RELIGION IN DER GESELLSCHAFT

Mahmud El-Wereny

Zwischen Autorität und Autonomie

Der Einfluss islamischer Normativität im Internet auf die Lebensführung von Muslim:innen in Deutschland

Ergon

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

Mahmud El-Wereny

Zwischen Autorität und Autonomie

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

RELIGION IN DER GESELLSCHAFT

Herausgegeben von

Matthias Koenig †, Volkhard Krech, Ines Michalowski,
Kristina Stoeckel, Monika Wohlrab-Sahr

Band 54

ERGON VERLAG

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

Mahmud El-Wereny

Zwischen Autorität und Autonomie

Der Einfluss islamischer Normativität im Internet auf die Lebensführung von Muslim:innen in Deutschland

ERGON VERLAG

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

Diese Veröffentlichung wurde aus Mitteln
des Publikationsfonds NiedersachsenOPEN,
gefördert aus zukunft.niedersachsen, unterstützt.

Umschlagabbildung:
Zwischen Autorität und Autonomie.
Erstellt von Mahmud El-Wereny
unter Verwendung von Google Gemini.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© Mahmud El-Wereny
Publiziert von Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2026
Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung
bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo

www.ergon-verlag.de

ISBN 978-3-98740-247-0 (Print)
ISBN 978-3-98740-248-7 (ePDF)
DOI: https://doi.org/10.5771/9783987402487

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung
4.0 International Lizenz.

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

Vorbemerkung

Die Transliteration arabischer Begriffe orientiert sich am System der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Ausgenommen hiervon sind Begriffe, die bereits weite Verbreitung in der deutschen Sprache gefunden haben und dementsprechend in der im Deutschen üblichen Schreibweise wiedergegeben werden, wie bspw. Fatwa statt *fatwā* und Scharia statt *šarīʿa*. Die Angaben zu den verwendeten Quellen erfolgen im Fußnotenapparat, wobei zunächst die Primär- und anschließend die Sekundärliteratur genannt werden. Die Referenzen umfassen den Nachnamen des Autors sowie ein Schlagwort des Titels; bei Onlinequellen wird zudem der Titel der jeweiligen Plattform genannt, während aus Platzgründen auf die vollständige URL verzichtet wird. Im Literaturverzeichnis sind sämtliche Quellenangaben vollständig und detailliert aufgeführt. Zitate werden durch „doppelte Anführungszeichen" gekennzeichnet. Eckige Klammern [...] dienen innerhalb von Zitaten zur Markierung von Auslassungen oder eingefügten Zusätzen. Zur Darstellung der empirischen Ergebnisse wird folgende Zitierweise angewandt: Anh. II, A, B oder C: Name der:des Interviewten, Alter (also z. B.: Anh. II, A: Hilal, 44). Im entsprechenden Anhang sind weiterführende Angaben zu den Interviewpartner:innen enthalten. Zur besseren Lesbarkeit wurden zitierte Interviewausschnitte, insbesondere bei umgangssprachlichen oder saloppen Ausdrücken, behutsam geglättet. Der in den Interviewpassagen häufig anzutreffende Schrägstrich / signalisiert, dass die interviewte Person ihren Satz abbrach oder sich selbst korrigierte – nähere Informationen zu den Transkriptionsregeln der Interviews finden sich in Kapitel V. Zeitangaben im Text beziehen sich, sofern nicht anders vermerkt, auf die gregorianische Jahreszählung. Koranstellen entstammen in der Regel der Übersetzung von Rudi Paret. Für Koranzitate gelten die folgenden Kürzel: Koran Nr. der Sure: Nr. des Verses (z. B. Koran 2:3).

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

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

Vorwort

Neue Medien sind längst integraler Bestandteil unseres Alltags. Sie prägen das gesellschaftliche Leben in erheblichem Maße, ermöglichen sie doch den verschiedenen Nutzer:innengruppen, sich über offene Fragen zu informieren, unterschiedlichen Bedürfnissen nachzugehen und mit anderen zu kommunizieren. Auch Wissen über Religion wird in zunehmendem Maße aus den Online-Angeboten geschöpft. Insbesondere für Orientierungssuchende bieten die neuen Medien vielfältige Zugänge zu religiösen Inhalten, die eine individuelle Auswahl und Aneignung ermöglichen. Es gilt heute als unumstritten, dass der mediale Wandel tiefgreifende Implikationen für Religion und religiöse Autoritätsverhältnisse mit sich bringt. Die daraus resultierenden Transformationsprozesse eröffnen ein breites Panorama religions- wie sozialwissenschaftlicher Fragestellungen, die einer differenzierten wissenschaftlichen Betrachtung bedürfen.

Die vorliegende Studie betritt dieses Forschungsfeld und widmet sich dem Verhältnis muslimischer Lebensführung zu islamischer Normativität im Allgemeinen und im Cyberspace im Besonderen. Im Zentrum steht die Frage nach den Orten, Formen, Kriterien und Konsequenzen der religiösen Internetnutzung von Muslim:innen in Deutschland. Die Arbeit bewegt sich dabei an der Schnittstelle zwischen islamwissenschaftlicher und sozialwissenschaftlicher Religionsforschung und nimmt damit eine interdisziplinäre Perspektive ein. Auf der Basis qualitativ-empirischer Daten gewährt die Studie differenzierte Einblicke in das Verständnis religiöser Autorität unter Muslim:innen, deren Strategien der religiösen Informationsbeschaffung sowie in die Bedeutung onlinebasierter Autoritäten für die individuelle Lebenspraxis im Umgang mit den Normen der Scharia. Damit trägt die Untersuchung zu einer vertieften Auseinandersetzung mit der Scharia und der muslimischen Lebenswirklichkeit im Kontext von Migration und Medienwandel bei und liefert gleichzeitig wichtige Impulse für aktuelle Debatten zum politischen Islam in Deutschland – einem Themenfeld, das sich angesichts islamistischer und salafistischer Dominanz der Online-Angebote zum Islam als besonders relevant erweist.

Darüber hinaus sind die gewonnenen Erkenntnisse anschlussfähig an islamtheologische und allgemein islambezogene Forschungsansätze, insbesondere im Hinblick auf religiöse Beratung, Sozialethik, Integrationsfragen sowie Präventionsstrategien gegen Islamismus. Die Studie lädt zur kritischen Reflexion tradierter Islaminterpretationen ein und bietet eine

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

fundierte Grundlage, um Strategien und Konzepte zum Fatwa-Wesen (*iftā'*) für Muslim:innen in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften zu entwickeln. Ein solches *iftā'*-Format könnte gezielt islamistischer Online-Propaganda entgegenwirken, die Integration fördern und so ein friedliches, konstruktives Miteinander zwischen Muslim:innen und der Mehrheitsgesellschaft stärken.

Bei der vorliegenden Publikation handelt es sich um die leicht bearbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift, die im Februar 2025 von der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen angenommen wurde. Sie entstand während meiner Tätigkeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Georg-August-Universität Göttingen. An dieser Stelle möchte ich mich bei allen Personen bedanken, die mich bei der Erstellung dieser Arbeit unterstützt haben. Mein erster und tiefster Dank gilt Herrn Prof. Dr. Alexander-Kenneth Nagel für seine stete Unterstützung, vielfache Beratung und professionelle Begleitung des ganzen Prozesses sowie für die hervorragende Arbeitsatmosphäre, in der ich das Projekt durchführen konnte. Die zahlreichen Gespräche auf beruflicher und persönlicher Ebene waren stets bereichernd und inspirierend. Gleichfalls gilt mein Dank Frau Prof. Dr. Riem Spielhaus, die den Fortgang dieser Arbeit ebenfalls unterstützend und beratend begleitet hat.

Des Weiteren möchte ich meinen Freund:innen und Kolleg:innen – insbesondere Dr. Assem Hefny, Dr. Mehmet Kalender und Dr. Tarek Elkott– für die langen und fruchtbaren Diskussionen danken. Gedankt sei außerdem Frau Michaela Bunnemann und Herrn Patrick Keßler für die Mitwirkung bei der Korrektur und der formalen Durchsicht der Arbeit. Besonders danke ich auch all den anonym bleibenden Interviewpartner:innen für ihre Gesprächsbereitschaft, ohne deren Unterstützung und Offenheit diese Arbeit nicht in der vorliegenden Form entstanden wäre. Nicht zuletzt danke ich von Herzen meiner Familie – insbesondere meinen Kindern Betül, Josef, Malika und Abrar – für ihren Humor, ihre Geduld und Nachsicht in stressigen Phasen sowie für ihre stillen Gesten der Unterstützung. Ihnen allen widme ich diese Arbeit.

Northeim, März 2026 *Mahmud El-Wereny*

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

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis 15

I. Einleitung 17

1. Fatwa, Migration und Internet 17

2. Forschungsstand 22

2.1. Religiöse Autorität im Islam 23
2.2. Cyberfatwas 30
2.3. Lived Islam 38

3. Forschungsdesiderate und -gegenstand 46

4. Aufbau, Verortung und Ziele 48

Teil A: Theoretischer Analyserahmen 53

II. Zu Bedeutung und Wandel religiöser Autorität 53

1. Der Autoritätsbegriff aus soziologischer Sicht 55

1.1. Charismatische Autorität 59
1.2. Traditionelle Autorität 61
1.3. Legale Autorität 62
1.4. Zwischenfazit 64

2. Autorität – Operationalisierung des Arbeitsbegriffs 67

3. Historische Entwicklung religiöser Autorität im Islam 70

3.1. Muḥammad – charismatische Autorität? 71
3.2. Die Veralltäglichung des Charismas 79
3.3. Religiöse Autorität am Scheideweg 87
3.4. Religiöse Autoritäten im „goldenen Zeitalter“ 93
3.5. Zwischen Stillstand und Professionalisierung 101
3.6. Die Autoritätsinstanzen der Rechtsschulen 106
3.7. Kriterien religiöser Autoritätswerdung 110
3.8. Delegation und Bindungswirkung der Fatwas 114
3.9. Die Institutionalisierung religiöser Autorität 120
3.10. Zwischenfazit 126

III. Religion in der Moderne – Religionssoziologische Ansätze 131

1. Annäherung an den Begriff der Moderne 131

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

2. Muster religiöser Transformation in der Moderne 135
2.1. Säkularisierung 136
2.2. Individualisierung 138
2.3. Privatisierung 142
2.4. Relativierung des Religiösen 144
3. Muslimische Reaktionsmuster auf die Moderne 148
3.1. Traditionalismus 150
3.2. Liberalismus 156
3.3. Neo-Traditionalismus – eine Position der „Mitte"? ... 164

IV. Islam und Neue Medien 173
1. Neue Medien – Begriffsbestimmung 174
2. Medialisierung und Transformation religiöser Autorität ... 176
3. Das Internet und die Eigenlogik Neuer Medien 187
3.1. Digitalität und Mobilität 190
3.2. Konvergenz: Big Data und Algorithmen 191
3.3. Interaktivität und Virtualität 193
3.4. Anonymität 195
4. Islam online – Islamwissenschaftliche Internetforschung 197
4.1. Globalisierung des Islam 200
4.1.1. Fatwas in translokaler Reichweite 200
4.1.2. Digital Divide 207
4.1.3. Die Pluralisierung des religiösen Markts 210
4.1.4. „Social-Media-Revolution" 214
4.2. Islamismus im digitalen Raum 215
4.2.1. Institutioneller Islamismus online 216
4.2.2. Jihadistische Propaganda im Netz 218
4.3. Salafismus im deutschsprachigen Web 221
4.3.1. Cyber-Moscheen in Deutschland 222
4.3.2. Die virtuelle Welt des Salafismus 223
5. Bilanz und Fragestellungen 230

Teil B: Die empirische Untersuchung 235

V. Methodisches Vorgehen 235
1. Mit der GTM ins Feld 235

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

2. Datenerhebung 237
2.1. Erläuterungen zum Interviewleitfaden 237
2.2. Sampling: Auswahl der Interviewpersonen 239
2.3. Positionalität und (Selbst-)Reflexivität im Feld 244
2.4. Die Transkription: Technische Besonderheiten 246
3. Das Auswertungsverfahren 247

VI. Zur Bedeutung von Fatwas für die muslimische Lebensführung in Deutschland 251
1. Fatwa in der Rezeption muslimischer Gläubiger 251
1.1. Fatwa als Grundkomponente der Scharia 251
1.2. Fatwa vor und nach der Konversion zum Islam 257
1.3. Fatwa als Fachvokabular und Auslöser von Hassgefühlen 260
2. Religiöse Bedürfnisse der Muslim:innen in Deutschland 264
2.1. Religiöse Rituale 265
2.2. Fragen zu sozialen Beziehungen 268
2.3. Glaubensfragen und Theodizee 271
2.4. Frauenspezifische Themen 273
2.5. Verschiedenes 275
3. Zwischenfazit 276

VII. Religiöse Autorität online: Instanzen religiöser Beratung 281
1. Optionalität und Vielfalt des Fatwa-Markts im Internet 282
1.1. Das Internet als „große Gabe Gottes“ 282
1.2. Das Netz als „Seekers Guidance“ 286
1.3. Islam@home für Konvertit:innen 289
1.4. Logistische Herausforderungen 291
2. Schlüsselperson: Von Online- zu Offline-Beratung 293
2.1. Cyberfatwas: Unübersichtlich und manipulierbar 294
2.2. Jugendliche auf der Suche nach Orientierung 298
2.3. Neukonvertit:innen springen „von Link zu Link“ 302
3. Senioren zwischen Moschee und Web 304
3.1. „Ich bin immer im Internet.“ 305
3.2. „Ich lehne das Internet komplett ab.“ 307

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

4. Crossmediale Kommunikation in der religiösen Beratung 309
4.1. YouTube – der visuelle Entertainer 310
4.2. Social Media und Messenger-Dienste 314
4.3. Online-Quellen mit „Wurde-kontrolliert-Stempel“ ... 316
5. Spezifika Neuer Medien in der religiösen Beratung 318
5.1. Anonymität und Intimität 319
5.1.1. Von der Offline-Beratung zurück ins Netz 319
5.1.2. „Es gibt in Sachen Religion keine Scham.“ 322
5.2. Zufall oder Algorithmen? 325
6. Zwischenresümee 327

VIII. Gütekriterien der Autoritätsanerkennung 335

1. Traditionelle Autoritätsgläubigkeit 336
1.1. Die Autorität des Textes 336
1.2. Rechtsschultradition: Autoritätsrückgang? 339
1.3. Die Autorität des Inhalts 342
1.4. Formale religiöse Professionalisierung? 345
2. Diskursiv-pragmatische Autoritätsgläubigkeit 348
2.1. Die Autorität des Verstandes 349
2.2. Prämissen der Überzeugung 352
2.2.1. Sinn für die Lebensrealität 353
2.2.2. Vertrauen, Objektivität und Empathie 356
2.2.3. Die Autorität der Rhetorik 359
2.2.4. Politische Unparteilichkeit 361
2.3. Das Gewissen als Letztinstanz 364
3. Charismatische Autoritätsgläubigkeit 367
3.1. Muftis mit „Potenzial von Gott“ 368
3.2. Muftis mit Reputation und Tradition 370
4. Institutionelle Autoritätsgläubigkeit 371
4.1. Die Azhar und der ECFR 372
4.2. Die Azhar als autoritätsverleihende Institution 374
5. Zwischenresümee 376

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

IX. Gelebte Autorität: Zwischen Gefolgschaft und Autonomie 381

1. Gehorsam oder Selbstverpflichtung? 382
   1.1. Umgang mit Speisevorschriften 383
      1.1.1. Traditionelle Selbstverpflichtung 383
      1.1.2. Ausweichoption in sozialen Netzwerken 386
      1.1.3. „Also, das ist mir nicht wichtig." 389
   1.2. Schwarzarbeit – Aus islamischer Sicht erlaubt? 391
      1.2.1. „Nein!" – Deduktive Autonomie 392
      1.2.2. „Es spricht nichts dagegen." 394
   1.3. Heilsperspektive für Nichtmuslim:innen im Jenseits 397
      1.3.1. „Sie sind für mich Ungläubige." 397
      1.3.2. Ablehnung der Exklusivität 401
      1.3.3. „Vielleicht komme ich dann in die Hölle." 403
2. Begründeter Ungehorsam 406
   2.1. Gratulation zu nichtmuslimischen Festen 407
      2.1.1. Höflichkeit und Respekt: „Charakterzüge des Islam" 407
      2.1.2. Kollision der Gratulation mit dem Loyalitätsgebot 413
      2.1.3. „Was ist schon dabei?" 415
   2.2. Begrüßung des anderen Geschlechts per Handschlag 417
      2.2.1. „Es kommt auf die Situation an." 417
      2.2.2. „Das gehört zu den islamischen Grundregeln." 423
      2.2.3. „Das war noch nie ein Thema für mich." 425
3. Religiöse Indifferenz 428
   3.1. Partizipation am politischen Leben 428
      3.1.1. „Was hat die Religion damit zu tun?" 429
      3.1.2. „Es ist nicht mein Land." 435

X. Resümee & Ausblick 441

1. Migration + Cyberfatwas = Autonomie? 441
2. Zwischen Fremd- und Selbstbestimmung 444
3. Heterogenität aufgrund biografischer Bezüge 450
4. Cyber-Islam als verlängerter Arm des Traditionalismus 452
5. Qualitätssicherung religiöser Autoritäten 459

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

Literaturverzeichnis 465

Anhänge 525

Anh. I: Interviewleitfaden 525

Anh. II: Übersicht über die interviewten Personen 528

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

Abkürzungsverzeichnis

Abkürzung	*Bedeutung*
Anh.	Anhang
b.	Ibn
Bd.	Band
Bde.	Bände
bspw.	beispielsweise
bzw.	beziehungsweise
d. h.	das heißt
ders.	derselbe
dies.	dieselbe
DiTiB	Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V.
ECFR	European Council for Fatwa and Research
etc.	et cetera
et al.	et alia / und andere
f.	folgend
ff.	fortfolgend
gegr.	gegründet
gest.	gestorben
GTM	Grounded-Theory-Methodologie
H. i. O	Hervorhebung im Original
hrsg. v.	herausgegeben von
i. D.	im Druck
Jg.	Jahrgang
Kap.	Kapitel
Nr.	Nummer
n. Chr.	nach Christus
n. H.	nach Hidschra
o. g.	oben genannt

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

o. J.	ohne Jahresangabe
o. O.	ohne Ortsangabe
S.	Seite
SKFF	Ständiges Komitee für Forschung und Fatwa
s. o.	siehe oben
sog.	sogenannt
usw.	und so weiter
vgl.	vergleiche
zit. n.	zitiert nach
z. B.	zum Beispiel
ZMD	Zentralrat der Muslime in Deutschland
/	Abbruch/Selbstkorrektur

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

I. Einleitung

1. Fatwa, Migration und Internet

> „Was mir als Erstes [zum Fatwa-Begriff] einfällt, ist die Schwierigkeit, eine Instanz zu bestimmen, die eine Fatwa geben kann [...]. Äh, ich informiere mich eigentlich fast ausschließlich im Internet tatsächlich, äh, also auf *Islamweb.net*, und frage natürlich auch so Menschen um mich herum."[1]

Diese Passage – geäußert von einer Frau, die im Rahmen der vorliegenden Studie zur *Bedeutung islamischer Normativität im Cyberspace für sunnitische Muslim:innen in Deutschland* befragt wurde – veranschaulicht paradigmatisch die Herausforderung muslimischer Lebensführung im digitalen Zeitalter: die Schwierigkeit, zu bestimmen, wer einen berechtigten Anspruch auf religiöse Autorität hat und im Namen des Islam sprechen darf. Diese Frage besteht zwar seit der Frühzeit des Islam, erfährt jedoch unter den Bedingungen von Migration, Diaspora und Digitalisierung eine neue Dynamik und Komplexität.[2] Obwohl das Internet eine zentrale Rolle bei der Beschaffung religiöser Auskünfte zu neu auftretenden Fragen einnimmt, erweisen sich die dortigen Angebote nicht durchweg als hinreichend verlässlich und autoritätskonstituierend, um Cybermuftis uneingeschränkt Legitimität zuzusprechen. Stattdessen werden häufig Personen aus dem unmittelbaren sozialen Nahfeld konsultiert, die wiederum nach bestimmten Kriterien – etwa wahrgenommener Frömmigkeit, theologischer Ausbildung oder persönlicher Vertrauenswürdigkeit – ausgewählt werden.[3]

Die Frage nach der Bedeutung und den Merkmalen religiöser Autoritäten im Kontext von Medienwandel und Migration führt unmittelbar in das Herz der islamischen Religion: die Scharia. Als „core and kernel of Islam itself"[4] erhebt die Scharia, wie von der Mehrheit der muslimischen Gelehrten vertreten wird, den Anspruch, das gesamte Leben von

---

1 Anh. II, B: Basma, 28.

2 Jenseits seiner negativ konnotierten Verwendung bezieht sich der Terminus *Diaspora* im Folgenden – so wie er im aktuellen Theoriediskurs weitgehend verwendet wird – auf das Leben der Muslim:innen als kulturelle bzw. religiöse Gemeinschaft außerhalb islamisch geprägter Gesellschaften. Für Näheres zum Begriff *Diaspora* statt vieler Mayer: Diaspora, S. 8ff. Zu den unterschiedlichen Formen der Diaspora wie Arbeits-, Handels-, Imperial- und Kulturdiasporas siehe u. a. Cohen: Global Diasporas.

3 Siehe zu diesen Kriterien Kap. VIII. der vorliegenden Arbeit.

4 Schacht: An Introduction, S. 1. Ähnlich schreibt Hallaq: „There is no doubt that Islamic law is today a significant cornerstone in the reaffirmation of Islamic identity, not only as a matter of positive law but also, and more importantly, as the foundation of a cultural uniqueness. Indeed, for many of today's Muslims, to live by Islamic law is

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

Muslim:innen zu regeln.[5] Bedenkt man, dass das Individuum in seiner Lebensführung immer auf die Normen der Scharia zurückgreift bzw. zurückgreifen müsste, um seinem Leben eine islamkonforme Orientierung geben zu können, sind es nicht allein die religiösen Autoritätsinstanzen (Institutionen und Akteur:innen), die sich der Herausforderung stellen müssen, die Normen der Scharia an den gesellschaftlichen Wandel anzupassen und sie den Muslim:innen – auch jenen außerhalb muslimischer Mehrheitsgesellschaften – entsprechend zugänglich zu machen. Vielmehr ist es auch das Individuum, das sich mit der Frage konfrontiert sieht, wer im Namen des Islam sprechen darf und wem es Folge zu leisten gilt.

Auf der Makroebene (in islamisch geprägten Staaten) und der Mesoebene (Institutionen und Organisationen mit religiöser Funktion) lassen sich vielfältige Bemühungen um die Auslegung des islamischen Rechts entsprechend den Erfordernissen der Zeit und des Raumes beobachten. Hierzu gibt es mittlerweile eine Reihe von Publikationen, die sich mit der Scharia als Rechtssystem islamisch geprägter Länder sowie den Reformversuchen seitens staatlicher Institutionen oder religiöser Akteur:innen auseinandersetzen.[6] Darüber hinaus liegt auch bereits eine Vielzahl von Studien vor, die sich dem Wesen, der Geschichte und den inhaltlichen Merkmalen des islamischen Rechts widmen.[7] Zwar bieten diese

---

not merely a legal issue, but one that is distinctly psychological." Hallaq: The Origins, S. 1.

5 Das arabische Wort Scharia, „der gebahnte Weg" oder „Wasserstelle", im Sinne des Heilswegs zu Gott, umfasst nach islamischem Verständnis sämtliche Vorschriften Gottes, also die Glaubensnormen, die Ritualnormen sowie die rechtlichen und ethischen Normen zur Beziehung der Menschen untereinander. Selbst Auskünfte über das Leben nach dem Tod gibt die Scharia. Als kodifiziertes Gesetzbuch existiert sie dennoch nicht. Vielmehr basiert sie grundsätzlich auf dem Koran und der Sunna (Aussagen und Handlungen des Propheten Muḥammads), deren Auslegung mithilfe bestimmter Methoden und Prinzipien (*uṣūl al-fiqh*) erfolgt. Vgl. z. B. Ibn Manẓūr: *Lisān*, Bd. 4, S. 2238f.; Šaltūt: *al-Islām*, S. 73f.; Ḫallāf: *Ḫulāṣat*, S. 8f.; Hallaq: The Origins, S. 1f.; El-Wereny: Mit Tradition, S. 1f.

6 Vgl. z. B. Wood: Islamic Legal Revival, S. 47ff. Für einen Überblick siehe Schacht: An Introduction, S. 100ff.; Ebert: Islamisches Familien- und Erbrecht; ders.: Islamisches Recht; Rohe: Das islamisches Recht, v. a. S. 167f.; Layish: The Transformation. Für eine Bibliografie des islamischen Rechts vgl. Aslan: Islamisches Recht (*fiqh*) (alphabetische Bibliografie).

7 Zu nennen sind hier z. B. Hallaq: A History of Islamic Legal Theories; Kamali: Principles of Islamic jurisprudence; Krawietz: Hierarchie der Rechtsquellen; dies.: Die Ḥurma; Kurnaz: Methoden zur Normderivation; ders.: Handbuch zum islamischen Recht; Lohlker: Islamisches Recht; Motzki: Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz; T. Nagel: Das Islamische Recht; El-Wereny: Mit Tradition. Für eine Auflistung einschlägiger Publikationen, die bis 2005 erschienen sind, siehe Lohlker: Bibliografie des islamischen Rechts. Für eine bis 2021 aktualisierte Liste mit Veröffentlichungen zum islamischen Recht und dessen Methodenlehre siehe Aslan: Islamic Legal Theory.

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

Veröffentlichungen wertvolle Einblicke in das islamische Recht, seine Methodologie und in die einschlägigen Diskurse um die Reform und den Wandel islamischer Normen in Geschichte und Gegenwart, lassen aber die Mikroebene, also die individuelle Aneignung der Scharia-Normen, weitgehend aus.

Die vorliegende Untersuchung setzt auf der Mikroebene an: beim Individuum und bei seinem Umgang mit den Normen der Scharia unter den Bedingungen von Migration und digitalen Medien. Die leitende Annahme hierbei lautet, dass nicht jede:r Muslim:in in der Lage ist, selbstständig Fatwas und Handlungsanweisungen zu alltäglichen Fragen in den Quellentexten der Scharia (Koran und Sunna) zu finden. Daher wendet sich eine ratsuchende Person (*mustaftī*) in der Regel an eine:n Gelehrte:n (*muftī*), von deren:dessen fachlicher und moralischer Kompetenz sie überzeugt ist, und fragt nach einem religiösen Gutachten (*fatwā*). In mündlicher oder schriftlicher Form stellt der Mufti eine Fatwa unentgeltlich aus. Durch die Anerkennung erteilter Fatwas entsteht ein Autoritätsverhältnis zwischen dem Mufti und dem Mustafti.[8]

Die drei Elemente der religiösen Beratung im Islam (*iftāʾ*) – Mustafti, Mufti und Fatwa – bilden im Folgenden die Bestandteile einer Autoritätsbeziehung. Aus islamischer Perspektive gilt der Mufti nämlich als „Übersetzer" bzw. „Vertreter" Gottes, während Fatwas als Wegweiser und langfristig wirksame Leitlinien für eine schariakonforme Lebensführung verstanden werden. Sie besitzen auf der Mikroebene – also für die täglichen Entscheidungen des Individuums – große Bedeutung, sorgen sie doch für eine islamkonforme Handlungsorientierung im oftmals komplizierten Alltagsleben und somit für Stabilität und Ordnung.[9]

Im Zuge globaler Migrationsbewegungen, der fortschreitenden Medialisierung der Alltagswirklichkeit und der zunehmenden Vernetzung der Medienkommunikation haben sich die Wege, Formen und Inhalte religiöser Ratsuche und Ratgebung deutlich verändert. So werden bspw. für Muslim:innen in der Diaspora spezifische Fatwas erstellt, die ihre Sondersituation als religiöse Minderheit berücksichtigen und nur für sie gelten. In diesem Zusammenhang hat sich ein mittlerweile etabliertes, wenn auch vergleichsweise junges *fiqh*-Genre herausgebildet – das sog. *fiqh al-aqallīyāt al-muslima*. Diese „Normenlehre für muslimische Minderheiten" verfolgt das Ziel, eine islamische Lebensführung unter

[8] Für einen Überblick Skovgaard-Petersen: Defining Islam, S. 1–10. Im Folgenden werden die Begriffe Mufti und Mustafti – ohne Umschrift – für alle Geschlechter verwendet. Siehe ausführlich zum Begriff *Autorität* Kap. II, 1 und 2.

[9] Vgl. z. B. aš-Šāṭibī: *al-Mūwāfaqāt*, Bd. 5, S. 255; al-Qarāfī: *al-Iḥkām*, S. 97. Für Näheres dazu Kap. II, 2.

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

den Bedingungen der Diaspora zu ermöglich, ohne mit den geltenden Gesetzen im jeweiligen Residenzland in Konflikt zu geraten.[10] Mittlerweile gibt es auch Institutionen und Gremien, wie etwa den *European Council for Fatwa and Research* (ECFR), die auf Fatwas für muslimische Minderheiten spezialisiert sind. Um Muslim:innen zu erreichen, setzen sie nicht nur auf klassische Massenmedien (Bücher, Fernsehen), sondern auch auf Neue Medien (z. B. soziale Netzwerke).[11]

Der Medienwandel hat der Frage, wer im Namen des Islam sprechen und Fatwas erteilen darf, auch eine neue Wendung gegeben und die traditionellen Autoritätsstrukturen infrage gestellt. Besonders dem Internet kommt in diesem Zusammenhang eine zentrale Bedeutung zu. Es hat dazu beigetragen, dass religiöse Texte nicht länger einem exklusiven Kreis von Gelehrten vorbehalten sind, sondern grundsätzlich allen offenstehen, die über entsprechende Bildungs- und Sprachkenntnisse verfügen. Neue Medien bieten heute darüber hinaus nicht nur eine Vielzahl von Fatwas und Rechtsmeinungen an, sondern ermöglichen es den Nutzer:innen auch, selbst Informationen über den Islam zu veröffentlichen und damit aktiv an der religiösen Wissensproduktion teilzuhaben. Infolge dieser Entwicklung haben religiöse Institutionen und Gelehrte ihr Monopol auf die Erzeugung und Verbreitung religiösen Wissens weitgehend eingebüßt.[12]

Eine Folge der Migration, des Medienwandels und der damit einhergehenden Privatisierung bzw. Individualisierung der Religion ist, dass Akteur:innen und Institutionen mit religiöser Funktion miteinander in Konkurrenz um die Deutungshoheit der religiösen Texte treten. In diesem Sinne setzen nicht nur institutionelle Autoritäten das Internet schon lange ein, um religiöse Inhalte zu vermitteln und die *da'wa*-Arbeit, den Aufruf zum Islam, voranzutreiben, sondern auch Einzelpersonen sowie islamistische und salafistische Gruppierungen profitieren schon seit Längerem von den Vorteilen der Neuen Medien und machen intensiv Gebrauch davon.[13]

---

10 Vgl. statt vieler El-Wereny: Normenlehre des Zusammenlebens, S. 13ff. Für einen Überblick über *fiqh al-aqallīyāt* siehe Kap. III, 3.3. Zur Entwicklung des sog. Diaspora-Islam im Allgemeinen siehe bspw. Schiffauer: Vom Exil- zum Diaspora-Islam; Tezcan: Die Subjekte der Islampolitik, passim.

11 Ein gutes Beispiel ist die Smartphone-App des ECFR, *The Euro Fatwa App*, in der alle Fatwas des Rates seit seiner Gründung 1997 abrufbar sind. Vgl. https://islamicfiqh.net/en/apps/euro-fatwa-app-568 (abg. am 19.03.2023).

12 Vgl. z. B. Robinson: Crisis of Authority, S. 349; Krämer: Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik, S. 136f. Für Näheres dazu Kap. IV, 4.

13 Vgl. Brückner: Der Mufti im Netz; Rudolph: Salafistische, S. 486ff.; El-Wereny: Normenlehre des Zusammenlebens, S. 57–77; ders.: Radikalisierung im Cyberspace, S. 93, 127f. Siehe weiterführend dazu Kap. IV, 3.

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

Auch wenn in einschlägiger islamischer Rechtsliteratur häufig davor gewarnt wird, Fatwas ohne ausreichendes Wissen auszustellen, ist in den letzten Jahrzehnten eine Flut von Fatwas von sehr vielen verschiedenen Personen, deren Qualifikation nicht immer ersichtlich ist, zu verzeichnen.[14] Durch diese religiöse Pluralisierung hat sich eine Reihe von unterschiedlichen Auslegungsautoritäten gebildet, sodass ein „religiöser Markt" für normative bzw. fatwabezogene Dienstleistungen entstanden ist. Auf diesem Markt – als Metapher für eine breite Auswahl an religiösen Angeboten zu verstehen[15] – hat das Individuum die Möglichkeit, sich ein individuelles ‚Fatwa-Menü' aus den unterschiedlichen Angeboten zusammenzustellen. In der sunnitischen Fachliteratur wird dieses Phänomen als „Fatwa-Chaos" (*fauḍā l-iftā'*) beschrieben und dabei stets vor einem Wertverlust der Fatwas und vor sinkendem Pflichtbewusstsein der Gläubigen gewarnt.[16]

Die damit einhergehende Bandbreite des religiösen Angebots, aber auch die Möglichkeit, das Internet unabhängig von Zeit und Raum zu nutzen, bringt nach Hellands Darstellung ein grundsätzliches „pick and choose"[17] mit sich – sowohl im Hinblick auf die Nutzungsarten als auch die Auswahl der Inhalte:

> „As an open and developing religious environment, the Internet caters to people who wish to be religious and spiritual on their own terms. In this environment, by developing and maintaining their own religious Web sites or by searching the tens of thousands of religiously oriented sites available, individuals can either create or simply find what they require religiously."[18]

Religiöse Ratsuchende stehen vor diesem Hintergrund vor der Chance bzw. der Herausforderung, sich in dieser Vielfalt respektive in diesem „Chaos" zu orientieren. Ihnen steht auf dem religiösen Markt eine Unmenge unterschiedlicher Fatwas zur Verfügung, auf die sie jederzeit

---

14 Vgl. weiterführend dazu u. a. Ibn Qaiyim: *I'lām*, Bd. 2, S. 62–66; Krawietz: Frevelfurcht; dies.: Der Mufti; Kap. II, 2.

15 Das Markt-Modell wurde von Peter Berger 1965 formuliert und später vom Thomas Luckmann weiterentwickelt. Dort ist die Rede vom „Markt der Religionen" bzw. dem „religiösen Markt". Vgl. statt vieler Berger: A Market Model, 30; Hero: Religiöser Markt, S. 567–589; Knoblauch: Märkte der populären Religion, S. 73–90. Weiterführend dazu in Kap. IV. der vorliegenden Arbeit.

16 Vgl. bspw. al-Ašqar: *Fauḍā*, S. 20ff.; Maṭar: *Alf fatwā*, passim; Ourghi: Chaos, S. 5–24; Sūwailamī: *al-Iftā' al-iliktrūnī*, S. 3ff. Im schiitischen Islam lässt sich ein solches Phänomen des sog. *fauḍā al-iftā'* nicht beobachten, da die Fatwa-Erteilung hier auf einen geschlossenen Kreis von Gelehrten, genannt *marāǧi' at-taqlīd* (Instanzen der Nachahmung), beschränkt ist. Vgl. statt vieler Moussavi: Religious Authority in Shi'te, v. a. S. 185ff.; El-Wereny/A.-K. Nagel: Ich will kein Risiko, S. 255ff.

17 Helland: Popular Religion, S. 33.

18 Ebd., S. 34.

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

und von fast überall zugreifen können. Anstatt lediglich einen einzelnen Mufti der lokalen Gemeinde um Rat zu fragen und sich eine einzige Meinung einzuholen, wie es traditionell üblich war, können muslimische Gläubige heute also von den unterschiedlichen Positionen verschiedener Online-Muftis profitieren: „Muslims may now consult any number of muftīs worldwide, anonymously, instantly, and from the comfort of their home or local Internet café."[19]

Hier setzt die vorliegende Untersuchung an, indem sie die Rezeption von Fatwas im Kontext von Medienwandel und Migration in den Blick nimmt. Doch bevor auf das Erkenntnisinteresse der Arbeit näher eingegangen wird, folgt zunächst ein Überblick über den Stand der Forschung.

2. Forschungsstand

In Anbetracht der vorangegangenen Skizzierungen bewegt sich die hier vorgelegte Studie hauptsächlich im Rahmen dreier Forschungsbereiche: Es geht um *islamwissenschaftliche* und *-theologische* Debatten über religiöse Autoritäten unter Bedingungen von Migration und Neuen Medien sowie um *sozialwissenschaftliche* Diskurse, die sich mit der Bedeutung und dem Wandel von Religion und Religiosität unter Muslim:innen in der Diaspora auseinandersetzen.

Im Folgenden werden in drei thematisch gegliederten Abschnitten jene Untersuchungen vorgestellt, die sich mit den Themenfeldern *Religiöse Autorität im Islam*, *Cyberfatwas* und *Lived Islam* im Migrationskontext beschäftigen und Aussagen über die muslimische Lebensführung, besonders von Muslim:innen in Deutschland, liefern. Weitere relevante Publikationen, die sich dem Forschungsfeld *Islam und Internet* widmen, werden in Kap. IV, 4 präsentiert und für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit anschlussfähig gemacht.

[19] Masud et al.: Fatwā, S. 242. So auch Mandaville: „Instead of having to go down to the mosque in order to elicit the advice of the local *mullah* [revered religious figure], Muslims can now receive 'authoritative' religious pronouncements via the various e-mail fatwa services […]." Mandaville: Transnational Muslim, S. 169.

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

2.1. Religiöse Autorität im Islam

In innerislamischen Diskursen wird Gott als Inhaber der absoluten und uneingeschränkten „Autorität" (*sulṭa*)[20] erachtet – also als eine Autoritätsinstanz, die den Rat und die Unterstützung anderer nicht benötigt und somit auch über Macht- und Herrschaftsbefugnisse verfügt. Zwar kann hiernach auch der Mensch als Autorität fungieren, aber nur, sofern er dazu eine Vollmacht besitzt.[21] Nach islamischer Auffassung wurde dem Propheten des Islam, Muḥammad (gest. 632), diese Vollmacht bzw. Autorität mittels göttlicher Berufung übertragen. Nach seinem Tod wurde sie dann von Menschen mit unterschiedlichen Interessen beansprucht. Seitdem scheiden sich die Geister muslimischer Gelehrter in der Frage, wer seine Funktion als „Vertreter Gottes" übernehmen darf.[22] Sunnitische Autor:innen sprechen insgesamt von vier Autoritätsinstanzen: Gott, Muḥammad, den Staatsführern und den Gelehrten. Der in diesem Zusammenhang häufig zitierte Koranvers lautet:

> „Ihr Gläubigen! Gehorchet Gott und dem Gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben [*ūlī l-amri minkum*]! Und wenn ihr über eine Sache streitet (und nicht einig werden könnt), dann bringt sie vor Gott und den Gesandten, wenn ihr an Gott und den jüngsten Tag glaubt!"[23]

---

[20] Der Begriff *sulṭa* lässt sich mit „Autorität", „Macht", „Instanz" oder „Obrigkeit" übersetzen. Vgl. Ibn Manẓūr: *Lisān al-ʿarab*, S. 2065; Wehr: Arabisches Wörterbuch, S. 455, 587. In den Quellentexten des Islam, dem Koran und der Sunna, ist zwar nicht direkt die Rede von *sulṭa*, doch tritt Gott dort häufig als „Herrscher/König der Menschen" (*malik an-nās*) und „Herr/Schöpfer der Welten" (*rabb al-ʿālamīn*) auf. Siehe z. B. Koran 1:1; 95:8; 114:2. Im Koran kommt darüber hinaus das Wort *sulṭān* im Sinne von „Befugnis", „Beweismacht" und „Ermächtigung" mehrfach vor. Vgl. z. B. Koran 4:153, 7:33 und 30:35. Unter Berufung auf diese und ähnliche Beweise spricht man in arabischsprachiger Literatur von *sulṭa* oder – zumeist im schiitischen Kontext – *marǧaʿīya*. Ausführlich dazu statt vieler Ibrāhīm: *Mafhūm as-sulṭa*, S. 11f.; ʿImāra: *ad-Daula*, S. 14ff.; Šaḥrūr: *ad-Dīn wa-s-sulṭa*, S. 240ff, 372ff.; Güler: Religiöse Autorität, S. 185ff.

[21] Vgl. z. B. ʿImāra: *ad-Daula*, S. 14ff.; Šaḥrūr: *ad-Dīn wa-s-sulṭa*, S. 240ff., 372ff.; Hamdeh: Salafism and Traditionalism, S. 9, 28; Zaman: The Sovereignty of God. Im Mittelpunkt einschlägiger Diskussionen der islamischen Glaubenslehre steht das Spannungsverhältnis zwischen Gottes Autorität und dem freien Willen des Menschen – also die Möglichkeit, über seine Handlungen zu entscheiden und die Konsequenzen dafür zu tragen. Für Näheres dazu u. a. van Ess: Theologie, z. B. Bd. I, S. 20–26, Bd. III, S. 403–408; Güler: Religiöse Autorität, S. 185ff.; Uçan: Die Bildung von religiöser Autorität, v. a. S. 345–355; Berger: Islamische Theologie, S. 8; Tatari: Gott und Mensch, passim, v. a. S. 101ff.; T. Nagel: Geschichte, S. 24ff.; Schulze: Der Koran, S. 517, 524.

[22] Weiterführend dazu Kap. II, 3.

[23] Koran 4:59. Siehe auch u. a. 16:52; 2:107; 3:26; 5:18, 40, 120; 7:158; 9:116; 24:42; 25:2; 35:13. Weiterführend dazu Ibn Kaṯīr: *Tafsīr*, Bd. 2, S. 345; ʿImāra: *ad-Daula*, S. 14ff.;

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

Aus dem Zitat lässt sich eine Kategorisierung der Menschen in Herrschende und Beherrschte bzw. Gelehrte und Nicht-Gelehrte entnehmen. Dabei wird der Gehorsam gegenüber Gott und seinem Gesandten unmissverständlich mit der Folgepflicht gegenüber *ūlī l-amr* (denen, die zu befehlen haben) gleichgesetzt. Interpretationsoffen und daher unter muslimischen Theolog:innen umstritten ist indessen die Frage, wer als *ūlī l-amr* zu begreifen ist. Diesbezüglich entfaltete sich seit der Frühzeit der islamischen Geistesgeschichte eine breite Diskussion, die sich wie folgt kurz zusammenfassen lässt:

Die Mehrheit muslimischer Gelehrter tendiert zu der Meinung, dass damit sowohl die Machthaber als auch die Rechtsgelehrten (*al-fuqahāʾ*) gemeint sind – jene also, die qualifiziert sind, die Offenbarungstexte auszulegen, um Rechtleitung zu gewinnen und Fatwas zu offenen Fragen zu erteilen. Ihre Deutungshoheit basiert auf der Annahme, dass sie ihr religiöses Wissen direkt oder indirekt vom Propheten Muḥammad erhalten haben; sie vermitteln dessen und Gottes Gebote und gelten daher als seine „Erb:innen" und „Vertreter:innen". Dennoch betont die sunnitische Tradition die Fehlbarkeit dieser Bemühungen: Interpretative Leistungen bleiben menschliche *iǧtihād*-Versuche, fehlbar und revisionsfähig.[24]

Während der Autoritätsbegriff im sunnitischen Diskurs unterschiedlich definiert wird, weist der schiitische Islam eine klare Vorstellung von Autorität auf. Die Vorstellung einer klerikalen Hierarchie – nicht aber einer dem Papsttum vergleichbaren Autorität – verfestigte sich im zwölfer-schiitischen Islam erst im 19. Jh. Schiitischen Traditionen zufolge ging die Aufgabe religiöser und politischer Autorität nach dem Ableben des Propheten ausschließlich auf die zwölf Imame über, die von Muḥammad abstammten. Diese waren nach schiitischer Überzeugung ebenso unfehlbar wie Muḥammad selbst und setzten seine Aufgabe als alleinige Autorität für die Gläubigen in religiösen und politischen Angelegenheiten fort.[25]

Ibrāhīm: *Mafhūm as-sulṭa*, v. a. S. 15; für kritische Einblicke Yāsīn: *as-Sulṭa fī l-islām*, v. a. S. 201ff.

24 Vgl. z. B. an-Nawawī: *al-Maǧmūʿ*, Bd. 1, S. 40, 55ff., 72ff.; Ibn Qaiyim: *Iʿlām*, Bd. 2, S. 14–16; Ibn Kaṯīr: *Tafsīr*, Bd. 1, S. 451; Riḍā: *Tafsīr*, Bd. 5, S. 181. Weiterführend dazu ʿImāra: *ad-Daula*, *S.* 14ff.; Hefny: Herrschaft, S. 100–108; Krämer: Gottes Staat, S. 107f.; Zaman: Modern Islamic Thought, S. 47–55; zudem Kap. III, 3 der vorliegenden Arbeit.

25 Vgl. Farḥān: *Ḥarakat al-iǧtihād*, S. 93–99; ders.: *Adwār al-iǧtihād*, S. 83; al-Sabḥānī: *Adwār al-fiqh*, S. 18f.; ʿImāra: *ad-Daula*, *S.* 23ff.; Arjomand: The Shadow of God, S. 32ff.; Krämer: Geschichte des Islam, S. 242; Halm: Die Schia, S. 42; Brunner: Religiöse Autorität, 106ff.

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

Nach schiitischer Darstellung sah sich die Gemeinde nach der großen Abwesenheit (ab ca. 941 n. Chr.) des zwölften Imams Muḥammad b. Ḥasan al-Mahdī (geb. 869) mit neuen Fragen konfrontiert, u. a. damit, wer an seiner Stelle die Gemeinde leiten und die Aufgabe der Fatwa-Erteilung übernehmen sollte. Infolge eines mehrere Jahrhunderte währenden Prozesses interner Debatten obliegen nach schiitischer Auffassung die eben genannten Aufgaben bis zur Rückkehr des Imam Mahdī dem rechtschaffensten und kundigsten Rechtsgelehrten, dem sog. *marǧaʿ at-taqlīd* (Instanz der Nachahmung).[26]

Auf der Grundlage dieser Aufteilung der Schiit:innen in *marǧaʿ* und *muqallid* (Nachahmer:innen) ist jede:r Normadressat:in (*mukallaf*)[27] verpflichtet, sich für einen *marǧaʿ* zu entscheiden und dessen Anweisungen Folge zu leisten. Diese Nachahmungspflicht gegenüber dem *marǧaʿ at-taqlīd* scheint, so die Erkenntnisse vieler Untersuchungen, vor allem unter Gläubigen in mehrheitlich islamischen Gesellschaften umfassend verankert zu sein.[28] Studien zur Schia in der Diaspora heben hingegen die prinzipielle Eigenständigkeit der Gläubigen im Umgang mit den Handlungsanweisungen ihres *marǧaʿ* hervor.[29]

Sunnitische Gelehrte lehnen dieses schiitische Autoritätsverständnis ab und vertreten vehement die Meinung, die Aufgabe der religiösen und politischen Autorität sei nicht ausschließlich auf die Nachkommenschaft Muḥammads, sondern auf den engsten Kreis seiner Gefährten und später auf andere Gelehrte mit fachlicher und moralischer Kompetenz übergegangen. Je nach Kontext wird dabei zwischen politischer (*sīyāsīya*), gesetzgebender (*tašrīʿīya*), exekutiver (*tanfīḏīya*) oder religiöser (*dīnīya*)

---

[26] Schiitischer Literatur zufolge gab es während der „kleinen Abwesenheit" (*al-ġaiba aṣ-ṣuġrā*) (von ca. 874 bis 941) weiterhin vier enge Vertraute (*sufarāʾ*, Sg. *safīr*) des verstorbenen elften Imams, die als Vertreter für den Imam Mahdī galten. Mittels dieser Botschafter habe er mit der schiitischen Gemeinde weiterhin Kontakt gehalten. Er soll den schiitischen Gläubigen mitgeteilt haben, sich im Fall neu auftretender Fälle an diese *sufarāʾ* zu wenden. Vgl. Farhān: *Adwār al-iǧtihād*, S. 105ff.; al-Āṣifī: *al-Iǧtihād wa-t-taqlīd*, S. 94f. Für Näheres dazu Arjomand: The Shadow of God, S. 38f.; Halm: Die Schia, S. 42.

[27] *Mukallaf* im Islam ist jeder Mensch, der geistig gesund (*ʿāqil*) ist und das Alter der Rechts- und Pflichtenunterwerfung (*sinn at-taklīf*) – 9 Jahre bei Mädchen und 15 bei Jungen – erreicht hat, wobei Letzteres nicht unumstritten ist.

[28] Vgl. Faḍlallāh: *al-Iǧtihād wa-t-taqlīd*, unter: www.arabic.bayynat.org; ähnlich as-Sīstānī: *Aḥkām at-taqlīd*, unter: www.sistani.org (abg. am 12.05.2022). Siehe auch Amir-Ebrahimi: Blogging from Qom, S. 235–249; Barzilai-Nahon/Barzilai: Cultured technology.

[29] Siehe ausführlich dazu Kap. IV, 4.1. Zu Individualisierungstendenzen unter schiitischen Muslim:innen in Deutschland siehe El-Wereny/A.-K. Nagel: Ich will kein Risiko, S. 255ff.

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

Macht unterschieden.[30] Letztere steht im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit. Sie ist als *religiöse Autorität* in Abgrenzung zu *religiöser Macht* zu verstehen, da der Ausdruck *Macht* häufig die Anwendung von Sanktionen konnotiert. Wie in Kapitel II weiter ausgeführt wird, üben Akteur:innen, die islamische Autoritätsansprüche erheben, nur dann Macht aus, wenn ihre Entscheidungen mittels staatlichem Zwang durchgesetzt werden. Das ist in mehrheitlich nichtmuslimischen Ländern, die durch formale Religionsfreiheit und weltanschauliche Neutralität gekennzeichnet sind, – also für die Fragestellung der vorliegenden Studie – nicht der Fall.

Innerhalb der religions- und islamwissenschaftlichen Forschung wird der Begriff der *religiösen Autorität* bzw. *Religious Authority* unterschiedlich definiert und in verschiedene Typologien gefasst. Dabei werden religiöse Funktionsträger:innen wie Prophet:innen, Mystiker:innen, Priester:innen, Religionsstifter:innen und Seher:innen als religiöse Autoritätsinstanzen konzipiert. Es wird ihnen die Rolle der „Mittler:innen"[31] bzw. „Heilsvermittler:innen" zwischen Gott und Mensch zugeschrieben.[32]

Im Islam werden religiöse Autoritätsverhältnisse als Beziehungsgebilde im doppelten Sinne verstanden: einerseits zwischen den Muftis und den Quellentexten und andererseits zwischen den Muftis und den Mustaftis, den sog. *Lai:innen* oder *einfachen Gläubigen*.[33] Krämer und Schmidtke zufolge bestimmen religiöse Autoritäten nicht nur die Inhalte des Glaubens und die Art und Weise der Religionspraxis, sie haben auch Übertretungen der religiösen Regeln und häretische Handlungen zu erkennen und zu beurteilen. Wie weiter unten noch auszuführen sein wird, fallen in ihren Aufgabenbereich sowohl die Interpretation der religiösen Texte als auch die Bewahrung und Vermittlung religiösen Wissens. Auch können diese Instanzen methodische Instrumente für die

30 Vgl. z. B. ʿImāra: *ad-Daula*, S. 14ff.; Šaḥrūr: *ad-Dīn wa-s-sulṭa*, S. 240ff., 372ff.

31 Im religionswissenschaftlichen Diskurs erachtet Rüpke den Begriff „Mittler", der von Joachim Wach in die Debatte eingeführt wurde, als „hochproblematisch" und spricht stattdessen von „religiösen Spezialisten", die eine spezifische Kompetenz im religiösen Handeln und Wissen aufweisen, sowie von „Nichtspezialisten", welche die Dienstleistung der Spezialisten in Anspruch nehmen. Vgl. Rüpke: Historische Religionswissenschaft, S. 131; ders.: Religiöse Spezialisten, S. 346.

32 Vgl. z. B. Gifford: Religious Authority; Krech: Autorität, S. 58; Pilger-Strohl: Autorität, S. 120f.

33 Vgl. Jensen: Religious Authority, S. 643; DeWeese: Authority, S. 33f.; Müller: Aber Hocam, S. 71.

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

Interpretation der Offenbarungsquellen und die Derivation von Normen entwickeln bzw. bereits vorhandene Methoden modifizieren.[34]

In der einschlägigen Literatur wird häufig auf den Umstand hingewiesen, dass der sunnitische Islam – Gegenstand der vorliegenden Studie – keine einzelne, höchste Autorität besitzt, die abschließend und verbindlich für alle Gläubigen festlegen kann, wie die autoritativen Texte zu interpretieren seien und wie die Religion korrekt praktiziert werde.[35] Wie im weiteren Verlauf der vorliegenden Untersuchung gezeigt wird, eröffnet diese Tatsache vielen Menschen die Möglichkeit, sich selbst als religiöse Autorität zu präsentieren und das Recht auf Deutung der Quellentexte für sich zu beanspruchen. Infolgedessen hat sich in islamwissenschaftlichen Diskussionen der Begriff der *Fragmentierung* religiöser Autorität in modernen Gesellschaften etabliert.[36] Krämer erachtet hingegen den Begriff der *Pluralisierung* als angemessener, da ihrer Meinung nach der erstere den Eindruck erwecke, dass in früheren Zeiten die religiöse Autorität nicht fragmentiert gewesen sei und muslimische Gläubige die Anweisungen der Gelehrten unhinterfragt angenommen hätten. Der Begriff Pluralisierung soll diesem Eindruck entgegenwirken.[37]

Aufgrund der Vielzahl von Fatwas und erhobener Ansprüche auf religiöse Autorität im sunnitischen Spektrum heben einschlägige Untersuchungen die *Anerkennung* einer Autoritätsperson als entscheidendes Kriterium für die Entstehung einer Autoritätsbeziehung hervor. Nach Baumann et al. entsteht Autorität, „weil andere Personen einer bestimmten Person, Organisation oder Instanz Kompetenz, Wissen und andere legitimierende Qualitäten zuerkennen".[38] Eine Person, welche die Deutungsmacht für sich beansprucht, gilt also nur dann als Autorität, wenn sie von den Autoritätsabhängigen bzw. den Gefolgsleuten anerkannt wird. Geschieht dies, kommen ihren Entscheidungen dadurch überpersönliche Qualität und Dignität zu.

---

34 In Krämers und Schmidtkes Worten geht es darum, „to define correct belief and practice, or orthodoxy and orthopraxy, respectively; to shape and influence the views and conduct of others accordingly; to identify, marginalize, punish or exclude deviance, heresy and apostasy and their agents and advocates. In the monotheistic religions founded on revealed scripture, religious authority further involves the ability (chance, power, or right) to compose and define the canon of 'authoritative' texts and the legitimate methods of interpretation." Krämer/Schmidtke: Religious Authority, S. 1f.; ähnlich auch Ephrat/Hatina: Introduction.

35 Vgl. z. B. Krämer: Geschichte des Islam, S. 98; Aslan: Kein Gott außer Gott, S. 187ff.; Güler: Religiöse Autorität, S. 201; Abou El Fadl: Speaking in God's Name, S. 18ff.

36 Vgl. z. B. Robinson: Crisis of Authority, S. 349.

37 Vgl. Krämer: Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik, S. 136f.; Krämer/Schmidtke: Religious Authority, S. 12.

