamkeit, besonders durch ihre Konranverteilungsaktion „Lies!" in den Fußgängerzonen deutscher Innenstädte. Ibrahim Abou-Nagie, ein Kölner mit palästinensischer Herkunft, organisierte diese Aktion und wurde quasi zum Gesicht von „Lies!". Siehe Fuchs: Salafismus, S. 5–38.

724 Vgl. z. B. Kimmel et al.: Salafismus Online, S. 30ff.; Kaddor: Zum Töten bereit, S. 180; El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 117f.; Al-Rawi: Islam on YouTube; Stadlbauer: Salafist Third Spaces, S. 13-29; Hartwig: Der Islam auf YouTube, S. 110–123.

725 Siehe z. B. Schanzer/Miller: Facebook Fatwa; Weimann: Terrorist Facebook, S. 19–29.; Bashar: The facebook jihad, S. 1f.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jugendlichen sichert.[726] Durch seine Auftritte im Fernsehen sowie in privat organisierten Veranstaltungen in verschiedenen arabischen Ländern gewann Vogel auch unter arabischen Muslim:innen eine nicht zu unterschätzende Popularität. Von seinen Bewunder:innen in der arabischen Welt wird er als der „Eroberer Deutschlands" (*fātiḥ almānīya*) bezeichnet. Seine intensive mobile *daʿwa*-Tätigkeit hat in den vergangenen Jahren, insbesondere nach der Abschaltung seiner Website *Einladung zum Paradies*, nochmals an Dynamik gewonnen und seine Reichweite deutlich erhöht.[727]

Neben anderen Autoritätsfiguren innerhalb des salafistischen Spektrums in Deutschland wie Marcel Krass und Abul Baraa (geb. 1973) werden Pierre Vogel und Sven Lau (geb. 1980)[728] als *charismatische* Prediger besonders hervorgehoben, da ihre Ansprachen unter Jugendlichen viel Aufmerksamkeit erzielen. Warum salafistische Prediger für junge Menschen attraktiv sein können, wurde in diversen Studien thematisiert: So reden sie bspw. in einer Sprache, die sie für junge Menschen nahbarer macht, und unterstreichen in ihren Ansprachen ein Gefühl der Zusammengehörigkeit durch Formeln wie „meine Geschwister" oder „meine Brüder und meine Schwestern". Zudem dominieren ihre Inhalte eindeutig das deutschsprachige Informationsangebot über den Islam.[729] Deshalb zählen YouTube-Kanäle salafistischer Prediger, wie die von Abul Baraa (82.000 Abos) und Pierre Vogel (61.200 Abos), auch zu den salafistischen Online-Angeboten mit den höchsten Zuwachsraten.[730] Weitere YouTube-Kanäle, die Verbindungen zum Islamismus, jedoch weniger zum Salafismus aufweisen und ebenfalls große Abonnent:innenzahlen

---

726 Vgl. z. B. Kraetzer: Salafisten, S. 133–162; Damir-Geilsdorf et al.: Salafistische Kontroversen, S. 3–33. Unter dem Label www.pierrevogel.de verbirgt sich ein Online-Netzwerk, das sich mehrerer Kanäle bedient. Zu diesem Netzwerk zählen ein Blog (http://pierrevogelde.blogspot.de/), zwei YouTube-Kanäle (PierreVogelDe und pierrevogelDE1), das Facebook-Profil (PierreVogelOffiziell) sowie ein Twitter-Konto (PierreVogel: https://twitter.com/pierrevogel?lang=de) (abg. am 22.09.2022).

727 Vgl. z. B. Croitoru: Salafistische Propaganda, in: Qantara.de (abg. am 31.10.2022); Inan: Jugendliche als Zielgruppe, S. 105ff.