38 Baumann et al.: Hallo, S. 18.

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

Andere Studien gehen von blinder Gehorsamsreligiosität unter Muslim:innen aus. Hintergrund hierfür ist die Annahme einer Unvereinbarkeit von moderner, selbstbestimmter Lebensführung mit der Scharia. Der Islam trage „von Anfang an den Charakter einer Gehorsamsreligiosität".[39] Durch diese Logik von Befehl und Unterwerfung sei das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen durchgängig bestimmt, d. h., islamische Normen würden alle Lebensbereiche durchdringen. Das Individuum habe diese Ge- und Verbote zu beachten, um jenseitiges Heil zu erfahren.[40] In dem Sinne vertreten einige Islam- und Sozialwissenschaftler:innen wie bspw. T. Nagel und Oevermann die Ansicht, dass der islamische Glaube weder eine wechselseitige Beziehung zu Gott schaffe noch ein offenes „Bewährungsmodell" biete, das eine Entfaltung der Muslim:innen ermögliche. Gestützt auf diesen Umstand der vermeintlichen Gehorsamsreligiosität wird dem Islam eine „Modernisierungsblockade" nachgesagt, die bis heute in weiten Teilen muslimischer Gesellschaften anhalte.[41]

Hingegen unterstreichen viele zeitgenössische muslimische Theolog:innen und Religionspädagog:innen die Handlungsfähigkeit von Muslim:innen und gehen von einer Konformität moderner Lebenspraxis mit Normen der Scharia aus. So akzentuieren namhafte Autor:innen wie bspw. Abou El Fadl, Badawia und Khorchide in diesem Zusammenhang, dass die Lehre des Islam den Gläubigen religiöse Selbstbestimmung und individuelle Entscheidungsfreiheit einräume.[42] Sie fördere grundsätzlich ihr Verantwortungsbewusstsein und ihre Freiheit, da jeder Mensch allein die Verantwortung für seine Taten trage: „Welchen Sinn hätte das Konzept der ‚Rechenschaft vor Gott am Jüngsten Tag', wenn der Mensch nicht die Freiheit hätte, sich für oder gegen Gott zu entscheiden?"[43] Die Dominanz einer absoluten Gehorsamspflicht unter Muslim:innen

---

39 Twardella: Autonomie, S. 407f. Ähnlich ders.: Moderner Islam, S. 16, 27; T. Nagel: Angst vor Allah, z. B. S. 103, 235, ders.: Geschichte, S. 32f., 186; Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 347. Weiterführend zu Webers Ansichten über den Islam Klinkhammer: Moderne Formen, S. 63ff.

40 Vgl. z. B. T. Nagel: Islamisches Recht, S. 134; ders.: Angst vor Allah, z. B. S. 103, 235; ders.: Geschichte, S. 33f., 43f. Siehe weiterführend dazu Twardella: Moderner Islam, S. 16, 27; Barakat: Glaube und Herrschaft, S. 117, 127; Karadzhova-Beyer: Virtuosen, S. 187, 198, 240. Zur Debatte in der islamischen Theologie Oberauer: Religiöse Verpflichtung, S. 279ff.

41 Vgl. Oevermann: Eine Ergänzung, S. 253ff.; ders.: Modernisierungspotentiale; T. Nagel: Angst vor Allah, z. B. S. 103, 235; ders.: Geschichte, S. 33f., 43f.; siehe auch Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 347; Troeger: Islam im Aufbruch, passim.

42 Badawia: Konturen, S. 78; Abou El Fadl: Speaking in God's Name, z. B. S. 180ff.; ders.: The Great Theft, S. 29; Khorchide: Islam, v. a. S. 111ff.; Behr: Sich in die Bindung nehmen, S. 27ff.; Ulfat: Muslimische Jugendliche.

43 Badawia: Konturen, S. 79; ähnlich Ulfat: Muslimische Jugendliche, S. 117ff.

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

sei einer weitverbreiteten Erziehungsvorstellung von einem unbedingten Gehorsam gegenüber Gott, dem Propheten und den Gelehrten geschuldet, die durch eine ständige Beschwörung von Höllenstrafen für Ungehorsame verstärkt werde. Diese schwarze Pädagogik – d. h., wer nicht gehorche, verbrenne in der Hölle – würden sich vor allem salafistische und islamistische Kreise zunutze machen, um Deutungshoheit zu erlangen und Erfolg mit ihrer politischen Agenda zu erzielen.[44]

Mit Blick auf das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Studie drängt sich also die Frage auf, ob bei Muslim:innen in Deutschland von einer Gehorsamsreligiosität, von Selbstbestimmung oder von bedingtem Gehorsam gesprochen werden kann. Geht man von der in einschlägiger Literatur vertretenen Theorie aus, dass sich die Anerkennung religiöser Autorität nach bestimmten Gütekriterien richtet, stellt sich wiederum die Frage, um welche Kriterien genau es sich dabei handelt – und ob mit der Anerkennung religiöser Autorität eine fraglose Geltung und unreflektierte Gefolgschaft einhergehen. Diese Fragen werden im empirischen Teil der vorliegenden Studie thematisiert.

Weitere Überblicksarbeiten und Einzelstudien, die sich mit dem Thema religiöser Autorität und religiöser Raterteilung im Islam befassen, fokussieren auf Personen, die unter dem Begriff *leadership* gefasst werden können, wie Imame, Muftis oder Prediger.[45] Dabei wird von einem Autoritätsverlust der Gelehrten bzw. Imame der Moscheen im Offline-Kontext ausgegangen:

> „Das Internet hat zu einem Machtverlust der islamischen Gelehrten in den Moscheen beigetragen. Etablierte Strukturen von religiöser Macht werden durch die Möglichkeiten der digitalen Medien und der damit einhergehenden Mediatisierung der Religion in Frage gestellt."[46]

Andere Studien betrachten das Thema *iftā'* bzw. Autorität im sunnitischen Islam hauptsächlich in einem ideengeschichtlichen Rahmen, d. h., sie rekonstruieren die historischen Entwicklungen von Fatwas und Muftis, systematisieren die Kriterien religiöser Autoritätswerdung oder gehen der religiösen und politischen Position eines Muftis nach.[47] Zwar

---

[44] Vgl. Badawia: Konturen, S. 81f.; Khorchide: Islam, S. 45f. Siehe auch Ibn Bāz: *Maǧmūʿ fatāwā*, Bd. 7, passim, z. B. S. 69ff., 268ff.; al-Fauzān: *Wāǧibunā*, in: www.alfawzan.af.org (abg. am 07.06.2022).

[45] Vgl. z. B. Ceylan: Die Prediger; Aslan et al.: Imame; Kamp: Prayer, Leader; Gräf/Skovgaard-Petersen: The Global Mufti; Wiedl/Becker: Populäre Prediger; Akca: Moscheeleben, z. B. S. 241ff.

[46] Reichertz: Manche glauben das, S. 165.

[47] Vgl. z. B. ad-Daḫīl: *al-Fatwā*; Ḥāfiẓ: *al-Fatwā*; Ibrāhīm: *al-Fatwā*; Skovgaard-Petersen: Defining Islam; ders.: A Typology of Fatwas; Masud et al.: Muftis; Krawietz: Der Mufti; Hoffmann: Zu aktuellen sozialen Dimensionen; Uçan: Die Bildung von

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

bieten diese Studien wertvolle Erkenntnisse zur Rolle von Muftis und Imamen im Alltag von Muslim:innen sowie zum rechtstheoretischen *iftā'*-Verfahren, sie lassen jedoch die Frage nach der Rezeption von Fatwas bzw. dem Bezug muslimischer Lebenswirklichkeit zu den Autoritätstragenden unbeantwortet.

In wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit medienbedingten Veränderungen und den neuen Formen von religiöser Autorität im digitalen Zeitalter wird das Augenmerk ebenfalls auf die Träger:innen dieser Autorität und ihre Präsenzformate gerichtet – nicht jedoch auf die Rezipient:innen und ihre Wahrnehmung bzw. Aushandlung religiöser Autorität, wie im Folgenden näher dargelegt wird.

2.2. Cyberfatwas[48]

Die Relevanz von Fatwas für die muslimische Lebensführung erkennt man in den Bemühungen muslimischer Akteur:innen und Institutionen, Muslim:innen auf der ganzen Welt mit Fatwas und Lösungen für religiöse Alltagsfragen zu versorgen. Diese Bedeutung zeigt sich beispielhaft in der Reihe von Fatwas, die in jüngster Zeit im Zusammenhang mit der Covid-19-Pandemie erschienen sind,[49] oder in der schon längere Zeit diskutierten Frage, wie Fatwas für Muslim:innen in der Diaspora in Anpassung an ihre Lebensumstände in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften ausgesprochen werden könnten.[50]

Um Ratsuchende zu erreichen, werden moderne Kommunikationsmedien unterschiedlicher Art genutzt. Anderson hebt in diesem Zusammenhang die Bedeutung des Internets hervor und erachtet es als Ort, an dem sich „new interpreters" des Islam herausgebildet hätten. „These interpreters are part of a real diversity of opinion, interests, and variously formed programs, and part of a more general and diagnostic context

religiöser Autorität; Raddatz: Die Bedeutung; Motzki: Religiöse Ratgebung. Weiterführend zum Forschungsstand über das *iftā'* im Allgemeinen siehe Gräf: Medien-Fatwas, S. 44–53.

48 Zum religions- bzw. islamwissenschaftlichen Diskurs um *Islam und Medien* siehe Kap. IV.

49 Vgl. z. B. ʿAllām: *Fatāwā an-nawāzil*, passim; Fatwa-Guide zum Corona-Virus, hrsg. v. Fatwarat Deutschland: Ableger des ECFR, 2020, unter: https://www.fatwarat.de/guide-corona/. Für einen Überblick siehe Mapping COVID-19 Fatwās, unter: https://islamiclaw.blog/2020/05/04/mapping-covid-19-fatwas/ (abg. am 10.04.2023); Bunt: The Net Imam Effect, S. 19ff. Sona bietet einen guten Einblick in einschlägige Fatwas des ECFR: Sona: The pandemic, S. 191–208.

50 Vgl. statt vieler El-Wereny: Normenlehre des Zusammenlebens, S. 13ff.

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

shared with activists of sharper profile."[51] Das Internet hat im Vergleich zu anderen Massenmedien wie Radio oder Fernsehen neue Kommunikations- und Informationskanäle geschaffen. Es bietet überschaubare Fatwa-Kategorien zu den unterschiedlichen Themen der Scharia, Interaktivität, eigene Räume sowie gute Zugänglichkeit.

Studien, die sich dem Phänomen Cyberfatwas widmen, konzentrieren sich ausschließlich auf die Repräsentation von digitalen Fatwa-Diensten und die Auswirkung der Mediennutzung auf die Form und den Inhalt von Fatwas.[52] So gibt Brückner als einer der ersten Forscher:innen, die sich mit der Beziehung zwischen Islam und Internet auseinandergesetzt haben, umfassende Einblicke in Fatwas im Cyberspace.[53] In seiner Abhandlung *Alkohol unter dem Einfluss neuer Medien im 20. Jh.* stellt er eine Palette von einschlägigen Online-Fatwas zum Thema Alkohol zusammen und untersucht sie auf die Frage hin, wie ein solches Kernthema des islamischen Rechts unter neuen medialen Bedingungen verhandelt wird. Die virtuelle Welt biete den Ratsuchenden aufgrund der angenommenen Anonymität und des einfacheren Zugangs die Möglichkeit, heikle Fragen wie die, ob und wann Alkohol(konsum) erlaubt sei, zu stellen. Darüber hinaus könnten mehrere Online-Sites konsultiert und unterschiedliche Positionen verglichen werden[54] – eine Praxis, die zuweilen als „Fatwa Shopping" bezeichnet wird.[55]

In seiner Darlegung geht Brückner kurz auf die formalen und inhaltlichen Eigenheiten von Online-Fatwas ein und unterscheidet dabei zwischen Online-Fatwa-Diensten, die Fragen per E-Mail entgegennehmen und diese dann samt Antworten ins Netz stellen, und Fatwa-Datenbanken bzw. -archiven, die sich darauf beschränken, bereits bestehende Fatwas online verfügbar zu machen. Dass die Beschäftigung mit der Rezeption und der Wirkung von Online-Fatwas auf das Verhalten der Nutzer:innen noch aussteht, führen Brückner und Pink in ihrem 2009 gemeinsam herausgegebenen Sammelband *Von Chatraum bis Cyberji-*

---

51 Anderson: The Internet, S. 57.

52 In den letzten Jahren erschien eine Reihe von Studien, die sich mit Muftis und Fatwas im Allgemeinen oder in einzelnen Ländern auseinandersetzen. Für einen Überblick siehe Gräf: Medien-Fatwas, S. 47–53; Skovgaard-Petersen: Defining Islam, S. 10–15.

53 Vgl. Brückner: Der Mufti im Netz; ders.: Der Ayatollah im Netz; ders.: Schiitische Gemeinschaften. Zu den Pionier:innen des Forschungsfeldes *Islam und Internet* gehören Jon Anderson und Gary Bunt im englischsprachigen und Rüdiger Lohlker und Mathias Brückner im deutschsprachigen Raum. Für Näheres dazu Kap. IV, 4.

54 Vgl. Brückner: Fatwas zum Alkohol, S. 105–109. Zum Thema Online-Fatwas hat Brückner weitere Beiträge veröffentlicht, in denen er auf die schiitische Webpräsenz und auf Cybermuftis eingeht. Siehe z. B. seine Website http://www.matthias-brueckner.com/offline.html (abg. am 04.10.2019).

55 Vgl. Zaman: From Imam to Cyber-Mufti, S. 471.

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

had darauf zurück, dass die Auswertung von Online-Fatwas erheblich leichter und schneller zu bewerkstelligen sei als die Untersuchung ihrer Rezeption und ihrer Handlungsrelevanz.[56]

Bunt zeigt, insbesondere in seinen Schriften *Islam in the Digital Age* und *Hashtag Islam*, wie das Internet und soziale Medien von Beginn an von vielen muslimischen Organisationen und Akteur:innen genutzt werden, um für den Islam und für ihre Fatwas bzw. ihre politischen und religiösen Positionen weltweit zu werben. Dabei stellt er die These auf, dass sich viele Muslim:innen heute zunehmend dem Cyberspace zuwenden würden, um Ratschläge und Antworten auf ihre religionsbezogenen Fragen zu erhalten. Das Internet biete nämlich eine breite Auswahl an Orientierungsangeboten und Handlungsanweisungen, auf welche die Ratsuchenden einfach zurückgreifen könnten. Dies habe zur Folge, dass die Autorität institutioneller bzw. klassischer Muftis abnehme. Im Gegenzug seien andere Akteur:innen, die sich die Medien zunutze gemacht hätten, vor allem durch die Verwendung sozialer Netzwerke aufgestiegen.[57] Als weitere Folge der Allgegenwärtigkeit unterschiedlicher digitaler Interpretationen des Islam und der zunehmenden Optionalität und Flexibilität in der Internetnutzung nennt Bunt die Entstehung eines „Cut-and-paste-Islam", in dessen Rahmen unterschiedliche Rechtsmeinungen kombiniert und in den subjektiven Bezugsrahmen eingefügt würden.[58]

Abou El Fadl spricht in diesem Zusammenhang von einer „Autoritätskrise" der muslimischen Gelehrsamkeit und von einem „jurisprudential chaos".[59] Diesen Umstand führt er ebenfalls auf die moderne Medientechnologie zurück, welche die Kontrollierbarkeit der Erteilung von Fatwas erschwere.[60]

> „Especially since the advent of the Internet, most fatwa are authored by people trained as doctors, engineers, and computerscientists rather than Islamic scholars. This jurisprudential chaos is confusing and even torturous to the conscientious Muslim, let alone the average non-Muslim."[61]

---

56 Vgl. Brückner/Pink: Von Chatraum, S. X. Der Sammelband liefert wertvolle Einblicke in die Online-Welt des Islam mit Fokus auf der Internetnutzung in islamisch geprägten Gesellschaften (am Beispiel Marokko, Afghanistan und Ägypten) sowie in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften (am Beispiel der Cyber-*da'wa*, schiitischen Islampräsenz im deutschen Web und islamistischer Online-Propaganda).

57 Vgl. Bunt: Islam in the Digital Age, 135ff.; ders.: Hashtag Islam, S. 35ff., 63ff., 143f.; für einen Überblick über aktuelle Entwicklungen ders.: The Net Imam Effect, S. 19–33.

58 Vgl. Bunt: Hashtag Islam, S. 77f.

59 Abou El Fadl: The Great Theft, S. 26, 29.

60 Vgl. ebd., S. 26f.

61 Ebd., S. 29.

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

In diesem Sinne sprechen Anderson und Eickelman auch von einer „fragmentation of authority": Infolge der zunehmenden Internetnutzung erlebe der Islam einen Wandel in der Definition religiöser Deutungshoheit. Digitale Medien ermöglichten nicht nur den Zugang zu den islamischen Primärtexten und einschlägigen Kommentaren, sondern auch das Online-Stellen von religiösen Inhalten. Zuvor sei die Aufgabe der Textinterpretation ausgewählten Gruppen von Gelehrten vorbehalten gewesen.[62] Der Medienwandel „leads to a fragmentation of authority, and it increases the numbers of persons involved in creating and sustaining a religious-civil public sphere."[63]

Die Attraktivität des Internets führt Bunt, wie viele andere Autor:innen, auf die Zeiteffizienz und die Vielfalt der Angebote, aber auch auf die vermeintliche Anonymität des Cyberspaces zurück. Damit gehe die Möglichkeit einher, intime Fragen zu stellen, ohne Sanktionen befürchten zu müssen.[64] Forscher:innen, die sich mit dem Thema Islam und Internet intensiv auseinandersetzen, wie etwa Brückner, Bunt und Lohlker, liefern zwar umfangreiche Informationen über die Entfaltung des Islam in der Online-Welt und die damit einhergehenden Veränderungen, thematisieren aber nicht die praktische Aneignung von islambezogenen Online-Inhalten seitens der Gläubigen.[65]

Untersuchungen zur Bedeutung des Internets für muslimische Frauen konstatieren, dass das Internet die Grundlage für die Entstehung feministischer Individualisierungstendenzen darstelle. Neue Medien würden Frauen dazu dienen, sich selbst auszudrücken und zunehmend von gesellschaftlichem Druck zu befreien. Sie würden sich auf diesem Wege auch vom männerzentrierten Monopol auf Deutungsmacht der Quellentexte befreien und könnten über die Geschlechtergrenze hinweg sensible Themen diskutieren:

> „So werden auch zwangsläufig zuvor vorherrschende dominante Lesarten, Ideologien, Ansichten und Lebensstile hinterfragt und unterlaufen. Autoritäre und patriarchale Strukturen geraten ins Wanken. Das elterliche und männliche Monopol über Wissen wird in Frage gestellt, ebenso wie traditionelle religiöse Autoritäten […]."[66]

---

62 Siehe dazu die unterschiedlichen Beiträge in Eickelman/Anderson: New Media; Anderson: The Internet, S. 57.

63 Eickelman/Anderson: Redefining Muslim, S. 14.

64 Vgl. Bunt: Islam in the Digital Age, S. 207; ders.: The Net Imam Effect, S. 19–33; siehe auch Masud et al.: Fatwā, S. 241f.; Helland: Popular Religion, S. 34.

65 Siehe ausführlich dazu Kap. IV, 4.

66 Braune: Alltag und Medien, S. 79. Sie auch Cooke: The Muslimwoman, S. 149f.; Khamis: Revisiting Digital Islamic Feminism.

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

Besonders aufgrund der vermeintlichen Anonymität im Cyberspace können Frauen sich an Diskussionen um Themen wie Bildung, Ehe, Arbeit – aber auch solche intimer Art wie Sexualität – beteiligen und somit öffentliche und religiöse Debatten über frauenbezogene Fragen beeinflussen.[67] In diesem Sinne führt Brouwer am Beispiel niederländischer Frauen die zunehmende Internetnutzung auf die grenzüberschreitenden Möglichkeiten der Vernetzung und Mobilität im Cyberspace zurück und hebt dabei auch die besondere Bedeutung der Anonymität hervor.[68]

Mandaville verweist hingegen auf Risiken, die mit der Anonymität im Cyberspace einhergehen. Die Identität der Rat gebenden Personen sei nicht einfach herauszufinden. Es könne nicht garantiert werden, dass Online-Fatwas tatsächlich von entsprechend religiös ausgebildeten Gelehrten erteilt seien. Auch seien die Kriterien, die eine Autoritätsinstanz zu erfüllen habe, nicht mehr ohne Weiteres zu erkennen.[69] Diese in einschlägiger Literatur häufig vertretene, jedoch in der Regel nicht empirisch belegte Theorie zur Anonymität wird in Kapitel VII, 5.1 der vorliegenden Untersuchung näher diskutiert.

Intensiv setzt sich Gräf mit den durch die Mediennutzung einhergehenden Veränderungen des Fatwa-Wesens auseinander. Am Beispiel der Online-Fatwas von Yūsuf al-Qaraḍāwī (gest. 2022) hinterfragt die Autorin die sozialen und ökonomischen Produktionsbedingungen von Medien-Fatwas und geht dabei auf den Wandel von Fatwas als Genre der islamischen Rechtswissenschaft ein. Der sog. „*media shaykh* bzw. *global mufti*", der dem Lager der Islamist:innen zugerechnet wird, strebe an, das Wissen über das islamische Recht zu popularisieren, und setze dafür alle ihm zur Verfügung stehenden Kommunikations- und Informationsmedien ein. Damit bezwecke er, so viele Menschen wie möglich zu erreichen, um seine Vision von einer islamischen Gemeinschaft zu verwirklichen.[70]

---

67 Vgl. z. B. Piela: Muslim Women; Braune: Alltag und Medien, S. 79. Siehe auch Cooke: The Muslimwoman, S. 149f. Khamis konstatiert mit Blick auf den arabischen Kontext, dass die Nutzung Neuer Medien sowohl zur Auflösung traditioneller Dorfstrukturen als auch zur Infragestellung traditioneller patriarchaler und religiöser Autoritäten beitrage. Vgl. Khamis: Multiple Meanings, S. 443–490; dies.: Khamis: Revisiting Digital Islamic Feminism, S. 100–114.

68 Dazu schreibt sie: „The anonymity of the Internet makes it easier for women and men to discuss sensitive topics than it is in the physical world. " Brouwer: Dutch-Muslims on the Internet, S. 52.

69 Mit seinen Worten: „Due to the largely anonymous nature of the Internet, one can never be sure whether the 'authoritative' advice received via these services is coming from a classically trained religious scholar or an electrical engineer moonlighting as an amateur *'alim* [religious scholar]." Mandaville: Digital Islam, S. 23.

70 Vgl. Gräf: Medien-Fatwas, S. 19, 139–157, 382f.; dies. et al.: The Global Mufti.

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

Al-Qaraḍāwīs Denken und Wirken als Medien-Mufti fand Eingang in viele weitere Diskussionen. Insbesondere wegen der umfangreichen Mediennutzung sowie der institutionellen Vernetzung in diversen Gremien reicht seine Popularität über die Grenzen der arabischsprachigen Welt hinaus.[71] Shadid und van Koningsveld zufolge übt al-Qaraḍāwī beträchtlichen Einfluss auf die Entwicklung des Islam in der Diaspora aus.[72] Diese Einschätzung teilen auch viele andere Autor:innen. So kommen bspw. Caeiro und al-Saify in ihrer Studie über al-Qaraḍāwīs Rolle als religiöse Autorität für Muslim:innen in Europa zu dem Fazit:

> „al-Qaraḍāwī plays a structuring, if contested role in developments within European Islam. In addressing (and thus constructing) a public of European Muslims, Qaraḍāwī has positioned himself over the last two decades as one of the most influential Muslim scholars in the West […]."[73]

Al-Qaraḍāwīs Bedeutung hängt in diesem Zusammenhang in erster Linie mit seinem Konzept des *fiqh al-aqallīyāt* sowie dem von ihm federführend initiierten Fatwa-Rat für Muslim:innen in der Diaspora, dem ECFR, zusammen. Als einer der Protagonisten des *fiqh al-aqallīyāt* sowie als Gründungsmitglied und Vorsitzender des ECFR (bis 2018) beeinflusst al-Qaraḍāwī die Fatwas stark, die speziell für Muslim:innen in der Diaspora erstellt werden. Dazu liegen bereits einige Forschungsarbeiten vor, die allerdings ausschließlich theoretischer Natur sind. Das heißt, sie befassen sich hauptsächlich mit den Methoden und Prinzipien dieser Normenlehre, der historischen Entwicklung, den Institutionen und den Zielen, die durch dieses *fiqh*-Genre verfolgt werden.[74]

Dabei äußern sich bspw. March, Wiedl und Albrecht kritisch gegenüber der Sonderauslegung von Fatwas für Muslim:innen im Westen und erachten sie als Strategie, die *daʿwa* im Westen zu ermöglichen und den Islam dort zu verbreiten. Al-Qaraḍāwī bezwecke mit seinem Ansatz die Bewahrung des Muslimseins und die Schaffung einer weltumspannenden islamischen Gemeinschaft (*umma*).[75] Ohne die Nutzung unterschiedlicher Medien, insbesondere des Satellitenfernsehens und des Internets, wäre es kaum denkbar, in Kontakt mit muslimischen Minder-

---

71 Vgl. z. B. Albrecht: Minderheitenrecht, S. 43f.; El-Wereny: Reichweite.

72 Vgl. Shadid/van Koningsveld: Religious Authorities, S. 152; siehe auch Albrecht: Minderheitenrecht, S. 49f.; Gräf: Medien-Fatwas, u. a. S. 387f.

73 Caeiro/al-Saify: Qaraḍāwī in Europe, S. 135.

74 Vgl. Caeiro: Transnational ʿUlama; El-Wereny: Normenlehre; Albrecht: Minderheitenrecht; Caeiro: Fatwas; Remien: Muslime in Europa; Fishman: *Fiqh al-aqalliyyat*; Schlabach: Scharia, S. 61ff.

75 Vgl. Albrecht: Islamisches Minderheitenrecht, S. 98ff.; Schlabach: Scharia, S. 106ff.; Gräf: Medien-Fatwas, S. 382f.; March: Sources of Moral Obligation, S. 34ff.

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

heiten zu treten und die eigene Vision über die territorialen Grenzen von Nationalstaaten hinaus zu verbreiten.[76]

Der ECFR, in dem heute eine Vielzahl von internationalen Muftis – mehrheitlich aus dem arabischen Raum – vertreten ist, versteht sich als institutionelle Autorität für Muslim:innen außerhalb muslimischer Mehrheitsgesellschaften und als Infrastruktur, die helfen soll, die religiösen Bedürfnisse der Muslim:innen in der Diaspora zu decken. Er sieht seine Aufgabe in erster Linie darin, den Gläubigen in einer Minderheitensituation adäquate Lösungen für ihre religionsbezogenen Alltagsprobleme zu liefern und ein identitätsstiftendes Gemeinschaftsgefühl zu schaffen. Dabei ist der Rat um eine digitale Aufbereitung seiner Botschaften durch eigene Internetportale sowie durch Präsenz in den sozialen Medien bemüht.[77]

In diesem Rahmen diskutiert Alexander-Kenneth Nagel anhand ausgewählter Fatwas des ECFR die intra-, inter- und außerreligiösen Antriebskräfte für die Transformation und Erneuerung religiöser Traditionen im Migrationskontext und betrachtet Fatwas als Quelle, die Auskunft über die Anliegen und Mechanismen religiöser Selbstvergewisserung in der Diaspora gibt. Unabhängig davon, ob es sich um Anfragen echter Nutzer:innen oder um redaktionelle Angebote handelt, geht er von einem prinzipiellen Bezug zur realen Lebenswelt aus, ohne allerdings den Nachweis hierfür zu erbringen.[78] Die hier vorliegende Studie soll diese Lücke schließen, indem sie die Perspektive der Nutzer:innen in den Blick nimmt und die Rezeption von Diaspora-Fatwas thematisiert.

Im Mittelpunkt meiner 2018 erschienenen Studie *Normenlehre des Zusammenlebens* steht die Analyse von Fatwas zu unterschiedlichen Themen, von rituellen Fragen über Soziales, Interreligiöses und Politisches bis hin zu Fragen, die Frauen tangieren. Grundlage der Untersuchung bilden dabei Fatwas des ECFR und des saudischen *Ständigen Komitees für Forschung und Fatwa* (SKFF) – zwei Institutionen, deren Fatwas nicht nur in gedruckter Form veröffentlicht werden, sondern auch in der virtuellen Welt kursieren.[79] Dabei zeige ich u. a. auf, dass die Fatwas die-

[76] Vgl. Caeiro: Transnational ʻUlama; El-Wereny: Reichweite, S. 72; Gräf: Medien-Fatwas, v. a. S. 177ff.

[77] Vgl. https://www.e-cfr.org/ (abg. am 28.03.2023). Für Näheres dazu z. B. Baumann/A.-K. Nagel: Religion, S. 192f.; Rohe: *Iftā'* in Europa; Caeiro: Transnational ʻUlama.

[78] Vgl. A.-K. Nagel: Bedeutung, S. 26–30, 35; Baumann/A.-K. Nagel: Religion, S. 192f.

[79] Dieses Komitee (SKFF) wurde 1971 durch König Faisal (gest. 1975) ins Leben gerufen. Es hat sich zur Aufgabe gemacht, die Regierung in Sachen Politik und Gesetzgebung zu beraten und der Bevölkerung durch die Beantwortung von Fragen

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

ser Institutionen zuvorderst auf die Schaffung einer islamischen Einheit (*umma*) abzielen. Die Förderung eines solidarischen Zusammenlebens und -wachsens zwischen Muslim:innen und der Mehrheitsgesellschaft steht bei diesen Fatwas nicht im Mittelpunkt.[80]

Besonders die Fatwas des SKFF, das dem salafistischen bzw. traditionalistischen Spektrum zuzuordnen ist, können gar integrationshemmende Auswirkungen auf die Lebensführung von Muslim:innen haben. So erachten die Muftis in diesem Komitee die Scharia als ewig gültiges Gesetz, das keine Differenzierung von Weltlichem und Religiösem erlaubt und in seiner Gesamtheit allumfassende Anwendung jenseits geografischer und politischer Grenzen finden soll. Dieses salafistische Islamverständnis dominiert das Angebot religiöser und spiritueller Dienstleistungen auf dem religiösen Markt im Internet. Diese These wurde im Rahmen meiner 2020 veröffentlichten Studie *Radikalisierung im Cyberspace* bestätigt:[81]

In dieser Untersuchung widme ich mich der Online-Präsenz des Salafismus im deutschsprachigen Raum. Ich gehe dabei der Frage nach, welche Inhalte in der virtuellen Welt des Salafismus propagiert werden und ob die darin enthaltenen Informationsangebote Radikalisierungspotenzial aufweisen. Die Ergebnisse zeigen, dass die Inhalte, die auf salafistisch geprägten Webseiten wie *Islam Q&A*, *Islamweb.net/de*, *Islamfatwa.de* und *Im Auftrag des Islam* angeboten werden, ein verkrustetes Islamverständnis propagieren und somit einen Ansatzpunkt für islamistische Radikalisierung abstrakter Art darstellen können. Genauer gesagt weichen die dort propagierten Inhalte zwar von geltenden deutschen Gesetzen ab und stellen die normative Ordnung und institutionelle Struktur des Staates infrage, rufen aber nicht zur Gewalt auf.[82]

---

unterschiedlicher Art dienlich zu sein. Die auf www.alifta.net zu findenden Fatwas sind in mehrere Sprachen übersetzt. Eine Vielzahl dieser Fatwas wird von anderen, auch deutschsprachigen Fatwa-Portalen übernommen und wortwörtlich wiedergegeben. Siehe dazu z. B. Islamfatwa.de; Islamqa.info/ge; Islamweb.net/de/ (abg. am 08.10.2019). Für Näheres dazu El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 99ff., 139ff.

80 Vgl. El-Wereny: Normenlehre des Zusammenlebens, passim.

81 Siehe auch Brückner: Der Mufti im Netz; Rudolph: Salafistische Propaganda. Mit dem Thema *Fatwas im Cyberspace* befasst sich auch mein 2018 erschienener Artikel *Fatwas und Muftis im Zeitalter des Internets*, wobei der Schwerpunkt auf dem Fatwa-Portal *Islamfatwa.de* liegt, einer Fatwa-Datenbank, die als erste deutschsprachige Seite religiöse Auskünfte zu unterschiedlichen Fragen des Islam bietet. Vgl. El-Wereny: Fatwas.

82 Für Näheres dazu El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 99ff. In einem Aufsatz thematisiert Jens Kutscher anhand ausgewählter Webportale politikbezogene Fatwas für Muslim:innen in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften und er-

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

Die Frage, ob die Fatwas dieser Online-Dienstleister:innen oder der beiden o. g. Institutionen von Muslim:innen in Deutschland rezipiert werden und sich womöglich auf deren praktische Lebensführung auswirken, wurde dabei nicht thematisiert und ist bisher auch generell noch nicht zum Gegenstand von Untersuchungen geworden. Hingegen findet das Thema Lebensführung von Muslim:innen in der Diaspora in Studien mit einem religionssoziologischen Ansatz nach dem Konzept der *Lived Religion*[83, 84] große Aufmerksamkeit. Wie im Folgenden aufgezeigt wird, steht dabei die Bedeutung von Religion und Religiosität im Integrationsprozess im Fokus, nicht jedoch die Rolle der religionsbezogenen Internetnutzung.

2.3. Lived Islam

Dass durch Migration auch ein Wandel von Religion, Vergemeinschaftung und Religiosität auf der individuellen Ebene stattfindet, ist eine seit Langem etablierte Theorie der Religions- und Sozialwissenschaften.[85] In der Migrationsforschung nimmt der Islam infolge der dauerhaften Präsenz von Muslim:innen in Deutschland – vermehrt seit Mitte der 1990er-Jahre – einen besonderen Stellenwert ein. Aktuellen Studien zufolge beträgt die Anzahl der Muslim:innen in Deutschland ungefähr 5,5 Millionen, darunter sog. Gastarbeiter:innen, deren Nachkommen in zweiter und dritter Generation, Geflüchtete sowie Konvertit:innen. Die Hauptkonfessionen bilden dabei das Sunnitentum – mit einem Anteil

---

achtet einschlägige Online-Fatwas ebenfalls als integrationshemmend. Vgl. Kutscher: Online-Fatwas.

83 Das Konzept „*lived religion*" bzw. „*everyday religion*" ist ein religionssoziologischer Ansatz, der sich der gelebten Religiosität und religiöser Praxis der Menschen widmet. Er stellt einen Forschungsrahmen dar, die subjektbezogene und erfahrungs- bzw. gefühlsorientierte Praxis von Religion zu verstehen, d. h., wie die Religion von gewöhnlichen Menschen in den unterschiedlichen Kontexten des täglichen Lebens praktiziert wird. Siehe weiterführend dazu z. B. Ammerman: Everyday Religion; Nielsen: Concluding Reflections.

84 Es gibt viele Versuche, den Begriff *Religion* zu definieren. In einschlägigen Debatten der Religions- und Sozialwissenschaften wird im Großen und Ganzen zwischen *substanzialistischen* und *funktionalistischen* Ansätzen unterschieden. Erstere widmen sich dem Wesen, den Inhalten, Merkmalen und Erscheinungsformen von Religion. Letztere befassen sich mit dem Einfluss von Religion auf das Leben der Menschen. Ausführlich dazu statt vieler Pollack: Probleme der Definition von Religion. In der vorliegenden Untersuchung geht es um die *funktionale* Ebene der Religion, also um die Frage, welche Rolle die Religion des Islam im Alltag von Muslim:innen hat und wie sie ihr Leben beeinflusst.

85 Siehe ausführlich dazu z. B. Hepp: Medienkommunikation, S. 132–148; Baumann/A.-K. Nagel: Religion, v. a. S. 179ff.

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

von etwa 74 Prozent – und das Schiitentum.[86] Obgleich muslimische Zugewanderte nur eine Minderheit unter den Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland ausmachen – im Jahr 2020 lebten hier etwa 21,3 Millionen Menschen mit Migrationshintergrund[87] –, richtet sich der öffentliche Integrationsdiskurs dennoch überproportional häufig auf den Islam und seine Angehörigen. Diese einseitige Schwerpunktsetzung bezeichnen Karakayali und Tiesler als „Islamisierung der Einwanderungsdebatte",[88] womit sie ein diskursives Phänomen beschreiben, das die tatsächlichen demografischen Verhältnisse verzerrt widerspiegelt.

Im Mittelpunkt einschlägiger Forschungsarbeiten zum Islam in Deutschland stehen Fragen zur Religiosität, Identität, Bildung und Integrationsfähigkeit zugewanderter Muslim:innen – hauptsächlich türkischer Herkunft.[89] Dabei wird die Religion des Islam nicht selten als das Fremde konstruiert und als potenzielles Integrationshindernis dargestellt. Das Narrativ der „Islamisierung" der deutschen Gesellschaft wird im öffentlichen Diskurs häufig instrumentalisiert, um Ängste zu schüren und soziale Spannungen zu verstärken.[90] Da die Wissensproduktion über den Islam vielfach durch politische Initiativen angestoßen oder für politische Zwecke instrumentalisiert wird, erfolgt ihre Betrachtung bis in die Gegenwart überwiegend aus Perspektiven, die Fundamentalismus, Radikalisierung und eine vermeintliche Intensivierung religiöser Orientierungen in den Mittelpunkt stellen. Diese einseitige Fokussierung prägt den Diskurs und führt zu einer restriktiven Rahmung, die die Komplexität und Vielfalt islamischer Religiosität sowie gesellschaftlicher Dynamiken häufig zu wenig berücksichtigt.[91] Während die ersten Studien in diesem Sinne vorwiegend durch die Fokussierung auf extremistische und islamistische Gruppierungen geprägt waren, widmet sich seit den

---

86 Vgl. Pfündel et al.: Muslimisches Leben, S. 37, 46; Daten und Fakten über den Islam in Deutschland, unter: https://www.deutsche-islam-konferenz.de/DE/DatenFakten/daten-fakten_node.html (abg. am 23.08.2023). Für einen Überblick Baumann/A.-K. Nagel: Religion, S. 59f.

87 Vgl. Pfündel et al.: Muslimisches Leben, S. 37, 46; für einen Überblick Baumann/A.-K. Nagel: Religion, S. 59f.

88 Karakayali: Zur ‚Islamisierung'; Tiesler: Muslime in Europa, S. 22. Weiterführend Tezcan: Das Islamische.

89 Vgl. z. B. Klinkhammer: Moderne Formen; Karakaşoğlu-Aydin: Muslimische Religiosität; Frese: „Den Islam ausleben"; Nökel: Die Töchter der Gastarbeiter, passim; Tietze: Islamische Identitäten, passim.

90 Als Beispiel sei an dieser Stelle auf die Sarrazin-Debatte verwiesen, ausgelöst durch dessen Veröffentlichung *Deutschland schafft sich ab*. Für Näheres dazu Foroutan: Muslimbilder, S. 30ff.; Spielhaus: Vom Migranten zum Muslim.

91 Eine pointierte Kritik an der politischen Nutzbarkeit der Forschung findet sich in dem Band *Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*. Siehe darin v. a. Amir-Moazami: Epistemologien, S. 92.

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

frühen 2000er-Jahren eine wachsende Zahl von Untersuchungen der muslimischen Lebensführung in ihrer Vielfalt und Gesamtheit. Diese neueren Arbeiten tragen wesentlich dazu bei, ein umfassenderes und nuancierteres Bild von Muslim:innen in Deutschland zu zeichnen und die vielfältigen Einflüsse des Islam auf ihre Lebenspraxis eingehend zu analysieren.[92]

Vor dem Hintergrund der Vielzahl an Publikationen zu den genannten Themenfeldern werden im Folgenden ausschließlich jene Forschungsarbeiten in Auszügen vorgestellt, die für die Ausrichtung der vorliegenden Studie von besonderer Relevanz sind. Übereinstimmend kommen sämtliche Diaspora-Studien zu dem Ergebnis, dass die Religion für Muslim:innen in Deutschland eine herausragende Bedeutung besitzt. Religiöse Prinzipien und Praktiken haben „für Zuwanderer insbesondere aus muslimischen Ländern eine durchschnittlich höhere Alltagsrelevanz" und bleiben „auch im Generationenverlauf überraschend stabil".[93] Der Alltag von Muslim:innen sei an religiöse Normen gebunden; die Religion stelle die zentrale Orientierungsgröße für die Strukturierung des Alltagslebens und die Lebensentscheidungen dar.[94]

Dass die Diasporasituation muslimischer Minderheiten umfassende religiöse und kulturelle Veränderungen mit sich bringt, ist dabei unbestritten. Gleichwohl besteht kein einheitlicher Konsens darüber, wie diese Veränderungen typisiert und bewertet werden sollen. Unterschiedliche Forschungsansätze und theoretische Perspektiven divergieren hinsichtlich der Ausprägung, der Reichweite und der Wirkungsweise solcher Transformationsprozesse muslimischer Lebenspraxis im Kontext von Migration und sozialem Wandel: Während einige Studien eine „fundamentalistisch" geprägte Gehorsamsreligiosität unter muslimischen Migrant:innen in Deutschland konstatieren und die islamische Religionszugehörigkeit als Integrationshindernis par excellence ansehen,[95] heben andere, später erschienene Untersuchungen die Selbstbestimmungs- und Individualisierungstendenzen unter Muslim:innen der Diaspora mit empirisch fundierten Belegen hervor.[96] So spricht Kanacher bspw. von einer

---

92 Siehe z. B. Klinkhammer: Moderne Formen, S. 15ff.; Hennig: Lebensführung, S. 1ff., 20f.

93 Pirner: Religion, S. 153; siehe auch Pfündel: Muslimisches Leben, S. 82; Halm/Sauer: Muslime in Europa, S. 34f.; Alacacioglu: Ist Gott noch „in"? S. 113f.

94 Vgl. z. B. Gensicke: Jugend und Religiosität, S. 203–239; Alacacioglu: Ist Gott noch "in"?; Pfündel: Muslimisches Leben, S. 82; Krämer: Hohe Religiosität, S. 68f.

95 Vgl. z. B. Heitmeyer et al.: Verlockender Fundamentalismus; Hocker: Türkische Jugendliche.

96 Vgl. z. B. Nökel: Die Töchter der Gastarbeiter, S. 67; Tietze: Muslimische Identitäten; Schiffauer: Vom Exil- zum Diaspora-Islam. Frese konstatiert in diesem Sinne sowohl

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

„Identitätskrise“[97] unter muslimischen Migrant:innen und arbeitet dabei drei Reaktionsmuster heraus:

Die erste mögliche Reaktion ist eine strikte Orientierung an den Vorschriften der Religion, mit der eine *fundamentalistische* Haltung am religiösen Handeln einhergehe. Die Religion wird hierbei nicht nur als Lösung für persönliche Alltagsprobleme, sondern auch als umfassendes Lösungskonzept für alle Fragen der Gesellschaft angesehen. Die zweite Reaktion impliziert der Autorin zufolge, dass das Individuum sich gegen die Religion und „für die säkulare Idee der Vernunft und des Fortschritts“ entscheidet – die *säkulare* Haltung. Die dritte Option ist eine „*rein persönliche Religiosität*“, bei der die Bedeutung der Religion auf die private Ebene reduziert werde, während sie ihr in anderen Lebensbereichen nicht zukomme. Diese Reaktion setze nicht nur ein hohes Maß an Individualisierung, sondern auch an Abgrenzung von der Religion voraus.[98] Nach Kanacher gibt es demnach nur die Entscheidung zwischen Fundamentalismus und Säkularismus. Einen Mittelweg zwischen religiöser Tradition und individualisierter Religiosität erachtet sie als „durch die islamische Dogmatik weitgehend verhindert“.[99]

Klinkhammer kritisiert die Einseitigkeit und die Engführung in der Forschung zu muslimischer Lebensführung in der Diaspora. Auf qualitativ-empirischer Grundlage – biografische Interviews mit muslimischen Frauen aus türkischen Gastarbeiterfamilien – zeigt sie auf, dass eine auf den islamischen Prinzipien gegründete Lebensführung mit religiöser Individualisierung vereinbar sei. In ihren Ergebnissen stellt sie eine ausgesprochene Heterogenität der biografischen Bezüge zum Islam fest und schlägt für eine angemessene Einordnung ebenfalls drei Typen vor: Den ersten bildet die *traditionalisierende* pragmatische Lebensführung, in welcher der Islam den Rahmen der Lebenspraxis bestimmt, aber nicht in jedem Lebensbereich die gleiche Priorität von Handlungsautorität entfaltet. Nichtreligiöse Orientierungen in Lebensbereichen wie Beruf oder Freizeit können dabei durchaus als eigene Sinnbereiche mit eigenen Handlungsrationalitäten integriert werden.[100] Bei der *exklusivistischen* bzw. *fundamentalistischen* Lebensführung findet dagegen eine textgelei-

einen reflexiven Umgang unter türkischen Jugendlichen mit islamischen Prinzipien als auch eine Individualisierung der Religiosität. Es gebe zwar fundamentalistische Tendenzen, insgesamt fördere die Orientierung am Islam jedoch die Anerkennung der demokratischen Rechtsordnung. Näheres dazu in Frese: „Den Islam ausleben“, S. 11, 239, 278.

97 Kanacher: Religiöse Sozialisation, S. 178.

98 Vgl. ebd., S. 152, 158.

99 Ebd., S. 248; ähnlich Twardella: Einige soziologische Überlegungen, S. 66f.

100 Vgl. Klinkhammer: Moderne Formen, S. 286.

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

tete Praxis des Islam statt – eine „Hochislamisierung" muslimischen Wissens und der Alltagspraxis. Religiöse Normen reglementieren demnach alle Bereiche des Alltags. Dabei stellt die Hoffnung auf Belohnung bzw. die Angst vor Vergeltung im Jenseits die Antriebskraft für die Einhaltung der Gebote dar. Vertreter:innen dieses Typus fühlen sich nach Klinkhammers Darstellung so einer „Art Oppositionsbewegung zur deutschen säkular-christlichen Gesellschaft zugehörig."[101] Beim dritten Typus, der *universalisierenden* Lebensführung, rückt schließlich die ethisch-spirituelle Dimension der Religion in den Vordergrund. Angehörige identifizieren sich zwar als Musliminnen, die religiöse Normenorientierung ist aber kaum von Bedeutung. Sie empfinden Spiritualität und Transzendenz als universelle Bedürfnisse, die auch in anderen monotheistischen Religionen erfüllt werden können.[102]

Ebenso unterscheiden andere Studien mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung (z. B. Geschlechterrollen, Beruf, Bildung, Religiosität von Jugendlichen) zwischen *praktizierenden* bzw. *grenzmarkierenden* Muslim:innen, die sich im Alltag auf die Religion beziehen und häufig traditionelle Auslegungen affirmativ übernehmen, *nichtpraktizierenden* bzw. *individuell-subjektiven*, die sich primär an den Normen der Mehrheitsgesellschaft orientieren und die Religion in den Hintergrund stellen, und *dynamisch-reflexiven*, bei denen der Alltag weitgehend säkular geprägt ist, die gelegentlich aber religiöse Praktiken berücksichtigen und spezifische Traditionen beibehalten – sie vertreten ein relativ bewegliches und offenes Religionsverständnis.[103]

Wiederum andere Untersuchungen fügen dieser Typisierung eine vierte Kategorie hinzu. So spricht Weyers mit Blick auf die Frage, wie katholische und muslimische Gläubige mit der möglichen Spannung zwischen individueller Autonomie und der Orientierung an religiösen Traditionen umgehen, von den folgenden vier Typen: Neben dem *fundamentalistischen* (strikte Orientierung an religiösen Regeln), dem *religiös-moralischen* (Vereinbarkeit von Selbstbestimmung und religiöser Tradition) und dem *säkular-moralischen* (Trennung von Religion und individueller Autonomie) konstatiert Weyers einen *konflikthaften* Typus. Bei diesem Typus entsteht ein Konflikt zwischen Religion und Moral, der zwar für die meisten Katholiken nicht bestehe, wohl aber für viele Muslim:innen. Dies sei dann der Fall, wenn sich subjektive Entschei-

101 Ebd., S. 287.
102 Vgl. ebd., S. 288.
103 Vgl. z. B. Thiessen: Muslimische Familien, S. 5; Becher/El-Menouar: Geschlechterrollen, S. 49, 178ff.; Hennig: Lebensführung, S. 5f.; Brettfeld/Wetzels: Muslime in Deutschland, passim; Aslan/Yildiz: Muslimische Religiosität, v. a. S. 73ff.

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

dungen und religiöse Urteile widersprächen. Da sie aufgrund religiöser Verbindlichkeit keine klare Entscheidung treffen könnten, bleibe das Verhältnis von Entscheidungsautonomie und religiöser Tradition bei knapp der Hälfte der Muslim:innen konflikthaft und ungelöst.[104] Damit verweist der Autor auf gewisse Spannungen zwischen individueller Autonomie und religiöser Autorität, beschäftigt sich aber nicht mit der Frage, wie bzw. wo sich Muslim:innen religiöse Normen aneignen und wem sie Autorität zuschreiben.

Während die oben erwähnten Studien die Vielfalt muslimischer Religionsverständnisse berücksichtigen und folglich eine ausgeprägte Heterogenität der Religiosität unter Muslim:innen in Deutschland herausarbeiten, interessieren sich andere Studien nur für einen bestimmten Typus. So untersucht bspw. Nökel, auf welche Weise individuelle Lebensbereiche wie Essen, Trinken, Beruf, Freizeit und Sexualität aus islamischer Sicht individuell interpretiert werden und wie sich dies in den Alltagspraktiken unterschiedlich ausdrückt. Dabei beschreibt sie das Bemühen muslimischer Frauen, sich an den islamischen Regulierungen zu orientieren und den Alltag möglichst konsistent zu islamisieren, als „persönliche Islamisierung" der Lebensführung. Trotz der negativen Konnotation des Begriffs versteht Nökel ‚Islamisierung' in diesem Zusammenhang als einen „Prozeß der reflektierten Umsetzung" des religiösen Wissens und hebt dabei die Tendenz der Individualisierung und Selbstbestimmung als zentrale Merkmale der Religiosität hervor.[105]

In ähnlicher Weise geht Karadzhova-Beyer der Frage nach, wie gebildete Muslim:innen türkischer Herkunft die Ansprüche einer zeitgemäßen, modernen Lebensführung in der deutschen Gesellschaft mit dem Islam vereinbaren.[106] Dabei ist die Annahme leitend, dass der Islam einen exklusiven Anspruch auf die Regelung aller Sphären des Lebens erhebe und keine Differenzierung von Weltlichem und Religiösem kenne. Die Religion des Islam „[hat] den Modernisierungsschritt in Richtung der Differenzierung von Säkularität und heiligem Kosmos nicht geschafft […]."[107] Demnach kommt die Studie zu dem Ergebnis, dass gebildete Muslim:innen, die sog. „Reformisten", in der Lage seien, ein autonomes und selbstbestimmtes Leben zu führen. Dies geschehe zwar auch unter der Berücksichtigung normativer Handlungsmuster religiö-

104 Vgl. Weyers: Zwischen Selbstbestimmung, S. 167f.
105 Vgl. Nökel: Die Töchter der Gastarbeiter, S. 67, 281; dies.: ‚Neo-Muslimas'.
106 Vgl. Karadzhova-Beyer: Virtuosen, S. 187, 198, 241.
107 Ebd., S. 240. In vielen Studien wird die Annahme, der Islam kenne keine „Kultur der konkurrierenden Auslegung", wie die Autorin behauptet, widerlegt. Vgl. statt vieler Bauer: Die Kultur der Ambiguität, passim; Masud: *Ikhtilaf al-Fuqaha*, S. 65–90; Abū Zahra: *Tārīḫ*, S. 10ff.; ders.: *Tārīḫ al-ǧadal*, S. 40ff.

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

ser Deutungssysteme, jedoch würden diese abgelehnt, sobald sie mit der individuellen Autonomie und der eigenen Subjektivität kollidierten.[108]

Kritisieren lässt sich die Theorie von moderner Lebenspraxis, auf der Karadzhova-Beyers Studie basiert, insofern, als sie ausblendet, dass die Ausrichtung des Lebens nach religiösen Normen zugleich ein Akt von Autonomie sein kann. Auf diese Perspektive hat bereits Saba Mahmood verwiesen: Über den in der westlichen Forschung etablierten Dualismus von Fundamentalismus vs. Säkularismus bzw. absolutem Gehorsam vs. Ungehorsam hinaus versteht Mahmood die Handlungsspielräume des Individuums nicht nur als die Kapazität, Normen zu bestätigen oder sich ihnen zu widersetzen. Vielmehr sieht sie die individuelle Autonomie darin, bestimmte Erfahrungen mit Normen zu machen und sich darin einzurichten: „Norms are not only consolidated and/or subverted, I would suggest, but performed, inhabited, and experienced in a variety of ways".[109] In diesem Verständnis drückt sich die Handlungsfähigkeit („agentival capacity") auch in den Akten der Aneignung von Normen aus: „in the multiple ways in which one inhabits norms".[110]

Diese Art Individualisierung der Religiosität beschreibt Schiffauer als „Erziehung des Selbst": „The individualizing of religious practice and the new form of the religious quest corresponds to a changed relationship with one's self."[111] Für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit bedeutet dies, dass die individuelle Selbstverpflichtung, die Handlungsanweisungen religiöser Autoritäten zu befolgen, eine Form religiöser Individualisierung darstellen kann – dies wird in Kapitel IX anhand empirischer Beispiele verdeutlicht.

Vergleichbar offenbaren Baumann et al. in einem Bericht zu dem Projekt *Imame, Rapper, Cybermuftis*, das zwischen 2014 und 2017 in der Schweiz durchgeführt wurde, dass die Aneignung von Normen durch Muslim:innen mit einer Um- und Neuinterpretation der Religion einhergehe. Eine moderne Lebenspraxis nach religiösen Vorstellungen laufe nicht zwangsläufig der Religion zuwider. Auch wenn das religiöse Leben nicht immer autonom gestaltet, sondern dabei häufig auf Fatwas bestimmter Autoritäten Bezug genommen werde, so entscheide das Individuum doch selbst, inwiefern es sich mit einer religiösen Praxis oder Autorität identifizieren möchte. Die Beachtung religiöser Werte und Normen dürfe also nicht als Einschränkung der Autonomie betrachtet werden. In diesem Zusammenhang wird die Bedeutung digitaler Medien

108 Vgl. Karadzhova-Beyer: Virtuosen, S. 244.
109 Mahmood: Politics of Piety, S. 22.
110 Ebd., S. 15.
111 Für Näheres dazu Schiffauer: Migration and Religiousness, S. 155f.

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

als Anlaufstelle bei religionsbezogenen Fragen hervorgehoben und auf die Verschränkung von On- und Offline-Informationskanälen als Orte der religiösen Selbstvergewisserung verwiesen.[112]

Ähnlich kommen Aslan und Yildiz in ihrer Untersuchung zum *Umgang muslimischer Jugendlicher mit medialen Islambildern in Österreich* zu dem Ergebnis, dass digitale Medien, aber auch das Offline-Umfeld, wie etwa der Schulkontext, großen Einfluss auf das allgemeine Weltverständnis und die religiösen Orientierungen junger Muslim:innen haben. Dabei gehen sie von einer komplexen Wechselwirkung beider Sphären aus und legen plausibel dar, dass die Nutzung Neuer Medien nicht nur die individuellen Entscheidungs- und Handlungsräume der Rezipient:innen erweitern, sondern zugleich auch zu einer Verengung bzw. Intensivierung religiöser Orientierungen führen könne.[113]

In ihrer Studie *Religion und Migration* gehen Baumann und A.-K. Nagel ebenfalls davon aus, dass sich viele Muslim:innen häufig nicht nur verschiedener Online-Fatwa-Dienste bedienen, um religiöse Fragen zu klären, sondern zugleich auch auf signifikante Vertrauenspersonen im persönlichen Umfeld wie religionskundige Familienmitglieder oder Freund:innen zurückgreifen, um sich zu vergewissern.[114] Mit Blick auf die vorliegende Untersuchung ist anzunehmen, dass das Internet unter Muslim:innen in Deutschland ebenfalls nicht als einzige bzw. nicht immer als zuverlässige Quelle religiöser Auskünfte angesehen wird. Digitale und analoge Formen der religiösen Selbstvergewisserung bestehen häufig nebeneinander und sind oft eng miteinander verschränkt.[115]

In weiteren religionssoziologischen Studien zu muslimischer Lebensführung wird die individuelle Handlungsfähigkeit von Muslim:innen im Hinblick auf die Religion ebenso unterstrichen. So betont Pirner z. B., dass Migrationserfahrungen nicht ausschließlich zu einer stärkeren religiösen Orientierung (Intensivierung bzw. Radikalisierung), sondern auch zur Privatisierung und Individualisierung muslimischer Lebensführung führen können: Religiöse Praktiken erfahren aufgrund sozialer und logistischer Herausforderungen einen Bedeutungswandel. Das vollständige Aufgeben vormals praktizierter religiöser Normen stellt dabei keine Ausnahme dar.[116] Die Frage, wie sich Muslim:innen religiöse

---

112 Vgl. Baumann et al.: Hallo, S. 35; Baumann/A.-K. Nagel: Religion, S. 124f.

113 Vgl. Aslan/Yildiz: Muslimische Religiosität, v.a. 217ff. Im Mittelpunkt dieser Studie steht der Zusammenhang zwischen den öffentlichen Islambildern in den Medien, der individuellen Rezeption unter Jugendlichen und der gelebten Religiosität.

114 Vgl. Baumann/A.-K. Nagel: Religion, v. a. S. 187, 193f.; ähnlich bei Baumann et al.: Hallo, S. 26ff.

115 Siehe ausführlich dazu Kap. VII.

116 Vgl. Pirner: Religion, S. 153; A.-K. Nagel: Intensivierung; Baumann: Religion, S. 19ff.

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

Normen im Alltag aneignen und wie es häufig zur Relativierung von Normen bis hin zur religiösen Indifferenz kommt, wird im empirischen Teil anhand von Fallbeispielen beantwortet.[117]

Die Orientierung von Muslim:innen an religiösen Normen bzw. ihre Religiosität ist demnach nicht als statisches Gebilde zu verstehen, das keine Veränderungen zulässt. Vielmehr lässt sie sich individuell gestalten. Ich gehe deshalb davon aus, dass die Religion nicht zwangsläufig ein Integrationshindernis darstellt. Sie gilt vielmehr, wie mehrere Studien belegen, als „Identitätsanker oder Coping-Strategie", v. a. für Menschen, die sich in den Umbrüchen der Zuwanderung oder generell in einer Situation weitreichender Verunsicherung befinden.[118] Pirner bringt es wie folgt auf den Punkt: „Die Bedeutung von Religion kann sich abschwächen oder stärker werden; und Religion kann sich entweder als förderliche Ressource für die Lebens- und Integrationsbewältigung erweisen oder als lebens- und integrationsbeeinträchtigendes Risiko."[119]

3. Forschungsdesiderate und -gegenstand

In Anbetracht der vorangegangenen Ausführungen besteht bislang ein Mangel an empirischen Erkenntnissen zum Verhältnis zwischen muslimischer Lebensführung und Cyberfatwas bzw. islamischer Normativität im digitalen Raum. Im *islamwissenschaftlichen* und *-theologischen* Diskurs wird Fatwas und Muftis eine große Bedeutung für den Alltag von Muslim:innen zugesprochen. Manche Studien konstatieren eine weitreichende Gehorsamsbereitschaft religiöser Subjekte gegenüber normsetzenden Instanzen, während andere Untersuchungen einen Wandel in der Beziehung zwischen Muftis und Mustaftis infolge mediatisierter Kommunikationsformen beobachten. Dass der mediale Wandel zu unterschiedlichen Entwicklungstendenzen im Umgang mit Fatwas und Muftis geführt hat, gilt mittlerweile als weitgehend unumstritten. Offen bleibt indes, wie diese Prozesse im Einzelnen ablaufen und in welcher Weise Muslim:innen in Deutschland ihr Verhältnis zu religiösen Normsetzungen – und damit zu fatwabasierten Handlungsanleitungen im digitalen Raum – aktiv gestalten. Die einschlägige Forschung zu Cyberfatwas thematisiert zwar Aspekte religiöser Autorität, weist jedoch bislang einen deutlichen Mangel an systematischen Analysen zur Rezep-

117 Für Näheres dazu siehe Kap. IX.
118 Vgl. A.-K. Nagel: Intensivierung, S. 546; ähnlich bei Pirner: Religion, S. 173; Mak et al.: Coping.
119 Pirner: Religion, S. 153.

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

tion, Aneignung und praktischen Relevanz von Fatwas auf – sowohl im allgemeinen Diskurs als auch in digital vermittelten, internetbasierten Kontexten.

Dies gilt auch für die wenigen *sozialwissenschaftlichen* Annäherungen, die zwar von einem Lebensweltbezug zu religiösen Normen und Online-Fatwas ausgehen, diesen jedoch bislang nicht empirisch fundiert untersuchen. Gleichwohl lassen sich aus den zuvor angeführten Forschungsarbeiten zum *Lived Islam* zentrale Befunde ableiten, die für den weiteren Verlauf der vorliegenden Studie von maßgeblicher Relevanz sind: In nahezu sämtlichen rezipierten Studien zur muslimischen Lebensführung wird der Religion eine herausragende Bedeutung zugesprochen, wobei stets auf den Wandel muslimischer Religiosität im Kontext von Migration verwiesen wird. Die Minderheitensituation muslimischer Communitys in Deutschland kann dabei sowohl eine Intensivierung als auch eine Abschwächung religiöser Lebensgestaltung bewirken. Trotz einer allgemein sehr hohen, jedoch heterogen ausgeprägten Religiosität bildet eine muslimische Lebensführung in Deutschland nicht zwangsläufig einen Gegensatz zur individuellen Autonomie. Vielmehr deuten zahlreiche Untersuchungen auf eine Tendenz zur zunehmenden religiösen Individualisierung hin, die sich in einer subjektivierten und verinnerlichten religiösen Alltagspraxis manifestiert und sich zugleich mit religiöser Tradition vereinbaren lässt.

An diese Themenfelder knüpft die vorliegende Arbeit an, indem sie das Verhältnis von Fatwas zu muslimischer Lebensführung in den Fokus rückt und dabei nach Individualisierungstendenzen unter Muslim:innen in Deutschland im Umgang mit den Normen der Scharia fragt. Ziel ist es, eine Theorie zur Bedeutung von Fatwas und religiöser Autorität für Muslim:innen unter den Bedingungen von Migration und Medienwandel zu entwickeln.[120] Die Ergebnisse sollen offenlegen, ob und inwieweit Fatwas im Allgemeinen und die Cyberfatwas im Besonderen Einfluss auf die Lebensführung der Muslim:innen in Deutschland ausüben. Da zur Aneignung von Fatwas im deutschen Kontext bislang keine belastbaren empirischen Erkenntnisse vorliegen, eröffnete dieses Erkenntnisinteresse eine Reihe von Fragestellungen, die zu Beginn des Forschungsprozesses nicht explizit formuliert waren, sondern sich erst im Verlauf der empirischen Datenerhebung im Rahmen der *Grounded-Theory-Methodologie* (GTM) herauskristallisierten:

[120] Zu Auswahlkriterien und der Beschränkung auf sunnitische Muslim:innen siehe Kap. V, 2.2.

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

- Was genau verstehen Muslim:innen in Deutschland unter den Begriffen ‚Fatwa' und ‚Mufti'?
- Wo suchen Muslim:innen in Deutschland Antworten auf ihre religiösen Fragen? Welche Rolle nimmt das Internet als Informationsquelle ein? Ersetzt das Internet die Funktion des Muftis oder des Imams der Gemeinde, wie es in einschlägiger Literatur vertreten wird?
- Nach welchen Kriterien werden die Fatwas bzw. Muftis von den Gläubigen anerkannt?
- Wie gestalten Muslim:innen den Umgang mit der Spannung zwischen dem Bedürfnis zur Anpassung an die Lebensumstände in der Diaspora und der tradierten Folgepflicht gegenüber religiösen Autoritäten? Lässt sich in diesem Zusammenhang von einer in allen Lebensbereichen konsequent an Fatwas orientierten Lebensführung – im Sinne einer „blinden Gehorsamsreligiosität" – sprechen, oder treten in der alltäglichen Praxis Abweichungen von den normativen Vorgaben zutage? Falls Letzteres zutrifft und somit – wie in einschlägigen Studien angenommen – von einem Wandel bzw. Verlust religiöser Autorität auszugehen ist, stellt sich die Frage, wie sich diese Abweichungen und die daraus resultierenden Individualisierungsprozesse empirisch erfassen und analytisch beschreiben lassen. In welchem Maße trägt die religionsbezogene Internetnutzung dabei zu solchen Entwicklungen bei, sei es als Katalysator für Pluralisierung und Autoritätsverschiebung oder als Verstärker individueller Deutungs- und Aneignungsprozesse?

Diesen Fragen möchte ich in der vorliegenden Untersuchung nachgehen und mich empirisch mit den Formen, Kriterien und Konsequenzen religiöser Internetnutzung unter den Muslim:innen in Deutschland befassen.

4. Aufbau, Verortung und Ziele

Zur Beantwortung der oben skizzierten Fragen ist die Untersuchung in zwei aufeinander aufbauende Hauptteile gegliedert: einen theoretischen und einen empirischen. Der erste Teil dient der Darstellung und Begründung des zugrundeliegenden theoretischen Analyserahmens, innerhalb dessen die zentralen Konzepte, Modelle und Annahmen systematisch erläutert werden. Der zweite widmet sich der empirischen Datenerhebung und -auswertung. Im Einzelnen:

Im Anschluss an die Einleitung folgt in Kapitel II eine systematische Auseinandersetzung mit der Autoritätstheorie aus soziologischer und

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

islamwissenschaftlicher Perspektive. Hierbei fungiert die Autoritätstypologie Max Webers – mit ihrer idealtypischen Differenzierung zwischen traditioneller, charismatischer und legaler Herrschaft – als zentraler heuristischer Bezugsrahmen, um die verschiedenen Ausprägungen religiöser Autorität im islamischen Kontext systematisch zu erfassen und in einen religionssoziologischen Analysezusammenhang einzuordnen. Die Analyse der Autoritätskonzeption aus islamischer Sicht ermöglicht eine präzise Rekonstruktion der historischen und vergleichenden Transformationen religiöser Autorität unter den Bedingungen von Medienwandel und Migration.

In Kapitel III werden zentrale theoretische Ansätze vorgestellt, die zur Analyse und Erklärung der Modernisierungs- sowie Transformationsprozesse von Religion und religiöser Autorität herangezogen werden. Besonderes Augenmerk gilt dabei ihrer Relevanz für die spezifische Problemstellung der vorliegenden Untersuchung, um einen tragfähigen analytischen Rahmen für die weitere empirische Analyse zu schaffen. Im Vordergrund stehen dabei religionssoziologische Debatten, die die Prozesse der Säkularisierung, Individualisierung und Relativierung als zentrale Dynamiken der modernen religiösen Lebensführung analysieren. Diese Diskurse liefern neben der Herrschaftssoziologie Max Webers einen theoretischen Rahmen, um die unterschiedlichen subjektiven Deutungsmuster sowie die ausgeprägten Tendenzen zur religiösen Selbstbestimmung in der gegenwärtigen Lebenswelt systematisch zu identifizieren und die ihnen zugrundeliegenden Ursachen zu erläutern. Für das theoretische Fundament der vorliegenden Arbeit erweist sich vor allem die Debatte um die religiöse Individualisierung als maßgeblich, da sie eine kritische Neubewertung tradierter religiöser Bindungen und Autoritätsstrukturen eröffnet. Unter Einbeziehung der von Peter L. Berger und Hubert Knoblauch herausgearbeiteten differenzierten Typologien individuellen religiösen Denkens wird dieser Ansatz für die Analyse der empirisch erhobenen Interviewdaten fruchtbar gemacht.

Darauf folgt ein Unterkapitel zu den unterschiedlichen Reaktionen muslimischer Akteur:innen auf die Herausforderungen der Moderne und deren Auswirkungen auf das religiöse Leben von Muslim:innen. Im Zentrum stehen drei einflussreiche Strömungen des innerislamischen Diskurses – Traditionalismus, Liberalismus und Neo-Traditionalismus –, deren Vertreter:innen zugleich als potenzielle religiöse Autoritäten für Muslim:innen in Deutschland infrage kommen. Die Analyse richtet den Blick auf ihr jeweiliges Verständnis von Moderne, Säkularisierung und die Frage nach der Monopolisierung normativen islamischen Wissens. Diese Darstellung bildet die Grundlage dafür, das religiöse Denken der

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

Interviewten in dieser Untersuchung einzuordnen und ihre Positionierungen im Spannungsfeld von Tradition, Reform und moderner Lebenswirklichkeit differenziert zu erfassen.

Kapitel IV widmet sich der Analyse des Wandels religiöser Autoritäten im Kontext der Massenmedien. Anhand ausgewählter historischer Schlaglichter wird die Beziehung zwischen Religion und Medien in geraffter Form nachgezeichnet. Im Fokus steht dabei das Internet mit seinen spezifischen medialen Eigenschaften und seiner vielfältigen Nutzung durch muslimische Akteur:innen und Institutionen, die ihre unterschiedlichen Interessen im digitalen Raum strategisch vertreten. Diese Betrachtung dient nicht nur dazu, die Auswirkungen der Neuen Medien auf die Strukturen religiöser Autorität im Islam fundiert herauszuarbeiten, sondern zugleich, einen differenzierten Einblick in die gegenwärtige Online-Präsenz islamischer Autoritätsfiguren und Gemeinschaften zu vermitteln. Auf dieser Grundlage lassen sich die im empirischen Teil gewonnenen Ergebnisse präzise kontextualisieren und analytisch verorten.

Der empirische Teil setzt mit Kapitel V ein, in dem das methodische Vorgehen der Datenerhebung umfassend dargelegt und reflektiert wird. Dabei werden die Kriterien für die Auswahl der befragten Personen ebenso erläutert wie das Verfahren der Datenauswertung. Darauf folgen jene Kapitel, in denen die Ergebnisse der empirischen Untersuchung präsentiert werden. Diese sind nach thematischen Schwerpunkten strukturiert und ermöglichen so eine systematische, verdichtete Darstellung der zentralen Befunde im Hinblick auf die leitenden Fragestellungen der Studie.

So wird in Kapitel VI zunächst erörtert, wie die Studienteilnehmer:innen den Begriff der ‚Fatwa' verstehen und welche spezifischen religionsbezogenen Bedürfnisse sie unter den Bedingungen der Diaspora artikulieren. Dabei wird aufgezeigt, in welchen Lebensbereichen Fatwas eine Rolle spielen und wie sie das religiöse Alltagsleben der Gläubigen durchdringen. Kapitel VII beleuchtet die Rolle des Internets als zentrale Plattform für religiöse Beratung und die Sicherung individueller Glaubensgewissheit. Im Mittelpunkt steht eine differenzierte Analyse der in diesem Kontext genutzten Informations- und Kommunikationsmedien sowie eine systematische Untersuchung der Beweggründe, die für oder gegen die Inanspruchnahme digitaler Angebote der religiösen Orientierung sprechen.

Kapitel VIII befasst sich mit den Kriterien zur Auswahl religiöser Autoritäten sowie den Verfahren zur Qualitätssicherung von Fatwas. Diese werden im Lichte der Herrschaftssoziologie Max Webers analysiert und in einen erweiterten theoretischen Rahmen eingeordnet, der

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

die klassische Weber'sche Typologie legitimer Herrschaft um kontextspezifische Dimensionen religiöser Autorität und normativer Geltung im Islam ergänzt. Kapitel IX untersucht die Einstellungen der Befragten anhand ausgewählter Fallbeispiele. Im Mittelpunkt stehen dabei die Beweggründe und Ausprägungen individueller Autonomie im Umgang mit normativen Handlungsanweisungen religiöser Autoritätsinstanzen. Die Analyse verdeutlicht die Spannungsfelder zwischen tradierten Autoritätsverständnissen und der individuellen Gestaltung religiöser Praxis in den pluralisierten Lebenswelten der Moderne. Die in diesem Zusammenhang entwickelte Typologisierung von Gehorsam und Ungehorsam basiert auf den in Kapitel III erarbeiteten theoretischen Grundlagen, die als analytischer Bezugsrahmen für die Einzelfallanalysen dienen. In der Schlussbetrachtung, Kapitel X, werden die zentralen Ergebnisse der Untersuchung zusammengeführt, in den übergeordneten theoretischen Kontext der Arbeit eingebettet und im Hinblick auf ihre Generalisierbarkeit in Bezug auf die leitende Forschungsfrage kritisch diskutiert.

Vor diesem Hintergrund nimmt die vorliegende Studie eine interdisziplinäre Perspektive ein, die sich einerseits in den Fachbereichen der Islamwissenschaft und der Islamischen Theologie, andererseits im Kontext der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung verortet. Indem dabei die Geschichte und die rechtstheoretischen Merkmale der Fatwa-Erteilung und Autoritätswerdung sowie das Wechselspiel von Medien und Religion thematisiert werden, leistet die Arbeit zudem einen Beitrag zur Grundlagenforschung der Islamwissenschaft, die historisch, rechts- und medienwissenschaftlich ausgerichtet ist.

Die empirische Untersuchung liefert vertiefte Einblicke in die Wahrnehmung religiöser Autorität unter Muslim:innen in Deutschland, in ihre Informationsquellen zu religiösen Fragen sowie in den praktischen Umgang mit Fatwas im Alltag. Die Ergebnisse sind insofern anschlussfähig an islamwissenschaftliche und islamtheologische Diskurse zu religiöser Beratung, Sozialethik, Integration und Islamismusprävention. Sie eröffnen neue Perspektiven auf muslimische Religiosität im Spannungsfeld von Migration und medialem Wandel, regen zu einer kritischen Auseinandersetzung mit traditionellen Islaminterpretationen an und bieten einen Fundus für die Entwicklung eines *iftā'*-Formats, das zugleich Integrationsprozesse fördert, islamistischer Online-Propaganda entgegenwirkt und ein konstruktives Miteinander von Muslim:innen und der Mehrheitsgesellschaft stärkt.

Die empirischen Befunde bieten darüber hinaus nicht nur vertiefte Einsichten in die Funktion neuer Medien als Räume religiöser Normbildung, sondern geben zugleich Aufschluss darüber, wie Muslim:innen in

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

Deutschland islamische Online-Informationsangebote – einschließlich jener salafistischen bzw. islamistischen Strömungen, die die digitale Islamlandschaft maßgeblich prägen – rezipieren, welche Haltungen sie dazu einnehmen und in welcher Weise diese Inhalte ihr Denken und Handeln beeinflussen. Damit verortet sich die Studie im gesellschaftspolitischen Diskurs um den politischen Islam (Salafismus/Islamismus).

Ein weiteres Ziel der vorliegenden Studie besteht darin, die praktischen Auswirkungen der Fatwas auf das alltägliche Leben muslimischer Gläubiger in Deutschland zu ergründen und damit einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis der Scharia als lebendiges Rechts- und Normensystem im Alltag von Muslim:innen zu leisten. Vor dem Hintergrund der teils kontrovers und mitunter emotional geführten Debatten[121] – sowohl in Deutschland als auch in weiten Teilen Europas – über die Rolle der Scharia und deren Einfluss auf Verhalten, Lebenspraxis und Mentalität muslimischer Gemeinschaften leistet die vorliegende Arbeit einen Beitrag zur Versachlichung dieser Diskurse und wirkt einer vielfach einseitigen sowie tendenziell polarisierenden Wahrnehmung entgegen.

[121] Dazu sagt Uçar z. B.: „Oft werden in säkularisierten Gesellschaften wie der deutschen praktizierende Muslime entweder als engstirnig fremdartig und rückständig belächelt oder gar als gefährlich eingestuft. Diese Einschätzung kann eine gefährliche Stimmung in der Gesellschaft erzeugen." Uçar: Recht als Mittel, S. 30; siehe auch Kandil: Traditionelle Religiosität, v. a. S. 552f.; Pickel/Pickel: Der „Flüchtling" als Muslim.

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

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 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 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 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 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 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 ʿImāra: *ad-Daula*, S. 14.

https://doi.org/10.5771/9783987402487 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 (*šāri'*). 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" (*nā'ib*) 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: *I'lām*, Bd. 2, S. 14.

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

> 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 Ḥuṭlīn: *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 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 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 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 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-Ḥuḍarī: *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-Ḥuḍarī: *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 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-Šāfiʿī 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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: *Tarǧīḥ*, S: 13–37; Krawietz: The Weighing, S. 71–74. Für einen Überblick über den Forschungsstand zur *tarǧīḥ*-Frage siehe Rebstock: Abwägen als Entscheidungshilfe, S. 111f.

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

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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 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 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 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 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 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.; ʻAbd 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 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 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 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 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 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 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 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 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 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 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 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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-Mu'tazilismus?, 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-Mu'tazilismus?, S. 90ff.

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

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 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 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 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 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 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 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 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 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 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 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 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 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 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 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 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 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 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 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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Teil B: Die empirische Untersuchung

V. Methodisches Vorgehen

Bevor ich auf die Ergebnisse der empirischen Analyse eingehe, erläutere ich zunächst in drei Abschnitten die methodische Anlage der Datenerhebung und -auswertung. Zunächst erfolgt eine komprimierte Darstellung der Grundzüge der *Grounded-Theory-Methodologie* (GTM) als forschungsleitendes Paradigma. Daraufhin skizziere ich das methodische Vorgehen bei der Datenerhebung, präsentiere die Zusammensetzung und Auswahl des Samples der Interviewpartner:innen und reflektiere abschließend meine Rolle als Forscher im Feld. Schließlich wird das Prozedere der Datenauswertung detailliert thematisiert.

1. Mit der GTM ins Feld

Zu Beginn dieser Forschungsarbeit stand die offene Frage nach der Bedeutung islamischer Normativität im Internet für die muslimische Lebensführung in Deutschland. Zum Zeitpunkt der Aufnahme der Studie gab es hierzu wenige empirische Erkenntnisse, sodass es erforderlich war, eine Methodik zu wählen, die eine sowohl deskriptive als auch analytisch fundierte Erschließung des noch wenig erschlossenen Forschungsfeldes ermöglichte. Vor diesem Hintergrund entschied ich mich für die GTM, deren induktiver und iterativer Charakter es erlaubt, theoriegeleitet aus den im Forschungsprozess kontinuierlich generierten Daten empirisch fundierte Konzeptualisierungen und erklärende Theorien zu entwickeln.[747]

Die GTM ist ein umfassendes Forschungsprogramm, mit dessen Hilfe qualitative Daten im stetigen Wechsel zwischen Erhebung und Auswertung erfasst werden, um dann eine gegenstandsbegründete Theorie zu bilden. Die Methode begleitet das Forschungsverfahren, angefangen bei

747 Die GTM wurde Ende der 1960er-Jahre von den amerikanischen Soziologen Barney Glaser und Anselm Strauss in ihrem bedeutenden Werk *The Discovery of Grounded Theory* (1967) entwickelt und hat später mehrere Veränderungen in verschiedene Richtungen durchlaufen. Die vorliegenden Ausführungen folgen der aktuellsten Fassung der GTM von Glaser und Strauss (2010).

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

der Formulierung des Erkenntnisinteresses über die ersten Erhebungen bis hin zum Formulieren der Forschungsergebnisse. Dieser durch sein ständiges ‚Vor und Zurück' gekennzeichnete Prozess eignet sich für explorative Studien und zeichnet sich durch seine Offenheit, Reflexivität, Explikation und Flexibilität aus.[748] Durch ihr offenes und zirkuläres Forschungsvorgehen ermöglichte mir diese Methodologie, die Prozesse, Formen und Auswirkungen der religiösen Ratsuche im Internet festzuhalten und zu beschreiben, wie im Folgenden näher erläutert wird.

Im Zentrum eines von der GTM geleiteten Forschungsvorhabens steht nicht die Überprüfung vorgängig formulierter Großtheorien, sondern die Entwicklung theoretischer Konzepte auf der Basis empirisch gewonnener Daten, die einen explanatorischen Mehrwert für den Untersuchungsgegenstand besitzen. In diesem Sinne empfehlen Glaser und Strauss, die Begründer der GTM, die theoretische Literatur zum untersuchten Gegenstand weitgehend hintanzustellen bzw. die Auseinandersetzung damit in die abschließende Phase des Forschungsprozesses zu verlegen. Dieses Vorgehen dient der Bewahrung von Offenheit und Flexibilität im Hinblick auf die Datendiversität und gewährleistet eine theoriegeleitete, aber gleichzeitig induktive Datenauswertung.[749]

In der vorliegenden Studie wurde der Umgang mit theoretischer Fachliteratur zum Untersuchungsgegenstand so gestaltet, dass sie sowohl vor als auch während der Phasen der Datenerhebung und -analyse systematisch gesichtet wurde. Dabei baute die vorliegende Arbeit auf eigenen früheren Forschungsarbeiten auf, in denen ich mich bereits intensiv mit dem Fatwa-Wesen im Islam und ergänzenden Themenfeldern auseinandergesetzt hatte. Dieses theoretische Vorwissen erwies sich insbesondere bei der Konzeption des Interviewleitfadens als wertvolle Ressource. Im Verlauf der Datenanalyse wurde das vorhandene theoretische Know-how jedoch bewusst zurückgestellt, um Offenheit und Reflexivität im Analyseprozess zu gewährleisten. Auf diese Weise konnten die analytischen Kategorien und Typisierungen unvoreingenommen und frei von vorgefassten theoretischen Konzepten entwickelt werden. Die Integration einschlägiger wissenschaftlicher Literatur zum Thema *Islam und Internet* erfolgte strategisch erst gegen Ende des Forschungsprozesses, um die empirische Fundierung der theoretischen Konzepte zu gewährleisten.

Für die Erhebung der empirischen Daten schlägt die GTM unterschiedliche Formen vor. Diese erstrecken sich von Interviews und Fragebögen über Bildmaterial, Transkriptionen von Gruppengesprächen oder

748 Vgl. Glaser/Strauss: Grounded Theory, S. 8.
749 Vgl. ebd., S. 55, 265f. Für Näheres dazu Strübing: Grounded Theory, S. 58f.

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

Gerichtsverhandlungen bis hin zu Feldbeobachtungen und Dokumentationen wie Tagebüchern oder Dokumenten wie z. B. Briefen.[750] Für diese Untersuchung wurde das halbstandardisierte Erhebungsverfahren ausgewählt, das mittels eines konstruierten Leitfadens durchgeführt wurde.[751] Ein halbstandardisierter Leitfaden ermöglichte es mir, die Ansichten der Studienteilnehmer:innen über den Untersuchungsgegenstand gezielt zu erfassen. Dies wiederum gewährte mir einen breiten Einblick in die religiöse Lebensführung der interviewten Personen und deren Umgang mit Handlungsanweisungen religiöser Autoritäten in bestimmten Situationen.

In der gewählten Form des semistrukturierten Interviews erhielten die Gesprächspartner:innen die Möglichkeit, spontaner und ausführlicher auf die Fragestellungen einzugehen, als dies bei standardisierten Fragebögen der Fall wäre. Diese Interviewform eröffnete mir zudem die Flexibilität, unmittelbar auf unerwartete Antworten zu reagieren, vertiefende Nachfragen zu stellen und so Unklarheiten oder Widersprüche in den Aussagen direkt aufzuklären. Die konkrete Struktur des Interviewleitfadens und die im Verlauf der Erhebungen gestellten Fragen werden im Folgenden detailliert erläutert.

2. Datenerhebung

2.1. Erläuterungen zum Interviewleitfaden

Der Leitfaden wurde – nach Modifikationen und Ergänzungen infolge von drei Pretests – in vier Themenblöcke unterteilt. Jeder Bereich begann mit einer offenen Frage und wurde um mehrere mögliche Nachfragen ergänzt, die je nach Reaktion und Antworten der befragten Person herangezogen wurden. Bei der Vorbereitung des Leitfadens wurde darauf geachtet, dass Aspekte der oben angeführten konzeptionellen und theoretischen Diskussionen aufgegriffen und im Rahmen der Pretests erprobt wurden, bevor eine Festlegung auf eine endgültige Fassung erfolgte. Die darin formulierten Annahmen waren indirekt, allgemein und als

750 Vgl. Glaser/Strauss: Grounded Theory, passim, v. a. S. 143, 175.

751 Mittlerweile gibt es unterschiedliche Techniken und Arten für die Organisation von Leitfadeninterviews. Das halbstandardisierte Interview zielt auf die Rekonstruktion subjektiver Theorien ab. Dabei wird davon ausgegangen, dass die Gesprächspersonen über einen umfangreichen Wissensbestand zum untersuchten Thema verfügen. Dazu statt vieler Flick: Qualitative Sozialforschung, S. 194ff.; Przyborski/Wohlrab-Sahr: Qualitative Sozialforschung, S. 78.

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

Angebot formuliert, sodass die Studienteilnehmer:innen sie aufgreifen oder ablehnen konnten.

In aller Kürze umfasste der Leitfaden folgende Fragenblöcke (siehe dazu Anh. I):[752] Zunächst sollte eine Erzählaufforderung es den Befragten ermöglichen, ihre individuelle Sicht zum Thema der Fatwas, also ihre Erfahrungen mit dem zur Debatte stehenden Phänomen zu schildern und über ihre religiösen Bedürfnisse im Alltag zu sprechen. Der zweite Fragenkomplex wandte sich den Anlaufstellen zu, welche die Studienteilnehmer:innen als Quellen erachten, um Auskünfte zu religiösen Anliegen zu erlangen. Im dritten Themenbereich wurde eine Anschlussfrage zu den Kriterien der Anerkennung von Fatwas bzw. der Rat gebenden Personen gestellt. Der vierte Themenblock enthielt praxisbezogene Fragen zu den Lebensaspekten von ritueller Praxis, Geschlechterverhältnis, sozialem Umgang mit dem religiös Anderen, Teilnahme am politischen Leben, Organspende und Homosexualität.[753] Das wiederholte Aufkommen von Fragen zur Schwarzarbeit und zur jenseitigen Heilsperspektive für Nichtmuslim:innen erwies sich als ausschlaggebend für ihre Aufnahme in den Interviewleitfaden der zweiten Erhebungsphase.

Inhaltlich liegt der Fokus bei diesen handlungsbezogenen Fragen auf dem Zusammenhang zwischen muslimischer Lebensführung und islamischer Normativität im digitalen Raum. Ein Beispiel: Um in Erfahrung zu bringen, wie Muslim:innen in Deutschland bspw. zu Andersgläubigen stehen, wurde der jeweiligen Interviewperson folgende Frage gestellt: „Würdest du als Muslim/Muslima deinen nichtmuslimischen Nachbar:innen oder Arbeitskolleg:innen zu Weihnachten oder anderen religiösen Festen gratulieren oder ihnen Geschenke überreichen?“ Im Anschluss daran erfolgte eine immanente Nachfrage – „Ist dieses Verhalten religiös begründet bzw. berufst du dich dabei auf die Aussage eines bestimmten Gelehrten?“ –, mit der ausgelotet werden sollte, inwiefern die jeweilige Haltung auf die Scharia oder auf online rezipierte Fatwas Bezug nimmt. Auf diese Weise ließ sich ermitteln, ob und in welchem Maße Handlungen von Muslim:innen in Deutschland islamrechtlich verortet und legitimiert werden und welche Funktion dem Internet dabei zukommt.

---

752 Die im Rahmen der Interviews gestellten Fragen werden zu Beginn jeder Analyse im empirischen Teil angeführt.

753 Bei der Ergebnispräsentation wurden die Themen *Organspende* und *Homosexualität* ausgelassen, da dies den Rahmen der Arbeit sprengen würde. Zudem fielen die Antworten der Befragten darauf häufig knapp aus. In Bezug auf die Frage der *Homosexualität* nahmen alle Studienteilnehmer:innen eine ablehnende Haltung ein und beriefen sich dabei auf die religiöse Tradition – eine Form des absoluten Gehorsams. Siehe ausführlich dazu Kap. IX, 1.

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

Die Reihenfolge der Fragen war prinzipiell offen gehalten, wenngleich sich die Gespräche in der Praxis überwiegend an dem skizzierten Ablauf orientierten. Im Anschluss an die einzelnen Themenfelder hatten die Befragten Gelegenheit, eigene Ergänzungen vorzunehmen und Aspekte zu artikulieren, die sie selbst als relevant erachteten. Den Abschluss jedes Interviews bildete die Erhebung demografischer Angaben, um grundlegende Lebenskontexte der Gesprächspartner:innen zu erfassen – etwa Alter, Familienstand, Bildungs- und Erwerbsbiografie sowie, sofern einschlägig, Staatsangehörigkeit oder Aufenthaltsstatus (vgl. die Übersicht im Anhang). Diese Daten ermöglichen eine Zuordnung der Interviewten zu bestimmten Einwanderungsgenerationen.

Auf der Grundlage des beschriebenen Leitfadens wurde die Feldarbeit durchgeführt, in deren Rahmen Kontakte zu muslimischen Gesprächspartner:innen hergestellt und die Datenerhebung realisiert wurden. Die Fallauswahl erfolgte nach den Prinzipien der GTM, wie im Folgenden näher ausgeführt wird.

2.2. Sampling: Auswahl der Interviewpersonen

Für die Datenerhebung und das theoretische Sampling schlägt die GTM vor, das Sample zu Beginn der Forschung nicht festzulegen. Vielmehr sollen die Sampling-Entscheidungen im Prozess der Datenerhebung und -auswertung getroffen werden – also nicht vor, sondern während der Untersuchung. Dabei geschieht das Sampling mit einem Fokus auf die sukzessive entstehende Theorie bzw. ihre Konzepte und Kategorien. Die grundlegende Frage vor jeder Auswahlentscheidung lautet: „*[W]elchen* Gruppen oder Untergruppen wendet man sich zwecks Datenerhebung *nächstens* zu? Und mit *welcher* theoretischen *Absicht*?“[754] Die Auswahl neuer Fälle nach diesem Prinzip erfolgt so lange, bis keine neuen Erkenntnisse, Unterschiede oder Zusammenhänge mehr entdeckt werden können. Glaser und Strauss nennen das „theoretische Sättigung“.[755]

Die Idee dieses Abbruchkriteriums liegt darin, festzustellen, wann mit der Erhebung von Daten für ein Konzept bzw. eine Kategorie aufgehört werden kann. Demnach gilt eine Kategorie dann als gesättigt, wenn sich die im Hinblick auf sie zu sammelnden Daten im Material wiederholen und weitere Auswertungen keine neuen Erkenntnisse über Eigenschaften der Kategorie mehr erbringen. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang das Einbeziehen von vergleichenden und kontrastiven

754 Vgl. Glaser/Strauss: Grounded Theory, S. 63, Herv. i. O.
755 Ebd., S. 76ff.

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

Fällen, die geeignet scheinen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zum bisher Gefundenen zutage zu fördern.[756]

Das theoretische Sampling der vorliegenden Arbeit umfasst insgesamt 46 Personen und wurde in unterschiedlichen Kontexten im stetigen Wechsel zwischen Erhebung und Auswertung durchgeführt. Gemäß der Logik der GTM soll dies ermöglichen, die unterschiedlichen Aspekte islamischer Lebensberatung zu erschließen und eine möglichst große Bandbreite von unterschiedlichen und vielfältigen Weisen der religionsbezogenen Internetnutzung abzudecken. Die theoretische Sättigung wurde als erreicht angesehen, als beim wiederholten Durchlaufen der Schritte bei der jeweiligen Interviewgruppe keine für die Theorieentwicklung relevanten Erkenntnisse mehr gewonnen wurden. Hier ist zu betonen, dass die Forschungslogik der GTM nicht dem Gesetz der großen Zahl folgt, sondern auf die Formulierung von gegenstandsbegründeten Theorien gerichtet ist, die einen Ansatzpunkt für weitere Forschung darstellen.

Dem Sample liegen drei Teilgruppen zugrunde: muslimische Migrant:innen (mit eigener Migrationserfahrung), Muslim:innen mit Migrationshintergrund in zweiter Generation und deutsche Konvertit:innen. Folgende Hypothesen, die sich aus den ersten Erhebungen ergaben, waren bei der Einteilung des Samples in diese Gruppen leitend:

1. Es ist anzunehmen, dass das Internet für muslimische Migrant:innen eine wichtige Rolle spielt, wenn es darum geht, Auskünfte zu religiösen Fragen des Alltags zu erhalten. Von *Migrant:innen*, deren Zuzug nach Deutschland länger als zehn Jahre zurückliegt, wird es aber nicht als zuverlässige Quelle für religiöse Beratung angesehen, sondern eher als Zugangsweg zu bestimmten, von ihnen bereits als Autoritäten anerkannten Personen im Ausland. Dabei nehmen die meisten dieser Migrant:innen eine skeptische Haltung gegenüber Cyberfatwas ein und bevorzugen es, vor allem bei Unklarheiten Bezugspersonen im religiösen Offline-Kontext zu Rate zu ziehen.
   Innerhalb der Gruppe der Migrant:innen gibt es *Neuzugewanderte* bzw. *Neuankömmlinge*[757] (wie etwa Geflüchtete), die aus ihrer eigenen

[756] Siehe weiterführend zur Problematik der Feststellung der theoretischen Sättigung ebd., S. 76ff.; Przyborski/Wohlrab-Sahr: Qualitative Sozialforschung, S. 186ff.; Strübing: Grounded Theory, S. 29–33.

[757] Mit den Begriffen ‚Neuzugewanderte' bzw. ‚Neuankömmlinge' sind in der vorliegenden Arbeit Personen gemeint, deren Zuzug nach Deutschland nicht länger als acht bis zehn Jahre zurückliegt. Diese Gruppe umfasst sowohl Geflüchtete der jüngeren Zuwanderungswelle als auch Personen, die aus anderen sozialen, politischen oder ökonomischen Gründen neu zugewandert sind.

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

Sicht in Deutschland keine vertrauenswürdigen Anlaufstellen für ihre religionsbezogenen Fragen finden und die Imame lokaler Gemeinden als ungenügend qualifiziert bewerten. Daher greifen sie häufig auf populäre Portale zurück, die sie aus der Heimat kennen.
2. Für Muslim:innen mit Migrationshintergrund in zweiter Generation ist ein breites Spektrum an Autoritätstypen relevant. Es ist nicht allein das Internet, das sie als Informationsquelle über den Islam heranziehen. Sie können im Unterschied zu den Neuankömmlingen sowie den Konvertierten auf Offline-Alternativen zurückgreifen, etwa innerhalb der Familie (Eltern, Brüder oder auch Schwiegereltern) oder außerhalb, also auf einen Freund oder den Scheich vor Ort, dem die Familie Vertrauen schenkt. Die religiösen Angebote im Netz dienen ihnen eher als Vergewisserungs- bzw. Unterhaltungsmedium.
3. Konvertierte sehen im Internet ein zentrales Medium für die Beantwortung ihrer religiösen Fragen und stoßen dabei oft auf salafistische Online-Angebote, die den deutschsprachigen Internetraum dominieren und die sie aufgrund ihrer weniger ausgeprägten Kenntnisse über den Islam nicht immer richtig einordnen können.

Die erste Gruppe umfasst sieben Frauen und 17 Männer, die zweite sechs Frauen und acht Männer und die dritte vier Frauen und vier Männer. Bei der Auswahl der Personen galten die Merkmale: *Alter*, *ethnische Herkunft*, *Geschlecht*, *Bildungshintergrund* und *religiöse Ausrichtung* (sunnitischer Islam) als zentrale Entscheidungskriterien. Dies lässt sich wie folgt begründen:

Es wurden nicht nur muslimische Jugendliche, sondern auch ältere Muslim:innen interviewt, um Vergleiche zu ziehen und Kontraste aufzuzeigen – das Alter der Befragten liegt zwischen 18 und 66 Jahren. Die Stichprobe umfasst Personen mit unterschiedlicher Migrationsgeschichte – nicht nur arabischer Herkunft (z. B. Algerien, Ägypten, Libanon, Jemen, Jordanien, Palästina, Syrien, Tunesien), sondern auch nichtarabischer Herkunft (z. B. Aserbaidschan, Bosnien, Indonesien, Kosovo, Türkei). Es wurden bewusst Interviewpartner:innen aus unterschiedlichen Herkunftsländern ausgesucht, um die unterschiedlichen Muster der gesuchten Informationsangebote analoger wie medialer Art aufzuzeigen und die translokale Reichweite von religiösen Autoritäten bzw. Institutionen im jeweiligen Heimatland zu untersuchen – genauer gesagt, ob ihr Einfluss bis nach Deutschland reicht.[758]

[758] Der Anteil von 27 Interviewpartner:innen mit arabischem Hintergrund ist im gesamten Sample mit mehr als der Hälfte überrepräsentiert. Die hohe Zahl solcher Interviews rechtfertigt sich dadurch, dass der Fokus von Forschungsarbeiten zur

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

Es wurde auf ein ausgewogenes Zahlenverhältnis von weiblichen und männlichen Interviewpartner:innen geachtet. Die Rekrutierung von muslimischen Frauen erwies sich, insbesondere unter den Migrantinnen, als schwierig – vermutlich aus Schamgefühl mir gegenüber oder weil sie Gespräche und die alleinige Zusammenkunft mit fremden Männern als religiös verboten erachteten. Deshalb sind Frauen in der Gruppe der muslimischen Migrant:innen relativ unterrepräsentiert – im gesamten Sample befinden sich aber immerhin 19 Frauen. Ein ausgewogenes Geschlechterverhältnis im Sample ist wichtig, um zu erkennen, ob sich zwischen Männern und Frauen Differenzen hinsichtlich der religionsbezogenen Internetnutzung ergeben.

Die Studienteilnehmenden im Sample haben unterschiedliche Bildungshintergründe. Dabei sind Personen mit einem Bildungsabschluss auf Abiturniveau oder höher mit knapp der Hälfte besonders stark vertreten. Personen mit diesem Profil sind eher bereit, ein Interview zu geben bzw. werden von Mittelspersonen eher als potenzielle Gesprächspartner:innen vermittelt als Personen, die nur einen Sekundarschul- oder gar keinen Abschluss besitzen.

Das Spektrum der Studie ist auf sunnitische Muslim:innen beschränkt – nicht nur aus dem Grund, weil Sunnit:innen die Mehrheit der muslimischen Bevölkerung in Deutschland ausmachen, sondern auch, weil diese Eingrenzung die Vergleichbarkeit besonders in Bezug auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten unter den ausgesuchten Teilgruppen gewährleistet. Zudem unterscheiden sich die Autoritätsstrukturen sowie die normativen Herleitungsstrukturen im schiitischen Islam von denen im sunnitischen. Dies hat sich in den ersten Erhebungen bestätigt: Anfangs war die Studie so angelegt, sowohl sunnitische als auch schiitische Muslim:innen zu befragen. Es stellte sich jedoch heraus, dass solch ein Vergleich den Rahmen der Untersuchung sprengen und eine tiefgehende Behandlung der Erkenntnisse nicht gestatten würde – die erhobenen Daten aus dem schiitischen Milieu wurden daher in einer separaten Publikation veröffentlicht.[759]

Wichtige Rekrutierungsorte für Interviewpartner:innen waren lokale Moscheegemeinden in Südniedersachsen – geleitet von der Annahme, dass (regelmäßige) Moscheebesucher religiös sind und Wert auf eine islamkonforme Lebensführung legen. Es ist wahrscheinlich, dass diese Menschen sich daher auch des Internets bedienen, um ihre Fragen

muslimischen religiösen Lebensführung in Deutschland häufig auf türkische Muslim:innen gerichtet wird.

759 Siehe dazu El-Wereny/A.-K. Nagel: Ich will kein Risiko, S. 255ff.

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

beantwortet zu bekommen.[760] Um die unterschiedlichen Ausprägungen des Untersuchungsfelds abbilden und auch weibliche Interviewpersonen gewinnen zu können, wurde neben anderen Rekrutierungsorten wie Sportvereinen, Mehrgenerationenhäusern und Hochschulen (muslimische Hochschulgruppen) von einem Snowball-Sampling Gebrauch gemacht, d. h., die interviewten Personen wurden gebeten, andere Personen zu benennen, die ebenfalls für die Beantwortung der Forschungsfrage von Interesse sein könnten.

Die Interviews wurden alle von mir in deutscher oder arabischer Sprache durchgeführt. Es fanden zwei Erhebungen statt: die erste von Juli 2019 bis Januar 2020 und die zweite von November 2020 bis April 2021. Den Befragten wurde es überlassen zu entscheiden, wo die Interviews stattfinden sollten. Gerade bei Gesprächspartner:innen, die aus den Moscheen rekrutiert wurden, fanden die Interviews in den Räumlichkeiten der Gemeinden statt. Bei vielen anderen wurden die Gespräche in meinem Büro an der Universität durchgeführt. Im Rahmen der zweiten Phase der Erhebung wurde beim Sampling das Augenmerk auf ältere Menschen und Frauen gerichtet, um ein ausgeglichenes Verhältnis von Frauen und Männern zu schaffen und genügend Vergleichs- bzw. Kontrastfälle zu erhalten. Einige Interviews wurden digital durchgeführt, v. a. infolge der Covid-19-Pandemie. Dies ermöglichte es mir, auch Menschen außerhalb Niedersachsens zu interviewen.

Überrepräsentiert im Sample sind praktizierende Muslim:innen, d. h., muslimische Gläubige, die Wert darauf legen, nach den Normen der Scharia zu leben. Dies liegt in der Natur einer Untersuchung, die nach der Bedeutung religiöser Autoritäten im Alltag von Muslim:innen fragt. Ferner gilt die Mehrheit der Muslim:innen in Deutschland als „stark oder eher gläubig", so z. B. gemäß der Studie vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*.[761] Ich habe aber bewusst auch mindestens zehn Personen interviewt, die nach meiner Einschätzung oder laut eigener Auskunft im Vorgespräch die Religion wenig bis gar nicht praktizieren. Sie selbst sehen sich aber als Muslim:innen und gehen davon aus, dass sie auch als solche wahrgenommen werden.

Bei der Analyse wird demnach grob zwischen *praktizierenden* und *nichtpraktizierenden* Muslim:innen unterschieden. Die Gesprächspart-

760 Regelmäßiger Gemeindebesuch, Beten, Fasten und Almosenabgabe sind wesentliche Indikatoren für die Religiosität. Weiterführend dazu u. a. Arabaci: Islamische Religiosität, S. 12f.; El-Menouar: The Five Dimensions, S. 53–78.

761 Vgl. Pfündel: Muslimisches Leben, S. 9. Es wird dabei angemerkt, dass religiöse Regeln und Praktiken unterschiedlich eingehalten werden.

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

ner:innen der ersten Kategorie beziehen sich in ihrem Alltag auf die Religion, sehen die in der Scharia enthaltenen Gebote als verbindlich an – selbstverständlich mit unterschiedlicher Intensität – und üben religiöse Praktiken wie Beten, Fasten oder Almosenabgabe aus; sie halten sich zugleich aber auch an die Normen der Gesellschaft. Die nichtpraktizierenden Interviewpartner:innen orientieren sich demgegenüber in erster Linie an den gesellschaftlichen Normen und messen der Religion bzw. religiösen Praxis wenig bis keine Bedeutung bei.

Mit dem Sample sollte zwar eine möglichst große Bandbreite abgedeckt werden, das Ziel einer qualitativen Studie kann jedoch nicht statistische Repräsentativität sein. Die Ergebnisse sind nicht als typisch oder gar repräsentativ für muslimische Lebensführung in Deutschland zu betrachten. Aus den Erkenntnissen lassen sich dennoch Tendenzen im Sinne empirisch gehaltvoller Theorien und Hypothesen in Bezug auf Muslim:innen und deren religionsbezogene Internetnutzung im Kontext der Diaspora ableiten; da es sich hier um eine *qualitative* Forschungsarbeit handelt, liegt nämlich ein anderes Verständnis von Repräsentativität zugrunde: Strauss, Corbin und Strübing sprechen im Unterschied zur statistischen Repräsentativität, die auf *quantitativen* Forschungsmethoden basieren soll, von einer „konzeptuellen Repräsentativität".[762]

2.3. Positionalität und (Selbst-)Reflexivität im Feld

Da ich als praktizierender Muslim mich selbst innerhalb des Untersuchungsfelds bewege, war es mir von Beginn an ein zentrales Anliegen, meine eigene Positionalität kritisch zu reflektieren.[763] Im Rahmen der Datenerhebung habe ich mich als wissenschaftlicher Mitarbeiter der Universität Göttingen vorgestellt, der ein Forschungsprojekt zu den The-

762 Vgl. Glaser/Strauss: Grounded Theory, S. 203; Strübing: Grounded Theory, S. 32f., 82f. Glaser und Strauss verweisen nur indirekt auf die Problematik der Repräsentativität qualitativer Daten. Gemeinsam mit Corbin definiert Strauss die Gütekriterien der GTM und differenziert zwischen dem theoretischen und statistischen Sampling; siehe Strauss/Corbin: Grounded Theory, S. 149f., 214f. Auf dieser Grundlage führt Strübing den Begriff *konzeptuelle Repräsentativität* ein und versteht sie als „die möglichst umfassende und hinreichend detaillierte Entwicklung von theoretischen Konzepten und Kategorien […]." Strübing: Grounded Theory, S. 32f. Siehe auch Schnell et al.: Methoden, S. 306f.

763 Devereux et al. empfehlen in diesem Zusammenhang, über das Forschungsfeld zu reflektieren und darüber, was der:die Forscher:in mit dem Forschungsgegenstand verbindet und wie sich diese Verbindungen auf ihr Denken auswirken könnten. Dadurch soll schließlich ein objektiverer Zugang gefunden und sollen objektive Ergebnisse gewonnen werden. Ausführlich zur Selbstreflexivität im Feld siehe statt vieler Devereux: Angst und Methode, passim, z. B. S. 162ff., 250ff.

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

men Islam und Internet sowie Islam und Neue Medien durchführt. Von besonderer Bedeutung war hierbei der Aufbau eines vertrauensvollen Verhältnisses zu den befragten Personen. Dies wurde in Vorgesprächen geführt, die häufig allgemeine Themen über „Gott und die Welt" umfassten und in deren Verlauf die Forschungsabsicht transparent gemacht wurde, um die potenziellen Teilnehmer:innen für die Studie zu gewinnen. Dabei erwiesen sich meine eigene Migrationsgeschichte und Religionszugehörigkeit als wesentliche Vorteile, da sie den Zugang zum Forschungsfeld erleichterten und zur Schaffung einer Vertrauensbasis zwischen mir und den Befragten beitrugen. Die Interviewpartner:innen begegneten mir mit großem Vertrauen und Offenheit, was es ihnen ermöglichte, ihre Ansichten und Gedanken zu den Interviewfragen frei und unbefangen zu äußern. Darüber hinaus ermöglichten mir meine eigenen religiösen und kulturellen Bezüge, die vom Umgang mit religiösen Themen über die religiöse Praxis bis hin zur Kenntnis der muslimischen Binnenstrukturen reichen, die o. g. handlungsrelevanten Fragen für den Leitfaden auszuwählen und vom Beginn der Interviews an mit den Interviewpersonen im Gespräch zu bleiben, auch über die eigentlichen Interviews hinaus.

Auch wenn ich an der Azhar-Universität studiert habe, trat ich im Kontext des Projekts bewusst nicht als religiöse Autorität in Erscheinung, um eine Verzerrung der Interviewsituation, bspw. durch *soziale Erwünschtheit*, zu vermeiden.[764] Dies stellte ich in den Hintergrund. Zwar fragten mich manche Interviewte nach meiner eigenen Haltung zu bestimmten Fragen, die ich ihnen stellte, ich machte jedoch stets deutlich, dass solche Gespräche erst nach Abschluss des formalen Interviews geführt würden. Während des Interviews habe ich bewusst eine direkte Bewertung der Aussagen vermieden. Bis auf Verständnissignale wie etwa „aha, ja, mhm, genau" wurden eigene Reaktionen in Grenzen gehalten.[765]

Bei der Rekrutierung gingen manche der potenziellen Studienteilnehmer:innen davon aus, das Ziel meines Forschungsprojekts sei die Verbesserung des Bildes des Islam in den deutschen Medien. Bei allen Gesprächen und Rekrutierungsversuchen war es mir daher wichtig, meinen

764 Soziale Erwünschtheit beschreibt die Tendenz von Befragten, ihnen gestellte Fragen nicht wahrheitsgetreu zu beantworten. Stattdessen wird die Antwort verweigert oder zumeist so formuliert, wie nach Vermutung der Befragten die sozial gebilligte, den gesellschaftlichen Normen entsprechende Antwort lautet, die der:die Interviewer:in erwartet. Dazu ausführlich z. B. Schnell et al.: Methoden, S. 355f. Dies war im Rahmen der Erhebung der vorliegenden Daten bei ganz wenigen Fragen (etwa zu Schwarzarbeit) zu beobachten. Siehe dazu Kap. IX, 1.2.

765 Weiterführend zu Datenerhebungstechniken siehe statt vieler Schnell et al.: Methoden, v. a. S. 319ff.; Przyborski/Wohlrab-Sahr: Qualitative Sozialforschung, S. 39ff.

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

Standpunkt klarzumachen und meine Gesprächspartner:innen darauf hinzuweisen, dass das Projekt nicht darauf abzielt, eine allgemein gültige Wahrheit über Islam und Muslim:innen in Deutschland zu schaffen. Vielmehr, und das möchte ich auch hier betonen, liegt das Ziel der vorliegenden Forschungsarbeit darin, empirisch die Bedeutung und den Wandel von religiöser Autorität unter den Bedingungen digitaler Medien und der Diasporasituation aufzuzeigen und die Zusammenhänge zu verstehen.

Insgesamt fanden die Gespräche in einer offenen, vertrauensvollen Atmosphäre statt – nicht in einer förmlich-angespannten Art, sondern eher wie eine alltägliche Unterhaltung. In fast allen Fällen konnte ich Offenheit und ein großes Vertrauen aufseiten der Befragten spüren. Bei einigen wenigen Gesprächspartner:innen auftretende Verunsicherungen ließen sich rasch beheben, indem ich die Gewährleistung von Anonymität durch die Veränderung des Namens hervorhob. Für diese anfängliche Irritation sorgte meistens das Aufnahmegerät, das während des Interviewgesprächs sichtbar auf dem Tisch platziert wurde.

2.4. Die Transkription: Technische Besonderheiten

Die einzelnen Gespräche dauerten zwischen 30 und 90 Minuten. Alle Interviewaufzeichnungen wurden vor der Analyse durch zwei Schreibkräfte (studentische Hilfskräfte) vollständig transkribiert.[766] Die Transkription orientierte sich im Wesentlichen am Wortlaut der Interviewten. Für die Transkription wurde die Software ‚f4audio' verwendet. Dialektale Wendungen wurden bei der Transkription beibehalten; auch wurden Grammatikfehler nicht korrigiert. Sprachlich erforderliche Glättungen wurden nur an Passagen vorgenommen, die in der Ergebnispräsentation direkt zitiert werden, um so den Lesefluss nicht zu behindern und das Verständnis zu erhöhen. Die Transkriptionen wurden anschließend von mir durch ein Abhören des Tondokuments noch einmal kontrolliert und ggf. nachgebessert. Nonverbale Signale wie Pausen, emotionale nonverbale Äußerungen wie Lachen oder Seufzen sowie Verständnissignale des Interviewers (z. B. ‚Ah ja', ‚Mhm') wurden bei der Transkription weitgehend berücksichtigt.[767]

---

[766] Ein Teil der in arabischer Sprache geführten Interviews wurde von einer Fremdsprachenkorrespondentin ins Deutsche übersetzt. An dieser Stelle danke ich Siham Soweidan für ihre wertvolle Unterstützung bei der Übersetzung und Transkription.

[767] Welche Menge an Einzelheiten des Interviews im Transkript festgehalten werden, hängt von der geplanten Verwendungsweise ab. Die Transkriptionsregeln variieren

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

Die Transkripte wurden entsprechend der eingangs erläuterten Annahmen in drei Teile gegliedert: Der erste Teil umfasst die Interviews mit *muslimischen Migrant:innen*, der zweite die mit *muslimischen Migrant:innen der zweiten Generation* und der dritte die mit *Konvertit:innen*. Genauere demografische Angaben zu den Interviewpartner:innen sind in Anhang II zu finden. In der Ergebnispräsentation wird darauf in den Fußnoten mit *Anh. II: A, B* und *C* verwiesen. Bei der Auswertung der Daten wurden den Interviewten Pseudonyme zugeteilt. Diese sind so gewählt, dass sie im Stil etwa den tatsächlichen Vornamen entsprechen und damit Aufschluss über das Geschlecht geben. Auf die Zusicherung der Anonymität durch die Vergabe von Pseudonymen und die Vertraulichkeit der Gesprächssituation wurde zu Beginn eines jeden Interviews hingewiesen. Ebenfalls wurde zunächst von allen Befragten die Erlaubnis für die Aufzeichnung des Gesprächs eingeholt, und sie wurden über die geplante Veröffentlichung der Ergebnisse informiert.