728 Im Jahre 2019 soll sich Lau vom Salafismus distanziert und an einem Aussteiger:innenprogramm teilgenommen haben. Vgl. z. B. Voogt: Ehemaliger Islamist, in: www.ksta.de (abg. am 17.11.2022). Zur Person Krass siehe Klevesath et al.: Radikalislamische YouTube-Propaganda, S. 45f. Zu anderen Predigern des Salafismus vgl. Wiedl/Becker: Populäre Prediger, S. 187–217; Wiedl: Zeitgenössische Rufe, passim; Lohlker: Salafismus, S. 293–306.

729 Vgl. Reddig/Leimbrink: Pierre Vogel, S. 12. Weiterführend zu Gründen der Attraktivität des Salafismus, besonders für Jugendliche, siehe z. B. Nordbruch: Salafismus als Ausweg, S. 363ff.; Toprak/Weitzel: Warum Salafismus, S. 47; Dantschke: Attraktivität, S. 61–77.

730 Vgl. https://www.youtube.com/@PierreVogeloffiziell; https://www.youtube.com/@abulbaraatube1927 (abg. am 05.04.2023).

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verzeichnen, sind bspw. die *Botschaft des Islam* (230.000 Abos), die *Generation Islam* (230.000 Abos) und *Macht's Klick?* (157.000 Abos). Ihr Erfolgsrezept ist auch hier die crossmediale Vermarktung ihrer Angebote.[731]

Ein zentraler Schwerpunkt der Online-Propaganda des Salafismus liegt in der Produktion und Verbreitung von Fatwas. Gräf hebt in diesem Zusammenhang hervor, dass diese Medien-Fatwas Ratsuchenden ein breites Spektrum an Identifikationsmöglichkeiten eröffnen, unabhängig von ihrem Aufenthaltsort:

> „Die emotionale Teilhabe, die Möglichkeit zur Interaktion und zur Teilnahme an dem Wissen und den Alltagsproblemen anderer Muslime und damit die Identifikation mit denen, die ähnliche Bedürfnisse haben, mündet im besten Fall in eine gelungene Inklusion der Fatwa-Rezipienten in einen breit angelegten islamistischen Diskurs, bzw. in das Projekt der *da'wa*."[732]

Die Cyberfatwas dienen demnach neben ihrer Funktion als Wegweiser für ein islamkonformes Leben auch als Mittel der *da'wa* und der Verbreitung salafistischer Ideologien. Sie bieten einen anpassungsfähigen Kommunikationskanal, der auf die unterschiedlichen Bedürfnisse und Lebenssituationen der Adressat:innen eingeht und damit eine zentrale Rolle in der salafistischen Propagandastrategie einnimmt. Dabei treten vorwiegend salafistische Gelehrte saudischer Herkunft als religiöse Autoritäten auf. Ihre Fatwas bzw. Lehrmeinungen werden direkt von salafistischen Webseiten übernommen und aus dem Arabischen in unterschiedliche Sprachen übersetzt.[733] So lässt sich eine Vielzahl der Fatwas von Ibn Bāz und al-ʿUṯaimīn auf deutschsprachigen Fatwa-Diensten wie *Islamfatwa.de*, *Islamweb-Deutsch* sowie englischsprachigen Portalen wie *Fatwaislam.com* finden.[734] Die zunehmende Präsenz von salafistischen Cyberfatwas, die sich in diesem Zusammenhang durch ihre Crossmedialität und Wiederverwendbarkeit auszeichnen, versteht Rudolph als „eine neue Kommunikationsstrategie, die das missionarische Ziel der

---

731 Vgl. Hartwig: Der Islam auf YouTube, S. 110–123; für Näheres dazu Baaken/Hartwig: Die Peripherie, S. 3. Zu ihren YouTube-Kanälen siehe https://www.youtube.com/c/Islambotschaft; https://www.youtube.com/c/Islambotschaft; https://www.youtube.com/c/MachtsKlick (abg. am 31.10.22).

732 Gräf: Medien-Fatwas, S. 383.

733 Vgl. El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 126ff.; Rudolph: Salafistische Propaganda, S. 489; Frauenrath: Der Einfluss des Sheikh, v. a. S. 84ff.