Die im Projekt erlangten Forschungsdaten umfassen 46 Aufzeichnungen und die vollständig transkribierten Interviews (etwa 770 Seiten) sowie die im Zuge der Grounded-Theory-Auswertung entstandenen Memos und theoretischen Überlegungen. Diese Daten wurden in anonymisierter und verschlüsselter Form im IT-System der Universität Göttingen auf dem Laufwerk des Arbeitsbereichs ‚Sozialwissenschaftliche Religionsforschung' archiviert, wobei lediglich ich Zugriff darauf hatte.

Die Auswertung der Interviews erfolgte anhand des von der GTM empfohlenen dreistufigen Kodier-Verfahrens, nachdem sie mittels der Software ‚MAXQDA' kodiert wurden – siehe Anhang III. Dieses Programm dient als technisches Hilfsmittel, um das Datenmaterial systematisch nach Kodes einzuordnen und auszuwerten, wie im Folgenden dargestellt wird.

3. Das Auswertungsverfahren

Der Begriff ‚Kodierung' bedeutet in der qualitativen Sozialforschung die Zuordnung von Textteilen des Datenmaterials zu Kategorien. Das Kodieren innerhalb der GTM ist ein Prozess, in dessen Rahmen der:die Forscher:in sich in Auseinandersetzung mit dem erhobenen Material der Entwicklung von Konzepten widmet.[768] Dieser Prozess ermöglicht es, die Aussagen der Interviewten systematisch zu ordnen, zusammen-

je nach Untersuchungszweck. Siehe weiterführend dazu Przyborski/Wohlrab-Sahr: Qualitative Sozialforschung, S. 162ff.

768 Vgl. Glaser/Strauss: Grounded Theory, S. 86, 116.

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

zufassen und auf ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede hin zu untersuchen. Durch die Anwendung dieses Kodier-Verfahrens wird das Augenmerk auf die Herausarbeitung von Sinnstrukturen und Deutungsmustern gerichtet, die in Konzepten bzw. Kategorien formuliert werden. Das Ziel ist es dann, eine Theorie zu bilden. Für diesen Prozess schlagen Strauss und Corbin drei Kodier-Schritte vor: *offenes*, *axiales* und *selektives* Kodieren. Diese wurden im Rahmen der vorliegenden Arbeit eingesetzt.

Zu Beginn wurde *offen* kodiert. Das heißt, dass die wichtigen Gesprächsaussagen und Informationen, die in den Interviews vorkamen, zunächst zu einem Thema (Kode) zusammengefasst wurden. Mehrere Themen, die Ähnlichkeiten aufweisen, wurden unter einem gemeinsamen, übergeordneten Thema zusammengefasst.[769] Bei diesem ersten Schritt wurden die Daten völlig unvoreingenommen gesichtet und dabei erste Kategorien *induktiv*[770] entwickelt. Dieses Verfahren ist daher hauptsächlich als eine Art *deskriptive* Auswertung zu verstehen.

Im zweiten Schritt, dem *axialen* Kodieren, wurden die im Rahmen des offenen Kodierens erarbeiteten Kategorien näher betrachtet und interpretiert. Sie wurden auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten hin untersucht und miteinander in Beziehung gesetzt – also einem Fall- und Gruppenvergleich unterzogen. Das axiale Kodieren diente nicht nur dazu, vorhandene Konzepte und Kategorien miteinander in Verbindung zu bringen, sondern sie auch differenzierter zu beschreiben und daraus Oberkategorien (Typen) zu entwickeln. Es lässt sich daher als eine *interpretierende vergleichende* Auswertungsmethode beschreiben, mit deren Hilfe sich die Ursachen und Konsequenzen des untersuchten Phänomens spezifizieren lassen.[771]

Das *selektive* Kodieren ermöglichte es, die Kategorien weiter zu verdichten und auf einem höheren Abstraktionsniveau in eine Kernkategorie umzusetzen. Strauss und Corbin definieren es als „Prozeß des Auswählens der Kernkategorie, des systematischen In-Beziehung-Setzens

769 Vgl. Strauss/Corbin: Grounded Theory, S. 43f.; Przyborski/Wohlrab-Sahr: Qualitative Sozialforschung, S. 214.

770 Bei der *induktiven* Forschungsmethode wird versucht, von einem beobachteten Phänomen Schlussfolgerungen abzuleiten. Sie findet Anwendung, wenn es zum fraglichen Ereignis noch keine oder nur wenig Theorien bzw. Forschung gibt. Ziel der Induktion ist es also, neue Erkenntnisse und Theorien zu generieren. Die *deduktive* Vorgehensweise wird bei Forschungsfragen eingesetzt, die darauf abzielen, bestehende Theorien zu prüfen. Vgl. z. B. Przyborski/Wohlrab-Sahr: Qualitative Sozialforschung, S. 196f.; Schnell et al.: Methoden, S. 57–72.

771 Vgl. Strauss/Corbin: Grounded Theory, S. 75ff.; Przyborski/Wohlrab-Sahr: Qualitative Sozialforschung, S. 210f.

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

der Kernkategorie mit anderen Kategorien, der Validierung dieser Beziehungen und des Auffüllens von Kategorien, die einer weiteren Verfeinerung und Entwicklung bedürfen."[772] In diesem abschließenden Schritt wurde ausgewählt, welche Kategorie die bedeutendste ist und als Kernkategorie für die Zielsetzung der Untersuchung gilt, um eine theoretische Schließung herbeizuführen. Diese Schlüsselkategorie wurde sodann in das Zentrum gesetzt; alle anderen Theoriebestandteile wurden in Bezug dazu gesetzt und kritisch betrachtet – dieser Schritt wird als *kritische Auswertung* bezeichnet.[773]

Während des Kodierens wurden, wie die GTM ebenfalls vorschlägt, Memos bzw. Analyseprotokolle geführt.[774] Sie begleiten den gesamten Forschungsprozess (Planung, Erhebung, Auswertung) und enthalten Kode-Notizen sowie Planungsnotizen zur Strukturierung, zur Reflexion sowie zur Ausarbeitung von Kategorien bzw. Typen. Es wurden theoretische Notizen verfasst, in denen Beziehungen zwischen den Daten hergestellt, analytische Vergleiche angestellt und neu entstandene Hypothesen mit bereits vorhandenen Theorien abgeglichen wurden.

Im Folgenden werden nun die empirischen Ergebnisse vorgestellt. Die Präsentation folgt prinzipiell der o. g. Unterteilung in die drei Gruppen innerhalb des Samples: Migrant:innen bzw. Neuzugewanderte, Muslim:innen der zweiten Generation und Konvertit:innen.

772 Strauss/Corbin: Grounded Theory, S. 94.
773 Vgl. ebd., S. 94ff.; Przyborski/Wohlrab-Sahr: Qualitative Sozialforschung, S. 211f.
774 Vgl. Glaser/Strauss: Grounded Theory, z. B. S. 127f.; Strübing: Grounded Theory, S. 3f.

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

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

VI. Zur Bedeutung von Fatwas für die muslimische Lebensführung in Deutschland

Bevor auf den Schwerpunkt der vorliegenden Studie, die Untersuchung der Funktion des Internets als Medium der religiösen Lebensberatung für Muslim:innen in Deutschland, eingegangen wird, widmet sich dieses Kapitel zwei einführenden Aspekten. Ziel ist es, erste Erkenntnisse zur Bedeutung von Fatwas und zur Rolle der Muftis im Alltag muslimischer Gläubiger in der Diaspora zu gewinnen. Der einleitende Abschnitt behandelt das von den Interviewpartner:innen vermittelte Verständnis des Fatwa-Begriffs sowie die damit verbundene Suche nach religiösem Rat. Im anschließenden Abschnitt werden die häufig genannten alltäglichen Fragestellungen und Herausforderungen dargestellt, für deren Lösung die Einholung einer Fatwa angestrebt wird.

1. Fatwa in der Rezeption muslimischer Gläubiger

Die Frage nach dem Verständnis der Gesprächspartner:innen hinsichtlich des Fatwa-Begriffs bildete den Auftakt der Interviews. Die bewusst offen formulierte Frage verfolgte das Ziel, eine narrative Impulssetzung zu initiieren: „Was fällt dir dazu ein, wenn du das Wort Fatwa oder Mufti hörst? Womit verbindest du das Wort?“[775] Das Interviewmaterial liefert verschiedene Definitionen, die als erste intuitive Einfälle und Assoziationen der Befragten zu verstehen sind. Die Analyse der Interviews zeigt, dass sich mehrere Antwortkomponenten identifizieren lassen, die in den einzelnen Berichten in unterschiedlichen Kombinationen erscheinen. Um die umfangreichen Daten übersichtlich darzustellen, werden die identifizierten Komponenten im Folgenden in drei thematische Dimensionen untergliedert.

1.1. Fatwa als Grundkomponente der Scharia

Der Grundgedanke der Universalität der Scharia – wonach die Lehren des Islam für alle Menschen zu jeder Zeit und an jedem Ort Gültigkeit besitzen – ist vor allem unter den Interviewten der ersten und zweiten

[775] In den Pretests war die Frage etwas direkter formuliert: „Was verstehst du unter dem Begriff Fatwa?“ Siehe Anh. I.

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

Migrantengeneration weitverbreitet. In ihren Ausführungen steht folglich weniger die Betonung des universalen Charakters der Scharia im Vordergrund, sondern vielmehr die Fatwa als ein dynamisches Instrument, das ihnen dazu dient, ihr Leben innerhalb der soziokulturellen Kontexte der Diaspora islamkonform zu gestalten. Dieses scheinbar gelebte Selbstverständnis der Scharia als umfassende Rechts- und Gesellschaftsordnung mit einem Anspruch auf universale Gültigkeit impliziert eine Selbstverpflichtung zur Befolgung ihrer Lehren und zur Ausrichtung des Lebens nach ihren Normen.

In dem Sinne verstehen viele Migrant:innen Fatwas als klares Urteil einer religiösen Autorität über den Rechtsstatus eines fraglichen Sachverhalts: Eine Fatwa erkläre und begründe, ob der Vollzug einer Handlung nach den Maßstäben der Scharia legitim oder illegitim sei. Dazu sagt bspw. Samy:

> „Eine Fatwa impliziert das, was der Gelehrte oder der Scheich Antworten auf offene Fragen gibt. Sie macht deutlich, ob dies oder jenes erlaubt, so dass man es machen darf, oder verboten ist, so dass man es unterlassen soll. Mit anderen Worten, ob es *ḥalāl* oder *ḥarām* ist."[776]

Demnach wird hier von der als religiöse Autorität angesehenen Person erwartet, nicht nur ethische Anweisungen zu geben oder rituelle Praktiken zu erläutern, sondern auch Vorschriften über erlaubte und verbotene Handlungen der Gläubigen zu erlassen. „Fatwa ist so ein islamisches Gesetz, für uns als Muslime."[777] Dies entspricht dem Verständnis früherer Autoritäten von der Funktion der Muftis. Wie oben bereits dargestellt, erachten muslimische Gelehrte wie Ibn Qaiyim und al-Qarāfī den Mufti als Vermittler und Vertreter Gottes, da er den Menschen die Gesetze Gottes verkünde.[778]

Für viele Gesprächspartner:innen muss eine Fatwa nicht wie üblich erst auf Anfrage hin erteilt werden oder von einer religiösen Institution zu einem gegebenen Anlass (etwa zu Beginn der Fastenzeit) an die muslimische Gemeinde gerichtet sein. Vielmehr können nach ihren Ausführungen Freitagspredigten oder islambezogene Vorträge auch normative Vorgaben beinhalten und Orientierung für ein schariakonformes Verhalten in Familie und Gesellschaft bieten.[779] Das bedeutet, dass die Aneignung von Normen der Scharia zum einen nicht immer bewusst durch eine gezielte Suche nach Fatwas erfolgt, sondern auch unbewusst

---

776 Anh. II, A: Samy, 22; ähnlich Karem, 27; Omar, 24; Huda, 29; Farha, 23; Anh. II, B: Thamer, 22.
777 Anh. II, A: Khalaf, 30; ähnlich Huda, 29.
778 Siehe Kap. II, 2.
779 Vgl. Anh. II, A: z. B. Mariem, 31; Samy, 22; Khaled, 26.

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

durch den allgemeinen Konsum von religionsbezogenen Inhalten. Zum anderen muss die Person oder Institution, die hier religiöse Autorität innehat, nicht offiziell für die Ratgebung zuständig sein; vielmehr wird auch anderen Akteur:innen der Status einer religiösen Autorität zugewiesen. In diesem Sinne verwenden die Interviewten Begriffe wie Mufti, Imam (*imām*), Scheich (*šaiḫ*), Gelehrter (*ʿālim*), Bruder (*aḫḫ*) oder Lehrer/Hodscha (türk. *hoca*) gleichwertig als Bezeichnung für die Rat gebende Person, der sie unter bestimmten Bedingungen Autorität zugestehen.[780]

Ein besonderes Charakteristikum der Wahrnehmung von Fatwas seitens der Befragten ist die Verbindung des *iftāʾ* mit der prophetischen Tradition und dem *iǧtihād*: Insbesondere Neuankömmlinge vertreten ein traditionalistisches Verständnis vom *iftāʾ*. Tarek, der seit 2018 in Deutschland lebt, assoziiert bspw. die Fatwa-Erteilung mit dem Namen des Propheten Muḥammad und erwartet, dass seine religionsbezogenen Anliegen in erster Linie in Anlehnung an die prophetische Lebenspraxis beantwortet werden.[781] Auch für einige weitere Neuzugewanderte ist eine traditionelle Lebensführung nach dem Vorbild des Propheten erstrebenswert. Dabei wird versucht, Muḥammad nicht nur in seiner Funktion als Verkünder der göttlichen Offenbarung und der göttlich inspirierten Sunna nachzuahmen; vielmehr werden seine privaten – der Meinung liberaler Islamdenker:innen nach fehlerhaften – Taten ebenfalls als normgebende Quelle angesehen.[782]

Aus der eben angeführten Sequenz geht darüber hinaus hervor, dass das Beratungsverfahren in engen Zusammenhang mit dem *iǧtihād* gebracht wird. Auch wenn es sich dabei ausschließlich um die Ermittlung einer Handlungsweise des Propheten zum fraglichen Sachverhalt handelt, für die man nicht zwangsläufig *iǧtihād*-fähig sein muss, wird eben dieser Prozess als *iǧtihād* wahrgenommen. Es wird hier also kein Unterschied zwischen einem Mufti und einem *muǧtahid*, der die Voraussetzungen zur Derivation von Normen erfüllen muss, gemacht. Für viele Interviewpartner:innen sind die Konzepte dieser beiden Ämter

780 Vgl. Anh. II, A: Arian, 29; Mariem, 31; Samy, 22; Khaled, 26. Siehe zu den Kriterien der Autoritätszuschreibung Kap. VIII.

781 Mit seinen Worten: „Eine Fatwa ist für mich der *iǧtihād* eines Gelehrten, um mich darüber in Kenntnis zu setzen, wie sich der Prophet in ähnlichen Situationen verhalten hat." Anh. II, A: Tarek, 30.

782 Vgl. Karem, 27; Omar, 24; Hilal, 44; ähnlich: Ridwan, 62; Salih, 63. Die Frage, ob Handlungen und Aussagen des Propheten Muḥammad, die er als Mensch und nicht in seiner Funktion als Gesandter Gottes getätigt hat, normativen Gehalt aufweisen und somit als normgebende Quelle gelten, wird unter muslimischen Gelehrten kontrovers diskutiert. Siehe dazu Kap. II, 3.1.

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

äquivalent. Dies lässt sich damit erklären, dass selbst in der islamrechtlichen Fachliteratur, besonders in der klassischen und vormodernen, keine klare Differenzierung zwischen den beiden Termini vorgenommen wird, wie im theoretischen Teil dieser Arbeit dargelegt.[783] Von einem Mufti wird demnach erwartet, dass er sich bei der Erstellung von Fatwas des gesamten Instrumentariums deduktiver Techniken der *uṣūl al-fiqh* bedienen kann und zugleich die Erfordernisse des Lebenskontextes berücksichtigt. Dies wird in Kapitel VIII näher beleuchtet.

Eine Minderheit der Studienteilnehmer:innen, vorwiegend Neuzugewanderte aus den arabischen Ländern, unterstreicht die politische Dimension des *iftā'*. Sie fasst die Entscheidungen religiöser Autoritäten als einen Bestandteil der Scharia auf, der Gottes Bestimmungen und Auflagen verdeutlicht und ihre Konturen schärfer umreißt. Diese umfassen nach ihrer Definition nicht nur theologische, ethische oder praxisbezogene, sondern auch politische Fragen: „Das ganze Leben ist durch die Normen der Scharia geregelt. Unsere ganze Lebensgestaltung als Muslime soll der Scharia entspringen. Dazu gehört auch die Politik."[784] Die hier akzentuierte Verschmelzung von Religion und Politik begründen die Befragten damit, dass Politisches über nahezu alle Lebensbereiche entscheide – etwa darüber, ob Frauen studieren, arbeiten und zugleich ein Kopftuch tragen dürfen. Kurzum: „Die Politik kontrolliert unser Leben vollumfänglich, und dies geschieht mit Hilfe religiöser Autoritäten."[785] Das heißt, unter Mitwirkung von Religions- und Rechtsgelehrten werden politische Dekrete göttlich legitimiert und ihre Exekution ermöglicht. „Religion ist Politik und Politik ist Religion."[786] Diese lapidare Formel unterstreicht die totalisierende Logik der Scharia als umfassendes Ordnungsprinzip, das profane und sakrale Sphären indistinkt vereint.

Diese Minderheit scheint demnach nicht nur mit der ineinandergreifenden Beziehung von Politik und Religion in ihren Heimatländern vertraut zu sein, sondern diese auch weitgehend zu befürworten. Sie sieht die Religionsgelehrten als „Vertreter der Religion" an und erachtet deren Entschlüsse in diesem Sinne als „religiöse Mitteilungen an die Gläubigen".[787] Doch äußern sich einige dabei kritisch, wenn sich die Gelehrten aufgrund privater Interessen und eigener Privilegien dem

783 Siehe dazu Kap. II, 3.7.
784 Anh. II, A: Hilal, 44; ähnlich: Ridwan, 62; Salih, 63.
785 Anh. II, A: Ridwan, 62; siehe auch Salih, 63; Salih, 63; Hilal, 44.
786 Anh. II, A: Ridwan, 62.
787 Vgl. Anh. II, A: Hilal, 44; ähnlich Salih, 63.

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

herrschenden Regime fügen und Fatwas gemäß dessen politischen Vorstellungen erstellen.[788]

Während die Mehrheit der Interviewten Fatwas grundsätzlich als Instrument zur Klärung offener religiöser Fragen versteht, begrenzt eine Minderheit der Befragten die Anliegen, die sie an Expert:innen herantragen würde, auf textlich nicht geregelte Problemlagen, d. h. auf Bereiche, die in den grundlegenden Referenztexten des Islam keine ausdrückliche Behandlung finden. Yasser, ein Student der islamischen Theologie an einer deutschen Universität, formuliert es wie folgt:

> „Fatwa ist für mich eine Antwort auf eine Frage, die vielleicht nicht so direkt aus dem Koran und der Sunna – also, wo man nicht einfach nachlesen kann: Das darf ich machen und das darf ich nicht machen. Die Antwort eines Gelehrten z. B. auf neuere Fragen, die gar nicht zur Zeit des Propheten stattgefunden haben oder gestellt wurden."[789]

Diese Aussage verweist auf ein Verständnis, in dem Koran und Sunna als primäre Referenzinstanzen für die Unterscheidung von Erlaubtem und Verbotenem fungieren und – zumindest implizit – den Status von Gesetzestexten mit normativer Leitfunktion für den Lebensalltag der Gläubigen einnehmen. Zugleich zeigt das Zitat, dass sich einige Mustaftis in der Lage sehen, bei klärungsbedürftigen Fragen in den normativen Texten des Islam selbstständig nach Antworten zu suchen. Die so beanspruchte Autonomie für die Lösungsfindung bezieht sich auf allgemeine Praktiken, die in der islamischen Tradition eindeutig formuliert und im Alltag der Gläubigen etabliert sind. Nur bei Anliegen, für die sich keine oder lediglich uneindeutige Antworten in den Quellentexten finden lassen, oder bei neu auftretenden Problemstellungen, die in Koran und Sunna keine Erwähnung finden, greift die besagte Minderheit auf die Expertise einer religiösen Autorität zurück. Das damit verbundene, eher restringierte Verständnis von Fatwa basiert auf der Annahme, dass Koran und Sunna einen Korpus klarer und weitgehend unumstrittener Handlungsinstruktionen für ein schariakonformes Leben bereitstellen, der viele Alltagsfragen ohne zusätzliche autoritative Vermittlung beantwortbar macht. Religiöse Autorität in Form von Muftis wird in diesem Deutungsrahmen vornehmlich dort in Anspruch genommen, wo eine individuelle Auslegung der Quellen als unzureichend erscheint oder neue gesellschaftliche Konstellationen eine Aktualisierung und Kontextualisierung der Normen erforderlich machen.[790]

---

788 Ausführlicher dazu in Kap. VIII, 2.2.4.
789 Anh. II, B: Yasser, 19.
790 Vgl. Anh. II, C: Michael, 37; Anh. II, B: Yasser, 19; Ramy, 32.

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

Man könnte meinen, dass Yassers Ausbildungshintergrund als angehender Theologe ihm das Selbstvertrauen verleiht, seine religionsbezogenen Anliegen eigenständig aus den islamischen Quellentexten zu erschließen. Bei der Befragung weiterer Gläubiger zeigt sich jedoch, dass ein solcher Zusammenhang nicht zwingend besteht: Ramy, der über keinen Schulabschluss verfügt, gibt ebenfalls an, in der Lage zu sein, seine klärungsbedürftigen Fragen zunächst selbstständig anhand der Quellentexte zu beantworten:

> „Da frage ich eigentlich keinen, da ich, wie gesagt, den Islam erforsche, studiere und jedes Mal kennenlerne auch aus Büchern: von Buḫārī, vom Koran. Und dabei entsteht für mich kein Bedarf, jetzt irgendwie jemanden zu fragen, da ich die Grundkenntnisse bereits habe und danach handle."[791]

Zwar räumt Ramy in weiteren Ausführungen ein, professionelle Beratungsstellen aufzusuchen, sofern er in den genannten Quellen keine zufriedenstellenden Antworten findet; gleichwohl verweist sein Vorgehen auf das ausgeprägte Selbstvertrauen mancher Ratsuchender, islamische Quellentexte eigenständig normativ auszulegen. Insgesamt lassen sich damit deutliche Tendenzen zu Selbstständigkeit und Individualisierung im Umgang mit normativen Fragen des Islam erkennen, wie sie in Kapitel IX anhand von Fallbeispielen näher entfaltet werden.

Wie in der vorliegenden Arbeit noch zu zeigen sein wird, lassen sich diese Tendenzen maßgeblich darauf zurückführen, dass religiöse Texte nicht länger ausschließlich einem begrenzten Kreis von Gelehrten zugänglich sind, sondern durch Neue Medien prinzipiell allen Interessierten offenstehen. Diese fungieren dabei nicht nur als niedrigschwellige Zugangsmedien zu den „heiligen" Texten, sondern stellen zugleich vielfältige Werkzeuge zu deren Auslegung und vertieftem Verständnis bereit, etwa durch digitale Kommentarapparate, Datenbanken oder multimediale Lehrangebote.

Ein weiteres Charakteristikum des Fatwa-Verständnisses, auf das insbesondere muslimische Jugendliche der zweiten Einwanderungsgeneration hinweisen, ist die damit verbundene negative gesellschaftliche Konnotation. Maher, der zum Zeitpunkt des Interviews sein Abitur absolvierte, schildert seinen Schulalltag und wie er sich bei Gesprächen mit Schulkamerad:innen zu islambezogenen Themen zurückhalten müsse. Ihm zufolge lösen Begriffe wie ‚Fatwa' und ‚Scharia' nicht nur bei nichtmuslimischen Mitbürger:innen negative Assoziationen und Ängste

---

[791] Anh. II, B: Ramy, 32; ähnlich sagt Michael: „Ich habe zu Hause, wie gesagt, den Koran, also nur die versuchte deutsche Übersetzung, weil der Koran gilt ja nur auf Arabisch. Und dann habe ich – ich weiß nicht, wie das heißt. Die (…) Hadithe." Anh. II, C: Michael, 37.

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

aus – da sie häufig mit drakonischen Körperstrafen oder der Unterdrückung von Frauen assoziiert werden –, sondern sie erzeugen auch Spaltungen und Verwirrung innerhalb der muslimischen Gemeinschaft selbst.[792] Dieses Phänomen lasse sich auch unter Mahers muslimischen Mitschüler:innen beobachten. Er berichtet, dass islambezogene Diskussionen häufig von vielfältigen Meinungsverschiedenheiten zu derselben Frage geprägt seien, wobei jede Position den absoluten Anspruch auf alleinige Richtigkeit erhebe. Einen maßgeblichen Grund hierfür sieht Maher – ebenso wie zahlreiche weitere Studienteilnehmer:innen – in der Internetnutzung: Muslimische Schüler:innen berufen sich auf online verfügbare Fatwas und schenken diesen oft unreflektiert volles Vertrauen, wodurch „falsches Wissen" unbewusst internalisiert werde.[793]

Mit Blick auf die Leitfragestellung der vorliegenden Studie ist also festzuhalten, dass die religionsbezogene Internetnutzung nicht nur Vorteile bietet, sondern auch signifikante Herausforderungen mit sich bringt. Diese resultieren aus der Pluralität von Fatwas und juristischen Diskussionen auf dem Online-Fatwa-Markt und manifestieren sich in einer ambivalenten, nicht selten kritischen Rezeption, wie sie in Kapitel VII detailliert analysiert wird.

1.2. Fatwa vor und nach der Konversion zum Islam

Während muslimische Migrant:innen unter Fatwa die Erlaubnis zur Durchführung bzw. das Verbot – also die Pflicht zur Unterlassung – einer Handlung verstehen und ihr somit einen stark normativen Charakter zusprechen, tendieren manche Konvertit:innen dazu, sie als Auskunft einer muslimischen Autorität zu definieren, die ein neu aufgetretenes Ereignis schariakonform (er-)klärt: Fatwas gewähren in dieser Perspektive lediglich „allgemeine Anweisungen und Richtlinien", um Glaubenslehre und -praxis islamkonform umzusetzen.[794]

Andere Konvertit:innen, insbesondere solche, die kürzlich zum Islam übergetreten sind, assoziieren den Begriff Fatwa mit „Verwirrung und Überforderung"[795] und differenzieren dabei zwischen zwei Rezeptionen: jener vor der Konversion und jener danach:

> „Bevor ich konvertiert bin, hatte ich vielleicht äh 'ne eher negative Sicht davon, also ich kann mich noch erinnern, dass ich das nur in Verbindung mit zum Beispiel

792 Vgl. Anh. II, B: Maher, 20; Anh. II, A: Huda, 29.
793 Vgl. Anh. II, B: Maher, 20; Hany, 22.
794 Vgl. Anh. II, C: Klaus, 29; Michael, 37; Martin, 35; Susanne, 22; Silvia, 26.
795 Anh. II, C: Anna, 23.

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

Muslimbrüdern in Ägypten und die sprechen eine Fatwa aus oder irgendwas und das heißt dann, jemand ähm wird wie ein Kopfgeld oder so wird ausgesetzt auf jemanden, jemand wurde verurteilt für irgendetwas auf Grundlage des islamischen Rechts und ihm droht auf jeden Fall etwas Schlimmes dann, er ist ein Verbrecher oder so, also eigentlich nur so in dem Sinne kannte ich das."[796]

Aus dem vorliegenden Zitat lassen sich folgende Schlüsse ziehen: Vor dem Übertritt zum Islam ist das Wort ‚Fatwa' negativ konnotiert, bspw. durch das Verurteilen von Menschen zur Todesstrafe oder die Anwendung von Gewalt. Das explizit angesprochene „Kopfgeld" ist vermutlich ein Verweis auf die oben erwähnte Fatwa gegen Salman Rushdi.[797] Die Verbindung, welche die Befragte zwischen der Fatwa als Rechtsurteil und der Todesstrafe bzw. den Muslimbrüdern Ägyptens sieht – anstatt mit der in den Medien weitverbreiteten Affäre um Rushdi –, kann auf zweierlei Weisen gedeutet werden: Entweder assoziiert sie damit die jihadistische Fraktion der Muslimbruderschaft bzw. den jihadistischen Islamismus.[798] Oder sie verbindet den Fatwa-Begriff mit den gewaltbefürwortenden Aussagen einiger Hardliner der ägyptischen Muslimbruderschaft, die wegen des 2013 erfolgten Militärputsches gegen den damaligen Präsidenten Ägyptens, Mohammed Mursi (gest. 2019), protestierten. Mehrere tausend Menschen, die der Muslimbruderschaft zugerechnet wurden, wurden aufgrund des Vorwurfs der Gewaltbefürwortung und -anwendung inhaftiert.[799]

Unabhängig davon, ob die Interviewte auf die Fatwa gegen Salman Rushdie anspielt, ist eines unbestreitbar: Die oft undifferenzierte Verwendung arabisch-islamischer Termini wie ‚Fatwa', ‚Scharia', ‚Islamismus' und ‚Salafismus' in den Medien prägt nachhaltig die Wahrnehmung der Rezipient:innen des islamischen Diskurses.[800] Die daraus resultierenden nachhaltigen Konsequenzen – Missverständnisse und Vorurteile gegenüber der muslimischen Gemeinschaft – können letztlich dazu führen, dass Islam als Ganzes oder Muslim:innen pauschal dem Generalverdacht des Extremismus ausgesetzt werden.

„Und jetzt, seitdem ich den Islam genauer kenne und auch die, die Rechtssysteme 'n bisschen / ähm weiß ich, dass das auch sehr über belanglose Dinge sein kann,

796 Anh. II, C: Sofia, 26 (Konversion zum Islam 2018); ähnlich Susanne, 22; Anna, 23.
797 Siehe dazu Kap. IV, 2.3.
798 Ausführlich dazu Kap. III, 3.3; El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 38f.; Damir-Geilsdorf: Herrschaft und Gesellschaft, passim.
799 Vgl. z. B. Perthes: „Putsch in Ägypten", in: www.swp-berlin.org; „Festnahmen vor Ägyptens Putsch-Jahrestag", in: www.dw.com/de (abg. am 27.11.2020).
800 Vgl. z. B. Anh. II, A: Huda, 29; Anh. II, C: Sofia, 68. Siehe zur Differenzierung dieser Begriffe El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, v. a. S. 26ff., 40ff.; ders.: Normenlehre des Zusammenlebens, S. 23ff.; Rohe: Das islamische Recht, S. 9ff.

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

einfach zum Beispiel, ist es Frauen erlaubt, Nagellack zu tragen oder nicht. Also hat man / kann man sein *wuḍū'* [Gebetswaschung] überhaupt noch nehmen oder da so was ganz Banales kann das sein."[801]

Daran wird ein paradigmatischer Einstellungswandel erkennbar: Die im Konversionsprozess reflektierte Aneignung der islamischen Lehre führt zu einer Reinterpretation von Fatwas, die fortan primär als Instrumente einer religiös-ethischen Lebensführung begriffen werden. Die Bezugnahme auf vermeintlich „belanglose Dinge" wie das Tragen von Nagellack und dessen Implikationen für die Gültigkeit von Gebetswaschung macht deutlich, dass Fatwas von Neumuslim:innen als integraler Bestandteil der Scharia perzipiert werden, die bis in alltägliche Mikropraktiken hineinwirkt und damit das gesamte Spektrum lebensweltlicher Entscheidungen normativ durchdringt.[802]

Ein weiteres charakteristisches Merkmal des Fatwa-Verständnisses bei Konvertit:innen ist die Betonung der Meinungsvielfalt innerhalb muslimischer Gelehrsamkeit sowie die daraus resultierende Möglichkeit und Verantwortung für die Gläubigen, sich individuell für eine bestimmte Position zu entscheiden und einer entsprechenden religiösen Autorität zu folgen. Für viele Konvertit:innen stellt diese Erkenntnis eine bislang neue Erfahrung dar, da sie – vermutlich geprägt durch ihre primäre religiöse Sozialisation – häufig von kirchenähnlichen Strukturen im Islam ausgehen. So berichtet etwa die Befragte Sofia, dass im katholischen Kontext der Papst als höchste Autoritätsinstanz letztlich die endgültige Auslegungshoheit im Falle theologischer Dissense innehat. Im sunnitischen Islam hingegen gebe es eine Vielzahl konkurrierender religiöser Instanzen, deren Positionen hinsichtlich ein und derselben Fragestellung divergieren können.[803]

Ebenso vielfältig wie die Meinungen der Autoritätsinstanzen im Islam sind auch die Haltungen der Studienteilnehmer:innen zu dieser Meinungsvielfalt: Einige der Befragten schätzen ihre Autonomie bei der Annahme von Fatwas sowie die Meinungsvielfalt in der Bewertung von Fragen im islamischen Diskurs, andere dagegen fühlen sich genau dadurch überfordert und verunsichert. Auf der einen Seite müsse man sein ganzes Leben nach den Regeln der Scharia ausrichten, auf der anderen

801 Anh. II, C: Sofia, 26.

802 Vgl. ebd.; Susanne, 22; Silvia, 26. Bei diesem Beispiel geht es um die Frage, ob das Wasser wegen des Nagellacks nicht an die Haut kommt und das *wudū'* somit nicht richtig vollzogen wurde. Diese Meinung wird von salafistisch geprägten Gelehrten vertreten. Vgl. z. B. https://islamfatwa.de/kleidung-schmuck/101-koerperpflege-a-kosmetik/1431-urteil-ueber-nagellack; für Näheres über diese Site siehe El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 103f.

803 Vgl. Anh. II, C: Sofia, 26; ähnlich bei Michael, 37.

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

Seite wisse man nicht, wem man Folge leisten solle und wer überhaupt für den Islam spreche. So fragt Sofia mit aufgebrachter Stimme: „Wer hat überhaupt Qualifikationen, so eine Fatwa zu sprechen? Was für Qualifikationen braucht man überhaupt?“[804]

Anhand dieser Sequenz wird der Fluch und Segen dieser Autonomie und Meinungsvielfalt deutlich: Einerseits kann die ratsuchende Person nach bestimmten Gütekriterien entscheiden, wem sie Vertrauen und Gehorsam schenken will, auf der anderen Seite bleibt es eine Herausforderung, jene Personen mit gerechtfertigtem Autoritätsanspruch zu erkennen oder über ihre fachliche Kompetenz zu urteilen. Insbesondere als neue:r Muslim:in wisse man ja nicht unbedingt, welche Grundvoraussetzungen von einer Autorität erfüllt sein müssten. Folgerichtig beklagen sich einige Befragte darüber: „Ich habe gemerkt, dass man gar nicht ähm so genau den Überblick eigentlich bekommen kann also jetzt als neuer Muslim auch ähm […] also im Grunde ist eine Fatwa für mich / also ich kann damit nicht viel anfangen.“[805] Die Frage, wie Betroffene mit dieser Herausforderung umgehen und wie sie die Qualität eingeholter Fatwas überprüfen, wird in Kapitel VIII diskutiert.

1.3. Fatwa als Fachvokabular und Auslöser von Hassgefühlen

In Anbetracht des bisher Dargestellten scheinen die Termini Fatwa und Mufti unter vielen Muslim:innen bekannte Ausdrücke zu sein, unabhängig davon, ob sie Arabisch sprechen oder nicht. Sie rufen bei ihnen unterschiedliche Assoziationen hervor. Aus dem Interviewmaterial gehen jedoch auch kontrastive Fälle hervor. Dabei handelt es sich um eine Minderheit, die außerhalb der Moschee rekrutiert wurde. Einige von ihnen konnten mit diesen Termini gar nichts anfangen, andere brachten sie mit Heuchelei und Scheinheiligkeit in Verbindung.[806]

So verwechselt bspw. Almasa, eine Muslimin bosnischer Herkunft, das Wort ‚Fatwa‘ mit *al-fātiḥa*, einer Sure, die zu Beginn des täglichen Ritualgebets rezitiert wird, und zeigt sich dabei etwas verunsichert. Diese Überforderung bzw. Verwechselung ist nicht ausschließlich auf ihre mangelnden Arabischkenntnisse zurückzuführen, sondern vielmehr auch auf ihren geringen Frömmigkeitsgrad, also auf ihr fehlendes Interesse an religiöser Orientierung und religionsbezogenen Themen. In ihren weiteren Ausführungen berichtet Almasa, seit ihrem 16. Lebensal-

804 Anh. II, C: Sofia, 26; siehe auch Michael, 37; Anna, 23.
805 Anh. II, C: Sofia, 26; Michael, 37.
806 Vgl. Anh. II, A: Arian, 29; Anh. II, B: Sajed, 22; Almasa, 23; Anh. II, C: Kara, 23.

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

ter keine Verbindung mehr zur muslimischen Gemeinde zu haben und heute keinen Wert mehr auf eine islamkonforme Lebensführung zu legen.[807] Dies reflektiert die Befragte selbst, wenn sie in Bezug auf ihre Diskobesuche und ihren Alkoholkonsum sagt: „Ich hatte das immer im Hinterkopf, ja, das ist gerade so nicht muslimisch, was ich mache, [in die Disko zu gehen] oder dass ich gerade Alkohol trinke mit meinen Freundinnen oder irgendwie mit Rauchen oder so."[808] Dieser Zustand habe sich dann gelegt, sodass sie sich keine Gedanken mehr über einen islamkonformen Lebensstil mache – dies erklärt die Irrelevanz religiöser Autoritäten und Fatwas in ihrem Alltag.[809]

Während Almasa ihr Desinteresse an Fatwas auf den Austritt ihrer Familie aus der muslimischen Gemeinde zu einem frühen Zeitpunkt ihrer Kindheit zurückführt, begründet die Befragte Anisa ihre religiöse Indifferenz in erster Linie damit, dass sie sich an die Lebensumstände in der Diaspora anpassen wolle:

> „Ich glaub, weil ich mich persönlich auch nicht so (.) damit auseinandergesetzt hab, ob irgendwas mit dem Islam vereinbar ist oder nicht, was ich mache. Weil mir das hm (.) in meinem Leben, glaube ich, auch nicht so wichtig war. Also ich hab mich eher so an diese gesellschaftlichen Rechte gehalten, so was von der Gesellschaft erwartet wird, was vielleicht auch von meinen Eltern erwartet wird."[810]

Das Zitat unterstreicht die maßgebliche Rolle von Elternhaus und sozialem Umfeld bei der religiösen Sozialisation sowie bei der Prägung individueller religiöser Orientierungen. Die Primärsozialisation in der Kindheit gestaltet nachhaltig die Entstehung und Entwicklung von Überzeugungen, Haltungen und Verhaltensmustern. Die Präferenz gesellschaftlicher Werte gegenüber religiösen Normen lässt sich dabei auf ein Aufwachsen in einem mehrheitlich nichtislamischen bzw. säkularen Milieu zurückführen.[811] Entsprechend begründet Fatima die Irrelevanz von Fatwas und religiöser Autorität in ihrem Alltag damit, dass sie damit „nicht groß geworden" sei – im Gegensatz zu anderen, „die schon von klein auf miterlebt haben, wie ihre Eltern 24 Stunden lang beten und die Mutter ein Kopftuch trägt. Die haben einen leichteren Zugang zu solchen Themen."[812]

---

807 Vgl. Anh. II, B: Almasa, 23.
808 Ebd.
809 Vgl. ebd.
810 Anh. II, A: Anisa, 28.
811 Weiterführend zur religiösen Sozialisation siehe z. B. Hurrelmann: Sozialisation; Bauer/Hurrelmann: Einführung in die Sozialisationstheorie, v. a. S. 14–23; Uygun-Altunbas: Religiöse Sozialisation, v. a. S. 103ff.; Twardella: Einige soziologische Überlegungen, S. 66ff.
812 Anh. II, A: Fatima, 29.

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

Die Lebenseinstellung der beiden letztgenannten Befragten kann aus islamischer Sicht einerseits als Vernachlässigung der Scharia-Normen und eine Abnahme der Frömmigkeit betrachtet werden. Andererseits lässt sie sich auch als pragmatischer Umgang mit den vorherrschenden Lebensbedingungen deuten, wobei die religiösen Normen flexibel in den jeweiligen Alltag integriert werden. Manche Gläubige im Untersuchungsfeld praktizieren demnach nur jene Normen, die mit ihrem Lebensstil vereinbar sind und keine gravierenden Konflikte im nichtislamischen gesellschaftlichen Kontext hervorrufen. Andere wiederum halten sich streng an die Vorschriften der Scharia und streben ein konsequent islamkonformes Leben an.[813] Wie in Kapitel IX dargelegt, kann die Sozialisation bzw. die Anpassung an eine nichtislamische Umwelt die Ausgestaltung der religiösen Lebensführung maßgeblich beeinflussen und das Interesse an religiöser Praxis entweder intensivieren oder relativieren.[814]

Von einigen Neuankömmlingen aus arabischen Ländern werden die Begriffe Fatwa, Mufti und religiöse Autorität mit Lügen, Heuchelei und Willkür assoziiert:

> „Manchmal entspricht es der Wahrheit und manchmal nicht. Also ich weiß nicht, ob ich der Person, die eine Fatwa ausspricht, glauben sollte oder nicht und ob es sich um eine Person handelt, die sich mit dem Koran auskennt oder nicht oder erfindet diese Person einfach selber die Fatwas. […] Es gibt einen Gelehrten / ich weiß nicht mehr, wie er heißt. Ich habe ihn über einen Sender gesehen, er ist Saudi-Araber und er ist schuld daran, dass ich ein Hassgefühl gegenüber den Gelehrten entwickelt habe."[815]

Dieser Interviewausschnitt wird hier in voller Länge wiedergegeben, da er idealtypisch verschiedene zentrale Aspekte exemplifiziert: Der Begriff ‚Fatwa' wird mit Lüge und Widersprüchlichkeit assoziiert, was auf die intensive Konkurrenz auf dem Fatwa-Markt zurückzuführen ist. Nicht nur im Internet, sondern auch in Fernsehformaten finden sich zu identischen Fragestellungen unterschiedliche, teils gegensätzliche Auskünfte. Darüber hinaus unterstreicht das Zitat erneut die Überforderung, die viele Befragte angesichts fehlender Qualitätssicherung religiöser Autoritätsfiguren empfinden. Zwar werden umfassende Korankenntnisse als Voraussetzung postuliert, doch lässt sich nicht überprüfen, ob Muftis ihre Urteile an den Quellentexten orientieren oder eigene Interessen

813 Meine Annahme, dass dies vom Frömmigkeitsgrad des jeweiligen Individuums abhängt, wird von einigen Interviewten bestätigt. Vgl. z. B. Anh. II, A: Khalaf, 30.
814 Siehe dazu Kap. III., 2.4. der vorliegenden Arbeit.
815 Anh. II, A: Fatima, 29.

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

priorisieren. Folgerichtig stellen viele Interviewte zusätzliche Kriterien für die Anerkennung religiöser Autorität auf (siehe hierzu Kap. VIII).

Als Grund für ihre negativen Assoziationen mit den oben genannten Termini führen einige Befragte die Doppelmoral vieler Muftis und die Instrumentalisierung ihrer Fatwas für politische Zwecke an. Anhand des Beispiels der Palästinafrage[816] und der Präsenz fremder Militärmächte in der Golfregion, zu denen entsprechende Fatwas erlassen wurden, beschreiben die Interviewten, wie Fatwas und Muftis im Interesse der Politik „missbraucht" werden können. Dies erklärt, warum einige Studienteilnehmer:innen die *politische Unparteilichkeit* eines Muftis als Kriterium für eine Anerkennung seiner Autorität definieren, wie in Kapitel VIII, 2.2.4 ausgeführt wird.

Darüber hinaus werden tiefgreifende traumatische Erfahrungen als maßgeblicher Grund für die Entwicklung von Hass gegenüber Gelehrten bzw. vermeintlichen religiösen Autoritätsfiguren angeführt. Betroffene Berichte beziehen sich nicht nur auf Einzelpersonen mit religiösem Habitus (etwa durch langes Barttragen), die „im Namen der Religion untugendhafte Handlungen" begehen, sondern ebenso auf terroristische Gruppen, die Gewalt im Namen des Islam legitimieren. Fatima schildert etwa ihr traumatisches Erlebnis in Libyen, als sie in die Gewalt der Terrormiliz IS geriet und nur durch das Eingreifen lokaler Sicherheitskräfte der Gefangenschaft entkam: „Ich fürchte mich vor Scheichs, ich mag sie überhaupt nicht, die tragen so einen Bart, ich habe wirklich Angst *wallāhī* [ich schwöre] ich hasse sie. Vielleicht bin ich traumatisiert durch das eine Ereignis."[817]

Zwar mag dieses Narrativ einen Einzelfall darstellen, doch entfaltet es weitreichende und nachhaltige Konsequenzen für die gesamte Lebenseinstellung der Betroffenen gegenüber religiösen Autoritätsfiguren. Die Auswirkungen dieses Erlebnisses beschränken sich nicht auf eine punktuelle Abneigung gegenüber einzelnen Gelehrten und ihren Fatwas, sondern generalisieren sich – wie das Zitat andeutet – zu einem umfassenden „Hassgefühl" gegenüber dem gesamten Spektrum religiöser Personifikationen und können letztlich zur vollständigen Abkehr von der Religion führen.[818] Ergänzend zur Sozialisation erweisen sich dementsprechend auch negative bis traumatische Erfahrungen als maßgeb-

816 Explizit nannten die Interviewten in diesem Zusammenhang den Abschluss von Friedensverträgen mit Israel als Beispiel für politisierte Fatwas. Vgl. Anh. II, A: Fatima, 29; Ridwan, 62.
817 Beide Zitate in Anh. II, A: Fatima, 29.
818 Vgl. bspw. Anh. II, C: Michael, 37.

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

liche Determinanten einer Abschwächung des religiösen Bezugs oder gar eines vollständigen Bruchs mit der Religiosität.

2. Religiöse Bedürfnisse der Muslim:innen in Deutschland

Wie oben dargelegt, findet sich auf dem Fatwa-Markt, zuvorderst im Internet, eine breite Spanne religiöser Beratungsangebote. Dort werden nicht nur Themen theologischer, ritueller oder sozialer Natur behandelt, sondern auch Fragen rechtlicher, politischer, ethischer und medizinischer Art. Daraus lässt sich jedoch nicht ohne Weiteres schließen, welche Themen die Gläubigen vorrangig ansprechen oder welchen Fatwas in der Rezeption unterschiedliche Relevanz bzw. Gewichtung zukommt.

Messick und Masud nehmen an, dass der Bedarf der Ratsuchenden an religiösen bzw. rituellen Fragen (*ʿibādāt*) größer ist als in allen anderen Themenbereichen. Diese Annahme begründen sie damit, dass Fatwas in neuen Massenmedien vermehrt zu religiösen Pflichten und weniger zu rechtlichen Themen (Handels-, Steuer-, Vertrags-, Verwaltungs- oder Strafrecht) erlassen werden.[819] Gräf schließt sich dieser Einschätzung an, erweitert sie jedoch um soziale und politische Fragestellungen als gleichermaßen bedeutsam. Diese stünden im Zentrum des medialen Fatwa-Wesens, während rechtliche Fragestellungen in den Hintergrund träten.[820]

Der folgende Abschnitt setzt hier an, indem er die Rezeption von Medien-Fatwas thematisiert. Es werden die religionsbezogenen Alltagsthemen vorgestellt, die Muslim:innen in Deutschland derzeit bewegen und zu denen sie eine Fatwa einholen würden. Weiter wird aufgezeigt, welchen Themen eine größere und welchen hingegen eine geringere Bedeutung zukommt. Um dies zu ermitteln, wurde allen Studienteilnehmer:innen einheitlich die Frage gestellt, welche religiösen Fragen sie zurzeit beschäftigen bzw. mit welchen religionsbezogenen Angelegenheiten sie sich kürzlich befasst haben.[821]

Entsprechend dem oben skizzierten *iftāʾ*-Verständnis der Interviewten im Sample zeigt sich in ihren Erzählungen ein breites Spektrum an Themen, für die sie eine religiöse Beratung in Anspruch nehmen würden. Dieses Spektrum reicht von der rituellen Praxis über soziale

819 Vgl. Masud et al.: Muftis, S. 29; Messick: Media Muftis, S. 317.
820 Vgl. Gräf: Medien-Fatwas, S. 183, 297f.
821 Einige der im Folgenden vorzustellenden Themenschwerpunkte wurden zum Teil von den Interviewten selbst ohne Anfrage genannt, indem sie sie als Beispiele zur Verdeutlichung ihrer Erzählungen anführten.

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

Beziehungen, Theologie, Geschlechterrollen und Kleiderordnung bis hin zu Medizin und Finanzfragen. Um die Befunde möglichst übersichtlich darzustellen, werden die Ergebnisse im Folgenden in fünf Themenblöcken präsentiert, geordnet nach der Häufigkeit der Nennung.

2.1. Religiöse Rituale

Unter dieser Überschrift sind zunächst die Fragen zur *ʿibādāt*, d. h. zu gottesdienstlichen Handlungen (Gebet, Fasten, soziale Pflichtabgabe, Pilgerfahrt, *ḥalāl*-Ernährung) gefasst, die von den Interviewten als erklärungsbedürftig angesehen wurden.

Eine häufig genannte Frage, die vor allem innerhalb der Gruppe der Neuzugewanderten auftritt, betrifft die Zusammenlegung zweier Gebete. Diese ergibt sich oftmals aus pragmatischen Gründen, etwa infolge der betrieblichen Arbeitszeitregelungen oder infolge der während der Sommerzeit geltenden Zeitumstellung, wodurch das Nachtgebet erst zeitlich verzögert, etwa um Mitternacht, verrichtet wird.[822] Karem, der in der Automobilindustrie als Verpacker tätig ist, berichtet, dass er zu Beginn seines Aufenthalts in Deutschland überrascht war über die Praxis, das Abend- und Nachtgebet während der Sommerzeit zusammenzulegen. Diese Praxis erschien ihm anfänglich befremdlich, da er eine derartige Form der Gebetsverrichtung aus seinem Herkunftsland nicht kannte. Auch ließ er sich zunächst nicht von den Argumentationen des örtlichen Gemeindeimams überzeugen.[823] Eine Änderung seiner religiösen Haltung stellte Karem erst dann fest, als sich seine Lebensumstände wandelten und er berufstätig wurde. Erst in Folge dieser biografischen Veränderung erschien ihm die Zusammenlegung der Gebete als pragmatisch sinnvoll und hilfreich, womit er die Praxis im lokalen Kontext akzeptierte.[824] Die Lebensbedingungen stellen demnach eine ausschlaggebende Antriebskraft für den Positionswechsel dar, wie in Kapitel IX ausführlich dargelegt wird.

Ein weiteres gebetsbezogenes Anliegen, das bei zahlreichen Interviewten Unsicherheit hervorruft, betrifft die Verrichtung des Freitagsgebets. Nach sunnitischer Gelehrsamkeit ist dieses Gebet gemeinschaftlich in der Moschee zu verrichten, sofern keine triftigen Hinderungsgründe vorliegen. Besondere Unklarheiten entstehen bei den Befragten vor al-

822 Vgl. Anh. II, A: Gamal, 57; Ridwan, 62; Khaled, 26; Karem, 27.
823 Vgl. Anh. II, A: Karem, 27; Nader, 39.
824 Vgl. Anh. II, A: Karem, 27; Nader, 39; Taha, 42. Zu einschlägigen Fatwas siehe El-Wereny: Normenlehre des Zusammenlebens, S. 145–148.

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

lem hinsichtlich des Zeitpunktes der Gebetsverrichtung: Aufgrund der hohen Teilnehmerzahl und des begrenzten Platzangebots vieler Moscheen in Deutschland bieten zahlreiche Gemeinden zwei, während der Covid-19-Pandemie sogar bis zu drei Termine für das Freitagsgebet an. Da das zweite bzw. dritte Angebot zeitlich versetzt stattfindet und somit nicht mehr in der ursprünglich vorgesehenen Zeit für das Freitagsgebet liegt, besteht bei vielen Interviewten die Frage, ob dieses Vorgehen mit der Scharia konform sei und ob das Gebet unter diesen Umständen als angenommen gilt.[825]

In den Gesprächen verwiesen viele Befragte in diesem Zusammenhang auf die fehlende religiöse Infrastruktur. Einige bewerten diese Defizite als ursächlich für eine Abschwächung des individuellen religiösen Lebens, während viele andere darin den maßgeblichen Grund für die Privatisierung religiöser Praktiken sehen, etwa durch die Verrichtung des Gebets im häuslichen Umfeld anstelle der Moschee. Der Mangel an lokalen Gebetshäusern stellt für die Befragten eine erhebliche logistische Herausforderung dar, weshalb sie nicht mehr wie im Herkunftsland täglich die Moschee aufsuchen, sondern sich auf das Freitagsgebet beschränken. Hinzu kommt, dass vielen im Alltag, aufgrund der Vereinbarkeit von Integrationsmaßnahmen, Erwerbstätigkeit und familiären Verpflichtungen, schlichtweg die Zeit für Moscheebesuche fehle.[826] Diese Entwicklung veranschaulicht den Paradigmenwechsel von kollektiv verankerter Religionspraxis hin zu einer stärker individualisierten und kontextuell geformten Religiosität innerhalb der Diaspora. A.-K. Nagel konstatiert in diesem Zusammenhang, dass die Diasporasituation unter muslimischen Neuzugewanderten zur Herauslösung des Individuums aus der traditionellen Gemeindereligiosität führe und stattdessen eine verstärkte Betonung subjektiver religiöser Erfahrungen bewirke.[827]

Ein weiterer religionspraktischer Fragenkomplex, der in den Interviews vielfach zur Sprache kommt, betrifft den Fastenmonat Ramadan. Insbesondere thematisieren einschlägige Fragestellungen die zeitliche Dimension, konkret die Bestimmung von Beginn und Ende des Monats sowie die Dauer des täglichen Fastenintervalls. Hierbei geht es um die Frage, ab wann sich Muslim:innen des Essens, Trinkens, Rauchens und Geschlechtsverkehrs enthalten sollen (*imsāk*) und ab wann sie ihr Fasten brechen (*iftār*) dürfen. Viele der Befragten geben an, in diesem Kontext das Internet als zentrale Bezugsquelle für richtungsweisende Fatwas zu

825 Vgl. z. B. Anh. II, A: Taha, 42; Anh. II, B: Basma, 28.
826 Vgl. Anh. II, A: Mariem, 31; Samy, 22; Karem, 27; Nader, 39.
827 Vgl. A.-K. Nagel: Intensivierung, S. 557f. Für Näheres dazu Kap. IX.

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

nutzen. Dort gebe es Online-Kalender und Apps mit den fünf täglichen Gebetszeiten sowie mit präzisen Angaben zu *imsāk*- und *iftār*-Zeiten.[828]

Eine mit der Fastenzeit im Ramadan eng verbundene Frage bezieht sich auf die Auszahlung der sozialen Pflichtabgabe am Ende des Fastenmonats: *zakāt al-fiṭr*.[829] Der Befragte Amr, der in Syrien Agrarwissenschaft studierte und heute in einer Gemeinde in Deutschland gelegentlich die Freitagspredigt hält, bestätigt, dass die *zakāt al-fiṭr* ein kontrovers diskutiertes Anliegen unter den Moscheebesuchern darstelle, das regelmäßig zu Meinungsverschiedenheiten führe. Im Kern stehe dabei nicht allein die Frage nach der Höhe der Abgabe, sondern vor allem, ob diese gemäß prophetischer Sunna in Form ortsüblicher Lebensmittel zu entrichten sei oder ob ein äquivalenter Geldbetrag zulässig sei.[830] Diese Debatte gewinne, wie Amr erläutert, ihre besondere Relevanz daraus, dass Neuankömmlinge ihre religiösen Praktiken an die Lebensrealität einer nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft anpassen müssten. „Hier in Deutschland kann man die *zakāt* nicht in Form von Nahrung wie etwa Reis oder Ähnlichem entrichten."[831] Diese Aussage verdeutlicht paradigmatisch die Spannung zwischen normativer religiöser Vorgabe – die universelle Gültigkeit der Scharia postuliert – und pragmatischer Anpassung an lokale Bedingungen, die traditionelle Praxisformen einschränken.