734 Vgl. z. B. https://www.fatwaislam.com/fis/index.cfm?scn=search_sch&sch=1; https://islamfatwa.de; https://www.islamweb.net/de/ (abg. am 31.03.2023). Weiterführend dazu Frauenrath: Der Einfluss des Sheikh, v. a. S. 78ff.; El-Wereny: Fatwas, S. 64ff.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verbreitung salafistischer Ideologie insbesondere unter Jugendlichen mit den Bedürfnissen der modernen Mediengesellschaft verbindet."[735]

Die vom Salafismus im Internet verbreiteten Inhalte basieren, so die Ergebnisse meiner Studie *Radikalisierung im Cyberspace*, auf rigiden religiös begründenden Vorgaben, die religiöse Mündigkeit und Autonomie der Rezipient:innen ersetzen. Die Fähigkeit, selbstbestimmt und selbstverantwortlich eigenständige Entscheidungen zu treffen, werden in den Hintergrund gedrängt.[736] Badawia zufolge dient das Diktum „absoluter Gehorsam" den Salafist:innen als Leitidee einer an Gottesfurcht orientierten und erfolgversprechenden Lebensführung, wenngleich diese „religiöse Ideologie" die Grundlage des Verantwortungsbewusstseins und der Gewissensbildung „faktisch" zerstöre.[737] Die salafistische Ideologie wird vielmehr als Nährboden für eine Radikalisierung zum jihadistischen Salafismus bewertet – bis hin zur Rekrutierung für den militanten Jihad.[738] Zwar sind der politische und der puristische Salafismus nicht militanter Natur, können jedoch zu jihadistischer Radikalisierung führen. Schließlich sind die Übergänge zwischen den unterschiedlichen Gruppierungen des islamistischen Spektrums fließend.[739]

Dass deutsche Jugendliche aus dem salafistischen Milieu in den Krieg nach Syrien oder in den Irak gezogen sind, überrascht vor diesem Hintergrund kaum. Zugleich erklärt dies, weshalb die salafistische Bewegung zunehmend in den Fokus zahlreicher wissenschaftlicher Untersuchungen gerückt ist. Forschungsarbeiten zu salafistischen Mobilisierungsstrategien im Internet verdeutlichen, dass salafistische Propaganda nicht nur auf Fatwas, Predigten und Vorträge mit religiösen Inhalten zurückgreift, sondern ebenso auf Musik setzt, um ihre Botschaften zu verbreiten und insbesondere junge Menschen anzusprechen.[740] In Form

---

735 Rudolph, Salafistische Propaganda, S. 49; siehe auch Wiedl: Zeitgenössische Rufe, S. 21f.

736 Vgl. El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, passim, z. B. S. 139ff., 156ff.; siehe auch Nordbruch: Ausdifferenzierung der islamistischen Szene, S. 10.

737 Vgl. Badawia: Konturen, v. a. S. 79–82.

738 Vgl. u. a. Bundesamt für Verfassungsschutz (Hrsg.): Salafistische Bestrebungen in Deutschland, S. 10.

739 In diesem Sinne schreibt Baehr z. B.: „Für die meisten Jugendlichen sind die verschiedenen Gruppierungen in den seltensten Fällen zu unterscheiden, weil die Grenzen zwischen den salafistischen Strömungen fließend sind. Es gibt nur wenige Anhaltspunkte, um zu registrieren, welche Strömung militant und welche gewaltfrei agiert. Dadurch können junge Menschen in die militante Szene hineinrutschen." Baehr: Salafistische Propaganda im Internet, S. 269.

740 Vgl. z. B. Friedemann/Hoffmann: Musik, S. 371–393; Farschid: Salafistische Hymnen, S. 85–99; Garbert: Allahs fehlgeleitete Söhne, S. 261–278; Said: Hymnen des Jihads, passim.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von *Naschids* (religiöse Lieder, häufig ohne instrumentale Begleitung)[741] wird die Musik zu einem elementaren Anziehungsinstrument, besonders für Jugendliche. Für eben diese als bevorzugte Zielgruppe der salafistischen Cyber-*da'wa* werden die klassischen Inhalte durch Elemente der westlichen Pop-Kultur (Outfits, Musikstil, Grafiken usw.) attraktiver gemacht. Nach Inan werden diese „jugendspezifischen Charakteristika systematisch genutzt, um bei Jugendlichen Neugier zu wecken und sie schließlich dauerhaft an die salafistische Weltsicht bzw. Lebensweise zu binden."[742]

Neuere Forschungsarbeiten zur Radikalisierungsprävention betonen, dass Jugendliche und Heranwachsende im Internet einem breiten Spektrum an Informationsangeboten ausgesetzt sind, deren Einordnung für sie oftmals herausfordernd ist. Radikale Gruppierungen instrumentalisieren gezielt die epistemische Unsicherheit der religiösen Lai:innen, um ideologisch-dogmatische Inhalte zu verbreiten und somit wirksame Anknüpfungspunkte zu schaffen. Da bislang alternative Diskursangebote, die in ihrer Attraktivität mit den salafistischen Narrativen konkurrieren könnten, kaum entwickelt wurden, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass derartige Online-Inhalte rezipiert werden. Inans empirische Analyse hebt hervor, dass Verbotsforderungen gegenüber salafistischen Kanälen wenig Erfolg versprechen, da der virtuelle Raum vielfältige Umgehungsmöglichkeiten bereithält.[743] Es wird daher wiederholt angemahnt, moderat-kontrastierende Angebote zu entwickeln, die – im Sinne Thomas Bauers Konzept der Ambiguitätstoleranz – die inhärente Mehrdeutigkeit und Vielfalt islamischer Deutungspraktiken herausstellen. Solche Interventionen zielen darauf ab, der von fundamentalistischen Akteur:innen propagierten Simplifikation und der „Vereindeutigung der Welt" wirksam entgegenzutreten und die Rezipient:innen zu befähigen,

741 *Anāšīd*, Sg. *našīd*, sind islamisch-religiöse Lieder, die gesanglich, häufig a cappella, von Männern oder Kindern vorgetragen werden und religiöse Inhalte wie die Lobpreisung Gottes und des Propheten Muḥammad beinhalten. Zu *anāšīd* im jihadistischen Kontext siehe z. B. Weinrich: *'Nashīd'* between Islamic Chanting and Jihadi Hymns, S. 249–273; Dick/Fuhrmann: Contested Chants, S. 294–319.

742 Inan: Jugendliche als Zielgruppe, S. 116; siehe auch Dantschke: Attraktivität, S. 74; Lübcke et al.: Jugend, Jugendkultur, S. 70.
Vgl. weiterführend dazu Klevesath et al.: Radikalislamische YouTube-Propaganda, S. 219ff.; Reinke de Buitrago: Radikalisierungsnarrative online, S. 49–74.

743 Die effektivste Möglichkeit zur Prävention liege auf der Empfänger:innenseite: Jugendliche sollten befähigt werden, das Weltbild der Salafist:innen kritisch zu hinterfragen. Siehe weiterführend dazu Inan: Jugendliche als Zielgruppe, S. 103–117.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

salafistische Weltbilder kritisch zu reflektieren und differenziert zu hinterfragen.[744]

Aufgrund der bisher fehlenden empirischen Erkenntnisse lassen sich keine belastbaren Aussagen zur Rezeption und zu den Wirkungen islamistischer bzw. salafistischer Online-Propaganda treffen. Der empirische Teil dieser Studie legt jedoch nahe, dass salafistische Online-Angebote sowohl von Muslim:innen mit als auch von solchen ohne Migrationshintergrund rezipiert werden. Insbesondere bei Jugendlichen der zweiten Einwanderungsgeneration ist die Aufnahme dieser Inhalte häufig auf eine zeitlich begrenzte Phase innerhalb ihrer Jugendbiografie beschränkt. Unterschiedliche individuelle Erfahrungen und biografische Entwicklungen führen im weiteren Verlauf dazu, dass sie sich zunehmend von islamistischer bzw. salafistischer Online-Propaganda distanzieren.[745]