Dass die räumliche Diasporaumgebung und damit verbundene logistische Herausforderungen neue Fragestellungen aufwerfen, bringt der Interviewte Omar prägnant wie folgt auf den Punkt:

> „Die religiösen Angelegenheiten, mit denen Muslim:innen in Europa konfrontiert sind, sind neuartig. Die meisten von ihnen lassen sich durch die Offenbarungsschriften, Koran und Sunna, nicht beantworten. Der Prophet kannte und thematisierte solche Vorfälle nicht."[832]

Diese Argumentationsweise konzipiert den Diasporaraum als hermeneutisches Neuland, das klassische Textinterpretation transzendiert, und erinnert zugleich an die Vertreter des *fiqh al-aqallīyāt* (al-'Alwānī und al-Qaraḍāwī), die die Notwendigkeit einer kontextuell angepassten Scharia-Hermeneutik für Muslim:innen in mehrheitlich nichtmuslimischen Ländern mit der Veränderung der Lebenssituation rechtfertigen, wie in Kapitel III dargelegt wurde.[833]

---

828 Vgl. Anh. II, A: Karem, 27; Ridwan, 62; Taha, 42; Hilal, 44; Anh. II, B: Ziyad, 23.
829 Vgl. z. B. Anh. II, A: Amr, 30; Fathi, 66.
830 Vgl. Anh. II, A: Amr, 30; Hilal, 44; Taha, 42; Fathi, 66.
831 Anh. II, A: Amr, 30.
832 Anh. II, A: Omar, 24; ähnlich Hilal, 44.
833 Siehe ausführlich dazu Kap. III, 3.3.

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

Ein weiteres häufig angesprochenes Themenfeld betrifft die Speisevorschriften. Während viele Neuzugewanderte von logistischen Schwierigkeiten berichten, *ḥalāl*-Fleisch vor Ort zu finden,[834] geht es einigen Muslim:innen der zweiten Einwanderungsgeneration nicht ausschließlich um den Verzehr von nicht schariakonform geschächteten Tieren, sondern darüber hinaus um den Konsum von Speisen, die einen bestimmten Gehalt an Essig aufweisen. Dieser Problematik liegt die Annahme zugrunde, dass Essig aus alkoholhaltigen Flüssigkeiten gewonnen wird und daher Restmengen an Alkohol enthalten könne, die aus islamischer Sicht als strikt verboten gelten.[835]

In ähnlicher Weise wie muslimische Migrant:innen beschäftigen sich Konvertit:innen vornehmlich mit Themenbereichen zu gottesdienstlichen Handlungen; die Schwerpunktsetzung ist jedoch eine andere: Höchstwahrscheinlich bedingt durch den Kenntnisstand, den Konvertit:innen über den Islam mitbringen, richtet sich ihr Interesse stärker auf grundlegende Aspekte religiöser Verrichtungen. So beschäftigt sich Studienteilnehmer Martin bspw. damit, ob man im Gemeinschaftsgebet die *fātiḥa* noch einmal leise rezitieren solle, nachdem der Imam bzw. Vorbeter sie gelesen habe. Sein Erkenntnisinteresse zielt somit auf die korrekte Durchführung des rituellen Gebets sowie auf die Frage, wie die rituelle Vorbereitung auf das Freitagsgebet in Anlehnung an das prophetische Vorbild zu erfolgen habe.[836] Darüber hinaus verweisen einzelne Angaben auf Themen, welche den Umfang, den Zeitpunkt und die rechtlichen Voraussetzungen der *zakāh*-Abgabe sowie die Durchführung der Pilgerfahrt nach Mekka betreffen.[837]

2.2. Fragen zu sozialen Beziehungen

Der zweite thematische Komplex, der sich aus den Narrativen der Studienteilnehmer:innen rekonstruieren lässt, betrifft Fragen des zwischenmenschlichen Umgangs.[838] So berichtet etwa Karem, er habe sich erkundigt, ob der schriftliche Austausch mit seiner in Syrien lebenden Verlobten über digitale Kommunikationskanäle zulässig sei. Der Mufti, in diesem Fall der örtliche Gemeindeimam, habe ihm dies jedoch unter-

834 Vgl. z. B. Anh. II, A: Amr, 30; Nader, 39; Khaled, 26; Omar, 24. Weiterführend dazu Kap. IX, 1.1.
835 Siehe weiterführend dazu u. a. Brückner: Fatwas zum Alkohol, S. 82f.
836 Vgl. Anh. II, C: Michael, 37; vgl. auch Martin, 35; Sofia, 26; Klaus, 29.
837 Vgl. Anh. II, C: Martin, 35; Sofia, 26.
838 Vgl. z. B. Anh. II, A: Hilal, 44; Omar, 24; Farha, 23; Karem, 27; Anh. II, C: Michael, 37.

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

sagt, da die Verlobte nach islamischer Rechtsauffassung weiterhin als eine nicht verwandte Frau gelte, mit der außerhalb der Anwesenheit eines *maḥram* (einer Begleitperson) keine private Kommunikation stattfinden dürfe.[839]

Der Themenbereich des Umgangs zwischen Männern und Frauen stellt innerhalb muslimischer Lebenswelten ein besonders sensitives Feld dar. Entsprechende Unsicherheiten treten insbesondere in alltäglichen Situationen wie dem Händeschütteln (vgl. Kap. IX, 2.2) oder in medizinischen Kontexten auf, die körperliche Nähe erfordern. So berichtet der Befragte Hilal, dass er sich aufgrund seines Berufs als Mediziner wiederholt mit der Frage der Behandlung von Patientinnen und der Anwesenheit von *maḥram* bei ärztlichen Untersuchungen konfrontiert sieht. Trotz seines ausgeprägten Interesses an der Gynäkologie und Geburtshilfe habe er sich aus religiösen Erwägungen für die Spezialisierung in der Pädiatrie entschieden, um das als problematisch empfundene Gebot der Bedeckung des weiblichen Körpers zu berücksichtigen. Gleichwohl stehe er, insbesondere im Rahmen seiner Tätigkeit als Kinderkardiologe, vor ähnlich heiklen Herausforderungen, da seine Patient:innen nicht nur Kinder, sondern auch Jugendliche bis zum 18. Lebensjahr umfassen. Die Untersuchung des Oberkörpers weiblicher Jugendlicher erweise sich dabei als unvermeidbar und werde von ihm als ethisch sensible Situation wahrgenommen.[840] Die Tatsache, dass traditionelle Geschlechtervorstellungen die Berufswahl und -ausübung maßgeblich prägen, weist auf deren anhaltende Verbreitung unter muslimischen Migrant:innen (hier v. a. unter Neuzugewanderten) hin. Darin manifestiert sich erneut die unbestreitbare Relevanz von Fatwas und Scharia-Normen für den Alltag muslimischer Gläubiger.

Muslim:innen der zweiten Einwanderungsgeneration begegnen vergleichbaren Fragestellungen. Der Befragte Thamer betont, dass frauenbezogene Anliegen über das gängige Thema des Begrüßungshändchens mit Angehörigen des anderen Geschlechts hinausreichen; dies sei nur ein Punkt unter vielen. So wünsche er sich etwa eine schariakonforme Einschätzung, ob er der Einladung einer Freundin oder Arbeitskollegin zu ihr nach Hause folgen dürfe. Zentral bleibt dabei erneut die Frage nach der Zulässigkeit eines Alleinseins mit einer nicht verwandten Frau und der Notwendigkeit einer *maḥram*-Begleitung.[841]

---

839 Vgl. Anh. II, A: Karem, 27. Das Wort *maḥram* bezieht sich auf eng verwandte Personen beider Geschlechter, unter denen eine Ehe religiös verboten ist.
840 Vgl. Anh. II, A: Hilal, 44.
841 Vgl. Anh. II, B: Thamer, 22.

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

Auch Konvertit:innen, für die der Umgang mit Frauen ursprünglich keine Herausforderung darstellen sollte, berichten von einer veränderten Sensibilität hinsichtlich körperlichen Kontakts zum anderen Geschlecht nach der Konversion.[842] So beschreibt Klaus exemplarisch den inneren Konflikt, der ihn bei einem Besuch einer muslimischen Familie überkam, als er unsicher war, ob die Begrüßung der anwesenden Frauen per Handschlag zulässig sei. Nach intensiver Auseinandersetzung mit diesem Thema vertritt er die gebotene physische Distanz zu Frauen außerhalb der ehelichen Bindung bzw. familiärer Verwandtschaft, um das Risiko der *zinā* [Unzucht] aufs Höchste zu minimieren.[843] Mit Blick auf die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob das Internet eine Rolle bei dieser konservativen Meinungsbildung gespielt hat – diese wird im folgenden Kapitel VII behandelt.

Weitere Fragen zu sozialen Beziehungen betreffen den Umgang mit Nichtmuslim:innen und die interreligiöse Ehe.[844] Boshra bspw., die mit einem deutschen Konvertiten verheiratet ist, berichtet enttäuscht darüber, wie sie bei ihrer Beschäftigung mit der Frage zu sozialen Beziehungen mit Nichtmuslim:innen auf viele Fatwas gestoßen sei, welche die religiös Anderen für „ungläubig" erklärten. Solche Fatwas, insbesondere seitens seriöser Institutionen wie der Azhar in Kairo, würden sich auf den sozialen Umgang von Muslim:innen mit Nichtmuslim:innen negativ auswirken. Mit diesen Fatwas möchte Boshra sich nicht identifizieren und hat deshalb ihr eigenes liberales Verständnis für einschlägige Koranstellen entwickelt (Näheres dazu in Kap. IX, v. a. 1.3).[845]

Was die interreligiöse Ehe angeht, so gehen die von den Befragten angesprochenen Themen weit über die übliche Frage, ob eine Ehe zwischen einem Muslim und einer Nichtmuslimin schariakonform sei, hinaus. Einerseits beschäftigen sich die Interviewten mit der heute häufig kontrovers diskutierten Eheform zwischen einer Muslimin und einem Nichtmuslim, andererseits erkundigen sich einige auch über die sog. „Scheinehe", d. h., ob es einem Muslim religiös erlaubt sei, eine Ehe mit einer Nichtmuslimin zu einem bestimmten Zweck einzugehen, um etwa sexuelle Bedürfnisse zu befriedigen oder Aufenthaltsrechte zu erlangen.

842 Vgl. z. B. Anh. II, C: Michael, 37; Martin, 35; Sofia, 26; Klaus, 29.
843 Anh. II, C: Klaus, 29.
844 Vgl. Anh. II, A: Hilal, 44; Omar, 24; Farha, 23.
845 Vgl. Anh. II, A: Boshra, 30.

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

Entscheidend für deren Charakterisierung als Scheinehe ist die Intention, die Ehe zu beenden, sobald das angestrebte Ziel erreicht ist.[846]

Im Verlauf der Interviews berichtet etwa der Studienteilnehmer Omar, dass die Zulässigkeit solcher Scheinehen zu den häufigsten Diskussionsthemen in seinem Freundeskreis gehöre. Nach seiner Darstellung billigten einzelne Gelehrte eine derartige Konstruktion, um Muslime vor Unzucht und unehelichen Beziehungen zu schützen. Der Ehevertrag dürfe dann aufgelöst werden, wenn der Zweck der Ehe erfüllt worden sei. Auch wenn der Befragte seine Missbilligung solcher Fatwas deutlich macht, zeigt er zugleich Verständnis dafür, dass einige Muslime nach derartigen Fatwas handeln und eine solche Ehe eingehen. „Es gibt sicherlich einige Muslime, die Bedarf an solcher Eheform haben und nach entsprechenden Fatwas suchen. Diesbezügliche Fatwas könnten für sie nützlich sein; Gott weiß es besser. Ich würde aber danach nicht handeln."[847]

Dieses Zitat unterstreicht noch einmal, dass die Orientierung an ausgesprochenen Fatwas eine individuelle Entscheidung der Ratsuchenden ist. Es untermauert außerdem die im Theorieteil aufgestellte These, dass Autoritätsabhängige den Anweisungen einer Autoritätsperson erst dann Folge leisten, wenn sie vom Inhalt ihrer Antwort überzeugt sind. Demnach beruht die Beziehung zwischen Gläubigen und Autoritätsinstanzen nicht auf blindem Gehorsam, sondern ist durch Subjektivierung und Rationalisierung geprägt. Die Fügsamkeit gegenüber der Autorität eines Muftis ist durch mehrere Gütekriterien bedingt, auf die in Kapitel VIII näher eingegangen wird.

2.3. Glaubensfragen und Theodizee

Der dritte thematische Komplex, der aus dem Interviewmaterial hervorgeht, betrifft theologische Fragestellungen. Khaled, der zum Zeitpunkt der Befragung seit zwei Jahren in Deutschland residiert, äußert, dass ihn derzeit die Frage beschäftige, wann eine Person als *kāfir* (ungläubig) zu klassifizieren sei. Angehörige anderer Religionen schließe er a priori aus, da diese seiner Ansicht nach unzweifelhaft als „Ungläubige" gelten. Sein primäres Interesse richtet sich vielmehr auf die Exkommunikation (*takfīr*) von Muslim:innen, insbesondere jenen, die sich politischen oder religiösen Autoritäten unterwerfen, sowie jenen, die „Gräberkult" betrei-

846 Vgl. Anh. II, A: Omar, 24. Weiterführend zum Thema *Scheinehe* siehe El-Wereny: Normenlehre des Zusammenlebens, S. 171–176.

847 Anh. II, A: Omar, 24.

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

ben – also Verehrungspraktiken, die menschliche Vermittler zwischen Gläubigen und Gott postulieren. Der Befragte suche Klärung, ob derartige Praktiken als *kufr* oder lediglich als große Sünde (*kabā'ir*) zu werten seien [848]

Eine ebenfalls theologisch geprägte Frage, die in den Interviewgesprächen häufig aufkam, betrifft den Heilserwerb für Nichtmuslim:innen im Jenseits: Haben ausschließlich Muslim:innen Anspruch auf jenseitiges Heil, oder bleibt auch „Ungläubigen" eine Paradiesperspektive nicht verwehrt?[849] Diese Frage wurde, wie im Methodenteil dargelegt, in den Interviewleitfaden für die zweite Erhebungsphase aufgenommen. Wie muslimische Gläubige bzw. die Studienteilnehmer:innen dazu stehen, wird in Kapitel IX, 1.3. thematisiert.

Neben praktischen Fatwa-Fragen reflektiert Michael auch metaphysische, theologisch geprägte Fragen wie die Theodizee und die Existenz außerirdischer Wesen. Er fragt sich, warum Gott so viel Ungerechtigkeit, Leid und Krieg zulässt:

> „Ich kann nicht verstehen, dass von der Religion / dass so viel Leid halt passiert. Dass Kinder getötet werden, dass so viel Krieg ist. Dann frage / ich sage dann wirklich: Gott, was machst du da oben? Tee trinken? So, das sind Fragen vielleicht, das stellt man einem Schöpfer nicht. Aber ich tue es dann, weil / ich kann es nicht verstehen dann."[850]

Michaels Fragen legen nahe, dass er mit theologischen Fragen überfordert ist. Aus theologischer Sicht kann das als Zweifel an der Religion bewertet werden. Seine Zweifel am Glauben manifestieren sich außerdem in der Frage, warum die Quellentexte des Islam nicht verständlich und eindeutig seien, sodass jede:r Gläubige sie ohne Zuhilfenahme von anderen Texten und ohne Rekurs auf religiöse Autoritäten verstehen könne. Als Beispiel für die Uneindeutigkeit führt er gewaltbefürwortende Koranstellen an und beklagt sich darüber, dass sie mehrere Interpretationen zuließen. Sie würden daher oft missverstanden und missbraucht werden, wie an den vielen im Namen des Islam verübten Gewalttaten zu sehen sei.[851]

---

848 Vgl. Anh. II, A: Khaled, 26.

849 Vgl. z. B. Anh. II, A: Boshra, 30; Farha, 23; Fathi, 66; Anna, 23.

850 Anh. II, C: Michael, 37.

851 Dies artikuliert der Interviewteilnehmer wie folgt: „Such die Juden auf, egal wo sie sind / hinter den Büschen / und tötet sie, war damals durch den Streit, was mit dem Propheten noch war, ne? So. Viele Leute fragen ja gar nicht, woher kommt der Kontext und warum ist das so gewesen? Da kann doch nicht für mich gelten, dass ich jetzt nach Hause gehe, mir ein Schwert hole und jetzt auf Juden losgehe. Das ist doch Blödsinn. Alles so…// aber so verstehe ich das halt. Aber viele verstehen halt

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

Dass hier rational über einschlägige religiöse Texte nachgedacht und somit ein individueller Zugang zum Verständnis des Koran angestrebt wird, zeigt, wie sich einige Muslim:innen zutrauen, die Quellentexte des Islam ohne Hilfe zu verstehen, jenseits der traditionellen Autoritäten und der von ihnen hinterlassenen Interpretationen. Diese Zumutung hängt nicht notwendigerweise mit Michaels Überforderung mit den Lehren des Islam zusammen, sondern ist auf die neue Informationstechnologie, die den Zugang zu den Quellentexten vereinfacht, und den Koran selbst zurückzuführen: Seiner Manifestation nach sind viele seiner Inhalte für die Adressat:innen verständlich und nachvollziehbar – zugleich können sie aber auch weitere, verborgene Bedeutungen aufweisen oder sich auf bestimmte historische Ereignisse beziehen. Diese Mehrdeutigkeit des Koran erachtet der Befragte als problematisch und macht sie für die im Namen des Islam verübten Terroranschläge verantwortlich. Hätte Gott seine Rede in klaren und nicht in mehrdeutigen Worten verfasst, dann gäbe es nicht so viele Gewalttaten, spekuliert Michael.[852] Die Frage, bei wem er sich diesbezüglich Rat einholt und ob er sich von den Antworten überzeugen lässt, wird in Kapitel VII (v. a. 1.4.) beantwortet.

2.4. Frauenspezifische Themen

Religiöse Anliegen muslimischer Frauen differieren thematisch teilweise von denen der Männer. In ihrer religiösen Selbstvergewisserung priorisieren sie Themen wie Kopftuchpraxis, Speisevorschriften, Polygynie und Kindererziehung im Diasporaraum, wodurch sich geschlechtsspezifische Normierungsbedarfe abzeichnen.[853] Boshra bspw., die heute kein Kopftuch mehr trägt, sah sich im Zuge der Einwanderung nach Deutschland dazu gezwungen, sich mit der Debatte um die Kopfbedeckung auseinanderzusetzen. Ihre Entscheidung, das Kopftuch abzulegen, stützt sich auf die Ansichten des syrischen Reformdenkers Šaḥrūr.[854] Dieser entwirft eine geschlechtergerechte Neulektüre islamischer Frauenrechte und dekonstruiert die Kopftuchpflicht als kulturspezifisches Relikt des 7. Jhs., determiniert durch klimatische und sozioökonomische Bedingungen. Koranstellen, die üblicherweise für die Pflicht zur Vollverschleierung oder zur Kopfbedeckung der Frauen angeführt werden,

dieses Gewalttätige. Warum wurde halt nicht eindeutig irgendwas gesagt? […] Es ist nicht eindeutig genug. Und deswegen gibt es ja so viel Krieg." Ebd.

852 Vgl. ebd.

853 Vgl. Anh. II, A: Fatima, 29; Nisma, 23; Farha, 23.

854 Vgl. Anh. II, A: Boshra, 30; Farha, 23.

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

deutet er entweder um, wie z. B. die Koranstelle 24:31, oder spezifiziert sie, wie z. B. 33:59, die er als Sonderregelung für Ehegattinnen des Propheten versteht.[855]

Die Befragte Mariem, die ein Kopftuch trägt, spricht das Thema der Kopfbedeckung ebenfalls an. Für sie ist die Bedeckung der Haare keine kulturell verankerte Praxis von Sittsamkeit, sondern eine religiös begründete Norm der Scharia. Mariem fragt sich in diesem Zusammenhang, wie sie diese Norm in die Erziehung ihrer Töchter einfließen lassen soll: Einerseits sei das Kopftuchtragen eine religiöse Pflicht, die aus Überzeugung erfüllt werden solle, andererseits werde es von der Mehrheitsgesellschaft in Deutschland häufig als Zeichen der Unterdrückung der Frau angesehen. Musliminnen würden aufgrund dessen oftmals Diskriminierung erfahren, sei es in der Schule oder später auf dem Arbeitsmarkt.[856] Auch wenn Mariems Anliegen somit nicht nur religiöser, sondern auch gesellschaftlicher und politischer Natur ist, interessiert sie sich doch in erster Linie für die Haltung der Scharia. Für sie scheint religiöse Orientierung und Identifikation von großer Bedeutung zu sein. Antimuslimische Diskurse drängen sie selbst nicht zur Relativierung ihrer religiösen Praxis, sondern rufen vielmehr das Bedürfnis zu einer klaren Positionierung hervor, insbesondere in Bezug auf die Kindererziehung.

Konvertitinnen erweitern das genderspezifische Themenfeld um rituelle Reinheitsfragen, die aus der biografischen Kontinuität präkonversioneller Lebensführungsweisen resultieren: Moscheebesuch während der Menstruation, Nagellack und dessen Auswirkungen auf die Gebetswaschung.[857] Silvia beschäftigt sich außerdem mit Tattoos. Sie scheint von der vorherrschenden Meinung muslimischer Gelehrter überzeugt zu sein, dass Tätowierungen in allen Formen als Verletzung des Körpers zu gelten hätten und daher verboten seien. Für die Betroffene ist dabei nicht nur die grundsätzliche Frage relevant, ob es *ḥalāl* oder *ḥarām* sei, sich tätowieren zu lassen, sondern vor allem, ob sie ihre alten Tattoos entfernen lassen müsse, nachdem sie zum Islam übergetreten ist.[858]

855 Vgl. z. B. Šaḥrūr: *Naḥwa uṣūl ǧadīda*, passim.
856 Vgl. Anh. II, A: Mariem, 31.
857 Vgl. Anh. II, C: Sofia, 26; Silvia, 26; Anh. II, B: Amira, 19.
858 Vgl. Anh. II, C: Silvia, 26.

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

Neben den oben genannten Positionierungs- und Aufklärungserfordernissen der Befragten finden weitere Themen Erwähnung. Zwei finanzbezogene Fragen, die den Studienteilnehmer:innen Unsicherheiten bereiten und für die sie religiöse Beratung einholen würden, betreffen den Umgang mit Bankzinsen und die Ausübung von Schwarzarbeit. Bei Ersterem handelt es sich genau genommen um die Frage nach der schariakonformen Legitimität einer Kreditaufnahme für den Erwerb eines Eigenheims in Deutschland. Einige Studienteilnehmer:innen, hauptsächlich Muslim:innen in der zweiten Generation, scheinen zwar mit der traditionellen Meinung vertraut zu sein, der zufolge das Erheben und Zahlen von Zinsen verboten ist, sehen sich jedoch vor der Herausforderung, schariakonforme Alternativen zu finden, die Konflikte mit diesem Verbot umgehen. Ziyad exemplifiziert diese pragmatische Ambivalenz, indem er die Möglichkeit einer semantischen Umqualifizierung von Zinsen als Bearbeitungsgebühren in Erwägung zieht, um Kredite für den Eigenheimkauf ohne Gewissensbisse nutzen zu können.[859]

Neben der Thematik der Speisevorschriften und des Fastenmonats Ramadan zählt das Thema Schwarzarbeit zu den am meisten erwähnten Fragen der Neuankömmlinge, besonders der syrischen Geflüchteten. Einige geben an, sich in der nächsten Zeit mit dem Thema Schwarzarbeit auseinandersetzen zu wollen; andere hätten sich bereits darüber erkundigt, seien aber mit der erhaltenen Antwort nicht zufrieden.[860] Wie die Befragten damit umgehen, wird in Kapitel IX, 1.2 dargelegt.

Ein weiteres Beispiel, das die Bedeutung von Fatwas für die in Deutschland lebenden Muslim:innen noch einmal unterstreicht, betrifft die Kleidervorschriften für Männer. Wie für muslimische Frauen gelten aus islamrechtlicher Perspektive auch für muslimische Männer bestimmte Kleidervorgaben. In den Interviews wird insbesondere das gemäß der Sunna des Propheten verpönte Herunterhängenlassen der Kleidung über die Fußknöchel hinweg (*isbāl*) angesprochen. Für einen Studienteilnehmer scheint es wichtig zu sein, in dieser Hinsicht auch nach den islamischen Kleidervorschriften zu handeln. Dementsprechend wird darauf geachtet, dass die Hose nicht bis unterhalb der Fußknöchel herunterhängt, denn dies zu unterbinden sei laut Aussagen unterschiedli-

859 Vgl. Anh. II, B: Ziyad, 23; Yasser, 19; ähnlich Anh. II, A: Karem, 27.

860 Vgl. z. B. Anh. II, A: Samy, 22; Karem, 27; Amr, 30; Khaled, 26; Fatima, 29; Farha, S. 216; Khalaf, 30.

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

cher Rechtsschulen eine erwünschte Handlung, die der Prophet selbst vollzogen und zu der er Muslime aufgerufen haben soll.[861]

Basma berichtet des Weiteren, sich über das Thema Umgang mit homosexuellen Menschen informieren zu wollen. Sie empfindet es als stark „verwirrend" und möchte daher eine professionelle Beratungsstelle aufsuchen.[862] Sumaya würde gerne wissen, wie der Islam zum Thema Organspende steht.[863] Amr, der *ḥiǧāma*-Behandlungen[864] für muslimische Interessierte organisiert, beschäftigt die Frage, wann und wie oft diese Praxis gemäß prophetischer Tradition durchgeführt werden dürfe.[865]

Schließlich sei darauf hingewiesen, dass einige Befragte – insbesondere jene mit einer gering ausgeprägten Religiosität – im Rahmen der Erhebung keine Fragen benennen konnten, die sie in ihrem alltäglichen Leben beschäftigen. Ihr Argumentationsmuster deutet darauf hin, dass sie einem islamkonformen Lebensstil nur geringe oder gar keine Bedeutung beimessen. Andere Befragte wiederum vermochten während des Interviews spontan keine konkreten Beispiele zu nennen, betonten jedoch zugleich die Relevanz religiöser Beratung für ihren Alltag. Der Bedarf an religiöser Expertise wurde dabei als nahezu unbegrenzt beschrieben. Dies verdeutlicht sich exemplarisch in Adels Aussage: „Die Religion ist wie der Ozean. In der Religion gibt es keine Grenzen. Egal wie sehr man sich mit der Religion beschäftigt, wird es immer wieder offene Fragen geben. Man kann niemals sagen, dass man alles über die Religion gelernt hat und weiß."[866]

3. Zwischenfazit

In der bislang präsentierten Analyse der Interviews lassen sich unter den Teilnehmenden unterschiedliche Auffassungen und Dimensionen hinsichtlich des Begriffs „Fatwa" identifizieren. Diese lassen sich grundsätzlich in drei Typen unterteilen: Erstens verstehen die Vertreter:innen des ersten Typus – überwiegend muslimische Migrant:innen – die Fatwa als essentiellen Bestandteil der Scharia. In dieser Funktion fungiert sie als präzise Handlungsanweisung für eine schariakonforme Lebensführung in unterschiedlichsten Alltagskontexten. Fatwas, die von einer autoritativ

861 Vgl. Anh. II, B: Hany, 22.
862 Vgl. Anh. II, B: Basma, 28.
863 Vgl. Anh. II, B: Sumaya, 20.
864 *Ḥiǧāma* ist der arabische Name für eine alternative Medizin, bei der ein Vakuum auf der Haut einer Person erzeugt und Blut durch die geschädigte Haut gezogen wird.
865 Vgl. Anh. II, A: Amr, 30.
866 Anh. II, A: Adel, 23.

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

legitimierten Instanz zu offenen Fragestellungen erlassen werden, gelten im Allgemeinen als verbindliche und maßgebliche Richtlinien für die Befolgung oder das Unterlassen bestimmter Handlungen; dies setzt eine ausgeprägte Bereitschaft zur Beachtung dieser Weisungen voraus.

Die Akteur:innen des zweiten Typus – vorrangig Konvertit:innen sowie einzelne Muslim:innen der zweiten Einwanderergeneration – legen keinen besonderen Akzent auf den verbindlichen Charakter von Fatwas. Stattdessen konzipieren sie diese primär als Orientierungsangebote und Leitlinien für eine religiös kohärente Lebensgestaltung. Fatwas vermitteln ihnen schariakonforme Normen und Werte, an denen sie sowohl ihre alltägliche religiöse Praxis als auch ihr soziales Handeln ausrichten. Die Befolgung solcher Fatwas wird dabei als *moralische Selbstverpflichtung* verstanden, die die ratsuchende Person freiwillig eingeht. Das Delegationsprinzip erweist sich hier – analog zum ersten Typus – als konsolidierte Praxis.

Die Vertreter:innen des dritten Typus bilden einen Gegenpol zu den zuvor skizzierten Typen und erachten die Suche nach schariakonformen Handlungsanweisungen für alltägliche Fragestellungen als weitgehend obsolet. Begriffe wie „Fatwa" und „Mufti" sind ihnen größtenteils unfamiliar und ohne subjektive Relevanz. Dieses Desinteresse indiziert keinesfalls einen migrationsbedingten Wandel der Religiosität – etwa in Form eines Verzichts oder einer Abschwächung religiöser Orientierung –, sondern speist sich aus einem fundamentalen Defizit religiöser Erziehung und Sozialisation. Die betroffene Gruppe attestiert einem schariagerechten Lebensvollzug geringe bis keine Relevanz, was sie auf eine säkulare Sozialisation oder auf negative Erfahrungen mit Muftis zurückführt. Wie in Kapitel IX ausführlich exponiert, manifestiert sich bei diesem Typus eine *allgemeine Indifferenz* gegenüber religiösen Konstellationen.

Die Datenanalyse hat des Weiteren aufgezeigt, dass die Internalisierung islamischer Normativität sowie der Erwerb religiöser Handlungsvorschriften keineswegs ausschließlich in der klassischen dyadischen Interaktion zwischen Ratsuchendem und autoritativer Instanz – im Sinne der traditionellen Fatwa-Erteilung – realisiert wird. Vielmehr erfolgt die Vermittlung schariatischer Normen auch indirekt, etwa durch Vortragsinhalte oder Freitagspredigten, wodurch sie den Gläubigen auf mediierteren Pfaden zugänglich gemacht werden. Die Rezeption von Fatwas und religiösen Normen vollzieht sich somit sowohl intentional als auch latent und ist nicht notwendigerweise an eine spezifische Fragestellung oder den Lösungsbedarf der Gläubigen gekoppelt. Die Legitimität und Effizienz derartiger Direktiven beruhen auf bestimmten Kriterien, die

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

sowohl von der religiösen Instanz als auch von ihren Fatwas zu erfüllen sind – siehe dazu Kapitel VIII.

Die Analyse hat zudem verdeutlicht, dass die Begriffe „Fatwa" und „Scharia" häufig mit negativen Konnotationen aufgeladen sind. Solche vornehmlich mit Todesurteilen assoziierten Repräsentationen manifestierten sich primär bei Konvertit:innen vor ihrem Übertritt zum Islam und wurden maßgeblich der westlichen Medienberichterstattung zugeschrieben. Im Verlauf der Konversion und einer intensivierten Auseinandersetzung mit der Religion transformiert sich jedoch das Bewusstsein: Fatwas avancieren zu Leitlinien für ein schariakonformes Leben. Parallel dazu nehmen die Betroffenen antimuslimische Ressentiments sowie gesellschaftliche Diskurse über Gefährdungspotenziale wahr. Eine weitere Beobachtung unter den interviewten Konvertit:innen betrifft die Abwesenheit zentraler religiöser Autoritäten oder hierarchischer Strukturen im Islam, wie sie im Christentum präsent sind. Während diese religiöse Pluralität von manchen als Bereicherung empfunden wird, evoziert sie bei anderen Verunsicherung und Überforderung angesichts divergierender Fatwas.

Anhand der präsentierten Fallbeispiele zur Fatwa-Recherche konnte darüber hinaus die funktionale Einbettung von Fatwas als Instrument normativer und wertbezogener Lebensführung in diversen Alltagsdomänen verdeutlicht werden. Der religionsberatende Bedarf transzendiert dabei rituelle, theologische und soziale Kontexte und umfasst ebenso ökonomische sowie medizinische Sphären – dies akzentuiert die umfassende lebensweltliche Relevanz der Scharia im muslimischen Alltag. Viele der Befragten offenbaren hierbei eine markante Präferenz für die Wahrung religiöser Traditionen. Ob diese Disposition eine regressive Tendenz indiziert und mit der Inanspruchnahme traditionalistischer digitaler Ressourcen zusammenhängt, wird im nachfolgenden Kapitel beleuchtet.

Es lässt sich demnach konstatieren, dass Muslim:innen in Deutschland bestrebt sind, schariakonforme Vorschriften in zentralen Lebensbereichen zu beachten, wobei diese Bemühungen sich überwiegend auf das religiöse Privatleben (*ʿibādāt*) sowie ausgewählte Aspekte der *muʿāmalāt* beschränken.[867] Die für Migrant:innen konstitutive Situation als religiöse Minderheit stimuliert eine ausgeprägte religiöse Selbstreflexion und Neubewertung, insbesondere hinsichtlich ritueller Praktiken wie Gebet

[867] Unter der Kategorie *muʿāmalāt* versteht sich in diesem Zusammenhang, wie in der islamischen Rechtsliteratur weitgehend vertreten, rechtliche Themenbereiche der Scharia, namentlich das Familien-, Erb-, Eigentums-, Handels-, Staats-, Verwaltungs- und Kriegsrecht.

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

und Fasten. Rechtliche und politische Schariadomänen – etwa Erb-, Eigentums-, Handels- oder Strafrecht – finden in den Äußerungen der Befragten hingegen lediglich rudimentäre Erwähnung.

Obgleich die Scharia also von Teilen der Studienteilnehmer:innen – insbesondere Neuzugewandten – als ganzheitliches Ordnungssystem verstanden wird, das das gesamte muslimische Leben zu regulieren beansprucht, konzentriert sich deren faktische Auseinandersetzung mit der Scharia primär auf religiös-rituelle und soziale Normen. Diese Feststellung substantiiert die in der Fachliteratur etablierte Hypothese zur Rezeption von Fatwas: Die freiwillige Befolgung autoritativer Vorgaben beschränkt sich vorwiegend auf religiös-rituelle sowie soziale Fragestellungen. Zur empirischen Verifikation dieser These und zur Klärung, ob Muslim:innen in Deutschland eine grundsätzliche Differenzierung zwischen religiös-sozialen Normen einerseits und rechtlich-politischen Scharia-Bereichen andererseits vornehmen – was auf Säkularisierungstendenzen hindeuten könnte –, wurden die Befragten mit spezifischen Fragen konfrontiert; eine detaillierte Analyse hierzu präsentiert Kapitel IX.

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

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

VII. Religiöse Autorität online: Instanzen religiöser Beratung

Im Folgenden werden die im Interviewmaterial benannten Instanzen und Bezugsquellen systematisch herausgearbeitet, an die sich muslimische Gläubige mit religionsbezogenen Alltagsfragen wenden oder zu wenden gedenken. Um den Befragten die Möglichkeit zu eröffnen, potenzielle Anlaufstellen und Medien für islamische Auskünfte sowie für allgemeinbildendes Wissen zu benennen – ohne die Internetnutzung präjudizierend anzusprechen –, wurde die Frage bewusst offen formuliert: „Wenn du eine Frage zum Islam hast, wo schaust du nach oder wen fragst du?"

Aus den Befragungen lassen sich verschiedene Instanzen und Anlaufstellen ableiten, die von muslimischen Gläubigen als Muftis oder beratende Autoritäten wahrgenommen werden und denen – unter bestimmten im folgenden Kapitel dargestellten Voraussetzungen – Autorität zugesprochen wird. Dem Internet kommt hierbei eine zentrale Rolle zu, wenngleich es nicht immer als primäre oder ausschließliche Bezugsquelle fungiert. Um die vielfältigen Funktionen des Internets als Medium zur Klärung religiöser Fragen übersichtlich abzubilden, wurden induktiv drei thematische Typen gebildet: Erstens dient es als erste, niedrigschwellige Anlaufstelle für religiöse Fragen; zweitens fungiert der Fatwa-Markt als Medium der Selbstvergewisserung und Anfrageninitiierung; drittens gibt es Kontrastfälle mit Ablehnung der Internetnutzung für religiöse Belange.

Im Anschluss daran adressieren zwei Abschnitte spezifische Facetten der Thematik: Der erste erhebt die variablen crossmedialen Kommunikationskanäle, die von den Interviewten in Anspruch genommen werden, und analysiert die Merkmale, die diese Kanäle für religiöse Beratung besonders eminent machen. Der zweite Abschnitt thematisiert zwei mediale Eigenschaften des Internets – Anonymität und algorithmische Selektionsmechanismen – und beleuchtet deren Konsequenzen für Nutzer:innen im Kontext religiöser Beratungsprozesse.

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

1. Optionalität und Vielfalt des Fatwa-Markts im Internet

1.1. Das Internet als „große Gabe Gottes"

> „Die erste Anlaufstelle ist sicherlich das Internet. Wenn eine Frage aufkommt, egal ob sakraler oder profaner Art, frage ich direkt Google. Diese Suchmaschine ist für mich die erste Option […]. Ich denke, das Internet ist heute eine große Gabe Gottes. Mithilfe des Internets, das heute fast überall verfügbar ist, kann man all seine denkbaren Fragen beantwortet bekommen. Früher suchte man nach Büchern, Fatwa-Sammlungen oder wandt sich an den Scheich der nahliegenden Moschee. […]."[868]

An diesem Zitat lassen sich idealtypisch verschiedene Aspekte aufzeigen. Der Befragte unterstreicht zu Beginn, dass ihm das Internet als erste Quelle für die Klärung sowohl religiöser als auch weltlicher Fragen dient. Die Vorliebe für die Internetnutzung wird mit seinen grundlegenden medialen Spezifika und Vorteilen begründet. In diesem Zusammenhang wird insbesondere die Mobilität bzw. geografische Flexibilität hervorgehoben. Die Tatsache, dass fast jede Person Zugriff auf das Internet hat – sei es im Haushalt oder über das Handy –, macht es für die meisten Studienteilnehmer:innen zu einer jederzeit verfügbaren Informationsquelle. Das Internet kann, wie das Zitat nahelegt, im Unterschied zu klassischen Massenmedien bedarfsorientiert rund um die Uhr genutzt werden.

Der Interviewausschnitt legt darüber hinaus nahe, dass der medial bedingte Wandel der Religion und der religiösen Autoritätsinstanzen von Muslim:innen wahrgenommen wird. Dieser Wandel hat zur Folge, dass die Gläubigen die Orte ihrer Ratsuche wechseln: Anstatt in die Moschee zu gehen und religiöse Beratung beim Imam der Gemeinde zu suchen, bedienen sie sich nun des Internets. Die in der Medienwelt vertretenen bzw. neu geschaffenen Beratungsquellen ersetzen also weitgehend die traditionellen bzw. institutionellen Autoritäten vor Ort (Moscheegemeinden oder Fatwa-Büros). Die in einschlägiger Literatur überaus verbreitete Annahme eines Wandels des traditionellen *iftā'*-Verfahrens kann demnach bestätigt werden.[869]

---

[868] Anh. II, A: Amr, 30.

[869] In dieser Hinsicht schreibt Bunt bspw.: „The journeys to the scholars can now be undertaken digitally, and chains of transmission traverse cybernetworks and internet service providers in search of authenticity. Early conversations defining Islam can be digitally linked with contemporary discourse on social media." Bunt: Hashtag Islam, S. 71; siehe auch Masud et al.: Fatwā, S. 242; Mandaville: Transnational Muslim, S. 169. Für Näheres dazu sieh die Einleitung und den Forschungsstand der vorliegenden Arbeit: Kap. I, 1 und 2.

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

Ein weiteres, immer wiederkehrendes Argument für die Nutzung des Internets sind neben dem erleichterten Zugang die zahlreichen Optionen, die der Online-Fatwa-Markt den User:innen bietet. Der Meinung vieler Befragten zufolge ist es viel einfacher und schneller, „Google zu fragen", statt einen Imam aufzusuchen oder in Fatwa-Büchern nachzuschlagen. Mit ein paar Klicks gelange man an die gewünschten Informationen. Darüber hinaus stelle das Internet mehrere Meinungen und vielfältige Lösungsvorschläge für ein und dieselbe Frage zur Verfügung. Diese Vielfalt wird oft als sehr erhellend empfunden.[870] Wie weiter unten geschildert wird, ermöglicht die Pluralität der Online-Angebote den Ratsuchenden den Blick über den Tellerrand. Dies kann ihnen dabei helfen, religiöse Inhalte kritisch zu hinterfragen und ggf. den Gehorsam gegenüber religiösen Autoritäten zu verweigern – Fallbeispiele dazu finden sich in Kapitel IX.

Dass das Internet insbesondere von Muslim:innen der ersten Migrantengeneration, vornehmlich von zahlreichen Neuankömmlingen, als primäre Quelle zur Beantwortung religionsbezogener Fragestellungen genutzt wird, impliziert keineswegs eine beliebige oder kontextlose Fatwa-Suche. Vielmehr berichten nahezu alle Studienteilnehmer:innen, insbesondere jene aus dem arabischen Raum, dass sie gezielt Websites aufsuchen, die sie bereits aus traditionellen Massenmedien – wie Büchern, Radio und Fernsehen – ihrer Herkunftsländer kennen. Zu den am häufigsten erwähnten Portalen zählen dabei *Islamweb.net*, *Islam Q&A* und die persönlichen Websites des Saudi-Arabers Ibn Bāz und des Syrers Muḥammed Rātib an-Nābulsī.[871] Darüber hinaus werden weitere namhafte Mediengelehrte häufig genannt. Dazu gehören der in Syrien geborene und in Saudi-Arabien lebende Muḥammad al-Munaǧǧid, Betreiber der Seite *Islam Q&A*, die Saudis Muḥammad al-ʿUraifī und ʿĀ'id al-Qaranī sowie aus Ägypten aš-Šaʿrāwī, Abū Isḥāq al-Ḥuwainī, Muḥammad Ḥassān und ʿUmar ʿAbd al-Kāfī.[872]

Wirft man einen Blick zurück auf den Beginn der Präsenz des Islam in den traditionellen und neuen Massenmedien, wie im Theorieteil der vorliegenden Arbeit dargelegt,[873] stellt man fest, dass es sich überwiegend um Akteure aus dem *traditionalistischen Spektrum* handelt, die

---

870 Vgl. Anh. II, A: Mariem, 31; Farha, 23; Adel, 23; Amr, 30.; ähnlich Anh. II, B: Ramy, 32.

871 Siehe z. B. Anh. II, A: Amr, 30; Karem, 27; Hilal, 44; Taha, 42.

872 Vgl. Anh. II, A: Amr, 30; Mariem, 31; Taha, 42; Nader, 39; Boshra, 30. Zur Medienpräsenz dieser Gelehrten siehe Kap. IV, 2 und 4. Siehe auch z. B. http://alheweny.me/pages/page/about; https://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=lecview&sid=451 (abg. am 21.10.2019).

873 Siehe hierzu Kap. IV, 2 und 4.1.

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

den Schritt in die Medienwelt gewagt haben. Sie sind bzw. waren seit den Anfängen des religiösen Medienmarkts in Fatwa-Sendungen bzw. religionsbezogenen Programmen vertreten. Diese Gelehrten sind entweder auf den eben erwähnten Websites präsent, verfügen selbst über eine Website oder treten regelmäßig in religiösen Fernsehsendungen in der arabischen Welt auf, wobei diese Fernsehsendungen dann später online zur Verfügung gestellt werden. Durch die Medienkonvergenz, mit der die Grenzen zwischen klassischen und neuen Medien überschritten werden, verfügen die Nutzenden über einen breiten und vielfältigen Medienmix von religiösen Angeboten.

Die Praktikabilität des Internets findet zwar in den meisten Interviews Erwähnung, wird von neueingewanderten Frauen aber besonders hervorgehoben. Boshra sagt dazu beispielhaft:

> „Ich suche nie Fatwas bei einem Scheich vor Ort. Ich bin nie zuvor zu einem gegangen. Ich gebe die Suche in arabischer Sprache online ein und es kommen dann entweder Texte oder Videos. Ich schaue mir das dann an, was da als Erstes auftritt, und folge letztendlich meinem Bauchgefühl."[874]

Hier zeigt sich nicht nur die besondere Bedeutung des Internets für muslimische Frauen als Ort der Klärung religiöser Fragen, vielmehr verweist das Zitat auch auf die Vielfalt der Angebotsformen des religiösen Online-Markts (Texte und Videos). Durch die Nutzung unterschiedlicher Angebote macht die Befragte sich ein Bild über ein bestimmtes Thema und vertraut dann der eigenen Intuition bzw. dem ‚Herz' als Entscheidungsinstanz, die den Beratungsprozess beendet. In diesem Vertrauen auf die eigene Entscheidung liegt ein zentrales Kriterium der Qualitätssicherung von Fatwas, worauf in Kapitel VIII, 2.3. näher eingegangen wird.

Sowohl muslimische Frauen als auch muslimische Männer berichten in diesem Zusammenhang, wie sie über allgemein durchgeführte Suchvorgänge stets an die Fatwa-Online-Dienste *Islamweb.net* und *Islam Q&A* weitergeleitet werden. An zweiter Stelle folgen häufig arabischsprachige Video-Vorschläge von liberalen Stimmen wie Šaḥrūr, Islām al-Biḥīrī und Nawāl al-Saʿdāwī.[875] Die Befragte Farha würde in erster Linie an-Nābulsī und Muṣṭafā Ḥuṣnī (geb. 1978), die ebenfalls auf sozialen

[874] Anh. II, A: Boshra, 30; ähnlich Farha, 23.

[875] Al-Biḥīrī (geb. 1975) ist ein ägyptischstämmiger Islamwissenschaftler, der sich für eine Reform des islamischen Denkens stark macht. Aufgrund seiner kritischen Ansichten im Umgang mit der islamischen Tradition, allen voran den Hadith-Sammlungen, wurde ihm die Schmähung der Religion vorgeworfen und er wurde zu fünf Jahren Haft verurteilt. Dank eines präsidialen Dekrets von as-Sisi wurde er nach etwa einem Jahr freigesprochen. Vgl. statt vieler Maqṭaš: *Ẓāhirat ‚al-ʿalmādīnī' Islām al-Biḥīrī*, in: www.ammonnews.net (abg. am 02.05.2023). Zu as-Saʿdāwī u. a. Royer: A Critical Study of the Works of Nawal, passim.

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

Medien stark vertreten sind, Autorität zuweisen[876] – die Gütekriterien der Autoritätszuweisung werden im nächsten Kapitel vorgestellt.

Als zentralen Grund für die Internetnutzung nennen die meisten Frauen im Sample die traditionellen Geschlechterrollen im Islam.[877] Boshra versteht bspw. die Ratsuche in einer Moschee als Männersache: Männer gehen in die Moschee, kennen den Imam persönlich und haben die Möglichkeit, Vertrauen zu ihm aufzubauen. Für Frauen sei es hingegen ungewöhnlich, den Imam in der Moschee zu fragen oder überhaupt dorthin zu gehen. Boshra fasst dieses Unbehagen wie folgt zusammen: „Wer ist überhaupt der Scheich in der Moschee? Wir kennen die Imame ja nicht. […] Die Autoritäten in den Moscheen sind sowieso ja Männer. Wie kann ich als Frau da hingehen?"[878]

In dieser Sequenz spiegelt sich die Welt wider, in der die aus Ägypten stammende Befragte aufgewachsen ist – eine Gesellschaft, in der die Ungleichheit von Männern und Frauen die natürliche Ordnung der Dinge zu sein scheint. Diesem Verständnis liegen viele islamrechtliche Traditionen zugrunde. In der klassischen Rechtsliteratur – und hier gibt es kaum Unterschiede zwischen den verschiedenen Rechtsschulen – wird die Ungleichheit der Geschlechter als ein selbstverständliches Prinzip a priori festgeschrieben. Dieses Prinzip erstreckt sich auf verschiedene Lebensbereiche, u. a. auf die Moscheebesuche.[879]

Andere Interviewpartnerinnen erachten Moscheebesuche zwar nicht als Männersache, würden es aber dennoch bevorzugen, ihre religiösen Fragen im Netz zu klären, statt eine Face-to-Face-Konversation mit dem Imam zu führen. Dieses Bedürfnis begründet Mariem bspw. mit den

876 Vgl. Anh. II, A: Farha, 23.

877 Einige der befragten Frauen stellen diese traditionellen Geschlechterrollen infrage und kritisieren sie. Die in diesem Kontext am häufigsten diskutierten Themen beziehen sich auf die Polygynie, interreligiöse Ehe und häusliche Gewalt gegen Frauen. Vgl. z. B. Anh. II, A: Nisma, 23; Fatima, 29; Farha, 23; Anh. II, C: Sofia, 26.

878 Anh. II, A: Boshra, 30.

879 In einschlägiger *fiqh*-Literatur wird darüber kontrovers diskutiert, ob und unter welchen Bedingungen Frauen in Moscheen gehen dürfen. Zwar wird ihnen die Möglichkeit eingeräumt, ihre Gebete in der Moschee zu verrichten, oft wird es aber für empfehlenswert erachtet, zu Hause zu beten und ihr Haus nur unter bestimmten Umständen zu verlassen. Heute herrscht in fast allen Moscheen eine Geschlechtertrennung zwischen Männern und Frauen. Weiterführend dazu siehe Rückamp: Alltag in der Moschee, S. 186f., 307ff.; Akca: Moscheeleben, S. 234ff. Der Grund für diese heute noch weitgehend bestehende Geschlechterungleichheit ist zum einen auf eine ahistorische Herangehensweise an die Quellentexte des Islam zurückzuführen, zum anderen auf eine männerzentrierte religiöse Epistemologie, die vor allem mit der stark patriarchalischen Struktur islamischer Gesellschaften zusammenhängt, die den Zugang der Gelehrten zu den heiligen Texten prägt(e). Siehe weiterführend dazu statt vieler Mir-Hosseini: Neue Überlegungen, v. a. S. 55f., 61; El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 181–203.

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

logistischen Herausforderungen in der Diaspora. Auf der einen Seite gebe es nicht in jeder Nachbarschaft eine Moschee, in der man einen Imam aufsuchen könne; auf der anderen Seite habe sie kaum Zeit, in die Moschee zu gehen, wobei sie als Grund auf die Kinderbetreuung verweist: Sie sei verheiratet und habe drei Kinder. Ferner biete das Internet die Option, von zu Hause aus die Ansichten gleich mehrerer Gelehrter einzuholen und ggf. unterschiedliche Antworten zu vergleichen. „Es ist für mich daher einfacher und praktischer, im Internet zu suchen, als in die Moschee zu gehen."[880]

Es liegt dementsprechend die Erwartung nahe, dass die Neuen Medien die Autonomie muslimischer Frauen fördern. Dies wurde bereits in einschlägiger Literatur beschrieben und wird in Kapitel IX anhand von Fallbeispielen illustriert. Neben den im Zitat genannten Vorteilen der Internetnutzung führen Mariem und viele andere Interviewte die *Anonymität* als ein weiteres mediales Spezifikum an, weshalb sie die religiöse Beratung im Internet bevorzugen. Dies soll in Abschnitt 5 dieses Kapitels tiefgreifend behandelt werden.

Anders als bei muslimischen Migrant:innen der ersten Einwanderungsgeneration handelt es sich bei Muslim:innen der zweiten Generation, die sich das Internet für religiöse Zwecke zunutze machen, um eine Minderheit, wie im Folgenden näher dargelegt wird.

1.2. Das Netz als „Seekers Guidance"

Für nur vier Personen von insgesamt 14 befragten Muslim:innen mit Migrationshintergrund in zweiter Generation stellt das Internet die erste Anlaufstelle dar, Fatwas und Erklärungen über religiöse Fragen zu finden.[881] So sagt Basma: „Ich informiere mich eigentlich fast ausschließlich im Internet tatsächlich ähm genau, also auf *Islamweb.net* ähm und frage natürlich auch äh so Menschen um mich herum, aber äh am meisten informiere ich mich tatsächlich im Internet."[882] Wie das Zitat deutlich macht, werden beim Beratungsprozess bestimmte Online-Fatwa-Dienste aufgesucht. So berichten auch Thamer und Hany von der englischsprachigen Website *Seekers Guidance* und deren Betreiber Faraz Rabbani (geb. 1974), die sie als hilfreich zur Beantwortung religionsbezogener Fragen ansehen.[883]

---

880 Anh. II, A: Mariem, 31.
881 Siehe Anh. II, B: Thamer, 22; Hany, 22.; Yasser, 19; Basma, 28.
882 Anh. II, B: Basma, 28.
883 Vgl. Anh. II, B: Basma, 28; Thamer, 22; Hany, 22.

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

In ihren Ausführungen erwähnen Hany und Basma darüber hinaus die Fatwa-Portale *Islamfatwa.de* und *Islam Q&A* als weitere Quellen von Wissen über den Islam. Aufgrund sprachlicher Hürden – beide sind arabischer Herkunft, verfügen aber nicht über ausreichende Arabischkenntnisse für die Lektüre der religiösen Texte – nutzen sie die englischsprachige Version der letztgenannten Website.[884] Dass in diesem Zusammenhang hauptsächlich englischsprachige Seiten genutzt werden, begründen die Interviewten mit einem Mangel an „guten" deutschsprachigen Fatwa-Portalen:

> „Auf Deutsch gibt es weniger, finde ich. Wenn ich auf Deutsch suche / habe ich auch lange nicht mehr gemacht, früher habe ich viel auf Deutsch gesucht. Aber auf Deutsch war dann irgendwie nichts, also ich habe nichts Gutes gefunden, also etwas mit Beweisen. Außer *Islamfatwa* […]."[885]

Das verweist nicht nur auf einen Mangel an deutschsprachigen Angeboten auf dem religiösen Markt im Netz, sondern hebt zugleich die Bedeutung der Sprache und der Beweisführung als Kriterien der Autoritätszuweisung hervor, wie in Kapitel VIII näher dargestellt wird.

Anders als die Neuzugewanderten sprechen einige Muslim:innen der zweiten Einwanderungsgeneration in diesem Zusammenhang von Offline-Alternativen für die Fatwa-Findung: Sollte das Internet keine zufriedenstellenden Antworten liefern, könne man sich an eine vertrauenswürdige Bezugsperson wenden, z. B. an den Imam der lokalen Moschee oder an ein Mitglied der Familie (die Eltern, den Bruder, den Ehemann bei Frauen oder auch den Cousin).[886] So würde Hany bspw. verfahren: Er konsultiere das Internet nur zu einfachen Fragen, etwa zur Zulässigkeit von männlichem Ohrschmuck. Bei einem unter muslimischen Gelehrten kontrovers diskutierten Streitthema würde er sich hingegen beim Scheich bzw. Imam der ortsnahen Gemeinde Rat holen.[887] Wer über die Relevanz bzw. Gewichtigkeit der Frage entscheidet und wann eine Offline-Alternative aufgesucht werden muss, bleibt eine individuelle Entscheidung, was wiederum auf einen hohen Grad religiöser Individualisierung hindeutet (ausführlich dazu Kap. IX.).

---

884 Vgl. Anh. II, B: Hany, 22. Für Näheres über diese Webseiten siehe El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, passim, z. B. S. 99–106.

885 Anh. II, B: Hany, 22; ähnlich Nadiya, 23.

886 Dies artikuliert Thamer bspw. wie folgt: „Der zweite [Ansprechpartner] wäre dann mein Cousin […], weil er studiert selbst das Fach Scharia und so weiter und er kennt sich damit aus." Die hier im Zitat genannten Kriterien der Qualitätssicherung von Fatwas werden in Kap. VIII näher erläutert. Vgl. Anh. II, B: Thamer, 22; siehe auch Nadiya, 23; Basma, 28.