5. Bilanz und Fragestellungen

Am Ende dieses theoretischen Kapitels zum Verhältnis von Medien und Islam werden die erarbeiteten Ergebnisse in verdichteter Form resümiert. Diese Synthese schärft das analytische Profil der Untersuchung und bereitet den Übergang zur nachfolgenden Empirie vor:

Medien, sowohl informeller als auch formeller Art, durchdringen in grundlegender Weise sämtliche gesellschaftlichen Sphären und umfassen damit auch den Bereich der Religion bzw. der religiösen Kommunikation. Seit den Anfängen des Islam erfolgte die Vermittlung seiner Botschaft in vielfältiger Form stets über mediale Prozesse und Träger. Auch religiöse Autoritäten im Islam blieben von den je unterschiedlichen Entwicklungsdynamiken der Medien nicht unberührt. Während die Gläubigen ursprünglich in hohem Maße auf die Expertise der Religionsgelehrten angewiesen waren, hat der mediale Wandel die Beziehung zwischen Ratsuchenden und Ratgeber:innen nachhaltig transformiert. Vor allem mit dem Aufkommen und der breiten Nutzung moderner Massenmedien büßte die institutionalisierte Autorität – wie sie etwa im Osmanischen Reich über lange Zeit wirksam war – zunehmend an Einfluss ein. Dies führte nicht nur zu einer Erosion fest etablierter Strukturen politisch-religiöser Macht, sondern zugleich zu einer Relativierung

744 Vgl. Bauer: Die Vereindeutigung der Welt, v. a. S. 31ff.; ders.: Die Kultur der Ambiguität, S. 41ff., 143ff.; Nordbruch: Präventionsarbeit, S. 274–287; El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 221f.

745 Siehe für Näheres dazu Kap. VII, 2.2.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der hegemonialen Deutungsansprüche jener Gelehrtenelite, die zuvor den exklusiven Anspruch auf Interpretation religiöser Texte erhob.

Im Gegenzug intensivierte sich das Ringen um religiöse Deutungshoheit: Akteur:innen mit unterschiedlichsten biografischen und institutionellen Hintergründen traten zunehmend in das religiöse Feld ein und beanspruchten für sich, den „authentischen" Islam zu verkörpern. Um Zugang zu den Orientierungssuchenden – gleichsam den „Kund:innen" des religiösen Markts – zu finden, bedienten und bedienen sie sich seither der jeweils verfügbaren medialen Formate und Plattformen, von klassischen Printpublikationen bis hin zu elektronischen und digitalen Kommunikationsräumen.

Damit setzte ein Prozess der Pluralisierung, Demokratisierung und Liberalisierung des religiösen Feldes ein. Religiöses Wissen, das früher ausschließlich von einem exklusiven Kreis autorisierter Gelehrter erarbeitet und vermittelt wurde, ist heute in einem beispiellosen Ausmaß zugänglich. Die ehemals monopolistische Interpretationsmacht der Gelehrten wurde dadurch nicht nur relativiert, sondern selbst zu einem Gegenstand kontroverser Auseinandersetzungen. Massenmediale Formate trugen in diesem Zusammenhang maßgeblich dazu bei, eigenständige Reflexionsprozesse unter den Gläubigen anzuregen und damit Tendenzen religiöser Individualisierung und Privatisierung nachhaltig zu befördern.

Die Einführung des Internets und die damit einhergehende Herausbildung eines religiösen Online-Markts haben die zuvor skizzierten Tendenzen in erheblichem Maße intensiviert. Mit der Etablierung digitaler Vernetzung hat das religiöse Feld eine Dynamik entfaltet, die wesentlich auf die spezifischen medialen Eigenschaften des Internets zurückzuführen ist. Durch die Konvergenz traditioneller textbasierter und neuer audiovisueller Ausdrucksformen eröffnet es ein breites Spektrum an Kommunikationsmöglichkeiten, das sich zudem durch Interaktivität, Anonymität und Mobilität auszeichnet. Diese charakteristischen Dimensionen begünstigen nicht nur die bereits bestehenden Individualisierungstendenzen, sondern führen zugleich zu einer wachsenden Selbstreferenzialität: Die Nutzenden konsumieren nicht mehr nur online verfügbare Inhalte, sondern bearbeiten, modifizieren und generieren selbst Beiträge, wodurch sie in zunehmendem Maße als Produzent:innen religiöser Bedeutungen auftreten.

Seit der breiten Zugänglichkeit des Internets wird dieses von unterschiedlichen Strömungen innerhalb des Islam als zentrales Medium genutzt, um religiöse Praktiken zu kommunizieren und politische Botschaften zu verbreiten. In der Anfangsphase war die Online-Präsenz

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

vor allem durch Aufklärungsbemühungen, die Bereitstellung von Fatwas zu alltagspraktischen Fragen sowie durch missionarische Aktivitäten geprägt. Bald darauf etablierten sich jedoch zunehmend Webangebote islamistischer bzw. salafistischer Orientierung, die bis hin zu militant-extremistischen Positionen reichen. Die durch die Neuen Medien ermöglichte Vervielfältigung religiöser Inhalte führte somit zu einer deutlichen Ausweitung der Sichtbarkeit islamistisch und salafistisch geprägter Positionen, die bis in die Gegenwart weite Teile des Online-Angebots zum Islam dominieren. Verstärkt wird diese Dominanz dadurch, dass bislang nur in begrenztem Maße moderne, theologisch oder pädagogisch fundierte Alternativangebote existieren, die der massiven Präsenz islamistischer Online-Medien konkurrenzfähig entgegentreten könnten.

Insbesondere soziale Netzwerke fungieren für islamistische und salafistische Gruppierungen als zentrale Instrumente religiöser wie politischer Propaganda, als Räume der Kommunikation, als Infrastrukturen der Vernetzung sowie als Mittel zur Mobilisierung von Anhänger:innen. Für diese Akteur:innen erscheint das Internet damit als ein Medium, das innerhalb muslimischer Gemeinschaften identitätsstiftende, gemeinschaftsbildende und handlungsleitende Funktionen entfalten kann – oder aus ihrer Perspektive gar entfalten soll.

Als Wegweiser für eine islamkonforme Lebensführung haben Fatwas seit jeher einen herausragenden Stellenwert für Muslim:innen besessen und nehmen folglich auch in der digitalen Sphäre einen zentralen Platz ein. Mit der Pluralisierung religiöser Orientierungsangebote wurde der Markt für Online-Fatwas nicht nur deutlich ausgeweitet, sondern ist zugleich einem erheblichen Konkurrenzdruck ausgesetzt: Religiöse Autoritäten sehen sich nun verstärkt gezwungen, um Anerkennung zu ringen und ihre Gutachten möglichst passgenau an den Erwartungen und Bedürfnissen der Ratsuchenden auszurichten. Das Internet eröffnet Gläubigen dadurch nicht allein den Zugang zu einer bisher unerreichten Vielfalt religiöser Informationsquellen, sondern ermöglicht ihnen zugleich, über ihre eigenen Überzeugungen kritisch zu reflektieren. Darüber hinaus schafft es für sie die Möglichkeit, ihre religiösen Anliegen jeglicher Art anonym zu artikulieren und selbstbestimmt über die Annahme oder Zurückweisung der angebotenen Lösungen zu entscheiden.