887 Vgl. Anh. II, B: Hany, 22.

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

Ein weiterer Befragter bestätigt die eben geschilderte Herangehensweise: Yasser würde im Bedarfsfall ebenfalls an erster Stelle auf das Internet zurückgreifen und erst bei Unklarheiten bzw. Unstimmigkeiten Hilfe bei einem Gelehrten vor Ort suchen. Im Unterschied zu Hany würde er allerdings nur bestimmte Websites konsultieren, die er auf Nachfrage von seinen Dozenten der islamischen Theologie empfohlen bekommen hat:

> „[…] z. B. wurde mir von Dr. Helmy *Dār al-iftā'*, also das Fatwa-Institut von Ägypten, vorgeschlagen. Ich lese auf anderen Seiten auch herum. Wenn ich aber eine ernste Frage habe, wo ich eine gute Antwort brauche oder eine gute Erklärung, dann gehe ich auf *Dār al-iftā'*. […]. Es gibt eine von unserem Dozenten in Osnabrück, Herr Dr. Kellner, *madrasah.com* oder *.de*. Oder ich frage auch ihn."[888]

Für Yasser ergibt sich demnach aus seinem Universitätsumfeld heraus – und somit anders als bei den anderen Interviewten – die Möglichkeit, seine religiösen Anliegen von Fachdozenten der islamischen Theologie oder vom Betreiber eines Fatwa-Portals unmittelbar klären zu lassen oder zumindest Empfehlungen von ihnen zu erhalten, wo er sich am besten über seine religionspraktischen Fragen erkundigen kann. Dass ihm an ausländischen Quellen ausschließlich das ägyptische Fatwa-Amt empfohlen wurde und er diesem Vertrauen entgegenzubringen scheint, kann darauf zurückgeführt werden, dass sowohl Yasser als auch der Ratgeber ägyptischer Abstammung sind. Dass die Fatwas des ägyptischen Fatwa-Amts in mehreren Sprachen online verfügbar sind, erklärt wiederum ihre Bekanntheit unter einigen Muslim:innen in der Diaspora.[889]

Muslimische Frauen der zweiten Einwanderungsgeneration ziehen es im Unterschied zu neuzugewanderten Frauen vor, ihre islamrechtlichen Fragen einer *Schlüsselperson*[890] zu stellen und mit dieser von Angesicht zu Angesicht darüber zu diskutieren.[891] Diese Frauen begründen ihre Zurückhaltung gegenüber religionsbezogener Internetnutzung mit dem als defizitär wahrgenommenen Maß an Transparenz und Kontrollierbarkeit der dort verfügbaren Angebote. Die als anonym charakterisierte Kommunikationsstruktur des Internets wird dabei als zentrale Ursache für die mangelnde Vertrauenswürdigkeit der Inhalte markiert: „Wie allen bekannt ist, kann jeder im Prinzip das schreiben, was er möchte […]."[892]

---

888 Anh. II, B: Yasser, 19.
889 Vgl. https://dar-alifta.org/Home/Index (abg. am 30.06.2022) sowie Kap. IV, 4.1.1.
890 Die Offline-Alternativen für religiöse Beratung werden in der vorliegenden Arbeit als *Schlüsselpersonen* bzw. *Schlüsselfiguren* bezeichnet.
891 Vgl. Anh. II, B: Sumaya, 20; ähnlich Amira, 19.
892 Ebd.

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

Demnach zeigt sich hier ein ausgeprägtes Problembewusstsein hinsichtlich der epistemischen Unsicherheit online zirkulierender religiöser Informationen, das mit einer bewussten Strategie der Meidung digitaler Ressourcen einhergeht. Stattdessen werden islamische Verhaltensnormen bevorzugt über als verlässliche Instanzen wahrgenommene Bezugspersonen aus dem familialen und freundschaftlichen Nahraum bezogen.[893] Eine besondere Stellung kommt in diesem Zusammenhang der Ehefrau des Imams zu, die – je nach Konstellation – entweder selbst als weibliche religiöse Autoritätsfigur adressiert wird oder eine vermittelnde Scharnierfunktion zwischen den Ratsuchenden und der (männlichen) Autoritätsperson übernimmt:

> „Ja, also unser Imam hat halt auch eine Ehefrau, der wir halt viele Fragen stellen und die uns halt auch viele Fragen beantwortet und ab und zu leitet sie dann halt auch Fragen an ihren Ehemann weiter. Und sonst gibt es auch bei uns in der Gemeinde immer Frauen, die kommen und den Islam studiert haben und dann dürfen wir halt Fragen stellen und so."[894]

Die Interviewsequenz belegt erneut die plurale Konstruktion religiöser Autorität jenseits monozentrierter Modelle (Mufti/Imam). Die Autoritätszuweisung gestaltet sich dezentral und qualifikationsbasiert: Sie konzentriert sich nicht ausschließlich auf institutionalisierte Träger, sondern auf vernetzte Akteure, die durch islamische Fachkompetenz und Geschlechternähe legitimiert werden – ein hybrides Muster aus formellen Hierarchien und informellen Vertrauensbeziehungen. Die Bevorzugung weiblicher Beratungsinstanzen – vor allem der Imam-Ehefrau als Vermittlerin – erklärt sich durch zwei Faktoren: Einerseits wirken verinnerlichte Geschlechternormen, die eine Präferenz für gleichgeschlechtliche Ansprechpartnerinnen begünstigen; andererseits schafft die Wahl weiblicher Vermittlerinnen einen geschützten Raum für sensible Fragen, der Exposition gegenüber männlicher Autorität vorbeugt.

1.3. Islam@home für Konvertit:innen

> „Tatsächlich Google und dann schaue ich so 'n bisschen, was ist das überhaupt für 'ne Seite? Welchen Hintergrund hat die? Ähm, was werden da überhaupt für Quellen angeführt, ne? Also, aber es gibt nicht die Seite oder so. Das hab' ich nicht. […] Ich lass mich natürlich auch manchmal berieseln von bestimmten Kanälen"[895]

---

893 Vgl. Anh. II, B: z. B. Emine, 28; Amira, 19; Nadiya, 23; Sumaya, 20.
894 Anh. II, B: Amira, 19.
895 Anh. II, C: Klaus, 29; ähnlich Michael, 37.

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

Dieser Interviewauszug zeigt, dass das Internet für Konvertit:innen einen zentralen Raum religiöser Alltagsorientierung bildet. Bevorzugte Plattformen umfassen die wiederholt genannten Portale *Islamfatwa.de*, *Islam Q&A* sowie *Merciful Servant*;[896] Martin (verheiratet mit einer ägyptischen Muslimin) ergänzt *Seekers Guidance* und das ägyptische Fatwa-Amt.[897] Die genannte Validierungsstrategie impliziert keine ideologiekritische Prüfung der Anbieter:innen, sondern fokussiert ausschließlich die Belegstruktur der Fatwas: „Also ich bin noch nie ins Impressum gegangen und hab mir angeguckt, wer ist da eigentlich, sondern ich schau da wirklich, auf welche Quellen wird verwiesen, weil das ist ja letztendlich dann der Ursprung des Wissens."[898] Damit stellt sich erneut die Beweisführung als Kardinalprinzip autoritätskonstitutiver Legitimation dar, ausführlich analysiert in Kap. VIII.

Darüber hinaus finden Namen wie Marcel Krass, Pierre Vogel und Abul Baraa als religiöse Autoritätsinstanzen häufig Erwähnung.[899] Klaus erklärt pragmatisch, dass seine Rezeption salafistischer Internetangebote darauf zurückzuführen sei, dass diese Angebote die islamisch-religiöse Online-Welt dominieren: „Die machen sich sehr viel Arbeit […]. Die laden halt sehr viele Videos hoch und die machen sehr viel, ne? Und vielleicht ist das der Grund, warum sie halt bei mir oft auftauchen in den Videos; weil die gar keine Konkurrenz haben so."[900] Das bestätigt nicht nur meine eingangs aufgestellte Hypothese – Konvertit:innen rezipieren, häufig mangels ausreichender Kenntnisse über den Islam, salafistische Inhalte –, sondern auch die überaus verbreitete, bislang aber nicht ausreichend empirisch belegte Theorie, dass es dem islamisch-religiösen Markt im deutschsprachigen Online-Raum an Vielfalt und Konkurrenz fehle und er fast ausschließlich von salafistischen bzw. islamistischen Angeboten bestimmt sei. Diese Annahme manifestiert sich auch in den oben von Interviewten genannten Websites und Autoritätspersonen, die ebenfalls überwiegend salafistischer bzw. traditionalistischer Prägung sind.

Die interviewten Konvertit:innen führen für die Internetnutzung für religiöse Zwecke ähnliche Gründe an wie die anderen Befragten: Zeiteffizienz und Mobilität: „Es geht ja sauschnell, ich mein, ich kann innerhalb von vielleicht 15, 20, 30 Sekunden was beantwortet haben,

896 Vgl. Klaus, 29. Siehe dazu auch El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 99–106.
897 Vgl. Anh. II, C: Martin, 35.
898 Anh. II, C: Klaus, 29.
899 Vgl. Anh. II, C: Martin, 35; Klaus, 29; Susanne, 22.
900 Anh. II, C: Klaus, 29.

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

wo ich sonst halt doch 'n bisschen länger für bräuchte."[901] Neben der Tatsache, dass sich Ratsuchende den Zeit- und Organisationsaufwand sparen, möchten einige auch nicht dem Imam zur Last fallen – vor allem wenn es sich um „Kleinigkeiten" handele, für die man auch Auskünfte im Netz erhalten könne.[902]

Konvertit:innen, insbesondere diejenigen, bei denen die Konversion noch nicht lange her ist (Klaus und Sofia konvertierten bspw. 2018), unterscheiden demnach zwischen ‚großen' und ‚kleinen' Fragen. Dabei zeigen sie sich verunsichert darüber, welche Fragen groß und welche klein sind, also über die Bedeutung ihrer Fragen. Schamgefühl ist der Grund dafür, dass sie ihren Imam nicht mit kleinen Fragen behelligen wollen. Indem sie in solchen Fällen auf den Fatwa-Markt im Internet zurückgreifen, wollen sie durch dessen mediale Eigenschaft der Anonymität ihr Gesicht wahren, anstatt Gefahr zu laufen, vor dem Imam oder der Gemeinde als völlig unwissend dazustehen.[903] Dass Gläubige selbstständig entscheiden, wann sie Fatwas bei einer Autoritätsperson suchen und welche Fragen hierfür relevant genug sind, deutet aus religionssoziologischer Perspektive auf eine Tendenz zu religiöser Subjektivierung hin. Ausführlich wird diese Andeutung in Kapitel IX thematisiert.

1.4. Logistische Herausforderungen

Wie zuvor dargelegt, führen zahlreiche Teilnehmer:innen der Studie ihre intensive Internetnutzung auf die veränderten räumlichen Bedingungen und die damit einhergehende neue Lebenswelt in Deutschland zurück. Nach Aussage muslimischer Migrant:innen ist es im Herkunftsland in der Regel möglich, nahezu an jeder Straßenecke eine Moschee aufzusuchen, um sich mit religiösen Anliegen unmittelbar an den Imam der Gemeinde oder an eine andere theologisch versierte Vertrauensperson zu wenden. Eine solche institutionelle und infrastrukturelle Dichte religiöser Anlaufstellen besteht in Deutschland jedoch nicht in vergleichbarer Form. Dazu sagt Adel beispielhaft: „Da wir jetzt in Europa leben, kenne

901 Ebd.; ähnlich Silvia, 26; Sofia, 26.

902 Dazu sagt Klaus: „Es ist tatsächlich auch natürlich die Bequemlichkeit, ich mein ist die Frage // muss ich jetzt (.) bis zur Moschee gehen, ist nicht weit, aber / und planen, dass er da ist und dass er Zeit hat und so. Ist tatsächlich die / die Zeiteffizienz." Anh. II, C: Klaus, 29. „Wenn es so Kleinigkeiten sind, dann habe ich auch gefragt, also am Anfang vielleicht hatte ich die Angst, dass ich mich für die falsche Meinung entscheide oder so." Anh. II, C: Sofia, 26.

903 Siehe weiterführend zur Anonymität Abschn. 5.1. dieses Kapitels.

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

ich keinen Mufti hier, und deswegen würde ich einfach im Internet nach einer Antwort suchen […]."[904]

Darüber hinaus erstreckt sich der Mangel an religiöser Infrastruktur in der Diaspora auch auf den Zugang zu islamischer Fachliteratur und Fatwa-Sammlungen. Mehrere Interviewte berichten, dass der Erwerb bzw. die Nutzung solcher Werke in den Herkunftsländern weitaus unkomplizierter erfolgt als in Deutschland. Dort stehe eine derartige Literatur jederzeit mühelos zur Verfügung, sodass Betroffene eigenständig und ohne nennenswerten Aufwand Antworten auf alltägliche religiöse Fragestellungen recherchieren könnten.[905]

Eine weitere Herausforderung ergibt sich daraus, dass Muslim:innen in der Diaspora Fatwas benötigen, die traditionelle Normen in besonderem Maße modifizieren und somit den spezifischen Lebensumständen in Europa gerecht werden. Einige Befragte begründen ihre Präferenz für die Internetnutzung hierbei mit der mangelnden Kompetenz der Imame vor Ort. Diese verfügen zwar über eine fundierte religiöse Ausbildung, sind jedoch mit den Alltagsrealitäten muslimischer Migrant:innen in Europa nicht ausreichend vertraut.[906] Tatsächlich sind einige Imame, die aus dem Ausland nach Deutschland kommen – insbesondere zu Beginn ihrer Tätigkeit –, mit den Lebensrealitäten der Diaspora und dem Umgang mit Gemeindemitgliedern, vor allem Jugendlichen, häufig überfordert. Eigene Beobachtungen sowie Gespräche mit Imamen aus Ländern wie der Türkei und Ägypten untermauern Ceylans These: Die Mehrheit der von ihm interviewten türkischen Imame, die er dem traditionell-konservativen Spektrum des Islam zuordnet, „sind noch dabei, sich selbst in dieser Gesellschaft zu orientieren und ihren eigenen Kulturschock zu verarbeiten."[907] Wegen mangelnder Deutschkompetenz entstehen Kommunikationsprobleme nicht nur mit der Mehrheitsgesellschaft, sondern auch mit der eigenen Community. Diesen Umstand schildert ein Teilnehmer der vorliegenden Studie wie folgt:

> „Wenn der Imam so nur ein bisschen Deutsch spricht und manchmal irgendwie mit der Grammatik nicht ganz klarkommt, dann gibt es doch Probleme. Manchmal sage ich nämlich was und dann versteht er mich falsch und ich erkenne es daran,

[904] Anh. II, A: Adel, 23; ähnlich Amr, 30. Auch Martin bedient sich des Internets als erster Anlaufstelle für islamische Normfragen, da es an entsprechenden Offline-Alternativen vor Ort mangele. Gelehrte gebe es „ja hier [in Deutschland] weniger, dann frage ich meistens im Internet nach." Anh. II, C: Martin, 35.

[905] Vgl. Anh. II, A: Hilal, 44; Amr, 30.

[906] Vgl. Anh. II, A: Mariem, 31; Hilal, 44; Amr, 30.

[907] Ceylan: Die Prediger des Islam, S. 69. Die Frage, ob diese Einordnung auf andere Imame bspw. aus Ägypten, Albanien oder Nordafrika zutrifft, bedarf weiterführender Forschung.

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

dass er mir eine ganz andere Meinung gibt. Deswegen gucke ich dann lieber erst im Internet."[908]

Insbesondere die Sprachbarriere schafft demnach Grenzen zwischen den Gläubigen und dem Imam als religiöser Autorität, die als unüberwindbar wahrgenommen werden. Um nicht falsch beraten zu werden, präferieren einige der Befragten deshalb die Nutzung des Internets, da es mehrsprachige Angebote bereithält. Auch wenn der Imam im Anschluss an die eigenständige Fatwa-Suche aus Gründen der Selbstvergewisserung aufgesucht wird, scheint es aufgrund sprachlicher Hürden kein unbedingtes Vertrauen ihm gegenüber zu geben. Folgerichtig erachten Baumann und A.-K. Nagel den Mangel an religiösen Spezialist:innen in der Diaspora als dynamisierenden Faktor für den religiösen Wandel und die Verschiebung religiöser Autoritätsbeziehungen.[909]

Ähnliche Erfahrungen lassen sich bei Konvertit:innen finden. Neben sprachlichen Hürden mangele es auch an pädagogischer Kompetenz der Imame. So berichtet Michael bspw. enttäuscht von einem Imam, der ihm davon abgeraten habe, sich mit theologischen Fragen zu beschäftigen, so etwa in den oben erwähnten Beispielen (siehe Ausführungen Kap. VI, 2.2). Er habe ihm gesagt: „[E]s gibt gewisse Fragen und Sachen, die kann man nicht beantworten. Die sind halt nicht für uns bestimmt."[910] Neben dem Fachwissen stellt die pädagogische Kompetenz der ratgebenden Person demnach ein Merkmal der Autoritätszuweisung dar (Näheres dazu in Kap. VIII).

2. Schlüsselperson: Von Online- zu Offline-Beratung

Während das Internet für den eben vorgestellten Typus primäre Referenz bei religiösen Fragen ist, dient es anderen Befragten nur als Vorbereitungsmedium – zur Auseinandersetzung mit Anliegen vor dem Gespräch mit Vertrauenspersonen. Die folgenden Ausführungen beleuch-

908 Anh. II, B: Hany, 22; ähnlich Thamer, 22.

909 Vgl. A.-K. Nagel: Von der Leidensgeschichte, S. 83f.; ders.: Bedeutung, S. 21f.; Baumann: Religion und ihre Bedeutung für Migranten, S. 23ff.

910 Anh. II, C: Michael, 37. In der Tat gibt es in der islamischen Theologie eine Reihe von Fragen, die als *umūr taʿabbudīya* bekannt sind. Neben übersinnlichen Dingen (wie der Existenz von Dschinn und Engeln) gehören dazu auch gottesdienstliche Handlungen (wie die Art der Performance des Ritualgebets), die auf die reine Gottesverehrung (*taʿabbud*) abzielen und somit weder vom Verstand erkennbar noch veränderbar seien. Jede:r rechtsfähige Muslim:a hat diese Dinge nach islamischer Auffassung hinzunehmen und zu praktizieren, ohne sie zu hinterfragen. Für Näheres dazu statt vieler al-Ḥanafī: *Šarḥ al-aqīda aṭ-ṭaḥḥawīya*, passim, z. B. S. 388ff.

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

ten diese Rolle des Internets als Medium der Anbahnung und Aushandlung von Fatwas; dabei werden die Gründe für das Misstrauen einzelner Interviewter gegenüber dem Cyberspace als Quelle islamischen Wissens sowie der anschließende Übergang vom Online- zum Offline-*iftā'* erörtert.

2.1. Cyberfatwas: Unübersichtlich und manipulierbar

> „Ich schaue mir zunächst bestimmte Internetsites von vertrauenswürdigen Gelehrten an, […] ihre Fatwas nehme ich aber nicht direkt an. Denn sie sind für andere Personen bzw. andere Fälle gedacht. Ich studiere die in der Fatwa angeführten Beweise, vergleiche sie mit anderen Meinungen und halte dann Rücksprache mit meinem Scheich […]."[911]

Dieser Gesprächsausschnitt exemplifiziert die zweite Funktion des Internets für muslimische Migrant:innen: Es dient als Informationsquelle zur vorläufigen Auseinandersetzung mit einem fraglichen Sachverhalt. Dadurch können Ratsuchende ihre Anliegen individuell und fundiert erarbeiten, bevor sie diese einer Autoritätsperson vorlegen. Die online gesammelten Fatwas, Belege und Gegenpositionen bilden somit die Grundlage für die anschließende mündliche Aushandlung mit dem Mufti.[912] Online-Fatwas werden dabei nicht unmittelbar übernommen, sondern kritisch geprüft – die Befragten streben eine Bestätigung durch selbst erworbenes Wissen sowie eine mögliche Überzeugung durch die Schlüsselperson an. Als solche fungieren vor allem lokale Imame, aber auch Familienmitglieder, Freund:innen oder ehemalige Lehrer:innen aus dem Herkunftsland.[913] Die Motive für diese zweistufige Validierungsstrategie variieren:

Das obige Zitat verdeutlicht, dass die selektive Internetnutzung keineswegs aus generellem Misstrauen gegenüber online verfügbaren Ressourcen resultiert – denn es werden ausschließlich „Internetsites von vertrauenswürdigen Gelehrten" konsultiert. Vielmehr liegt der Grund darin, dass Online-Fatwas für andere Personen oder Lebenskontexte konzipiert sind und somit für die individuelle Situation des Mustaftis nicht anwendbar erscheinen. Die anschließende Rücksprache mit einer Autoritätsperson zielt daher auf die Erlangung einer personalisierten

911 Anh. II, A: Khaled, 26.
912 Vgl. z. B. Anh. II, A: Arian, 29; Khaled, 26; Omar, 24; Adel, 23; Khalaf, 30.
913 Vgl. Anh. II, A: Fathi, 66; Khalaf, 30; Adel, 23; Hilal, 44.

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

Fatwa ab, die die spezifischen zeitlichen, örtlichen und biografischen Umstände des Ratsuchenden berücksichtigt.[914]

Andere Studienteilnehmer:innen begründen ihre Skepsis gegenüber dem Internet als alleiniger Quelle religiöser Beratung mit der Fülle an islambezogenen Websites und Foren. Diese Überfülle an Informationsangeboten und die daraus resultierende Unübersichtlichkeit seien der Tatsache geschuldet, dass die Online-Welt heutzutage nahezu allen Menschen zugänglich geworden sei. Jede Person mit elementaren digitalen Fertigkeiten könne daher beliebige Inhalte veröffentlichen: „Wie ich schon sagte, man kann dem Internet nicht wirklich trauen, es kann irgendwer diese Sachen geschrieben und hochgeladen haben."[915] Bunt erachtet die Skepsis der Muslim:innen gegenüber den Cyberfatwas als berechtigt. Ihm zufolge werden Fatwas heute nicht nur von Fachleuten oder Autodidakten, sondern mittlerweile auch maschinell erstellt.[916]

Neben dem Fehlen institutioneller Kontrollmechanismen in der religiösen Online-Beratung heben vor allem Befragte aus arabischen Herkunftsländern die Pluralität kontroverser Positionen hervor. Die Vielfalt divergierender Fatwas und Ratschläge ist für sie ein Grund, zusätzliche Beratung vor Ort in Anspruch zu nehmen. Der Interviewte Taha etwa empfindet die Fülle widersprüchlicher Online-Antworten als verunsichernd und überfordernd; er konstatiert zudem eine fehlende klare Abgrenzung der Rechtsschulen. Die Konsultation einer lokalen Schlüsselperson dient ihm somit der orientierungsstiftenden Entscheidungsfindung innerhalb seiner bevorzugten Rechtsschultradition.[917] Auch wenn einige Interviewteilnehmer:innen zur Befolgung einer

---

914 Die hohe Relevanz solcher kontextangepassten Fatwas für viele Befragte wird im folgenden Kapitel (VIII, v. a. 2.2.1.) detailliert beleuchtet.

915 Vgl. Anh. II, A: Adel, 23; ähnlich Omar, 24; Nader, 39; Adel, 23; Anh. II, B: Sumaya, 20; Amira, 19. Der Befragte Hilal äußert sich zur Problematik fehlender Kontrollmechanismen wie folgt: „Es gibt viele unbeaufsichtigte Online-Sites mit islamischen Inhalten. Solche Sites werden nicht von Experten betreut, die für Genauigkeit der online gestellten Informationen sorgen […]. Nichtsdestoweniger bleibt das Internet ein wichtiges Medium, auf das man nicht verzichten kann." Anh. II, A: Hilal, 44.

916 Als Beispiel dafür führt er den Online-Dienst „Virtual iftā'" an, der 2019 vom Islamic Affairs and Charitable Activities Department in Dubai eingeführt wurde. Bei diesem Service handelt es sich um eine maschinell erstellte Datenbank mit Antworten auf religiöse Fragen in arabischer und englischer Sprache, die mithilfe von KI-Übersetzungen – „although attendant issues of veracity and reliability" – erweitert werden soll. Bunt: From Sheikh Google to ImamAI?; ders.: The Net Imam Effect, S. 25. Siehe auch Haziq: Now, 'virtual mufti', in: www.khaleejtimes.com (abg. am 08.11.2023).

917 Dazu sagt er: „Zunächst frage ich im Internet. Ich gebe die Frage ein und schaue mir die unterschiedlichen Antworten vieler Gelehrter an. Ich mache mir ein Bild und frage dann den Imam in der Moschee." Anh. II, A: Taha, 42; siehe auch Khalaf, 30; Adel, 23; Hilal, 44.

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

bestimmten Rechtsschule tendieren – was die Dominanz entsprechender Rechtsschultraditionen in ihren Herkunftsländern widerspiegelt –, äußern sie dennoch Bereitschaft, im Migrationskontext selektiv davon abzuweichen, wie in Kapitel VIII näher dargelegt wird.[918]

Khaled, ein syrischer Geflüchteter, begründet seine Internet-Skepsis mit der staatlichen Überwachung islamischer Online-Dienste. Insbesondere bei Seiten mit jihadistischem Fokus verzichte er aus Sicherheitsgründen auf Besuche.[919] Als Beispiel nennt er die Website der jihadistischen Gruppe des *tauḥīd wa-l-ǧihād*[920] und bezeichnet sie als „gute Site":

> „Das *Minbar at-tauḥīd wa-l-ǧihād* ist eine gute Site, besonders für die Suche nach Themenfeldern wie dem Jihad und der Exkommunizierung von Menschen aus der Religion (*takfīr*) […]. Ich kann sie allerdings nicht besuchen, da sie überwacht wird […]. Unsere Internetsuchen sowie Telefonate sind nicht geschützt, wie man denkt. Das vermeintliche Recht auf Privatsphäre gibt es ja gar nicht. Alles Lüge."[921]

Die Frage nach dem Jihad erweist sich demnach als präsentes Thema unter einigen Neuzugewanderten. Ob diese Resonanz auf die Kriegserfahrungen und militärischen Auseinandersetzungen in ihren Herkunftsländern oder auf ihre tatsächlichen Weltanschauungen und religiösen Überzeugungen zurückzuführen ist, bleibt hier offen. Festzuhalten ist jedoch, dass ein Teil der interviewten Neuzugewanderten eine ausgeprägte traditionelle Autoritätsgläubigkeit sowie deutliche Affinitäten zu salafistischen Deutungsmustern erkennen lässt.[922] Bemerkenswert ist ferner, dass das mediale Spezifikum der Anonymität – von anderen Befragten als positiver Nutzungsaspekt hervorgehoben[923] – im obigen Zitat infrage gestellt wird. Sie wird vielmehr als bloße Imagination wahrgenommen und somit als heuristischer Grund für Misstrauen gegenüber religionsbezogener Internetnutzung konzipiert.

Des Weiteren schreiben einige Migrant:innen dem Internet im Kontext religiöser Lebensberatung die Funktion der *Selbstvergewisserung* über bereits erworbene Informationen oder Praktiken (z. B. Gebetsvoll-

---

[918] Vgl. Anh. II, A: Taha, 42; ähnlich Huda, 29; Gamal, 57; Ridwan, 62. Dies wird auch von Theoretikern der Normenlehre für muslimische Minderheiten wie al-Qaraḍāwī und al-ʿAlwānī gefordert. Sie befürworten die Überwindung der Grenzen zwischen den einzelnen Rechtsschulen. Vgl. Weiterführend dazu al-Qaraḍāwī: *Fī fiqh al-aqallīyāt*, v. a. S. 57f.; El-Wereny: Normenlehre des Zusammenlebens, S. 62; ders.: Mit Tradition, S. 180–191. Weiterführend dazu Kap. VIII, 1.2.

[919] Vgl. Anh. II, A: Omar, 24; Khaled, 26.

[920] Diese Website wurde 1999 vom jordanischen Abu Muṣʿab az-Zarqāwī (gest. 2006) gegründet, der sich 2004 al-Qaida anschloss.

[921] Anh. II, A: Khaled, 26. Zu Inhalten der Site siehe http://jahied.eb2a.com/?i=1 (abg. am 12.07.2022).

[922] Siehe ausführlich dazu Kap. VIII und IX.

[923] Für Näheres dazu Abschn. 5.1. dieses Kapitels.

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

zug) zu. Bei neuen Fragestellungen bevorzugen sie jedoch die Konsultation vertrauenswürdiger Personen. Diese skeptische Haltung begründen sie mit der Manipulierbarkeit und Meinungsvielfalt online-basierter Inhalte.[924] Ähnlich verfahren Muslim:innen der zweiten Generation: Ziyad und Arian wählen bei komplexen Religionsfragen primär Familienmitglieder, Imame oder Freunde, da „es sehr viele Meinungen im Internet gibt und man nicht weiß, was man glauben soll. Deswegen dann auch als erste Variante lieber den / ähm / die Eltern fragen oder den Imam fragen […]."[925]

Insgesamt lässt sich daraus schließen, dass die Ablehnung religionsbezogener Internetnutzung nicht nur auf Skepsis gegenüber der Authentizität und Integrität digitaler Angebote und Cybermuftis zurückzuführen ist, sondern ebenso auf das Vorhandensein als verlässlicher empfundener Offline-Alternativen. So hebt der Befragte Sajed hervor, dass er sich in religiösen Angelegenheiten nicht im Netz informiere, sondern vorrangig seinen Bruder um Rat frage, dem er aufgrund eines Studiums der Islamischen Theologie in Saudi-Arabien und einer religiösen Ausbildung bei Gelehrten in Medina besondere Autorität beimisst. Zugleich gibt Sajed an, sich zumindest gelegentlich auch religiöse Inhalte in Form von Online-Videos anzusehen (siehe hierzu Abschn. 4 dieses Kapitels).[926]

Unter den Websites, die Neuzugewanderte und Migrant:innen als seriös und sicher erachten und zur Gesprächsvorbereitung bzw. Selbstvergewisserung besuchen, sind oft die bereits mehrfach erwähnten Webportale *Islamweb.net*, *Isam Q&A* und *ahl as-sunna al-ǧamāʿa*.[927] Darüber hinaus werden die persönlichen Seiten verschiedener saudischer Gelehrter mehrmals erwähnt, z. B. die von Ibn Bāz, al-Fauzān und al-ʿUṯaimīn – eine Stütze für die eben aufgestellte Theorie zur Dominanz des Traditionalismus bzw. Salafismus im Cyberspace.[928] Auch finden Namen wie an-Nābulsī, ʿAbd al-Kāfī und aš-Šaʿrāwī erneut Erwähnung.[929] Andere Befragte greifen gezielt auf die Online-Fatwas von Muftis aus ihrer Heimat zurück. So nennt bspw. Taha, der aus dem Sudan stammt, die Sudanesen ʿAbd al-Ḥay Yūsuf und Muḥammad Aḥmad Ḥasan (gest.

924 Dazu sagt Nader z. B.: „Das Internet ist unsicher. Viele Internetseiten sind manipulierbar. Es gibt zwar Menschen, die sich dort Fatwas einholen, aber ich mache das nicht. Ich kann nicht einem Gelehrten folgen, nur weil ich sein Bild oder seinen Namen auf einer Website gesehen habe." Anh. II, A: Nader, 39; ähnlich Hilal, 44; Ridwan, 62; Adel, 23; Khalaf, 30.

925 Anh. II, B: Ziyad, 23; ähnlich Anh. II, A: Arian, 29.

926 Vgl. Anh. II, B: Sajed, 22; ähnlich Anh. II, A: Arian, 29.

927 Siehe dazu https://islamonline.net/; http://www.sunna.info/ (abg. am 22.10.2019).

928 Vgl. Anh. II, A: Khaled, 26; Omar, 24; Nader, 39; Tarek, 30.

929 Vgl. Anh. II, A: Nader, 39.

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

2020). Außerdem nehme er auch Online-Angebote des ägyptischen aš-Ša'rāwī sowie des bis zu seinem Tod in Katar lebenden al-Qaraḍāwī in Anspruch.[930]

Befragte der zweiten Einwanderungsgeneration erwähnen in diesem Zusammenhang – im Unterschied zu Migrant:innen arabischer Herkunft – ausschließlich deutschsprachige Plattformen aus dem traditionalistischen bzw. salafistischen Spektrum wie *Generation Islam* oder *Die wahre Religion* und YouTube-Prediger wie Pierre Vogel, Ibrahim Abu Nagi oder Abu Jabril.[931] Diese Akteure hätten sie – insbesondere in ihrer Jugendphase – als religiöse Autoritätsfiguren rezipiert. Aufgrund biografischer Entwicklungen und veränderter Lebenskonstellationen dient das Internet heute jedoch nicht mehr als primäre Anlaufstelle religiöser Beratung, wie im Folgenden näher erörtert wird.

2.2. Jugendliche auf der Suche nach Orientierung

Insbesondere in der Jugendphase befinden sich viele Menschen auf der Suche nach Orientierung und Identität. Das Internet als konstitutiver Bestandteil ihrer Lebenswelt dient Jugendlichen als primäre Anlaufstelle für religiöse Fragen. Mehrere Befragte schätzen den einfachen Zugang und den schnellen Informationsgewinn und sehen im Netz vielfältige Möglichkeiten, ihre religiöse Identität zu finden und zu festigen.[932] Nach negativen Erfahrungen unterschiedlicher Provenienz – wie im Folgenden erläutert – haben jedoch mehrere Gesprächspartner:innen die religionsbezogene Internetrecherche aufgegeben.

Murat berichtet etwa, dass er zwischen seinem 16. und 18. Lebensjahr häufig das Internet als primäre Informationsquelle für religiöse Themen genutzt habe. Er erinnere sich noch lebhaft daran, dabei wiederholt auf Videos salafistischer Prediger wie die oben genannten gestoßen zu sein.[933] Heute konsultiere Murat das Internet zwar nach wie vor gelegentlich, gehe jedoch vorsichtiger vor und besuche ausschließlich Websites, die er als vertrauenswürdig einstuft. Dazu zählen *madrasa.de* sowie die Plattform des türkischen Gelehrten Muhammed Konyevi (gest. 2022). Den Wandel begründet er mit den „radikalen" Inhalten aus dem salafis-

930 Vgl. Anh. II, A: Taha, 42.

931 Vgl. Anh. II, B: Ramy, 32; Anh. II, A: Arian, 29. Zu den genannten Personen und der Website *Die wahre Religion* siehe statt vieler Wiedl: Außenbezüge, S. 150ff.; dies.: Zeitgenössische Rufe, z. B. S. 180f., 188f.; zu Abu Jabrils YouTube-Auftritten https://www.youtube.com/results?search_query=abu+jabril (abg. am 03.05.2023).

932 Vgl. Anh. II, B: Murat, 28; ähnlich Maher, 20, Nadiya, 23; Amira, 19; Sumaya, 20.

933 Vgl. Anh. II, B: Murat, 28; ähnlich: Thamer, 22.

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

tischen Milieu einerseits und der Überwindung sprachlicher Barrieren andererseits: Durch Verbesserung seiner Muttersprache stehe er heute in direktem Austausch mit Gelehrten aus der Türkei.[934] Die Bedeutung der Sprache hebt er wie folgt hervor:

> „Einfach die Sprache. […] Also ich kann Türkisch, aber es ist inzwischen gut geworden, aber damals noch nicht so gut. Und damit bin ich, glaube ich, auch nicht alleine, viele sind zwar arabischstämmig, türkischstämmig, aber die Sprache, um Bücher zu lesen, die Antworten geben können, so auf diesem Niveau, ist die Sprache / meistens nicht die Sprache der Jugendlichen. Auch von mir nicht gewesen."[935]

Diese Aussage unterstreicht, dass sprachliche Kompetenz maßgeblich die Wahl religiöser Beratungsmedien determiniert. Solange die Beherrschung der islamischen Muttersprachen unzureichend ist – sei es für mündliche Konsultationen mit Imamen oder die eigenständige Lektüre fachlicher Primärliteratur –, bleibt muslimischen Migrant:innen der deutschsprachige Online-Fatwa-Markt faktisch die einzige zugängliche Option. Erfolgt jedoch die Überwindung dieser Barriere, eröffnen sich vielfältige Offline-Alternativen, die eine bewusste Abkehr vom Cyberspace ermöglichen. Paradoxerweise behält das Internet seine normative Relevanz: Es transformiert von primärer zu sekundärer Referenzinstanz, fungiert als vorläufiges hermeneutisches Hilfsmittel für transnationale Rücksprachen oder als Vorbereitungsmedium vor literaturbasierter Konsultation.

Auch Maher gibt an, sich religiöse Normen heute nicht mehr im Internet anzueignen.[936] Stattdessen wende er sich an seinen Vater und gegebenenfalls an den Imam in der Moschee. Die Gründe für seine Abwendung von den Online-Fatwas sind nicht nur in der Pluralität und der Unüberschaubarkeit der Angebote im Netz, wie oben angesprochen, zu suchen, sondern hauptsächlich in der elterlichen Autoritätsposition: Als Vorsitzender einer Moscheegemeinde vermittelt der Vater nicht nur fachliche Expertise, sondern schafft auch direkten Zugang zu offline-institutionellen Ressourcen.[937] Diese biografische Konstellation illustriert exemplarisch, wie familiäre Netzwerke in der Diaspora hybride Beratungswege ermöglichen.

---

934 Vgl. Anh. II, B: Murat, 28.
935 Ebd.
936 „Ähm vorher da (.) habe ich einfach die Frage in Google eingetippt und den ersten Link aufgemacht und das durchgelesen, was was kam, weil das ist das war für mich die leichteste und ähm schnellste Antwort […]. Ähm dann hat mir auch so mein Vater mitgeteilt, dass man nicht einfach auf Wissen auch von irgendwelchen Scheichs beziehen kann." Anh. II, B: Maher, 20; ähnlich Amira, 19.
937 Vgl. Anh. II, B: Maher, 20.

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

Maher – wie zahlreiche andere Befragte – nennt zudem die Anonymität digitaler Muftis als entscheidenden Wechselgrund von Online- zu Offline-Beratung. Die Identität, Ausbildung und Intentionen internetbasierter Fatwa-Geber:innen verblieben für die Nutzer:innen undurchsichtig.[938] Folgerichtig erachten einige Befragte die Nutzung des Internets zur Klärung religionsbezogener Fragen als „gefährlich", insbesondere wenn aufgrund mangelnden Hintergrundwissens eine Differenzierung zwischen seriösen und unseriösen Fatwa-Plattformen nicht möglich ist. Basma artikuliert dies wie folgt: „Das finde ich superproblematisch, wenn da keine so Foundation ähm existiert, […] ist es absolut gefährlich, was es alles im Internet gibt und was als Wahrheit verkauft wird."[939] Diese im Interviewmaterial häufig genannte Skepsis aufgrund fehlender Transparenz bestätigt die in einschlägiger Literatur vertretene Annahme, der zufolge die scheinbar vorhandene Anonymität seitens der Online-Fatwa-Anbieter:innen Unbehagen bei einigen User:innen auslöst.[940]

Auch wenn die Befragten in diesem Zusammenhang heute mit den religiösen Online-Angeboten unzufrieden sind, waren sie nach eigenen Angaben im Jugendalter auf das Internet als religiöse Autoritätsinstanz angewiesen. Sowohl Maher als auch Murat und Amira berichten, bei ihren Recherchen wiederholt auf salafistische bzw. islamistische Inhalte gestoßen zu sein und Videos von Predigern wie Pierre Vogel, Abul Baraa oder Marcel Krass Vertrauen geschenkt zu haben. Dieses Vertrauen resultiere nicht nur aus der „schönen" Ansprache dieser Prediger – wie in Kapitel VIII, 2.2.3 näher erörtert wird –, sondern ebenso aus dem Fehlen von Hintergrundwissen: „Ähm das Problem war früher, dass ich blind der Meinung gefolgt bin ok, also ich hatte nicht so viel Wissen und hab mir jedes Wissen / versucht, anzueignen."[941]

Diese Sequenz untermauert die in der einschlägigen Literatur vertretene Annahme, wonach muslimische Jugendliche in Deutschland häufig keine reflektierte religiöse Erziehung erfahren, die sie zu selbstständiger und kritischer Auseinandersetzung mit Religionsfragen befähigt. Oft erleben sie den Islam lediglich als formale Familientradition und bleiben somit „im religiös-theologischen Sinne Analphabeten."[942] Auch wenn diese Jugendlichen bereits über grundlegende Islamkenntnisse verfügen, ist ihre Religionsfestigkeit in diesem Alter noch nicht so stark ausgeprägt

938 Vgl. ebd.
939 Anh. II, B: Basma, 28; ähnlich Hany, 22.
940 Vgl. z. B. Mandaville: Digital Islam, S. 23. Für Näheres dazu siehe die Ausführungen zum Forschungsstand in Kap. I, 2.2.
941 Anh. II, B: Maher, 20; ähnlich Sumaya, 20; Murat, 28; Amira, 19.
942 Dantschke: Attraktivität, S. 64.

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

wie bei Erwachsenen, sodass Schwankungen bei der Akzeptanz oder Ablehnung einzelner Glaubenssätze – mitunter sogar der gesamten Glaubensrichtung – auftreten können. Daher besteht nach Inans Darstellung bei Jugendlichen besonders die Gefahr, dass sie internetbasierte Angebote, die sich auf religiöse Schriften berufen und plausibel wirken, unhinterfragt übernehmen.[943] Toprak et al. zufolge sind Jugendliche verstärkt auf der Suche nach Orientierung und Freundschaften. Häufig seien vor allem jene mit Migrationshintergrund Diskriminierungen und Benachteiligungen ausgesetzt und deshalb auf der Suche nach Halt. Salafistische Ansprachen können für sie daher verlockend sein, da sie einfache und klare Antworten geben und ihnen das Gefühl vermitteln, Teil einer großen und starken Gemeinschaft (*umma*) zu sein. „Die Welt wird in Gut und Böse eingeteilt, es existiert eine ‚Schwarz-Weiß-Welt', Zwiespälte gibt es nicht – die Salafisten kennen die Wahrheit und gehören zu den Guten."[944]

Einige befragte Frauen nennen die Ehe als maßgeblichen Anlass für den Wechsel der Autoritätsinstanz:

> „Ehrlich gesagt frage ich vieles bei meinem Ehemann, […] und eigentlich ist er meine erste Anlaufstelle […]. Und bevor ich verheiratet war, ehrlich gesagt, auf der / ich glaube, die heißt *Islamfatwa* oder so die Seite und ihre englische Schwesterseite, so gesehen, die heißt auch *Islam Q&A* oder so; da habe ich immer viel nachgeguckt, bevor ich verheiratet war."[945]

Hier zeigt sich nicht nur die Bedeutung des Internets als Quelle religiöser Normerkenntnis, sondern zugleich die Bereitschaft der Ratsuchenden, auf Cyberfatwas zu verzichten, sobald sich infolge persönlicher Veränderungen tragfähige Offline-Alternativen eröffnen. Digitale Angebote werden demnach als provisorische „Notlösung" wahrgenommen, die mit der Konsolidierung sozialer Bezugsgruppen rasch durch personalisierte Autoritätsfiguren abgelöst wird. Dieses Verhalten korreliert mit den zuvor aufgezeigten Defiziten: der Unüberschaubarkeit online-vermittelter Fatwas sowie der Pseudonymität der Muftis.[946] Zahlreiche Interviewpartner:innen bringen daher eine klare Präferenz für die Face-to-Face-Kommunikation mit einer religiösen Autoritätsperson gegenüber der Nutzung digitaler Informationsquellen zum Ausdruck. Als Hauptgründe nennen sie die Transparenz der Identität des Muftis und die Möglichkeit eines interaktiven, kontextsensiblen Austauschs. „Aus dem Internet, da

943 Siehe Inan: Jugendliche als Zielgruppe, S. 114f.
944 Toprak/Weitzel: Warum Salafismus, S. 52; ähnlich: Dantschke: Attraktivität, S. 66f.; El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 93f.
945 Anh. II, B: Nadiya, 23.
946 Vgl. ebd.; Anh. II, A: Huda, 29.

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

weiß man nicht, wer die Fatwa gibt. Und ähm die meisten Fatwas, die sind auch nicht erklärt. Wenn ich zum Scheich gehe, dann erklärt er mir die Fatwa von A bis Z, also ähm wie man das zu verstehen hat."[947]

Insgesamt spielen soziodemografische Hintergründe sowie deren Veränderungen – etwa Alter, Geschlecht und Familienstand – eine maßgebliche Rolle bei der Wahrnehmung und Auswahl religiöser Autoritätsinstanzen. Solche Entwicklungen können zu einem Wechsel oder gar zum Bedeutungsverlust digitaler Autoritäten führen. Ähnliche Muster lassen sich bei Islaminteressierten und Neukonvertit:innen beobachten, wie der folgende Abschnitt ausführt.

2.3. Neukonvertit:innen springen „von Link zu Link"

> „Ganz, ganz, ganz am Anfang, als ich mich mit dem Islam zu beschäftigen begann […], las ich sporadisch, was ich fand, und sprang von Link zu Link. Heute lese ich gerne nach, mache mir erst meine eigenen Gedanken und rede danach mit einer Person darüber […]".[948]

In diesem Zitat wird dem Internet eine Orientierungsfunktion bei der Suche nach Informationen und Antworten auf Verständnisfragen zum Islam zuteil. Für Islaminteressierte und Neukonvertit:innen stellt der Cyberspace – wie zuvor angedeutet – eine primäre Anlaufstelle für die Auseinandersetzung mit Glaubenslehre und -praxis dar. Er stillt häufig die Neugier auf islamisch-theologische Themen, vermittelt religiöse Handlungsmuster in vielfältigen medialen Formaten und erteilt praxisbezogene Ratschläge.[949]

Heute dient das Internet zwar weiterhin der Vorklärung von Fragen und der Vorbereitung religiöser Gespräche, doch werden die dortigen Ratschläge nicht unhinterfragt übernommen. Konvertit:innen dieser Gruppe bevorzugen vielmehr zunächst den Austausch mit vertrauens-

---

947 Anh. II, B: Maher 107; siehe auch Murat, 28: „Wenn ich einem Gelehrten jetzt eine Frage stelle, dann fragt der manchmal: Was meinst du mit dem Wort? Ah, ich meine das, sage ich dann. Ah, ne, dann muss ich eine andere Antwort geben, sagt er. Weil ich dann meine Umstände besser darlegen kann quasi, weil er auch nachfragen kann direkt."

948 Anh. II, C: Susanne, 22.

949 Siehe dazu z. B. El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, passim. Auch wenn das Internet in diesem Zusammenhang als zentraler Ort der Aneignung von religiösem Wissen und religiösen Normen definiert wird, wird es nicht als Auslöser der Konversion zum Islam betrachtet. Oft ist Letzteres nach Berichten mancher Konvertit:innen die persönliche Erfahrung mit Muslim:innen. Diese Frage ist nicht Gegenstand der vorliegenden Studie und wird daher hier nicht weiterverfolgt. Für Näheres dazu siehe z. B. Wohlrab-Sahr: Konversion zum Islam, z. B. S. 144ff.

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

würdigen Personen. Im Gegensatz zu Befragten mit Migrationshintergrund beschreiben Neumuslim:innen zwei Phasen der religionsbezogenen Internetnutzung, wie Sofia formuliert: „Ich würde nicht wie am Anfang / ich würde nicht das einfach glauben […]. Ich würde einfach ja, das googeln sozusagen, um mir so 'n Bild zu verschaffen, was sind denn jetzt die Meinungen darüber."[950]

Demnach nutzen Neumuslim:innen das Internet in der initialen Konversionsphase als primäre, bedingungslos vertrauenswürdige Anlaufstelle zur Klärung religionsbezogener Fragen.[951] Sie übernehmen die dortigen Informationen unhinterfragt, da sie – analog zum Christentum – eine hierarchische Autoritätsstruktur mit konsensualer Letztinstanz im Islam vermuten. Als neue Muslim:innen denken einige, es gebe „so einen Konsens, also wenn dann so eine Fatwa gesprochen wird, dass auch (.) ja so ein Konsens eigentlich herrscht und das alle akzeptieren, oder die meisten Muslime."[952] Sie erhoffen sich demnach, mithilfe des Internets solche konsensualen Aussagen religiöser Autoritäten zu finden. Bei den Suchergebnissen handele es sich häufig, wie die interviewten Personen angeben, um salafistische Websites wie *The Religion of Islam* und *Islamfatwa.de* oder YouTube-Videos von Pierre Vogel und Abul Baraa.[953]

In der zweiten Phase erkennen Neumuslim:innen, dass ein solcher Konsens fehlt. Stattdessen begegnen sie wiederholt unterschiedlichen, teils gegensätzlichen Positionen zu identischen Sachverhalten, was Verunsicherung auslöst.[954] Befragte beschreiben diesen Wandel: Online sucht man Antworten auf individuelle Fragen, stößt jedoch auf eine Multiplikation neuer Unsicherheiten. Damit wird die Abwesenheit einer zentralen Hierarchie oder Fatwa-Instanz evident. Die Vielfalt des Online-Fatwa-Markts – zuvor als Vorteil gedeutet – erscheint nun als belastend.[955]

Neben der online herrschenden Meinungsvielfalt wird die Dominanz „extremer" Positionen als Katalysator für ein Umdenken im Internetgebrauch hervorgehoben. In diesem Zusammenhang berichtet eine Konvertitin, dass sie bei ihrer Online-Recherche oft „harte Sachen gelesen [hat] und so extreme Ansichten, […] sehr extreme Entscheidung, dass

950 Anh. II, C: Sofia, 26.
951 Vgl. Anh. II, C: Michael, 37; Anna, 23; Sofia, 26; Susanne, 22; Silvia, 26.
952 Anh. II, C: Sofia, 26.
953 Vgl. Sofia, 26; Susanne, 22. Dazu sagt Kara bspw.: „Vor Jahren. Also jetzt nicht in der Phase, in der ich mich stärker mit dem Islam auseinandergesetzt habe. Aber ich kenne ihn von früher. Er ist ja auch in den deutschen Medien teilweise als Hassprediger öfter zu sehen." Kara, 23.
954 Anh. II, C: Sofia, 26.
955 Vgl. Anh. II, C: Klaus, 29; Susanne, 22; Sofia, 26.

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

eine Frau irgendwas nicht machen darf oder so, also so was ganz Kleinliches, aber sehr extrem."[956] Auch wenn die Befragten diese Positionen nicht explizit einer Strömung zuordnen, deuten sie auf salafistische oder islamistische Angebote hin.[957] Die reflektierte Auseinandersetzung muslimischer Konvertit:innen mit religiösen Inhalten – statt blinder Gefolgschaft – verkörpert eine Form religiöser Individualisierung, die in Kapitel IX vertieft wird.

Als Offline-Alternative für religiöse Beratung verweisen einige Konvertit:innen auf ihre muslimischen Freundes- bzw. Bekanntenkreise. Bei anderen erfolgte der Wechsel zur Offline-Beratung durch die Ehe. Dazu sagt Silvia bspw.:

> „Wenn ich eine Frage habe, dann frage ich in der Regel meinen Ehemann […]. Bevor ich verheiratet war und ich noch nicht so viel Kontakt mit anderen Muslimen hatte, habe ich meistens Fatwas im Internet gelesen, weil ich es am Anfang sehr schwierig fand, welche Fatwas, welchen Rechtschulen will ich folgen oder kann ich folgen in dem Sinne."[958]

Dem Umstieg auf die Offline-Beratung liegt in diesem Fall nicht in erster Linie die Überforderung durch die Vielzahl an Online-Fatwas zugrunde, sondern eher die familiäre Veränderung durch die Heirat mit einem Muslim. Der Ehemann wird als „Quelle" islamischer Normen angesehen und ihm somit Autorität zugewiesen – die Kriterien, nach denen die Zuschreibung von Autorität erfolgt, werden in Kapitel VIII thematisiert.

Die Frage, ob sich aufgrund der Generationszugehörigkeit Unterschiede im Umgang mit religiöser Beratung im Allgemeinen und in der Nutzung des Internets für religiöse Zwecke im Speziellen ergeben, steht im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen.

3. Senioren zwischen Moschee und Web

Entsprechend der Methodologie der Grounded Theory, die der vorliegenden Arbeit zugrundliegt, habe ich bei der Datenerhebung versucht, mittels gezielten Samplings kontrastive Fälle zu berücksichtigen, welche die religionsbezogene Online-Nutzung ablehnen könnten. Ausgehend von der Annahme, dass die Internetnutzung eher unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen verbreitet ist, habe ich als Vergleichsfälle Menschen im Alter von 50 bis 66 Jahren interviewt. Die Auswertung der

956 Anh. II, C: Sofia, 26; ähnlich Susanne, 22.
957 Siehe Kap. III, 3.
958 Anh. II, C: Silvia, 26; Michael, 37; Anna, 23; Susanne, 22.

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

Stichprobe legte zunächst nahe, dass diese Altersgruppe in der Tat im Gegensatz zu den oben dargestellten Typen kaum auf das Internet zurückgreift. Um diese Annahme zu prüfen und die theoretische Sättigung zu erreichen, wurden vier weitere Gespräche mit Senioren geführt. Diese falsifizierten jedoch die Annahme und zeigten auf, dass auch Menschen dieser Altersgruppe das Internet für religionsbezogene Anliegen nutzen. Demnach lässt sich diese Gruppe in zwei Subtypen unterteilen, die im Folgenden vorgestellt werden.

3.1. „Ich bin immer im Internet."

> „Ich bin immer im Internet. Wenn es mir aber im Internet zu langweilig wird, öffne ich Facebook und dann habe ich mir die Sendung *al-Qāhira wa-n-nās* (Kairo und die Menschen) von Tony Khalifa angeschaut. Er hat immer mehrere Gelehrte zu unterschiedlichen Themen eingeladen; das habe ich mir immer angeschaut."[959]

Diese Passage unterstreicht, dass Senioren – ähnlich wie Jugendliche und junge Erwachsene – das Internet als Medium für religiöse Inhalte frequentieren. Im Gegensatz zu einer instrumentellen Suche nach Online-Fatwas für alltägliche Problemlösungen dominiert jedoch eine konsumptive Nutzung: Religiöse Unterhaltung durch Talkshows mit Gelehrten dient der Zerstreuung und der Affirmation etablierten Wissens. Soziale Medien wie Facebook fungieren als hybride Erweiterung konventioneller audiovisueller Formate, indem sie religiöse Diskurse passiv konsumierbar machen und soziale Isolation abmildern.[960]

Im Kontrast zu Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die eine Pluralität sozialer Medien für religiöse Anfragen nutzen, dominieren bei älteren Kohorten Facebook und YouTube als dominante Plattformen. Medienwissenschaftliche Erhebungen konstatieren einen kontinuierlichen Zuwachs der Facebook-Nutzung unter Personen über 60 Jahren, parallel zu einem Abwandern jüngerer User:innen hin zu TikTok und Instagram.[961]

Neben diesen Videoplattformen nennen Interviewpartner dieser Kohorte etablierte o.g. Portale wie *Islamweb.net*, *Islam Q&A* und das ägyptische Fatwa-Amt als primäre Quellen für Wissensaneignung und religiöse Edutainment-Formate. Häufig genannt werden zudem promi-

959 Anh. II, A: Fathi, 66; ähnlich Sobhy, 53.
960 Vgl. Anh. II, A: Ridwan, 62; Fathi, 66; Sobhy, 53; Salih, 63.
961 Vgl. z. B. https://meedia.de/2018/02/15/facebook-wird-zum-seniorentreff-neue-studie-sieht-zuwaechse-bei-den-alten-aber-die-jugend-nimmt-reissaus/ (abg. am 17.01.2022).

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

nente Gelehrte wie Ibn Bāz, an-Nābulsī, aš-Šaʿrāwī und insbesondere al-Qaraḍāwī mit seiner Sendung *aš-Šarīʿa wa-l-ḥayāt*.[962] Bemerkenswert ist die Kontinuität: Es handelt sich um identische Fatwa-Portale und autoritative Gelehrte, deren Inhalte ebenfalls von jüngeren Befragten rezipiert werden. Diese Überschneidung zeigt eine transgenerationale Konvergenz im Kanon der digitalen religiösen Referenzen, bei der generationsspezifische Plattformpräferenzen den gemeinsamen Wissensbestand nicht fragmentieren, sondern vielmehr ergänzen.

Doch woher holen Senioren religiöse Konsultation zu islamischen Fragen ein, wenn sie diese nicht primär digital in Anspruch nehmen? Alle interviewten Personen äußern eine klare Präferenz für den persönlichen Austausch mit einem vertrauenswürdigen Gelehrten, hegen jedoch weitgehend Unzufriedenheit mit lokalen Autoritätsinstanzen wie dem Imam in der Moschee und greifen stattdessen auf Expertise aus dem Ausland zurück. Ein exemplarisches Zitat verdeutlicht diese Haltung:

> „Nein hier nicht, wir haben hier keine Gelehrten. Diejenigen, die eine Predigt halten, das sind Imame, die nur drüber reden, dass man Gott nahestehen muss und so, aber es findet keine gründliche theologische Aufklärung statt, wir haben hier keine Gelehrten."[963]

Die Passage offenbart noch einmal die strukturelle Lücke in der lokalen religiösen Infrastruktur: Imame werden nicht als qualifizierte Fatwa-Instanzen anerkannt, da ihre exhortativen, erbaulichen Predigten – primär auf spirituelle Stärkung und moralische Reflexion ausgerichtet – die geforderte theologische Substanz vermissen lassen.[964] Senioren kompensieren dieses Defizit somit durch Fernreferenzen zu internationalen Gelehrten, wobei das Internet als Brücke zu authentischer Autorität fungiert.

Als Fatwa-Experten werden häufig ehemalige Lehrer aus den Heimatländern oder Azhar-Gelehrte herangezogen. Dazu sagt der Befragte Salih bspw.: „Wenn ich eine allgemeine Frage habe, dann recherchiere ich im Internet. Aber wenn ich eine Fatwa haben möchte, wende ich mich an Gelehrte, die ich kenne und denen ich vertraue – Gelehrte aus der Azhar, die ich aus den 60er-Jahren kenne."[965] Demnach nutzen die Interviewten dieses Typus das Internet bei allgemeinen Wissensfragen zur Religion durchaus, ziehen bei fatwa-relevanten Fragen jedoch eine persönliche Beratung der eigenen Netzrecherche vor. Hierbei dienen

962 Vgl. Anh. II, A: Ridwan, 62; Fathi, 66; Sobhy, 53; Salih, 63.
963 Anh. II, A: Fathi, 66; ähnlich Salih, 63; Ridwan, 62.
964 Vgl. zur Imamfunktion in Moscheegemeinden Ceylan: Die Prediger des Islam, v. a. S. 20–39. Näheres dazu in Abschn. 1.4 dieses Kapitels.
965 Anh. II, A: Salih, 63.

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

Azhar-Gelehrte als Vertrauenspersonen. Ob es sich deshalb um eine Form von institutioneller Autorität handelt, wird im nächsten Kapitel thematisiert.

Die Skepsis gegenüber der Internetnutzung als primärer Anlaufstelle wird von den Akteur:innen dieser Gruppe – wie bei den jüngeren Befragten – mit der Unüberschaubarkeit und Pluralität online verfügbarer Meinungen begründet: „Im Internet gibt es Vieles. Da gibt es seriöse und auch unseriöse Dinge. Es gibt für eine Frage immer mehrere Antworten."[966] Andere führen ihre Skepsis gegenüber den Online-Angeboten auf die Dominanz salafistischer Inhalte auf dem religiösen Markt zurück. Mit Fathis Worten: „Ich weiß ja nicht, wer hinter diesen Webseiten steckt. Die meisten von ihnen werden von den Salafisten betrieben. Die Saudis haben die salafistische und wahhabitische Lehre verbreitet, und die stecken hinter solchen Angeboten. Ich höre ihnen nicht zu."[967] Diese Passagen greifen die zuvor etablierten Kritikmotive hinsichtlich der Reliabilität digitaler Fatwas auf: einerseits die defizitäre Verifizierbarkeit der Urheberschaft, andererseits die hegemoniale Sichtbarkeit salafistischer Akteure infolge ihrer überproportionalen Online-Präsenz.

3.2. „Ich lehne das Internet komplett ab."

Bei dem zweiten Subtypus der Interviewten, welche die Internetnutzung für die Beantwortung von religionsbezogenen Fragen kategorisch ablehnen, handelt es sich um einen Ausnahmefall. Der Befragte Gamal, Vorsitzender einer Moscheegemeinde in Südniedersachsen, begründet seine ablehnende Haltung wie folgt:

> „Ich lehne das Internet komplett ab. Selbst seriöse Webseiten können gehackt werden. Das viel größere Übel kommt noch: Früher bin ich bei Fragen direkt in die Moschee gegangen. Man hat immer den Imam in der Moschee gefragt. Es entsteht eine gewisse Bindung an die Moschee […]. Aber wenn wir all das jetzt im Internet machen wollen, dann können wir doch gleich unsere Moscheen schließen und die sozialen Kontakte abbrechen."[968]

Hier geht es bei der Missbilligung der Internetnutzung für religiöse Zwecke nicht nur um den Mangel an Sicherheit, Seriosität und Glaubwürdigkeit der Online-Angebote, auf den die meisten interviewten Internetskeptiker:innen verweisen, vielmehr hebt der Befragte zudem die Bedeutung der Moschee und der lokalen Gemeinschaftlichkeit hervor:

966 Ebd.
967 Anh. II, A: Fathi, 66.
968 Anh. II, A: Gamal, 57.

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

Infolge der Nutzung des Internets fänden wenige oder gar keine persönlichen Kontakte mehr statt, wodurch die Anbindung an die Gemeinde und die Vernetzung mit den Glaubensschwestern und -brüdern an Bedeutung verlören. Gamal prophezeit die Auflösung der Gemeinden und den Verlust der zwischenmenschlichen Beziehungen im religiösen Kontext für den Fall, dass Muslim:innen ihre Fragen der Religion hauptsächlich online regeln.

Als Vorsitzender eines Moscheevereins hat Gamal die Funktion eines Gesprächspartners für die Moscheebesucher. Dies erklärt seine ablehnende Haltung gegenüber der religionsbezogenen Internetnutzung: Zum einen hat er private Kontakte zu Gelehrten im Ausland, auf deren Expertise er jederzeit zurückgreifen kann. Zum anderen sieht er sich als Teil des Vorstands in der Verantwortung, Fragen, welche die Gemeinde betreffen, von größeren religiösen Institutionen wie der Azhar in Kairo beantworten zu lassen. Mit seinen Worten: „Wenn ich persönliche Fragen habe, wende ich mich an meinen Freund ʿUmar ʿAbd al-Kāfī. Und wenn es sich um größere Angelegenheiten handelt, die meine Gemeinde betrifft, dann wende ich mich an die Azhar."[969] Das verweist nicht nur auf eine Differenzierung zwischen personeller bzw. charismatischer und institutioneller Autorität, sondern auch auf jene zwischen „persönlichen" und „größeren" Anliegen. Aufgrund seiner Rolle in der Gemeinde ist es dem Interviewten wichtig, nur anerkannte Fatwa-Institutionen zu konsultieren, wenn es um größere gemeinschaftliche Fragen geht, da die so eingeholten Fatwas nicht nur ihm gelten, sondern auch an die Mitglieder der Moscheegemeinde weitergegeben werden. Sollten die Fatwas fehlerhaft sein, würde damit das Heilsrisiko im Jenseits steigen.[970]

Trotz seiner Abneigung gegenüber dem Online-*iftāʾ* nutzt Gamal soziale Medien – Näheres dazu im nächsten Abschnitt – und stößt dabei laut eigenen Angaben auf Medienprediger aus der salafistischen Szene: „Überall. Man sieht sie überall, über YouTube, Facebook oder WhatsApp, oder du hörst von jemandem, der irgendwas über sie im Internet gehört oder gelesen hat."[971] Zwar gibt er an, Prediger wie Pierre Vogel und Abul Baraa durch ihre Medienpräsenz zu kennen, räumt zugleich aber ein, über ihre Aktivitäten und Wirkungen keine Aussagen treffen zu können, weil ihm das nötige Wissen hierzu fehle. Seine Distanz rechtfertigt er ferner damit, dass sie unter Beobachtung durch deutsche Sicherheitsbehörden stünden und er nichts riskieren wolle.[972]

969 Ebd.
970 Siehe weiterführend dazu Kap. II, 3.8.
971 Anh. II, A: Gamal, 57.
972 Vgl. ebd.

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

In Anbetracht des bisher Dargestellten wird das Internet von der Mehrheit der Befragten als mobile und effiziente Anlaufstelle wahrgenommen, die ein vielfältiges Angebot zur Verfügung stellt. Von einer kleinen Minderheit wird es indessen als Medium angesehen, das soziale Grenzen und Enklaven erzeugt und die Rolle der Moscheegemeinden und der Imame vor Ort schwächt. Diese Annahme scheint gerechtfertigt, bedarf aber noch empirischer Forschung zum Medienwandel und zur Virtualisierung islamischer Vergemeinschaftung. In einschlägiger Literatur ist generell die Rede von Privatisierung der Religion aufgrund der Diasporasituation und der damit einhergehenden logistischen Herausforderungen.[973]

Zwar besteht die Moschee in nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaften weiterhin als Ort, an dem rituelle Gebete verrichtet werden. Ihre soziale und politische, aber auch die beratende Funktion durch den Imam, welche die Moschee in muslimischen Gesellschaften über die islamische Geschichte hinweg erfüllt hat, scheint jedoch an Bedeutung verloren zu haben. Das bedeutet, dass Moscheen in modernen Gesellschaften, vor allem durch neue Informations- und Kommunikationstechnologien, Veränderungen erfahren haben bzw. einem Funktionswechsel unterliegen. Forschungsarbeiten hierzu thematisieren zwar das integrative bzw. desintegrative Potenzial von Moscheen im Migrationskontext und beschreiben die unterschiedlichen Funktionen von Moscheen, gehen dabei aber nicht auf die Rolle von Medien und der damit einhergehenden Virtualisierung der Gemeinschaft in der Diaspora ein.[974]

4. Crossmediale Kommunikation in der religiösen Beratung

Im Theorieteil wurde gezeigt, wie sich muslimische Akteur:innen und Gruppen unterschiedlicher Couleur erfolgreich crossmedialer Strategien bedienen, indem sie neben ihrer Präsenz in klassischen (Radio und Fernsehen) und neuen Medien (eigene Internetportale) auf unterschiedliche soziale Netzwerke zurückgreifen und ihre Fatwas in unterschiedlichen Formen (Videos, Publikationen in PDF etc.) zur Verfügung stellen.[975] Die Frage, welche sozialen Online-Dienste muslimische Ratsu-

973 Siehe z. B. A.-K. Nagel: Intensivierung, v. a. S. 556f.; Pirner: Religion, S. 156.

974 Für Näheres dazu z. B. Rückamp: Alltag in der Moschee, S. 102ff.,353f.; Aslan et al.: Muslimische Diversität, v. a. S. 450ff.; Akca: Moscheeleben, passim; Wagner: Die Macht der Moschee, z. B. S. 72ff., 92ff. Einen solchen Wandel konstatiert Neumaier in Bezug auf kirchliche Gemeinschaften; vgl. Neumaier: religion@home?, S. 31ff.

975 Siehe Kap. IV, v. a. 4.

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

chende als Medium der Fatwa-Findung nutzen, steht im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen. Mit crossmedialen Kommunikationskanälen sind dabei soziale Plattformen, Messenger-Dienste, Videoportale sowie klassische, nun auch online verfügbare Medien (Fernsehprogramme, Bücher etc.) gemeint. Diese werden im Folgenden nach der Häufigkeit der Nennung in drei Abschnitten vorgestellt.

4.1. YouTube – der visuelle Entertainer

Am häufigsten genannt war im Sample das Videoportal YouTube.[976] Zwar wird es von vielen der Studienteilnehmer:innen häufig besucht, die Betroffenen heben in ihren Ausführungen aber hervor, es nicht als Quelle der Normenfindung zu nutzen, sondern eher als *Unterhaltungsmedium*. Der Interviewte Sajed nennt bspw. islamistisch geprägte YouTube-Kanäle wie *Macht's Klick?* und *Botschaft des Islam*.[977] Dort hole er sich keine normativen Handlungsanweisungen, vielmehr handele es sich dabei um Allgemeinwissen über den Islam und Motivationsreden mit islamischem Gehalt. Er besuche diese Kanäle nur aus Neugierde, betont er. Zum Redner von *Macht's Klick?* sagt Sajed:

> „Es dreht sich alles um Islam, also Geschichten von damals oder heutzutage; sagt er Situationen von anderen Menschen. Keine Ahnung so //. Er versucht, einen so wach zu wecken, weißt du, so: Hör auf mit dem Quatsch und krieg mal langsam dein Leben auf die Reihe! So darum geht es halt."[978]

Auch wenn diese Kanäle ihre Aussagen nicht in Form von Fatwas zu treffen scheinen, ist nicht auszuschließen, dass sie trotzdem normativen Charakter annehmen und somit Einfluss auf die Lebensführung ihrer Konsument:innen ausüben können. Ausnahmslos werden sie mit Belegen aus den islamischen Quellentexten sowie der Biografie des Propheten Muḥammad untermauert; auf diese Weise können sie normative Gültigkeit beanspruchen.[979] Die Analyse in *Peripherie des religiös begründeten Extremismus* bestätigt, dass die YouTube-Akteure der genannten Kanäle zu den am häufigsten rezipierten Kanälen des islamistischen Spektrums zählen und dass sie bestimmte Zeiträume und Ereignisse

---

976 YouTube sowie TikTok sind in erster Linie Video-Portale, erfüllen aber weitgehend die Merkmale einer sozialen Plattform, d. h., man kann dort Gleichgesinnte finden und Kontakte herstellen bzw. pflegen.

977 Für Näheres siehe dazu Kap. IV, 4.3.

978 Anh. II, B: Sajed, 22.

979 Zu Inhalten dieser Kanäle siehe https://www.youtube.com/@MachtsKlick; https://www.youtube.com/@Islambotschaft (abg. am 05.05.2023).

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

(z. B. den Fastenmonat Ramadan) gezielt nutzen, um eine höhere Zahl von User:innen zu erreichen.[980]

Andere Befragte im Sample präferieren YouTube als Medium für religiöse Unterhaltung, weil sie sich dort mobil und zeitungebunden religiöse Vorträge anschauen können.[981] Mit Ramys Worten: „Meistens esse ich alleine, und dann schaue ich mir auf dem Tablet auf YouTube Vorträge von verschiedenen Scheichs an. Ich schaue mir das einfach an und lasse mir das durch den Kopf gehen."[982]

Die Tatsache, dass nicht nur die zitierte Person, sondern viele andere Befragte auch die YouTube-Videos während anderer Aktivitäten ansehen, deutet auf den Willen vieler Gläubiger hin, die Zeit effizient zu nutzen und den Tagesablauf zu optimieren.[983] Alltägliche Abläufe wie die Ausübung eines Berufs und die Erledigung anderer Aufgaben strukturieren den Tag. Die religiöse Unterhaltung, die hier online stattfindet, füllt nicht nur die Lücken im Tagesablauf, die nach oder zwischen den alltäglichen Verpflichtungen bleiben, sondern gibt zugleich Halt. Wie mehrere Untersuchungen zur Bedeutung von Religion im Alltag zu dem Ergebnis kommen, stellt die Religion einen potenziellen Schutzfaktor für das psychische Wohlbefinden der Migrant:innen dar.[984]

Im Unterschied zu den textbezogenen Online-Angeboten auf dem Fatwa-Markt wird YouTube-Inhalten im Allgemeinen größeres Vertrauen entgegengebracht. Der Vertrauenswürdigkeit liegt besonders die Visualität der Angebote zugrunde: Die Konsument:innen lesen nicht nur Texte, die von beliebigen Personen verfasst und online gestellt worden sein könnten, sondern sie können die Vortragenden auch sehen. Auch hier werden hauptsächlich YouTube-Kanäle von Medienpredigern der salafistischen Szene wie Abul Baraa und Pierre Vogel genannt.[985]

In dem 2020 erschienenen Bericht zur *Peripherie des religiös begründeten Extremismus* zählen diese Kanäle ebenfalls zu den Top-25, die durch ihr vielfältiges Angebot nicht nur Jugendliche, sondern auch junge

---

980 Vgl. für Näheres dazu Baaken/Hartwig: Die Peripherie, S. 3; Hartwig: Der Islam auf YouTube, S. 110–123.

981 Vgl. z. B. Anh. II, A: Adel, 23; Anh. II, C: Klaus, 29; Martin, 35.

982 Anh. II, B: Ramy, 32.

983 Vgl. z. B. Anh. II, A: Adel, 23; Arian, 29; Anh. II, C: Klaus, 29; Martin, 35; Sofia, 26.

984 Vgl. statt vieler Pirner: Religion, S. 157. Siehe weiterführend dazu den Forschungsstand, v. a. zum *Lived Islam*, in Kap. I, 2.3.

985 Anh. II, B: Ziyad, 23; ähnlich Ramy, 32; Anh. II, C: Susanne, 22. Auch Konvertit:innen wie etwa Michael und Anna geben an, YouTube-Kanäle salafistischer Prediger zu verfolgen. Besonders zu Beginn ihrer Beschäftigung mit dem Islam hätten sie YouTube-Videos von Pierre Vogel, Marcel Krass und Abul Baraa konsumiert. Vgl. Anh. II, C: Michael, 37; Anna, 23; ähnlich Susanne, 22; Silvia, 26.

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

Erwachsene erreichen.[986] Im Interview hebt Klaus in Bezug auf die Visualität auch den englischsprachigen Kanal *Merciful Servant* hervor, der über vier Millionen Abonnent:innen hat und eine Vielzahl von Videos unterschiedlicher Länge bereitstellt.[987] „Diese Videos sind tatsächlich optisch sehr ansprechend und sie spiegeln optisch sehr schön wider, was gesagt wird. […]. Die haben das echt sehr aufwendig produziert."[988]

Ein wichtiges Element in YouTube-Videos sind die *Naschids*.[989] Sie entfalten auf einige Befragte eine besondere Wirkung. Ramy bspw. berichtet: „Der hat das so schön professionell gemacht, die Naschids laufen im Hintergrund, und der rezitiert auch den Koran […]. Da wird schon das Herz richtig weich."[990] Einschlägige Diskussionen zur Bedeutung von Naschid-Gesängen in salafistischen bzw. islamistischen *da'wa*-Aktivitäten können demnach bestätigt werden. Wie Said und Inan darlegen, spielt die Musik eine bedeutende Rolle bei der Rezeption religiöser Inhalte. Über diese Schiene gelingt es salafistischen Predigern, emotional aufgeladene Botschaften besonders gut zu transportieren und Erfolg zu erzielen.[991] Auch wenn die Musik in salafistischer Deutung verboten ist, wird sie also für Propagandazwecke genutzt – genauso wie die Nutzung des Internets und anderer moderner Technologien. Darin sehen Salafist:innen einen großen Nutzen, und zwar, um neue Anhänger:innen zu rekrutieren und vor allem Jugendliche zu erreichen. Dies zeigt, wie pragmatisch sie vorgehen, um die *da'wa*-Arbeit voranzutreiben.[992]

Dass sich die o. g. Prediger im salafistischen Umfeld bewegen und daher im Visier der Sicherheitsbehörden stehen, überrascht die Interviewten nicht – es scheint sie aber auch nicht weiter zu stören. Vielmehr nehmen sie die Salafisten in Schutz und erachten sie als „Brüder". Zu Vogel sagt Ramy bspw.: „Das ist ein ganz netter Kerl, das ist ein Bruder

986 Vgl. Hartwig/Weyda: Monitoring der Peripherie, S. 3.
987 Siehe dazu https://www.youtube.com/c/TheMercifulServant/videos (abg. am 28.07.2022).
988 Anh. II, C: Klaus, 29.
989 Siehe für Näheres dazu Inan: Jugendliche als Zielgruppe, S. 109ff.; Said: Hymnen des Jihads, S. 45ff.
990 Anh. II, B: Ramy, 32. Dazu sagt auch Ziyad: „Manche machen ja auch diese Naschids im Hintergrund und äh das berührt dann auch mit der Situation, die sie grad zum Beispiel erzählen"; Anh. II, B: Ziyad, 23.
991 Vgl. Inan: Jugendliche als Zielgruppe, S. 104; Said: Naschid-Gesänge, 319ff. Siehe auch Dantschke: Attraktivität, S. 74; Lübcke et al.: Jugend, Jugendkultur, S. 70.
992 Zwar werden bestimmte Rahmenbedingungen für den Musikeinsatz aufgestellt, Salafist:innen sind aber prinzipiell bereit, bestimmte Vorschriften der Scharia zurückzustellen, bis der richtige Zeitpunkt gekommen ist, um sie soziale Realität werden zu lassen. Siehe ausführlich dazu El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 203ff.; Inan: Jugendliche als Zielgruppe, S. 109; Schneiders: Historisch-theologische Hintergründe, S. 22f.

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

im Islam, ja. Viele machen ihn schlecht. Aber das ist *ḥarām*. Das ist ein ganz schöner Bruder, der im Islam *da'wa* macht und viele Leute einlädt."[993]

Die Frage, warum salafistisch gesinnte YouTube-Prediger rezipiert werden, obwohl ihr traditionell ausgeprägtes Weltbild durchschaut wird, beantworten viele Befragte, wie oben gezeigt, mit der Dominanz von deren Angeboten in der Online-Welt und mit dem Mangel an adäquaten Offline-Alternativen.[994] Die Dominanz salafistischer Inhalte auf dem religiösen Online-Markt des Islam scheint auszureichen, um bei Muslim:innen unterschiedlicher Herkunft Resonanz zu erzeugen. Ihre Angebotsbreite hat nicht nur den Zweck, Nichtmuslim:innen für den Islam zu gewinnen, sondern richtet sich auch an Muslim:innen unterschiedlichen Alters, um diese salafistisch zu indoktrinieren. Die Rezeption wird durch eine attraktive, mehrsprachige und grafisch aufwendige Gestaltung der Inhalte garantiert.

Andere Videoportale wie TikTok oder Twitch finden nur von wenigen Befragten Erwähnung, was vornehmlich auf deren Nutzerdemografie zurückzuführen ist.[995] So empfindet Amira die Videos mit religiösen Inhalten auf TikTok „sehr schön", weil sie kurz und unterhaltsam seien. Dort finde man religiöse Verhaltensanweisungen, Erfahrungen aus dem Leben anderer, Prophetengeschichten, aber auch Fragen, über die man sich in den Kommentaren austausche. Sie betont aber auch, wie viele YouTube-Konsument:innen, dass es sich nicht um normative Ratgebung handele, sondern zumeist um informative und „sehr lehrreiche Videos", die vom Freundeskreis im Cyberspace geteilt würden.[996] Aufgrund der crossmedialen Strategie salafistischer bzw. islamistischer Mediennutzung kann angenommen werden, dass die Angebote salafistischer Prediger solche Videoplattformen ebenfalls wie YouTube dominieren – hinsicht-

---

993 Anh. II, B: Ramy, 32. Ähnlich sagt Ziyad: „Viele sagen: ‚Pierre Vogel ist ein sehr radikaler und den sollte man lieber nicht glauben und nicht verfolgen.' Aber ich würde auch Pierre Vogel zuhören." Ziyad, 23.

994 Vgl. Anh. II, C: Michael, 37.

995 Die geringe Nennhäufigkeit der TikTok-Nutzung unter den Befragten lässt sich mit der jüngeren Altersstruktur der Plattform erklären, die vornehmlich Nutzer:innen im Alter von 14 bis 19 Jahren umfasst und somit deutlich von der repräsentativen Zusammensetzung der Interviewten dieser Studie abweicht. Zusätzlich fördern die Algorithmen der Plattformen zwar schnell Reichweite, doch steht hier meist eine jugendzentrierte, weniger normativ bindende Content-Produktion im Vordergrund. Weiterführend dazu: Digitales Mojo: TikTok Statistiken (2025), unter: https://www.digitalesmojo.de/tiktok-statistiken/, (abg. am 24.11.2025).

996 Dazu sagt Amira bspw.: „Ich sehe halt selber auch, was immer berühmter wird, sind Leute auf TikTok, die bezüglich des Islam Videos machen, und es gibt da z. B. auch welche, wo ich die Videos sehr schön finde, wo man aber auch immer darüber nachdenken muss." Anh. II, B: Amira, 19.

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

lich des Einflusses dieser Inhalte auf muslimische Ratsuchende besteht erheblicher Forschungsbedarf.

4.2. Social Media und Messenger-Dienste

Soziale Medien wie Facebook, Instagram und Instant-Messaging-Dienste wie WhatsApp spielen bei der religiösen Ratsuche und -findung ebenfalls eine nicht zu unterschätzende Rolle – gerade für junge Muslim:innen. Für einige Migrant:innen dienen sie als *erste* Anlaufstelle bei religionsbezogenen Fragen, für andere ausschließlich der Vermittlung an eine Autoritätsperson. Mit Blick auf die erste Funktion sagt Arian:

> „Ich bin auch in einer [WhatsApp-]Gruppe drin mit Familien. Ein Onkel von mir und Neffen, wir sind halt Brüder im Islam, und da tauschen wir gegenseitig die Informationen auch aus […]. Ich nutze die Gruppe in WhatsApp, weil sie mir schnell zur Hand ist, rufe Bruder Ali an oder greife auf meine vielen muslimischen Kontakte hier zu."[997]

Geradezu idealtypisch zeigt sich hier, wie über Messenger-Dienste wie WhatsApp oder mittels Telefon ein interaktiver Austausch über religiöse Fragen des Alltags stattfinden kann. Die Kommunikation wird dank der Flexibilität und Interaktivität dieser Medien als schnell, einfach und zielführend empfunden. Dabei findet der Austausch nicht immer ohne eine professionelle religiöse Autorität statt, die Fatwas erteilt, wie im Interviewausschnitt berichtet wird. Vielmehr gebe es WhatsApp-Gruppen mit einem Gelehrten, der die Gespräche leite und die gestellten Fragen beantworte, wie eine andere Gesprächspartnerin angibt. Selbst wenn man sich nicht traue, verbleibende Fragen öffentlich (in der Gruppe) zu stellen, bestehe die Möglichkeit, den Gelehrten direkt zu kontaktieren: „Dadurch, dass der Gelehrte in der Gruppe ist, haben wir seine Nummer und können dann privat ihn anschreiben."[998]

Für einige Konvertit:innen bilden die sozialen Netzwerke eine Alternativinstanz, an die sie sich wenden würden, wenn die von ihnen als authentisch erachteten Fatwa-Plattformen gar keine bzw. keine befriedigenden Antworten hergäben.[999] So berichtet Martin, dass er sich in dringenden Fällen bei Facebook beraten lasse. Ihm zufolge dauert es manchmal mehrere Monate, bis er von *Seekers Guidance* eine Rückmeldung auf seine Fragen bekomme. Bei Facebook könne er hingegen seine

997 Anh. II, A: Arian, 29; siehe auch Fatima, 29; Anh. II, B: Thamer, 22; Sumaya, 20.
998 Anh. II, B: Sumaya, 20.
999 Vgl. z. B. Anh. II, C: Martin, 35; Anna, 23.

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

religiösen Anliegen interaktiv und zeiteffizient besprechen.[1000] Auf meine Frage, wer dort als Autorität fungiere und Antworten bzw. Handlungsanweisungen gebe, erwidert er: „Grundsätzlich kann da jeder antworten – jeder. Das ist dann so eine Vertrauenssache. Der Ratgeber kann dann so einen Gelehrten als Referenz nennen oder wo der das herhat."[1001]

Dies legt nahe, dass es heute nicht nur die Autorität der Gelehrten gibt, der sich die Gläubigen freiwillig unterwerfen, sondern dass sie selbst durch neue Medien zu autoritativen Akteur:innen avancieren können. Entscheidend für die Akzeptanz erteilter Fatwas ist das Vertrauen in die ratgebende Person. Wie das obige Zitat zur autoritätsfreien WhatsApp-Gruppe belegt, sichern Vertrauen und persönliche Erfahrungen die Qualität religiöser Auskünfte (ausführlicher dazu Kap. VIII, 2).

In ihrer Funktion als *Vermittler* bieten die sozialen Medien den religiösen Autoritäten ein digitales, leicht bedienbares Format an, durch das sie eigene Videos oder religiöse Textbeiträge unkompliziert und crossmedial veröffentlichen können. Auf diesem Wege können sie schneller neue Anhänger:innen gewinnen sowie mit ihrer Anhängerschaft in Kontakt bleiben. Und damit scheinen die Autoritäten Erfolg zu haben. Adel äußert sich dazu wie folgt:

> „Ich habe Manṣūr as-Sālimī bei Facebook gesehen. Wie du weißt, nutzt heutzutage jeder Facebook […]. Ich habe gesehen, dass viele ihn abonniert haben, und dachte mir, o. k., er scheint eine wichtige Autorität zu sein. Als ich ihn dann einmal gehört habe, habe ich ihn daraufhin über YouTube gesucht und ihn dort auch immer gehört."[1002]

Hier zeigt sich, dass die Nutzung sozialer Medien häufig ein fester Bestandteil im Alltag ist und dass das Finden und Konsumieren religionsbezogener Inhalte durch automatisierte Suchalgorithmen bestimmt wird (vgl. dazu Abschn. 5.2). Die crossmediale Präsenz in den unterschiedlichen sozialen Medien trägt zur Vergrößerung der Rezeptionsreichweite von Websites bzw. den dort als Autoritäten fungierenden Personen bei. Das Marketing von religiösen Angeboten erfolgt dabei nicht nur durch die Autoritätspersonen selbst oder die Betreiber:innen ihrer Websites, sondern oftmals auch durch Sympathisant:innen.[1003] Wie das Zitat nahelegt, leisten sie ihren Beitrag hierzu durch das Liken, Verlinken oder

---

1000 Vgl. Anh. II, C: Martin, 35.

1001 Ebd.

1002 Anh. II, A: Adel, 23; ähnlich Fathi, 66. As-Sālmī (geb. 1983) ist ein Koranrezitator und Prediger aus Saudi-Arabien.

1003 Viele Befragte geben in diesem Zusammenhang an, bei Facebook oder Instagram häufig auf Videos mit religiösen Inhalten gestoßen zu sein. Vgl. z. B. Anh. II, A: Fatima, 29; Farha, 23; Fathi, 66, Arian, 29; Anh. II, B: Murat, 28; Thamer, 22.

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

Teilen von Beiträgen der jeweiligen Autoritätsperson. Dies hilft dieser insofern, als sie dadurch als eine authentische und vertrauenswürdige Instanz ausgezeichnet wird, was wiederum die Aufmerksamkeit anderer Ratsuchender auf sie lenkt.

Um ‚Kund:innen' bzw. orientierungssuchende Menschen zu erreichen, stellen religiöse Autoritäten ihre Angebote in unterschiedlichsten Formen online zur Verfügung. Auch ihre Bücher werden im PDF-Format zum Download angeboten. Damit soll das Kriterium der Glaubwürdigkeit erfüllt und Resonanz erzielt werden, wie im Folgenden näher dargelegt wird.

4.3. Online-Quellen mit „Wurde-kontrolliert-Stempel"

Ein kleiner Teil der Befragten, eine Mischung aus Muslim:innen mit und ohne Migrationshintergrund, bevorzugt es, für die Beantwortung von religionsbezogenen Fragen eigenständig in veröffentlichten Fatwa-Sammlungen oder islamrechtlicher Fachliteratur nachzuschlagen, statt sich auf die Online-Suche zu begeben. Dieser Präferenz liegt die Annahme zugrunde, dass Bücher im Unterschied zu Online-Angeboten mehrere Kontrollschritte durchlaufen:

> „Es gibt so Instanzen, die diese Fatwa durchlaufen muss, bevor sie überhaupt veröffentlicht werden kann. Und das ist im Internet halt nicht so […]. Auf jeden Fall hat man da weniger die Gewissheit, dass es da so einen ‚Wurde-kontrolliert-Stempel' gibt. Den gibt es einfach nicht im Internet. Und deshalb ist es mir schon lieber, wenn es aus einem Buch kommt."[1004]

Die Gesprächspartnerin Nadiya betont hier, dass den klassischen Medien (hier Publikationen in Buchform) größeres Vertrauen entgegengebracht werden kann als den Angeboten auf Online-Plattformen. Ähnlich erklärt Hilal sein Vertrauen in publizierte Fatwa-Sammlungen: Diese würden von speziellen Expert:innenausschüssen mehrfach überprüft, nicht nur sprachlich oder formal, sondern auch inhaltlich. Darüber hinaus wisse man durch die Autor:innenangaben, wer sie verfasst habe; die Cybermuftis blieben hingegen anonym oder veröffentlichten unter Pseudonym – oder missbrauchten gar einen bekannten Namen.[1005]

Arabisch sprechende Migrant:innen erwähnen am häufigsten das Rechtswerk *fiqh as-sunnah* von Sayyid Sābiq und die Fatwa-Sammlung von aš-Ša'rāwī[1006] – beide Autoritäten zählen, wie oben dargelegt, zu

---

1004 Anh. II, B: Nadiya, 23.
1005 Vgl. Anh. II, A: Hilal, 44; Mariem, 31; Anh. II, B: Nadiya 139; Anh. II, C: Sofia, 26.
1006 Vgl. Anh. II, A: Taha, 42; Mariem, 31.

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

den Ersten, deren religiöse Angebote online gegangen sind. Von Konvertit:innen werden vor allem zwei Titel genannt: *Das Erlaubte und Verbotene im Islam* von al-Qaraḍāwī und *Handbuch Islam. Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime* von Ahmed Reidegeld. Diese Literatur sei für die Befragten sprachlich verständlich, völlig anders als die komplizierte Argumentationsweise, die in der *fiqh*-Literatur üblicherweise verwendet wird. Außerdem seien die Inhalte besser auf die Lebenssituation in einer mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaft übertragbar.[1007]

Die Präferenz, sich in Buchform publizierter Fatwa-Sammlungen zu bedienen, bedeutet für viele Interviewte nicht, dass sie die religionsbezogene Internetnutzung gänzlich aufgeben. Im Gegenteil: Manche haben weiterhin großes Vertrauen zu bestimmten Online-Fatwa-Diensten und nutzen deshalb beide Quellen parallel. Bücher würden das Internet heute nur dann vollständig ersetzen, „wenn es gar kein Internet geben würde."[1008] Andere wiederum greifen auf das Internet zurück, um sich bestimmte Bücher im PDF-Format herunterzuladen. „Alles aus dem Internet: Hadith-Werke, Koranexegesen usw.; alles ist im Netz."[1009] Auch diese Aussage deutet darauf hin, dass religiöse Autoritäten auf die Bedürfnisse des religiösen Markts reagieren. Sie nehmen zur Kenntnis, dass sich die Wege der Wissensaneignung und der religiösen Ratfindung verändert haben bzw. sich dynamisch verändern. Infolgedessen stellen sie ihre Angebote in unterschiedlichsten Formaten online zur Verfügung. Man findet daher nicht nur kurze fatwaähnliche Texte oder Videos, sondern auch kostenlose digitale Formate ursprünglicher Printpublika-

1007 Vgl. Anh. II, C: Sofia, 26; siehe auch Anh. II, B: Murat, 28. Das genannte Buch al-Qaraḍāwīs, *al-Ḥalāl wa-l-ḥarām fī l-islām*, aus dem Jahr 1960 zählt zu seinen ersten und bekanntesten Publikationen. Das heute in über 30 Auflagen immer wieder veröffentlichte Werk wurde auch in zahlreiche Sprachen übersetzt, darunter auch ins Deutsche unter dem Titel *Erlaubtes und Verbotenes im Islam*. Es umfasst Fatwas zu unterschiedlichen Themenbereichen und beansprucht, die Lebensumstände der Muslim:innen in der Diaspora zu berücksichtigen. Für Näheres dazu Gräf: Yūsuf al-Qaraḍāwī, S. 109ff. Das 2005 erschienene Handbuch von Reidegeld bietet ebenfalls eine gute Einführung in die islamische Glaubenslehre und -praxis.

1008 Anh. II, C: Martin, 35. Dies formuliert Nadiya wie folgt: „Aber ich muss ehrlich sagen, dass ich das gleiche gute Gefühl bei den Internetseiten hatte, die ich gerade erwähnt habe, weil die kommen ja glaube ich aus Saudi-Arabien." Anh. II, B: Nadiya, 23. Ähnlich sagt Susanne: „[U]nd jetzt mittlerweile äh hab ich einige Bücher und äh weiß aber auch, welche (.) Webseiten vertraulich und verlässlich sind, so [okay], wo ich nachschauen kann." Anh. II, C: Susanne, 22.

1009 Anh. II, A: Boshra, 30; siehe auch Mariem, 31; Anh. II, B: Ramy, 32; Anh. II, C: Michael, 37.

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

tionen. Beispiele hierfür finden sich auf Websites wie der von al-Albānī, Ibn Bāz, al-Nābulsī, al-Qaraḍāwī und ʿAbd al-Kāfī.[1010]

Die Bücher bzw. Fatwa-Sammlungen decken nach Angaben einiger Interviewter nicht immer alle Fragen ab: Häufig thematisieren vormoderne oder moderne Fatwa-Werke grundlegende Fragen des Islam oder, je nach Schwerpunktsetzung, nur bestimmte Vorfälle. Das Leben befinde sich jedoch unentwegt im Wandel, und die Situation in der Diaspora werfe immer wieder neue Fragen auf. Deshalb greifen viele Befragte häufig auf ihr soziales Umfeld zurück, wie Sofia erklärt: „Aber das deckt natürlich nicht alles ab, ähm ich hab ein paar Freunde oder Freundinnen, die ich vielleicht fragen würde […]."[1011] Worauf die den Freund:innen zugewiesene Autorität gründet und wann nach deren Ratschlägen gehandelt wird, ist Thema des nächsten Kapitels.

Zusammenfassend betrachtet, bestätigt die crossmediale Präsenz von religiösen Autoritäten die Annahme, dass sie die vom Wandel der Medienlandschaft bedingten Veränderungen wahrnehmen und sich dessen bewusst sind, wie die Menschen religiöse Angebote aufnehmen. Sie wollen dem mit dem Medienwandel einhergehenden drohenden Verlust ihrer Stellung als Autorität entgegenwirken. Durch die Nutzung von Neuen Medien wie Facebook, YouTube oder TikTok sehen sie die Möglichkeit, für ihre ‚Ware', die Fatwas, in einem neuen Gewand (z. B. in Form kurzer Erklärvideos) zu werben und dadurch ihre ‚Kund:innen', die Autoritätsabhängigen, direkt zu erreichen, statt sie zu verlieren.

5. Spezifika Neuer Medien in der religiösen Beratung

Neben den bereits herausgearbeiteten Charakteristika der Neuen Medien, die in den Narrativen der Studienteilnehmenden wiederkehrend vorkommen – etwa Mobilität, Zeiteffizienz und mediale Konvergenz – wurde insbesondere die Anonymität als zentrales Motiv der Internetnutzung hervorgehoben. Ziel des folgenden Abschnitts ist es, die Relevanz der Anonymität im digitalen Raum im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit intimen bzw. sensiblen Fragen zu erörtern. Im Anschluss daran wird untersucht, inwiefern algorithmische Strukturen die Suchprozesse der

[1010] Vgl. https://www.al-albany.com; https://binbaz.org.sa/books; https://www.nabulsi.com/; https://www.abdelkafy.com; https://www.al-qaradawi.net/ (abg. am 28.07.2022).

[1011] Vgl. Anh. II, C: Sofie, 26; ähnlich Anh. II, A: Huda, 29; Hilal, 44; Anh. II, B: Thamer, 22.

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

Nutzer:innen beeinflussen und damit potenziell deren Erkenntnis- und Entscheidungsprozesse mitgestalten.

5.1. Anonymität und Intimität

Zwar empfinden viele Interviewpartner:innen die Anonymität im Internet als Gefahr und benennen sie als Ursache für ihr Misstrauen gegenüber den Online-Fatwas, jedoch sehen einige Befragte auch Vorteile darin: Anonymität sei durchaus ein Merkmal, das ihnen das An- und Aussprechen bestimmter Themen erleichtere bzw. überhaupt erst ermögliche. Wann ändert sich diese Situation? Wird dieses mediale Spezifikum von einer Hemmschwelle zum Anreiz für die Online-Nutzung und sorgt es womöglich für den Wechsel von der Offline- zur Online-Beratung?

Um die Relevanz der Anonymität im Kontext von Intimität und religiöser Beratung identifizieren und bewerten zu können, wurden in den Interviews intime Themen angesprochen, die den privaten oder persönlichen Bereich betreffen, z. B. Selbstbefriedigung, der Pornografie-Konsum und die Menstruation bei Frauen. Die leitende Annahme hierbei war, dass es gerade im Bereich der Sexualität ein besonderes Bedürfnis gibt, Fragen online zu thematisieren, um dabei anonym zu bleiben, da einschlägige Themen in islamisch geprägten Gesellschaften eine besondere Tabuisierung erfahren. Aber lässt sich diese Leitannahme bestätigen? Das Interviewmaterial erlaubt, in diesem Zusammenhang zwei Typen zu unterscheiden, die im Folgenden dargestellt werden.

5.1.1. Von der Offline-Beratung zurück ins Netz

Der erste Typus, eine Mischung aus Muslim:innen mit und ohne Migrationshintergrund, informiert sich zu heiklen und intimen Fragen bevorzugt im Internet. Diese Gruppe macht die Mehrheit der Befragten aus. Sie umfasst nicht nur Personen, die das Internet als ihre erste Beratungsstelle nutzen, sondern auch solche, die der religionsbezogenen Internetnutzung eigentlich misstrauen. Der Gesprächspartner Amr unterstreicht diese Tendenz wie folgt: „Sicherlich werde ich nicht den Scheich fragen, sondern im Internet nachschauen. Man schämt sich natürlich, mit dem Scheich über solche intimen Themen zu sprechen, vor allem wenn es um Dinge [geht], die die Ehefrau betreffen, z. B. die Menstruation oder

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

das Wochenbett."[1012] Das Zitat zeigt neben der Relevanz des Internets für intime Fragen auch die Vermittlungsfunktion des Ehemanns zwischen der Ehefrau und dem Imam. Es bestätigt somit die oben aufgestellte Theorie bezüglich der Geschlechterrollen im Islam.

Ähnlich bevorzugen es auch Muslim:innen der zweiten Einwanderungsgeneration wie Ziyad, Maher und Sajed, zu schambesetzten Themen online zu recherchieren, wenngleich sie bei Religionsfragen grundsätzlich auf das Offline-Umfeld (die Eltern oder den Imam der Gemeinde) zurückgreifen. Das Internet wird hier als privater und geschlossener Raum betrachtet.[1013] Mit Ziyads Worten: „Es gehört ja auch zu dem Islam. Es wäre mir aber ein bisschen unangenehm, den Imam sowas zu fragen, deswegen würde ich bei solchen Fragen lieber ins Internet gehen."[1014] Obwohl der Befragte betont, dass der Islam das offene Gespräch über intime Angelegenheiten erlaube, empfinde er die Diskussion solcher Themen mit einer Schlüsselperson als „unangenehm". Seine Präferenz für das Internet begründet er – neben dem Schamgefühl – damit, dass Online-Suchen bei schambesetzten Themen wie Homosexualität in der Regel informativer ausfallen als Face-to-Face-Gespräche mit Eltern oder Imam. Diese vertreten traditionelle Positionen und reagieren – selbst von Scham gehemmt – knapp: „Es gibt Adam und Eva, nicht Adam und Adam oder Eva und Eva. Das Internet hingegen bietet facettenreiche Informationen."[1015] Neben der Anonymität als medialer Eigenschaft des Internets gewinnt bei intimen Themen die Vielfalt online verfügbarer Angebote entscheidende Relevanz für den Übergang von offline zu online Beratung.

Besonders wenn der Mufti ein Familienmitglied ist, dient der Wechsel zur Online-Beratung nicht allein der Umgehung von Schamgefühlen, sondern ebenso der Vermeidung familiärer Konflikte. So würde der Befragte Omar eine Experteneinschätzung zur Ehe mit einer Nichtmuslimin nicht bei seinem Vater – den er im Kern als religiöse Autorität anerkennt – einholen, sondern online recherchieren. Die Familie würde

1012 Anh. II, A: Amr, 30; ähnlich Ridwan, 62; Karem, 27.
1013 Vgl. Anh. II, B: Ziyad, 23; Ramy, 32; Sajed, 22; Maher, 20.
1014 Anh. II, B: Ziyad, 23; ähnlich Ramy, 32.
1015 Anh. II, B: Ziyad, 23. Ähnlich hebt Maher in seiner Erzählung die körperliche Abwesenheit im Online-Modus zwischen den Beteiligten als Grund für seine Abweichung von der persönlichen Beratung zu Cyberfatwas wie folgt hervor: „Wenn das eine intime Frage ist, dann würd' ich mich ja gegenüber einer Person schämen, aber wenn ich das im Internet nachschaue, dann habe ich quasi gar keinen Grund, mich zu schämen, weil mich da niemand kennt und niemand sieht mich." Anh. II, B: Maher, 20; ähnlich Anh. II, A: Sobhy, 53.

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

sich sonst sorgen, insbesondere falls sie eine Ehe mit einer Frau aus dem Heimatland arrangieren möchte.[1016]

Trotz der Tendenz dieses Typus, bei heiklen Fragen das Internet zu nutzen, würden einige dennoch auch ihr Schamgefühl überwinden und eine Vertrauensperson befragen, wenn die Online-Angebote widersprüchliche, unschlüssige oder keine solide begründeten Antworten hergäben. Dies artikuliert der Interviewte Yasser wie folgt:

> „Ich würde dann doch schon im Internet gucken. Aber wenn ich da jetzt auch vielleicht keine eindeutige Meinung finde / also, es gibt da keinen eindeutigen Koranvers oder so etwas, ich glaube dann würde ich mich schon überwinden und eine Person, einen Imam fragen oder einen Gelehrten."[1017]

Das Zitat unterstreicht erneut die Bedeutung der Beweisführung als Kriterium der Qualitätssicherung von Fatwas im Netz, die im nächsten Kapitel ausführlich erörtert wird. Je nach Beweislage entscheidet sich der Mustafti, sich entweder mit dem Internet als Autoritätsinstanz zu begnügen oder auf das Offline-Umfeld auszuweichen und einen Rat bei einer Schlüsselperson einzuholen.[1018]

Während männlich gelesene Interviewte es auch in Betracht zu ziehen scheinen, intime Fragen von einer Vertrauensperson klären zu lassen, wenn sie im Cyberspace keine Klarheit finden, hat die Anonymität im Internet für muslimische Frauen eine besondere Bedeutung. So würde es die Studienteilnehmerin Mariem „nicht mal wagen, schambesetzte Fragen mit dem Imam einer Moschee zu besprechen und zu diskutieren."[1019] Selbst wenn Betreffende es wagen würden, solche Fragen dem Imam oder einer anderen Schlüsselperson zu stellen, wären sie mit der Beratung vermutlich nicht zufrieden. Die Antworten wären mit einiger Wahrscheinlichkeit nicht zureichend, denn die Gefahr bestünde, dass die Frauen sich erst recht schämen würden, bei vagen bzw. unklaren Antworten nachzuhaken. Demnach wird das Internet als unverzichtbares Alternativangebot angesehen, das es ermöglicht, jede Art von Fragen ohne Hemmungen zu stellen und von unterschiedlichen Ansichten zu profitieren. „Im Internet sieht mich ja keiner. Daher würde ich mit Sicherheit nicht den Imam fragen, sondern im Internet recherchieren."[1020]

Auch die Befragte Farha bestätigt diese Präferenz der religiösen Online-Beratung aufgrund des Schamgefühls gegenüber dem anderen Ge-

---

1016 Vgl. Anh. II, A: Omar, 24.
1017 Anh. II, B: Yasser, 19.
1018 Vgl. ebd.; Ramy, 32; Anh. II, A: Sobhy, 53; Karem, 27; Ridwan, 62; Anh. II, C: Klaus, 29.
1019 Anh. II, A: Mariem, 31; ähnlich Boshra, 30.
1020 Anh. II, A: Mariem, 31.

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

schlecht: „Es gibt z. B. Themen, die vor allem uns Mädchen betreffen, und ich finde sowieso, dass wir arabischen Mädchen irgendwie ein ausgeprägtes Schamgefühl besitzen, und deswegen kann ich nicht einfach einem Mann gewisse Fragen stellen."[1021] Dass hier behauptet wird, arabische Frauen hätten „ein ausgeprägtes Schamgefühl", liegt höchstwahrscheinlich nicht an der Alterität arabischer Frauen, sondern an der in islamisch geprägten Ländern üblichen Tabuisierung von Themen, die den Geschlechtsverkehr oder die Sexualität betreffen. Darüber hinaus wird das Schamgefühl in der islamischen Tradition als Teil des Glaubens definiert. In einer dem Propheten Muḥammad zugeschriebenen Überlieferung heißt es: „Jede Religion hat eine eigene Moral und die des Islam ist die Schamhaftigkeit."[1022]

Während einige Befragte dieses Typus die Schamhaftigkeit als Teil ihrer Religiosität verstehen und daher bei schambesetzten Themen die Internetnutzung präferieren, argumentieren andere, dass es in Sachen Religion keine Scham gebe:

5.1.2. „Es gibt in Sachen Religion keine Scham."

Die Akteur:innen des zweiten Typus, der ebenfalls aus einer Mischung von Muslim:innen mit und ohne Migrationserfahrung besteht, stellen schambesetzte Fragen dem Scheich bzw. einer Schlüsselperson. Die Aufgeschlossenheit gegenüber der Autoritätsperson wird damit begründet, dass es in der Religion nichts gebe, was nicht ausgesprochen werden könne: „Es gibt in Sachen Religion keine Scham. Für mich sehe ich in dieser Perspektive keine großen Schamgrenzen. Es gibt doch gar keine Grenzen."[1023] Diese Einstellung wird mit der tradierten Praxis der früheren Muslim:innen gerechtfertigt: Berichten zufolge sollen die Prophetengefährt:innen ihre Fragen, auch solche intimer Natur, dem Propheten vorgetragen haben, fernab von jedem Schamgefühl.[1024]

Der Rekurs auf einschlägige Überlieferungen untermauert die Relevanz der islamischen Tradition im Alltagsleben der Gläubigen. In seinen Einlassungen hebt Murat daher die Bedeutung der prophetischen Praxis hervor: Früher habe er immer dazu tendiert, seine intimen Fragen aus

---

1021 Anh. II, A: Farha, 23.

1022 Das Schamgefühl wird als elementarer Bestandteil der Charakterzüge eines jeden muslimischen Individuums definiert. Laut einer Überlieferung soll Muḥammad bspw. gesagt haben: „Wenn du dich nicht schämst, kannst du alles tun." Siehe al-Buḫārī: *Ṣaḥīḥ*, Hadith-Nr. 6120, S. 1157.

1023 Anh. II, A: Hilal, 44; ähnlich bei Khaled, 26.

1024 Vgl. Anh. II, A: Hilal, 44; Khaled, 26; Anh. II, B: Murat, 28.

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

Scham im Internet zu klären. Heute verspüre er keine Hemmungen mehr, mit einer Schlüsselperson über schambehaftete Themen wie die Zulässigkeit des Oralverkehrs in der Ehe zu sprechen. Seinen Sinneswandel begründet er damit, dass er die entsprechenden prophetischen Überlieferungen zuvor nicht gekannt habe.[1025]

Die Präferenz der Offline-Beratung gegenüber der Internetnutzung begründen andere Befragte damit, dass die Online-Angebote unpersönlich seien und oftmals nur allgemeine Anweisungen gäben, ohne die individuellen Situationen der Mustaftis zu berücksichtigen. Zudem ergäben sich eventuell Nachfragen, die bei einem direkten Austausch mit der Rat gebenden Person von Angesicht zu Angesicht geklärt werden könnten.[1026] Wiederum andere merken an, dass die gewünschte Anonymität auch bei einem persönlichen Gespräch gewährleistet werden könne, bspw. indem die Anliegen im Passiv formuliert würden: „Ich wurde gefragt …", statt die Frage auf sich zu beziehen. Andere Interviewte sehen eine Lösungsstrategie darin, einen gehobenen Sprachstil zu verwenden und z. B. von Geschlechtsverkehr statt von Sex zu sprechen – dies hebe die Fragestellung auf eine wissenschaftliche und somit weniger persönliche Ebene.[1027]

Egal, ob es um Masturbation oder den Konsum von pornografischen Medien geht, sagt Hany, „schäme ich mich nicht. Ich frage die Imame direkt."[1028] Obwohl er eigentlich das Internet zur Klärung von Normfragen nutzt, rechtfertigt er den Umstieg von der Online- auf die Offline-Beratung mit der Unübersichtlichkeit der Online-Fatwas. Es gebe intime, komplexere Fragen, für die eine Online-Suche keinen Erfolg verspreche. Ein Imam könne solche Fragen indessen direkt und mühelos beantworten. Als Beispiel nennt er den Vollzug ritueller Waschungen, wenn spezifische männliche Körperflüssigkeiten ausgeschieden werden. Es gebe bei Männern wie bei Frauen unterschiedliche Arten der Waschungen. Dafür sei entscheidend, ob es sich um Präejakulate oder Ejakulationen handele. Manchmal reiche eine kleine Gebetswaschung (*wuḍūʾ*) aus, manchmal müsse eine rituelle Ganzkörperwaschung (*ġusl*) vollzogen werden.[1029] „Und gerade diese Themen weiß der Scheich dann direkt, was du meinst, und erklärt dir das."[1030]

1025 Vgl. Anh. II, B: Murat, 28.
1026 Vgl. z. B. Anh. II, A: Hilal, 44; Khaled, 26; Anh. II, B: Emine, 28; Amira, 19.
1027 Vgl. Anh. II, A: Nader, 39; Hilal, 44; ähnlich bei Khaled, 26.
1028 Anh. II, B: Hany, 22.
1029 Laut prophetischer Überlieferungen hat man beim Ausscheiden von Flüssigkeit bzw. Vorflüssigkeit (*wadī*) seine Gebetswaschung zu erneuern, beim Samenerguss (*manī*) hingegen die Ganzkörperwaschung (*ġusl*) zu vollziehen.
1030 Anh. II, B: Hany, 22.

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

Michael ist etwas aufgebracht über die Frage und kritisiert, wie Muslim:innen mit dem Thema Sexualität umgehen:

> „Das ist auch das große Problem, was unter Muslimen herrscht auch beim Islam. Das ist alles so dieses Konservative. Das müsste offener [sein]. Also Selbstbefriedigung gehört dazu, das ist einfach etwas Menschliches, da brauche ich mich nicht schämen. Sexualität gehört zum Menschen dazu. Punkt, aus, Ende. Da braucht man sich nicht schämen für."[1031]

Demnach differenziert der Befragte nicht zwischen angenehmen und unangenehmen Fragen, an die er seine Fatwa-Suche anpassen müsste. Vielmehr argumentiert er, dass man über alles mit dem Imam oder einer anderen Schlüsselperson reden könne. Die Tatsache, dass viele Muslim:innen Schamgefühle und gewisse Hemmungen gegenüber dem Imam hätten, führt Michael auf das Verhalten der Imame zurück: Deren Auftritte und Ansprachen, vor allem am Freitag auf der Kanzel, würden Distanz schaffen. Sie würden Charisma ausstrahlen, was sich auf die Haltung der Gläubigen auswirke.[1032]

Anders als die zugewanderten Musliminnen bevorzugen es viele Konvertitinnen und Musliminnen der zweiten Einwanderungsgeneration, schambesetzte Fragen mit einer Schlüsselperson zu besprechen. Zwar schätzen sie ebenfalls die Anonymität des Internets bei der Erörterung heikler Themen, wollen sich aber dennoch lieber bei einem Imam (bzw. über dessen Ehefrau als Mittelsperson) oder eine:r ihrer „Vertrauten" (meistens der Mutter, einer Freundin oder der ehemaligen Lehrerin) absichern.[1033]

Fest steht, dass für Frauen das Schamgefühl ein größeres Thema beim Austausch mit dem Imam als Autoritätsperson ist und dass es sich dabei eher hinderlich auswirkt. Tendieren sie trotzdem zur Offline-Beratung, macht das deutlich, welche Bedeutung sie der Aneignung authentischen religiösen Fachwissens beimessen. Jana und Sofia führen ihre Präferenz der Offline-Beratung bei intimen Fragen wiederum auf „schlechte Erfahrungen" zurück, die sie in der Online-Welt gemacht hätten. Der Fatwa-Markt im Internet gebe keine befriedigenden Antworten: Entweder seien diese nicht ausreichend mit Beweisen aus dem Koran oder der Sunna fundiert und würden keine ausführlichen Erklärungen liefern, oder sie seien einseitig in der Argumentation.[1034]

1031 Anh. II, C: Michael, 37.
1032 Vgl. ebd.
1033 Vgl. z. B. Anh. II, B: Emine, 28; Nadiya, 23, Amira, 19; Sumaya, 20; Anh. II, C: Sofia, 26; Kara, 23.
1034 Vgl. Anh. II, C: Anna, 23; Sofia, 26.

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

In der Gesamtschau kann festgehalten werden, dass die Anonymität im Kontext von Intimität und Sexualität durchaus eine wichtige Eigenschaft des Internets darstellt, die von vielen Nutzenden geschätzt wird. Für manche bildet diese Eigenschaft den Grund für einen Wechsel von der Offline- zur Online-Beratung. Allerdings sieht auch ein nicht unwesentlicher Teil der Befragten kein Problem darin, intime Fragen mit einer Schlüsselperson zu besprechen. Dabei sind zwei Argumente maßgeblich: Zum einen herrscht Meinungsverschiedenheit auf den religiösen Online-Portalen, womit den Ratsuchenden die Qual der Wahl bleibt. Zum anderen gibt es textliche Beweise aus der Sunna, die sie motivieren, ihr Schamgefühl zu überwinden. Demnach kann die zu Beginn aufgestellte Annahme, dass insbesondere intime Normfragen die Internetnutzung begünstigen würden, nicht konsequent bestätigt werden.

Egal ob es sich um intime oder allgemeine Fragen handelt, fast alle Befragten geben an, dass die Suchergebnisse im Internet durch Zufall bestimmt seien. Folgender Abschnitt soll diesen Aspekt näher erörtern dabei die Frage diskutieren, ob die Suchergebnisse tatsächlich Zufall sind oder doch gezielt durch Algorithmen erzeugt werden.

5.2. Zufall oder Algorithmen?

„Zufall (.), recherchiert; ich wollte was vom Islam wissen und dann bin ich da drauf gestoßen."[1035] Ähnlich wie das Zitat nahelegt, läuft ein Suchprozess im Internet nach den Berichten vieler Interviewpartner:innen wie folgt ab: Sie geben in die Suchmaschine Google eine allgemeine Frage ein und klicken dann unterschiedliche – zumeist die ersten paar – Seiten an, um sich ein Bild über das erklärungsbedürftige Anliegen zu machen. Nach einigen Sucherfahrungen entsteht Vertrauen gegenüber bestimmten Websites bzw. Gelehrten, die als Favorit:innen erachtet werden und denen dann Autorität zugewiesen wird. Bei einer erneuten Suche wenden sie sich schließlich gezielt an diese favorisierten Seiten.[1036]

1035 Vgl. Anh. II, C: z. B. Martin, 35; Susanne, 22. Michael formuliert es so: „Ich würde halt einfach eingeben, und dann würde ich mich halt erstmal durchforsten." Michael, 37; ähnlich Kara, 23.

1036 Vgl. z. B. Anh. II, A: Amr, 30; Boshra, 30. Anh. II, A: Farha, 23; Nisma, 23; Adel, 23; Huda, 29. Auf diesem Wege stoßen die interviewten Senioren auch auf bestimmte Websites und Mediengelehrte, die dann zu Favorit:innen werden. So berichtet Fathi: „Ehrlich gesagt, bin ich durch Zufall auf die gestoßen. Immer wenn ich eine Folge über YouTube geschaut habe, habe ich mir dann immer die nachfolgenden Vorschläge weiter angeschaut, ja nur so, und dann habe ich selber danach gesucht." Anh. II, A: Fathi, 66; ähnlich Sobhy, 53; Ridwan, 62.

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

Demnach kann zwischen zwei Typen von Internetnutzer:innen unterschieden werden: Anfänger:innen, die noch keine bis wenig Erfahrung bei der Nutzung des Internets als Medium der religiösen Beratung haben, und Fortgeschrittene, die das Internet seit längerer Zeit nutzen und bereits Erfahrungswerte gesammelt haben. Anhand dieser Erfahrungen können die Nutzer:innen dann zwischen seriösen und unseriösen Internetangeboten differenzieren.[1037] Hany, der sich als „fortgeschrittener User" im Umgang mit den unterschiedlichen Angeboten des Cyber-Islam bezeichnet, formuliert seinen Suchvorgang wie folgt:

> „Durch Google. Also da sind die immer, wenn man die Frage eingibt: Wearing Earrings in Islam? Und dann kommt direkt *Islam Q&A*, erstes Angebot und dann klickt man darauf, liest sich das durch. Ich lese einfach nur die Seiten, die angeboten werden."[1038]

Daraus lassen sich folgende Schlüsse ziehen: Allgemein wird regelmäßig im Internet gesurft, und in diese alltäglichen Routinen ist die Suche nach religiösem Rat eingebettet. Auch wenn die meisten Befragten davon ausgehen, dass die Ergebnisse ihrer Suchvorgänge rein zufällig zustande kommen, bestimmen die Algorithmen dennoch mit, welche Websites bzw. Informationen in welcher Reihenfolge angezeigt werden. Selbst wenn Algorithmen die Auswahl und Sortierung der Suchergebnisse modulieren, verbleibt es – wie das Zitat suggeriert – eine autonome Entscheidung der Ratsuchenden, welche Seiten sie selektiv anklicken und welche Inhalte sie rezipieren. So entscheidet sich Hany bspw. gegen die Nutzung von Foren: „Ich gehe z. B. nicht auf Foren. Auf Foren schreiben die nur Schwachsinn, die schreiben, was sie wollen."[1039] Die selektive Rezeption indiziert eine nuancierte, ambivalente Bewertung medial vermittelter religiöser Autoritäten.

Werfen wir einen Blick auf die Algorithmus-Mechanismen, ist zweierlei festzustellen: Die genannten Websites und Medien-Muftis scheinen erstens weitreichende Popularität zu genießen. Dass sie in der Regel als erstes Ergebnis der Online-Suche angezeigt werden, belegt, dass sie eine hohe Besucherzahl aufweisen. Schließlich gehören sie zu den ersten Plattformen ihrer Art, die es im Netz gegeben hat und die heute ihre Inhalte in mehreren Sprachen anbieten (ausführlicher dazu Kap. IV, 4.1). Zweitens werden die Suchergebnisse mithilfe der Algorithmen personalisiert, d. h., sie basieren auf persönlichen Informationen der ratsuchenden Person, die diese bewusst oder unbewusst im Cyberspace preisgibt.

1037 Vgl. Anh. II, B: Hany, 22; ähnlich Anh. II, A: Omar, 24.
1038 Anh. II, B: Hany, 22.
1039 Ebd.

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

Algorithmen sammeln im Hintergrund Information über die Internetnutzendenden und passen die Suchergebnisse an deren Interessen (hier: religiöse Orientierung) an. Bunt spricht in diesem Zusammenhang von einem „Autoritätsalgorithmus": „The authority algorithm continues to evolve in a combination of divine revelation, human programming, and machine-driven fatwas. A website's encoding will influence how readers search and locate religious advice and knowledge."[1040] Die Nutzer:innen bleiben dennoch diejenigen, welche die Suchergebnisse bestimmen, da sie weitgehend darüber entscheiden können, welche persönlichen Daten sie preisgeben möchten. Dadurch können sie die Einflussnahme der Algorithmen zumindest reduzieren.

Einige Befragte, vor allem Neuzugewanderte, überlassen das Finden von Beratungsstellen zwar dem Zufall bzw. dem Suchalgorithmus, merken jedoch an, dass sie bestimmte Online-Muftis bereits aus dem nationalen Fernsehen ihres Herkunftslandes oder aus Auftritten in Satellitenfernsehsendungen kennen. Hier zeigt sich eine weitere technische Dimension des Internets: die Konvergenz der Medien (Fernsehen und Internet), die sich nicht zuletzt in der Vielzahl der Angebote widerspiegelt.

Während die Mehrheit der Studienteilnehmer:innen vom Zufall als Navigator der Ratsuche spricht, führen einige Befragte ihre Rezeption bestimmter Online-Angebote auf die Algorithmen zurück.[1041] Klaus, ein Softwareentwickler mit einer Affinität zu Algorithmen, sagt beispielhaft dazu: „*Islamfatwa* ist bei Google so dominant […]. Das sind halt die Google-Algorithmen, die merken, dass die Seite halt ja 'ne hohe Informationsdichte hat oder dass vielleicht Leute oft darauf verlinken, also da ist man ja oft auch irgendwie auf diese Algorithmen angewiesen."[1042] Die Frage, ob die Betreiber:innen der genannten Islam-Online-Dienste Einfluss auf die Algorithmen bzw. auf die Platzierung ihrer Websites nehmen können, kann und soll an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden.

6. Zwischenresümee

Zusammenfassend lassen sich im Hinblick auf die Nutzung des Internets für religionsbezogene Fragestellungen drei Typen von Ratsuchenden identifizieren: Der erste Typus – überwiegend muslimische Migrant:in-

1040 Bunt: Hashtag Islam, S. 63; ähnlich ders.: The Net Imam Effect, S. 21, 25f.
1041 Vgl. Anh. II, C: Michael, 37; Anna, 23; Susanne, 22; Silvia, 26.
1042 Anh. II, C: Klaus, 29.

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

nen der ersten Generation – betrachtet das Internet als primäre Anlaufstelle im Alltag bei religiösen Fragen. Besonders Neuankömmlinge, die infolge jüngerer Fluchtbewegungen nach Deutschland gekommen sind, präferieren die Online-Beratung aufgrund defizitärer kulturell vertrauter religiöser Infrastruktur (fehlende muttersprachliche Gemeinden, islamische Bibliotheken) sowie infolge substanzieller Alltagsbelastungen. Für diese Akteur:innen repräsentiert das Internet einen flexiblen, unmittelbaren Zugang zu diversen muttersprachlichen Angeboten.

Ähnlich konstituiert sich die Situation bei einzelnen Konvertit:innen, die im digitalen Fatwa-Markt eine hohe Anschlussfähigkeit an ihre religiösen Alltagsanfragen wahrnehmen. Aufgrund mangelnder islamischer Fachkompetenz entspringt eine ausgeprägte Verunsicherung, weshalb sie religiöse Anliegen anonym im Internet adressieren – da sie diese nicht als gravierend genug für personalisierte Konsultationen vor Ort erachten. Zudem fehlt Konvertit:innen im sozialen Nahbereich (Freundes- und Bekanntenkreis) eine islamkundige Referenzperson als verlässliche Instanz religiöser Validierung.

Muslim:innen der zweiten Einwanderungsgeneration bilden in diesem Kontext eine Minderheit. Im Unterschied zu Neuzugewanderten und Konvertit:innen verfügen sie oftmals über religiöse Offline-Alternativen in ihrem sozialen Umfeld – sei es innerhalb der Familie, etwa bei Eltern, Geschwistern oder Schwiegereltern, oder im erweiterten Netzwerk, etwa im Freundeskreis oder beim Imam der nächstgelegenen Moscheegemeinde, ob direkt oder vermittelt durch eine Mittelperson, z. B. die Ehefrau des Imams. Diese Feststellung stützt die zu Beginn aufgestellte Hypothese, dass die Modalität und Intensität der Internetnutzung für religiöse Konsultationen generationsabhängig sind und maßgeblich von der Präsenz alternativer lokaler Referenzen abhängen.

Neben logistischen Herausforderungen und dem Mangel an adäquaten Alternativangeboten in der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft spielen spezifische mediale Charakteristika des Internets – wie Optionalität, Zeiteffizienz, Vielfalt, Visualität und insbesondere Anonymität – eine zentrale Rolle für die Nutzung von Fatwa-Angeboten im Netz. Die von zahlreichen Befragten, vor allem im Kontext sensibler oder intimer Fragestellungen, hervorgehobene Möglichkeit anonymer Kommunikation erleichtert es, Themen anzusprechen, die im persönlichen oder religiösen Offline-Umfeld häufig vermieden werden, da dort Unannehmlichkeiten oder soziale Sanktionen zu befürchten sind. Damit lässt sich die in der einschlägigen Fachliteratur vertretene Annahme bestätigen, dass Anonymität einen wesentlichen Beweggrund für die Nutzung

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

religiöser Online-Angebote darstellt.[1043] Eine Minderheit der Befragten bevorzugt demgegenüber trotz möglicher Schamgefühle bei bestimmten Anliegen das direkte Gespräch mit einer Beratungsperson. Zugleich äußerten viele Interviewpartner:innen Vorbehalte gegenüber den digitalen religiösen Diensten, da die pseudonyme Identität der beratenden Instanzen Misstrauen hervorrufe.

Die medialen Besonderheiten des Internets ziehen darüber hinaus ein „Cut-and-paste"- bzw. „Pick-and-choose"-Verfahren nach sich, das in der bestehenden Forschung zu Religion und Internet festgestellt werden konnte.[1044] Dieses Verfahren kann auf der einen Seite zwar zum willkürlichen Umgang mit den Normen der Scharia verleiten, was in islamwissenschaftlichen Studien als „Fatwa-Shopping" kontrovers diskutiert wird.[1045] Auf der anderen Seite kann es aber auch die Tendenz religiöser Individualisierung fördern, wie in Kapitel IX dargelegt wird.

Die von den Gesprächspartner:innen des ersten Typus frequentierten Fatwa-Portale und Online-Autoritätsinstanzen umfassen unter anderem Ibn Bāz, an-Nābulsī, ʿAbd al-Kāfī, *Seekers Guidance*, *Islamfatwa.de* sowie die mehrsprachigen Online-Fatwa-Angebote *Islam Q&A* und *Islamweb.net* – sämtlich dem traditionalistischen Spektrum zuzuordnend. Während Neuzugewandte arabischer Herkunft primär arabophone Fatwa-Plattformen nutzen, rekurrieren Konvertit:innen und Muslim:innen der Zweitgeneration aufgrund linguistischer Defizite auf deren deutsch- oder englischsprachige Varianten. Salafistische und islamistische Diskurse dominieren dabei beide Sprachräume. Der traditionalistische und neo-traditionalistische Informationspool zeichnet sich durch konservative Exegese sowie transmediale Dissemination in hegemonialen sozialen Netzwerken (YouTube, Facebook, TikTok) aus.

Die Akteur:innen des zweiten Typus – eine heterogene Konstellation aus Muslim:innen mit und ohne Migrationshintergrund – inkorporieren das Internet ebenfalls in religiöse Konsultationsprozesse. Im Unterschied zum ersten Typus ergänzen sie jedoch Online-Ressourcen durch Offline-Beratung. Cyberfatwas genügen ihnen lediglich bei trivialen religiösen Praktiken, bei denen Grundkompetenz vorliegt, zur Selbstvergewisserung. Somit konstituiert sich der digitale Fatwa-Markt als Initialphase eines deliberativen Aushandlungsprozesses mit Muftis bezüglich spezifischer religiöser Fragestellungen. Die religiöse Beratung vollzieht sich

1043 Vgl. z. B. Bunt: Hashtag Islam, S. 64, 81. Weiterführend dazu der Forschungsstand in Kap. I, v. a. 2.2.

1044 Vgl. Bunt: Hashtag Islam, S. 77f.; Helland: Popular Religion, S. 33.

1045 Siehe z. B. Hosen: Online Fatwa, S. 159ff.; Zaman: From Imam to Cyber-Mufti, S. 465ff.

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

folglich mehr oder weniger diskursiv, wie es im folgenden Kapitel noch ausführlich dargelegt wird.

Die Studienteilnehmer:innen dieses Typus nehmen eine grundsätzlich zurückhaltende Einstellung gegenüber dem Internet als exklusiver Quelle der Fatwa-Findung ein. Ihre Skepsis speist sich aus der Unübersichtlichkeit und Manipulierbarkeit von Online-Inhalten sowie der Intransparenz internetbasierter Fatwas. Auch die von manchen Befragten als Nutzungspräferenz postulierte Anonymität wird von den Akteur:innen dieser Gruppe kritisch hinterfragt. Die Manipulierbarkeit von Online-Inhalten wird dabei primär auf die mangelnde Identifizierbarkeit der Anbieter:innen zurückgeführt. Wie Mandaville zutreffend konstatiert,[1046] verweisen zahlreiche Interviewpartner:innen in diesem Kontext auf die Herausforderung der Identitätsverifikation von Cybermuftis, weshalb sie Online-Fatwas ausschließlich ergänzt durch Offline-Beratung akzeptieren.

Hinzu kommt, dass Angehörige der zweiten Einwanderungsgeneration im Regelfall über eine lokale Offline-Alternative verfügen. Auch wenn viele von ihnen die Imame der ortsansässigen Gemeinden konsultieren, überwiegen in den Interviews negative Erfahrungen, insbesondere hinsichtlich der Fatwa-Erteilung. Häufig wird den Imamen ein Defizit deutschsprachiger und kultureller Kompetenz attestiert, was eine inadäquate Adressierung der Erwartungen und Lebenswelten der Ratsuchenden impliziert. Dies manifestiert sich insbesondere darin, dass die Imame die komplexen Schnittstellen zwischen religiöser Normativität und säkularen Kontextbedingungen der Diaspora – etwa interkulturelle Beziehungen, Arbeitsplatzethik oder geschlechterspezifische Rollendiskurse – nur unzureichend adressieren können.[1047]

Sowohl Muslim:innen der zweiten Einwanderungsgeneration als auch Konvertit:innen berichten, das Internet insbesondere in der Adoleszenz bzw. in der Frühphase ihrer Konversion zum Islam intensiv genutzt zu haben. In dieser Phase hatte sich ein hohes Maß an Vertrauen in das Internet als verlässliche Referenzquelle für islambezogene Informationen konsolidiert. Dass die rezipierten Inhalte und Portale überwiegend dem traditionalistischen bzw. neo-traditionalistischen Spektrum zuzuordnen waren und zum Teil weiterhin sind, lässt sich auf mehrere Faktoren zurückführen:

Einerseits haben salafistische und islamistische Angebote in multiplen Online-Foren der zurückliegenden Jahre dominante Deutungshoheit

1046 Vgl. Mandaville: Digital Islam, S. 23.

1047 Ähnliches beobachtet Nökel: Die Töchter der Gastarbeiter, S. 51f.; siehe auch Ceylan: Die Prediger des Islam, S. 67–69.

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

etabliert. Wie zahlreiche Studien aufzeigen, liegt dies vor allem darin begründet, dass der Salafismus ein vermeintlich klar gegliedertes Bild des Islam vermittelt (Schwarz-Weiß-Denken), das nicht nur dogmatische umfassende Handlungsanweisungen für Alltagsfragestellungen offeriert, sondern zudem transmedial breit rezipierbar ist.[1048] Demgegenüber erlangen moderate Fatwa-Angebote oder nuancierte theologische Perspektiven marginale Resonanz und sind digital nur peripher präsent.

Andererseits sind Jugendliche und Konvertit:innen primär auf deutschsprachige Ressourcen angewiesen, wobei ihnen vertiefte Kenntnisse islamischer Praktiken und Traditionen fehlen, da sie nicht religiös sozialisiert wurden. Für migrantisch geprägte muslimische Jugendliche verschärft sich dies durch Defizite muttersprachlicher Lesekompetenz für sakrale Texte. Ihre religiöse Selbstvergewisserung konstituiert sich dementsprechend in diversen medialen Kontexten (z. B. YouTube, Facebook- oder WhatsApp-Gruppen). Die genannten sozialen Netzwerke konstituieren signifikante Orientierungsanker für junge Ratsuchende. Obgleich die Nutzer:innen dort primär soziale Konnektivität (Kontakte, Freundschaften, gemeinsame Interessen) verfolgen, begegnen sie dennoch religiösen Angeboten. Religiöse Autoritäten adressieren dieses veränderte Mediennutzungsverhalten und expandieren transmedial: Neben traditionellen Kanälen (Moscheen, Printmedien, TV) agieren sie nun verstärkt in digitalen Lebenswelten. Durch diese crossmediale Kommunikationsstrategie zielen sie darauf ab, Bindungen zu festigen bzw. Positionierungsverluste präventiv abzuwehren – mit erkennbarem Erfolg.

Die Beobachtung, dass zahlreiche Interviewteilnehmer:innen das Internet zunächst intensiv für religiöse Zwecke nutzten und im Zuge biografischer Veränderungen vom Online- zum Offline-*iftā'* übergingen, verdeutlicht die signifikante Relevanz soziodemografischer Faktoren – insbesondere Alter, Bildungsniveau und Familienstatus – für die religionsbezogene Internetnutzung und deren Intensität. Dieser Befund legt zugleich nahe, dass der Mangel an adäquaten religiösen Angeboten im lokalen Umfeld für viele Gläubige einen zentralen Beweggrund darstellt, auf digitale Formen religiöser Orientierung und Beratung zurückzugreifen. Mehrere Befragte betonten, sie würden ihre religionsbezogene Internetnutzung einstellen, sofern ihnen vor Ort eine den digitalen Angeboten vergleichbare Offline-Alternative zur Verfügung stünde.

Der dritte Typus, ein kleiner Teil der interviewten Personen, lehnt die Nutzung des Internets zur Klärung religiöser Fragen oder zur In-

1048 Siehe hierzu statt vieler den von Schneiders herausgegebenen Sammelband *Salafismus in Deutschland*, z. B. S. 355ff, 363ff.; El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 93f. Für Näheres dazu siehe Kap. VI, 4.

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

formationssuche in religionsbezogenen Angelegenheiten grundsätzlich ab. Neben den bereits genannten Gründen des Misstrauens gegenüber digitalen Formen religiöser Kommunikation ist insbesondere das Vorhandensein glaubwürdiger und unmittelbar zugänglicher Alternativen – etwa persönlicher Beratungsräume oder lokaler Autoritäten – für diese Haltung maßgeblich. Damit bestätigt sich die zuvor erläuterte These einer ausgeprägten Präferenz für persönliche, face-to-face verortete Interaktionsformen gegenüber den medial vermittelten Angeboten der Online-Beratung.

Hinzu kommt, dass es sich in diesem Fall um eine besondere Konstellation handelt – um einen Gemeindevorsitzenden, der enge persönliche Kontakte zu Muftis im Ausland pflegt. Sein Vorbehalt gegenüber der religionsbezogenen Internetnutzung steht somit nicht nur in Zusammenhang mit vorhandenen Alternativen, sondern auch mit seiner institutionellen Rolle und Verantwortung. Er befürchtet, dass der Rückgriff auf religiöse Online-Plattformen aufgrund ihrer potenziellen Manipulierbarkeit die vertiefte und kontinuierliche Auseinandersetzung mit religiösen Inhalten unterminieren oder – infolge ihrer hohen Flexibilität und Optionalität – die soziale und spirituelle Einbindung der Gläubigen in die Moscheegemeinde sowie in die lokale religiöse Gemeinschaft abschwächen könnte.

Wie in der einschlägigen Literatur hervorgehoben wird, kann sich das religiöse Leben von Gläubigen in der Diaspora zwar aufgrund logistischer und infrastruktureller Herausforderungen partiell in den privaten, familialen Bereich verlagern – ein Prozess, der häufig als Privatisierung religiöser Praxis beschrieben wird.[1049] Zugleich eröffnet jedoch das Internet einen alternativen Raum religiöser Orientierung, der Muslim:innen die Möglichkeit bietet, sich eigenständig und kontinuierlich mit religionsbezogenen Themen auseinanderzusetzen. In bestimmten Fällen fördert die Nutzung digitaler Angebote somit nicht eine Distanzierung, sondern vielmehr eine intensivere Beschäftigung mit der Religion. Das Fehlen institutioneller religiöser Strukturen führt folglich nicht zwingend zu einer Abschwächung religiöser Praxis, sondern kann – im Gegenteil – zur Intensivierung individueller Religiosität beitragen. Diese Tendenz zeigt sich deutlich in den alltäglichen Positionierungspraktiken der Interviewten und wird in Kapitel IX durch konkrete Fallbeispiele weiter illustriert.

Sowohl im Rahmen der Online- als auch der Offline-Beratung werden die eingeholten Fatwas nicht unreflektiert übernommen. Vielmehr un-

[1049] Vgl. z. B. A.-K. Nagel: Intensivierung, S. 557f.

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

terziehen die Rezipient:innen die erhaltenen Auskünfte einer kritischen Prüfung anhand verschiedener Kriterien. Die dabei relevanten Maßstäbe der Autoritätsanerkennung werden im Folgenden näher analysiert.

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

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

VIII. Gütekriterien der Autoritätsanerkennung

Dieses Kapitel widmet sich der Frage, welche Qualifikationen und Kompetenzen einer religiösen Bezugsperson oder Beratungsinstanz zugrunde liegen müssen, damit ihr religiöse Autorität zugesprochen wird. Wie bereits unter Rückgriff auf Max Webers Herrschaftssoziologie dargelegt, beruht jede Autoritätsbeziehung auf spezifischen Legitimationsmotiven. Im hier betrachteten Zusammenhang ist dies der Glaube daran, dass religiöse Akteur:innen oder Institutionen über jene Voraussetzungen verfügen, die sie befähigen und berechtigen, Fatwas zu erteilen und Gehorsam einzufordern. Zur Erfassung der Kriterien religiöser Autoritätszuschreibung sowie der Motive für die Befolgung religiöser Anweisungen wurde den Studienteilnehmer:innen folgende Frage gestellt: „Was gefällt dir besonders an diesem Mufti bzw. an den Fatwas dieser Website und unter welchen Bedingungen würdest du ihre Ratschläge befolgen?“[1050] Wie zu erkennen ist, knüpft diese Frage an die im vorangehenden Kapitel erörterten Ausführungen zu den Instanzen und Orten religiöser Beratung an und dient dazu, die Wahrnehmungsmuster und Bewertungsmaßstäbe der Befragten hinsichtlich religiöser Autorität differenzierter zu erfassen.

Aus den Interviews ergaben sich unterschiedliche Antworten. Diese habe ich anhand der Art der Gehorsamsmotive in vier Typen eingeteilt. Drei dieser Typen weisen in ihren Grundstrukturen deutliche Parallelen zu Max Webers Herrschaftstypologie auf und lassen sich dementsprechend als *traditionelle*, *charismatische* und *institutionelle* Autoritätsgläubigkeit bezeichnen. Den vierten Typus, der bedingt durch Modernisierung, Migration und den Wandel der Medien hinzukommt, nenne ich *diskursiv-pragmatisch*. Die vier Typen werden im Folgenden nach ihrer Prominenz im empirischen Material geordnet und jeweils in einem eigenen Abschnitt thematisiert. Diese induktiv erstellte Typologie ist dabei nicht als statische Einheit zu verstehen, sondern vielmehr als idealtypische Kategorisierung. Die Konstruktion religiöser Autorität stellt keine festgelegte, sondern eine fortlaufend ausgehandelte Beziehung dar. Sie beruht auf Zuschreibungsprozessen, in denen die beteiligten Akteur:innen – je nach Kontext und Fragestellung – die Formen religiöser Anerkennung und Legitimität neu definieren. Die Grenzen zwischen traditio-

[1050] Je nach Gesprächsverlauf wurde die Frage in unterschiedlichen Variationen gestellt, z. B.: „Was sind die Eigenschaften der Anerkennung einer Person bzw. von Online-Fatwas?“, oder: „Was sind für dich die Kriterien für die Befolgung von Online-Fatwas?“ Siehe Anh. I.

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

neller, institutioneller oder charismatischer und diskursiv-pragmatischer Autoritätsgläubigkeit erweisen sich dementsprechend als fließend.[1051]

1. Traditionelle Autoritätsgläubigkeit

Die traditionelle Autoritätsgläubigkeit beruht auf dem Glauben an die Tradition bzw. an die religiösen Quellentexte, die einer Fatwa zugrunde liegen – Lambek nennt dies *textual authority*.[1052] Die Motive des Gehorsams liegen dabei nicht im Glauben an die Rat gebende Person, sondern in erster Linie im Glauben an die Heiligkeit und Gültigkeit der von ihr angeführten Argumente. In diesem Sinne richten viele Interviewte im Sample – sowohl Personen mit als auch solche ohne Migrationshintergrund – ihr Augenmerk primär auf die Qualität der Fatwas, d. h. auf die enthaltenen religiösen Nachweise und die inhaltliche Angepasstheit an die Lebenswirklichkeit der Konsument:innen. Hierfür werden von ihnen eine Reihe von Kriterien aufgestellt, die ein Mufti erfüllen oder in der Begutachtung von Rechtsfragen berücksichtigen soll.

Zwei Punkte seien an dieser Stelle vorab hervorgehoben: (1) Die Orientierung an religiöser Tradition bzw. an traditionellen Autoritäten heißt nicht zwangsläufig, dass die Autoritätsgläubigen ihre Autonomie im Umgang mit Fragen der Religion vollständig aufgeben. Obwohl dies zu Spannungen führen kann, ist eine Orientierung an einer verbindlichen religiösen Autorität mit Tendenzen der Individualisierung vereinbar. (2) Zwar legitimiert sich die traditionelle Autorität durch den Glauben an tradierte Texte und Normen der Scharia, doch bedeutet das nicht, dass traditionelle Autoritätsabhängige automatisch konservativ sind oder eine traditionalistische Weltanschauung vertreten. Aufgrund der dynamischen, auslegungsfähigen Natur der Tradition verfügen traditionell geprägte Autoritätsinstanzen über eine enorme Ermessensfreiheit bei der Auslegung der Quellentexte und können je nach Fall zeit- und ortsgemäße Interpretationen anbieten – siehe Kapitel IX für Fallbeispiele.

1.1. Die Autorität des Textes

Ein besonders bedeutendes Kriterium, das in den Erzählungen vieler Interviewter als erstes und am häufigsten genannt wird, ist die Gelehr-

1051 So bestimmt auch Weber die Beziehung zwischen den drei von ihm entworfenen Autoritätsformen. Vgl. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 16f.

1052 Vgl. Lambek: Certain Knowledge, S. 23.

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

samkeit bzw. das Wissen (*ʿilm*) des Muftis. Dieses Fachwissen wird als Grundvoraussetzung für die Anerkennung der Überlegenheit eines Muftis angesehen.[1053] So ist für Murat eine religiöse Autorität

> „jemand, der die Fatwa gibt und der dazu ausgebildet wurde, die zu geben. Der versteht den Text, den Koran und die Hadithe oder kann sie bestenfalls auch auswendig meistens und kann von den Hadithen mehrere tausend, hunderttausende, zehntausende auswendig und hat dadurch einen besseren Zugang dazu und versteht diese Sachen besser als ich in dem Sinne, weil ich nicht dafür ausgebildet wurde, kein Arabisch kann, das Original nicht kann, die arabische Sprache und die Feinheiten nicht kann."[1054]

Am vorliegenden Zitat lassen sich idealtypisch mehrere Gütekriterien zeigen, die von vielen Befragten erwähnt werden. Zunächst wird die Ausbildung der Rat gebenden Person als Bedingung für die Autoritätszuweisung hervorgehoben. Ein Mufti kann demnach seine Funktion erst erfüllen und Gehorsam erwarten, wenn er das erforderliche Wissen mitbringt. Zwar ist dabei nicht die Rede von einem bestimmen Bildungsabschluss – Ausführliches dazu in Abschnitt 1.4 im vorliegenden Kapitel –, doch werden unter Gelehrsamkeit eindeutig umfassende Kenntnisse des Koran, der Sunna, der arabischen Sprache und der Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*) verstanden. Diese Qualifikationen erachten viele Studienteilnehmer:innen als unerlässliche Bedingungen für die Interpretation der Quellentexte und die Ableitung von Normen.[1055]

Dass in diesem Zusammenhang häufig von Koran und Sunna als Legitimitätsgrundlage gesprochen wird, zeigt unmissverständlich, dass es sich dabei um eine *traditionelle Autoritätsgläubigkeit* handelt. Diese beruht auf dem Glauben an die Heiligkeit von jeher geltender Tradition sowie die Legitimität derer, die durch sie zur Autorität berufen werden.[1056] Die Autoritätsgläubigen unterwerfen sich demnach nicht dem Mufti oder dessen persönlichen Meinungen, sondern dem Willen Gottes.

Die Berücksichtigung der religiösen Texte als Voraussetzung für die Zuweisung von Autorität ist von so großer Bedeutung, dass einige Interviewte ihren Fatwa-Geber:innen die Autorität auch wieder aberkennen würden, wenn diese ihre eigene Meinung in die Fatwa einbrächten bzw. ihre Ansichten nicht mit entsprechenden Belegen untermauern könnten. So hat Michael seine Meinung über Imame von Moscheen

---

1053 Vgl. z. B. Anh. II, B: Murat, 28; Hany, 22; Nadiya, 23; Anh. II, A: Amr, 30; Samy, 22; Karem, 27; Khaled, 26; Omar, 24; Anh. II, C: Klaus, 29; Martin, 35.

1054 Anh. II, B: Murat, 28; ähnlich Nadiya, 23.

1055 Vgl. z. B. Anh. II, A: Hilal, 44; Omar, 24; Tarek, 30; Anh. II, B: Thamer, 22; Hany, 22; Maher, 20; Samy, 22; Nadiya, 23.

1056 Für Näheres dazu Kap. II, 1.

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

geändert: Früher galten sie ihm als „Stellvertreter von der Religion", heute erkennt er ihre religiöse Autorität nicht mehr an, weil „viele ihre eigene persönliche Meinung [in die Fatwas] reinsetzen. Und die will ich nicht in einer Fatwa haben. Ich möchte das so, wie Gott es meint, eigentlich die Antwort haben, irgendwie."[1057] Diese Sequenz macht noch einmal deutlich, dass, wenn es an textlichen Grundlagen mangelt, die Autoritätsbeziehung an Stabilität verliert und nicht mehr dauerhaft sein kann, wie es auch Weber in seiner Herrschaftssoziologie ausführt.[1058]

Ähnlich wie den Quellentexten wird auch den überlieferten Konsensfällen (*iǧmāʿ*) eine große Bedeutung beigemessen. Dies bringt der Studienteilnehmer Thamer wie folgt auf den Punkt:

> „Und was ich an mir persönlich sehr sehe, ist, dass ich mich sehr schnell überzeugen lassen kann, wenn dort einfach Aussagen gemacht werden, wie: ‚und hier sind sich die meisten Gelehrten einig' oder ‚hier gibt es einen Konsens, ein *iǧmāʿ* unter den Gelehrten.'"[1059]

Beruft sich die Autoritätsperson auf einen Konsens unter muslimischen Gelehrten, so wird dies dem Zitat zufolge als weitere Legitimationsquelle der Autoritätszuschreibung aufgefasst. Dadurch steigt die Chance der Anerkennung erteilter Fatwas, wie der Befragte betont: „So etwas ist sehr überzeugend."[1060]

Die Relevanz dieser drei Grundlagen, aus denen die Zuschreibung religiöser Autorität hervorgeht: Koran, Sunna, Konsens, liegt in ihrer Verankerung in der islamischen Tradition, genauer gesagt in der islamischen Rechtsliteratur. Wie im Theorieteil abgehandelt, stellen diese die ersten Legitimitätsquellen der Normenbildung im sunnitischen Islam dar. Frühere Gelehrte der Rechtsmethodologie haben die Kenntnisse dieser *uṣūl* als Zugangsvoraussetzung zum *iftāʾ* und zum selbstständigen *iǧtihād* (Urteilsbildung) definiert. Dieses traditionelle Autoritätsverständnis kann einmal mehr am Umgang einiger Studienteilnehmer:innen mit dem Rechtsschulerbe erkannt werden.

1057 Anh. II, C: Michael, 37.

1058 Siehe dazu Kap. II, 1.

1059 Anh. II, B: Thamer, 22. Ähnlich sagt Mariem dazu: „Wenn ich eine Fatwa nur von einer Person höre, dann finde ich sie nicht bindend. Aber wenn ich mehrere Muftis frage oder wenn ich einen Gelehrten frage und nochmal selbst im Internet dazu recherchiere, dann kann die Fatwa bindend für mich sein. Wenn ich höre, dass mehrere Gelehrte die gleiche Meinung teilen, dann überzeugt mich diese Fatwa und ich würde sie auch als bindend betrachten." Anh. II, A: Mariem, 31.

1060 Anh. II, B: Thamer, 22; vgl. Anh. II, A: Mariem, 31.

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

1.2. Rechtsschultradition: Autoritätsrückgang?

Neben der Kenntnis der Quellentexte und des Konsenses heben viele Interviewpartner:innen, v. a. jene mit Migrationshintergrund, das Wissen um die Rechtsschultraditionen als weiteren Bestandteil der Gelehrsamkeit hervor.[1061] Sie erwarten also von einem Mufti, mit dem traditionellen Rechtserbe vertraut zu sein. Dieses Kriterium der Autoritätszuweisung wirft die Frage nach der Rechtsschule der Muslim:innen in Deutschland auf: Welche Bedeutung hat die traditionelle Rechtsschulzugehörigkeit in der Lebenswirklichkeit der Muslim:innen in Deutschland? Wie verhalten sie sich, wenn zu einem bestimmten Sachverhalt in einer anderen Rechtsschultradition eine adäquat erscheinende Lösung vorhanden ist?[1062] In dieser Hinsicht lassen sich aus dem Interviewmaterial drei verschiedene Positionen unterscheiden:

Die erste Position, vornehmlich Neuzugewanderte, macht keinen Unterschied zwischen den vier sunnitischen Rechtsschulen. Sie orientiert sich an Fatwas, die Nutzen bringen und im Alltagsleben einfach umsetzbar sind. Mit Arians Worten: „Also diese Schulen sind ja alle richtig […]. Man kann sich ja aussuchen, welchen Weg man geht. Und deshalb akzeptiere ich auch alle vier Schulen."[1063] Andere Interviewpersonen heben in diesem Zusammenhang die Erleichterung des Alltags als Grund für die Abweichung von der Bindung an eine bestimmte Rechtsschule hervor:

> „Unsere Religion ist eine Religion der Erleichterung. Ich binde mich nicht […]. Ich respektiere zwar alle vier Rechtsschulen, binde mich aber nicht an eine bestimmte. In der Heimat richte ich mich aber nach der malikitischen Rechtsschule, da die Landesleute dort, im Sudan, der malikitischen Rechtsschule folgen."[1064]

Beide Zitate legen nahe, dass der Wechsel zwischen den Rechtsschulen selbstverständlich ist, solange er eine Erleichterung mit sich bringt.[1065] Dass der Interviewpartner des zweiten Zitats sich im Heimatland der dort verbreiteten Rechtsschule wieder anschließen würde, zeigt vor allem die Bedeutung der Rechtsschulen in islamisch geprägten Gesellschaften auf. Des Weiteren deutet das Zitat die logistischen Herausforderungen in Deutschland an, die als wichtiger Faktor für den flexiblen

---

1061 Vgl. z. B. Anh. II, A: Taha, 42; Arian, 29; Anh. II, B: Thamer, 22; Murat, 28; Nadiya, 23.

1062 In diesem Zusammenhang wurde den Studienteilnehmer:innen die Frage gestellt, ob es ihnen wichtig sei, dass die Fatwa nach der Ausrichtung einer bestimmten Rechtsschule ausgesprochen wird.

1063 Anh. II, A: Arian, 29; Taha, 42; Tarek, 30.

1064 Anh. II, A: Taha, 42.

1065 Ausführliches zur Erleichterung siehe Abschn. 1.3 dieses Kapitels.

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

Umgang mit der Praxis der Rechtsschulzugehörigkeit verstanden werden können.

Die zweite Position, mehrheitlich bestehend aus Muslim:innen der zweiten Einwanderungsgeneration, tendiert hingegen zur Befolgung einer einzigen Rechtsschule. Die Zugehörigkeit zu einem *maḏhab* aufzugeben und Fatwas willkürlich aus den unterschiedlichen Rechtsschulen auszuwählen, könnte, so die Befürchtung, zur Entstehung einer „eigenen Religion" führen. Am Beispiel des IS führt die Befragte Basma an, dass „durch diese Dinge auch im Internet sowas wie der IS entstehen konnte. Dadurch, dass dann so ein Rauspicken von das gefällt mir, das gefällt mir nicht wurde eine eigene Religion geformt. Das ist halt problematisch […]."[1066]

Auf die Befolgung einer bestimmten Rechtsschule könne dann verzichtet werden, wenn dadurch Schwierigkeiten, also schwer umsetzbare Fatwas, entstünden. So erzählt Hany zu seinem Umgang mit essighaltigen Lebensmitteln: „Ich habe gesehen, dass das ein Thema ist, welches nicht klar ist oder die Gelehrten sind sich uneinig. Dann habe ich mir gedacht: Okay, es reicht, wenn ich dann die Erleichterung nehme. […] Das ist irgendwie so eine kleine Sache."[1067]

In diesem Zitat zeigen sich zwei typische Aspekte: Durch die Auseinandersetzung des Befragten mit der Debatte der früheren Rechtsgelehrten zur Essig-Problematik wird noch einmal die Relevanz der Rechtsschultradition als Merkmal der Autoritätszuweisung deutlich. Von der schafiitischen Rechtsschule, der sich der hier zitierte Interviewte angehörig fühlt,[1068] unter bestimmten Umständen und zugunsten der „Erleichterung" abzuweichen, ist ein Indiz für den Bedeutungsrückgang der traditionellen Folgepflicht gegenüber einer bestimmten Rechtsschule.

Die eventuelle Loslösung von den traditionellen Rechtsschulautoritäten geschieht in diesem Zusammenhang in erster Linie mit dem Ziel, eine Balance zwischen den Geboten der Religion und der Lebensrealität in einer mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaft zu finden. Es wird also das Prinzip der Erleichterung angewendet, anstatt sich durch die strenge Befolgung einer Rechtsschule zusätzliche Bürden aufzuerlegen. Darauf, ob man sich ausschließlich bei ‚kleinen', praxisbezogenen Fragen

1066 Anh. II, B: Basma, 28.
1067 Anh. II, B: Hany, 22; ähnlich: Murat, 28.
1068 In seinen Worten: „Bei einfachen Sachen folge ich einfach der schafiitischen Rechtsschule, und wenn man das macht, einer Rechtsschule folgen, dann ist das sehr einfach. Weil du guckst einfach die schafiitischen Meinung und die ist, also ich habe noch nie gesehen, dass die irgendwie eine andere Meinung da stehen, weil das ist so eine ganz klare Sache." Anh. II, B: Hany, 22.

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

für die einfachere Option entscheidet und sich von der Bindung an eine Autorität befreit oder generell nach dem Prinzip der Erleichterung handelt, werde ich in Kapitel IX ausführlich eingehen.

Sich von der Bindung an eine Rechtsschule zu befreien und sich stattdessen unterschiedlicher Ansichten zu bedienen, deutet auf eine gewisse Autonomie im Umgang mit religiösen Fragen hin. Die Tatsache, dass Ratsuchende über die Intensität ihrer persönlichen Fatwa-Suche autonom entscheiden, kann wieder als Hinweis für eine Tendenz zu religiöser Individualisierung aufgefasst werden. Wie eingangs angemerkt und im folgenden Kapitel anhand von Beispielen diskutiert wird, steht traditionelle Autoritätsgläubigkeit nicht zwingend im Widerspruch zu religiöser Individualisierung.

Die dritte Position, die vor allem aus Konvertit:innen besteht, zeigt sich tendenziell im Umgang mit Fatwas und der vorhandenen Meinungsvielfalt auf dem Online-Fatwa-Markt überfordert. Daher orientiert sich diese Gruppe nicht an einer bestimmten Rechtsschule, sondern an der jeweiligen Beweislage, auf der erlassene Fatwas beruhen: Die Authentizität der Beweise scheint für sie entscheidend zu sein.[1069] Konvertit:innen verfahren häufig deshalb auf diese Weise, weil sie nicht mit den unterschiedlichen Rechtsschulen vertraut sind. So begründet bspw. Susanne ihre rechtsschulunabhängige Suche nach Fatwas: „Also bei den Rechtsschulen kenn' ich mich jetzt noch nicht so aus und, äh, deswegen schau' ich einfach erstmal allgemein."[1070] Aber auch diejenigen, die sich bereits mit dem Thema der Rechtsschulbindung auseinandergesetzt haben, tendieren dazu, keiner spezifischen Rechtsschule zu folgen. Sofia greift z. B. für ihre Begründung auf al-Qaraḍāwīs Werk *al-Ḥalāl wa-l-ḥarām* zurück, in dem er für die Rechtsschulbefreiung plädiert.[1071]

Während sich so die meisten Konvertit:innen gegen die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rechtsschule aussprechen, folgt eine kleine Minderheit unter ihnen doch einer Rechtsschule und führt dies auf den Freundeskreis zurück. Das ist bei Anna der Fall: „Ich geh' tatsächlich auf Grund des Freundeskreises unbewusst oft nach der malikitischen Rechtsschule, einfach, weil ich sehr viele Marokkaner bspw. bei mir im Freundeskreis habe."[1072] Dies spricht noch einmal für die These, dass die Befolgung bestimmter Rechtsschulen in islamisch geprägten Gesellschaf-

1069 Dies bringt Silvia wie folgt auf den Punkt: „Ehrlich gesagt, folge ich keiner bestimmten Rechtsschule. Ich sage immer, ich folge den authentischsten Beweisen." Anh. II, C: Silvia, 26.

1070 Anh. II, C: Susanne, 22.

1071 Vgl. Anh. II, C: Sofia, 26. Siehe weiterführend dazu El-Wereny: Mit Tradition, S. 180ff.

1072 Anh. II, C: Anna, 23.

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

ten noch weit verbreitet ist – diesbezügliche Forschungen stehen noch weitgehend aus.

In ihrer Gesamtheit erlauben die Aussagen der Studienteilnehmer:innen Schlüsse über die Relevanz bzw. den Bedeutungsverlust der Rechtsschultradition im Alltag von muslimischen Gläubigen in Deutschland. Der im Theorieteil genannte Appell zeitgenössischer Rechtsgelehrter wie al-Qaraḍāwī zur Rechtsschulbefreiung, vor allem im Rahmen des *fiqh al-aqallīyāt*, scheint demnach eine gängige Praxis unter Muslim:innen in der Diaspora zu sein, wobei nur eine Befragte direkten Bezug auf seinen Ansatz nimmt.[1073] Dass die Mehrheit der Befragten dazu tendiert, sich von der Befolgung einer bestimmten Rechtsschule zu befreien, liegt darin begründet, dass sie in der Vielfalt der Rechtsschulen einen Nutzen für sich sehen, und zwar die Möglichkeit, sich unter Umständen in der Diasporasituation für leicht umsetzbare Handlungsansätze zu entscheiden.

Der Wechsel zwischen den Rechtsschulen kann jedoch auch zum *talfīq* führen, einem in der *uṣūl*-Literatur verwendeten Begriff für die möglicherweise willkürlich vorgenommene Kombination von Normen aus den Rechtsmeinungen unterschiedlicher Rechtsschulen. Dies scheint aber nicht das Ziel der Interviewpartner:innen zu sein, was dem entspricht, was Bayram in ihrem Beitrag zur *talfīq*-Praxis unter türkischstämmigen Musliminnen herausarbeiten konnte. Der Wechsel wird eher als Möglichkeit verstanden, Erschwernisse zu umgehen bzw. die religiöse Praxis pragmatisch und einfach umsetzbar zu gestalten.[1074] In diesem Sinne definieren viele Befragte die Erleichterung selbst als Kriterium der Autoritätszuweisung, wie im Folgenden näher dargelegt wird.

1.3. Die Autorität des Inhalts

> „Schau, der Islam steht für Erleichterung und nicht für Erschwernis, und wenn ich einem Gelehrten eine Frage stelle, dann soll er nach seinem besten Wissen und Gewissen eine Antwort geben, die Erleichterung bringt […]. Es kann aber auch sein, dass ich den drei oder vier Gelehrten, die ich in Deutschland kenne, dieselbe Frage stelle und dann selber [mich] für die einfachste Lösung entscheide."[1075]

1073 Ausführlich zur Theorie der Rechtsschulbefreiung vgl. z. B. El-Wereny: Normenlehre des Zusammenlebens, v. a. S. 61f.; Ibrahim: Pragmatism in Islamic Law, S. 63ff.

1074 Vgl. Bayram: Musliminnen im Spannungsverhältnis, S. 115f.

1075 Anh. II, A: Nader, 39. Ähnlich sagt Hany dazu: „Wenn man zu streng ist, am Ende macht man sich selbst kaputt […]. Manchmal wenn ich auch sehe so, das ist für mich unmöglich zu folgen. Also sehr schwer, sehr, das würde meinen Tag komplett

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

Das Zitat macht nicht nur deutlich, wie wichtig die Erteilung von einfach umsetzbaren Fatwas für die Mustaftis ist, sondern zugleich auch, wie stark dieses Charakteristikum mit anderen Gütekriterien der Person eines Muftis (Fachwissen und Vertrauenswürdigkeit) zusammenhängt. Dennoch zieht die zitierte Person in Erwägung, die Entscheidung letzten Endes eigenverantwortlich zu fällen: Mit dem Aufgeben der geistigen Bindung an eine bestimmte Autorität geht gleichsam die Option einher, einen Vergleich der Antworten verschiedener Muftis vorzunehmen. Im Anschluss kann eine den eigenen Wünschen entsprechende Fatwa zur Befolgung ausgewählt werden. Demnach beanspruchen einige Gläubige für sich selbst die Fähigkeit, zwischen den unterschiedlichen Handlungsanweisungen der Autoritätspersonen abzuwägen.

Dieses in der einschlägigen Literatur als „pick and choose“[1076] oder „pragmatism“[1077] beschriebene Verfahren deutet zwar auf Tendenzen religiöser Autonomie hin, bringt aber zugleich auch eine gewisse Willkür im Umgang mit den Normen der Scharia zum Ausdruck. Das generelle System von Fatwas erlaubt dies jedoch zunächst durchaus. Da die Erteilung von Fatwas eine individuelle konsultative Beratung darstellt, wohnt ihr keine Verbindlichkeit bzw. Folgepflicht inne. Das Individuum darf frei entscheiden, die Handlungsempfehlungen der Bezugsperson anzunehmen oder abzulehnen.

Dabei nehmen die Gläubigen die Einschätzung des Erschwernisgrades eingeholter Fatwas individuell vor. So würde Michael z. B. Gebete zusammenlegen, sollte ihm die Verrichtung der einzelnen Gebete zu den jeweiligen Gebetszeiten an seinem Arbeitsplatz nicht möglich sein. In seiner Argumentation wägt er zwischen dem Gebet ab, das er nachholen dürfe, und dem Verlust der Arbeitsstelle, die er „zum Überleben“ brauche.[1078] Sind die Befragten unsicher über eine eigene Entscheidung, suchen viele nicht noch einmal Rat, sondern zählen auf das „Herz“ als Letztinstanz[1079] – ein Merkmal für *diskursiv-pragmatische Autoritätsgläubigkeit*, wie im nächsten Unterkapitel (VIII, 2) näher erläutert wird.

Um die Erleichterung als Argument für oder gegen eine bestimmte Autorität zu legitimieren, verweisen einige Befragte auf den Koran und die Sunna: Der Prophet Muḥammad „hat immer den leichteren Weg

einschränken. Dann folge ich auch manchmal so der leichteren Meinung.“ Anh. II, B: Hany, 22.

1076 Helland: Popular Religion, S. 33.

1077 Statt vieler Ibrahim: Pragmatism in Islamic Law, S. 63ff.

1078 Vgl. Anh. II, C: Michael, 37; ähnlich Sofia, 26.

1079 In diesem Zusammenhang sagt Michael: „Ob das jetzt falsch oder richtig ist, ich weiß es nicht. Ich folge da meinem Herzen.“ Anh. II, C: Michael, 37.

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

gewählt."[1080] Er habe empfohlen, jeweils die Position einzunehmen, die Erleichterung und nicht Erschwernis bringe, wenn man sich zwischen mehreren Meinungen zu entscheiden habe. „Gott will ja Erleichterung für uns und nicht Erschwernis."[1081] Diese Argumentation zugunsten der religiösen Autonomie des Individuums wird hier also mit religiösen Verweisen untermauert. Der Religion selbst wird demnach die Eigenschaft zugeschrieben, die individuelle Entscheidungs- bzw. Interpretationsautonomie ihrer Anhänger:innen zu unterstützen.

Zur Bewertung eingeholter Fatwas hinterfragen einige Interviewte den religiösen bzw. politischen Standpunkt ihres jeweiligen Muftis. Darunter fällt die Art und Weise, wie die Autoritätsperson über Religion denkt, sie auslebt und eventuell politisch instrumentalisiert. In diesem Zusammenhang unterscheiden die Gesprächspartner:innen grob zwischen drei Typen von Muftis: *„Traditionalisten"*, die „radikale", „harsche" bzw. „extreme" Fatwas erteilen, *„liberalen" Intellektuellen*, die hingegen „moderate" Ansichten vertreten, und einer *Position der Mitte*, die einen Ausgleich zwischen diesen beiden Randpositionen schaffen möchte.[1082] In diesem Sinne beschreibt Nadiya die ideale, religiöse Autoritätsperson wie folgt: „Also es muss auch jemand sein, wo man weiß, er gehört keiner Extremen an. Also, dass er weder zu liberal ist noch zu radikal. Das muss ein vernünftiger Mensch sein, sage ich mal."[1083] Dass der Mufti hiernach weder „zu liberal" noch „zu radikal" sein soll und somit nach einem Weg der Mitte gesucht wird, deutet darauf hin, dass auch Muslim:innen in der Diaspora die verschiedenen Denkrichtungen des innerislamischen Diskurses wahrnehmen, die im Theorieteil dieser Arbeit diskutiert wurden.[1084] Diese Differenzierung dient den Gläubigen dazu, bestimmten Gelehrten zu vertrauen und andere a priori abzulehnen.

Die im Interviewausschnitt genannten Begriffe bleiben allerdings relativ, d. h., ihre Bedeutungen ändern sich mit jeder befragten Person. Daher waren einige Interviewte bemüht, Beispiele für ihr jeweiliges Verfahren der Qualitätssicherung zu geben: Mit Blick auf den salafistischen Prediger Abu Walaa, der eine Hildesheimer Moschee leitete und aufgrund seiner Unterstützung des IS zu einer Freiheitsstrafe von zehneinhalb Jahren verurteilt wurde, betont Nadiya, dass sie seinen Ansichten, auf die sie früher bei YouTube und in anderen sozialen Netzwerken

1080 Anh. II, C: Michael, 37; ähnlich Anh. II, A: Mariem, 31; Nader, 39; Hilal, 44; Taha, 42.
1081 Anh. II, A: Mariem, 31; ähnlich Anh. II, B: Hany, 22.
1082 Vgl. Anh. II, B: Nadiya, 23; Thamer, 22; Basma, 28.
1083 Anh. II, B: Nadiya, 23.
1084 Siehe Kap. III, 3.

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

gestoßen sei,[1085] niemals vertrauen würde. Die Prediger aus diesem Kreis würden nämlich „die Sachen auch so drehen, dass die gut klingen".[1086] Aus der Sicht einer anderen Studienteilnehmerin sind „extreme" Autoritätspersonen jene, die ein Schwarz-Weiß-Denken vertreten und auf Angst-Rhetorik – Hölle versus Paradies – als Legitimitätsgrundlage für ihre Fatwas zurückgreifen. In diesem Sinne weist sie dem Gelehrten an-Nābulsī Autorität zu, weil „er es nicht kompliziert macht und kein Schwarz-Weiß-Denken vertritt. Er hat da eine gute Balance."[1087] Ähnlich dazu zeigen einige Interviewpartner:innen Abneigung gegenüber bestimmten Online-Muftis, die schwer praktizierbare Fatwas erlassen oder generell strenge Meinungen vertreten. So deklariert Basma den Prediger des o. g. YouTube-Kanals *Macht's Klick?* als „unpädagogisch", da er durch sein polarisiertes Weltbild die Zuhörer:innen zum Selbstzweifel bringe. Mit ihren Worten: „Mir macht dieser Typ Angst. Also *Macht's Klick* […]. Whoa, ich habe das Gefühl, ich mache alles falsch."[1088]

1.4. Formale religiöse Professionalisierung?

Die Gelehrsamkeit, sprich die fachliche Kompetenz der Bezugsperson kann gemeinhin als Voraussetzung dafür verstanden werden, einer Person Autorität zuzuschreiben. Dies wirft die Frage auf, ob die besagte Person aus Sicht der Autoritätsabhängigen über eine formale Ausbildung verfügen bzw. die *iftā'*-Tätigkeit als Beruf ausüben muss. In den Erzählungen der Studienteilnehmer:innen lassen sich zwei Positionen ausmachen.

Die erste Position wird sowohl von Muslim:innen mit als auch ohne Migrationshintergrund vertreten. Sie erwarten keinen bestimmten Bildungsabschluss von der Bezugsperson, um diese als Autorität anzuerkennen. Sie stellen aber die Kenntnis der Grundlagen des Islam und die intensive Beschäftigung mit religionspraktischen Fragen als Kriterium der Autoritätszuweisung in den Vordergrund. Kurzum: Die Person muss über das nötige Wissen und die Fähigkeit verfügen, religiöse Probleme sach- und situationsgerecht lösen zu können. Es spielt dabei keine Rolle, ob sie dies als professionelle Tätigkeit ausübt