Aufgrund der spezifischen Voraussetzungen der Neuen Medien sowie des pluralen Angebots religiöser Orientierungsressourcen im Online- wie im Offline-Bereich verstärkt sich die Tendenz zum sog. „Fatwa-

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Shopping".[746] Muslimische Gläubige können heute mit vergleichsweise geringem Aufwand auf unterschiedliche digitale Dienste zurückgreifen und zu einem bestimmten Thema mehrere Fatwas konsultieren, anstatt eine einzige Auskunft beim örtlichen Mufti oder Imam einzuholen. Damit wächst die Neigung zu einer marktförmig strukturierten Orientierung im religiösen Feld. Diese beinahe grenzenlose Verfügbarkeit religiöser Deutungsangebote führt jedoch nicht nur zu einer Bereicherung individueller Wahlmöglichkeiten, sondern birgt auch die Gefahr von Verwirrung und Verunsicherung – insbesondere dort, wo eine zentrale Instanz zur Qualitätssicherung fehlt.

Innerhalb der Neuen Medien führt die wachsende Vielfalt religiöser Orientierungsangebote – trotz der anhaltenden Dominanz salafistischer Kanäle – zu einer Ausdifferenzierung des religiösen Feldes und zu tiefgreifenden Verschiebungen in den Strukturen religiöser Autorität. Diese in der einschlägigen Forschung weithin verbreitete, gleichwohl bisher kaum systematisch hinterfragte Annahme eines medieninduzierten Wandels religiöser Autorität wirft im Hinblick auf die Zielstellung der vorliegenden Studie mehrere weiterführende Fragenkomplexe auf:

1. In welcher Weise und in welchem Ausmaß prägen mediale Eigenschaften wie Mobilität, Interaktivität sowie Anonymität die religionsbezogene Nutzung des Internets? Sind diese spezifischen Merkmale tatsächlich die primären Motive dafür, dass Gläubige verstärkt online religiösen Rat suchen, oder resultiert das Online-Verhalten vielmehr aus institutionellen und sozialen Defiziten klassischer Beratungsstrukturen, wie sie etwa durch Muftis oder Imame vor Ort repräsentiert werden?
2. Inwieweit trägt die Vielfalt des religiösen Online-Markts dazu bei, dass sich Gläubige von traditionellen religiösen Autoritätsinstanzen abwenden? Lässt sich angesichts des umfassenden und fragmentierten Angebots digitaler Informationsquellen von einer signifikanten Erosion oder Verschiebung traditioneller religiöser Autorität sprechen? Diese Fragestellung knüpft an die aktuelle Debatte um religiöse Individualisierung und Subjektivierung an, innerhalb derer eine grundlegende Transformation des Religiösen diagnostiziert wird.
3. Eng verknüpft mit der Fülle verfügbarer Cyberfatwas ist die Fragestellung, ob diese religiöse Vielfalt möglicherweise zu einem arbiträren Umgang mit den Normen der Scharia führt – etwa durch die Auswahl solcher Fatwas, die sich am bequemsten praktizieren lassen – oder ob

[746] Zum sog. „Fatwa-Shopping" siehe z. B. Hosen: Online Fatwa, S. 159–173; Zaman: From Imam to Cyber-Mufti, S. 465–474.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sie vielmehr Verunsicherung und Überforderung der Gläubigen mit Blick auf eine normkonforme Lebensgestaltung im Islam bewirkt.

4. Vor dem Hintergrund der beobachteten Dominanz salafistischer und islamistischer Angebote im deutschsprachigen Internet stellt sich die Frage, in welchem Umfang sie tatsächlich rezipiert werden und welche Faktoren zu diesem „Erfolg" beitragen. Insbesondere gilt es zu hinterfragen, wie es salafistischen Akteur:innen gelingt, moderatere und differenziertere Positionen zurückzudrängen und als maßgebliche Autoritätsinstanz zu fungieren.
5. Aus der engen Verzahnung zwischen Mediennutzung und dem Wandel religiöser Autoritätsformen ergibt sich die Frage nach den konstitutiven Kriterien, die das Gehorsamsverhalten gegenüber einer ratgebenden religiösen Instanz leiten. Welche normativen, sozialen oder medial vermittelten Faktoren bestimmen, ob die von einer Autoritätsinstanz gegebenen Anweisungen befolgt oder ignoriert werden?

Diese Fragen werden im Laufe der empirischen Ergebnispräsentation beantwortet.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-53 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY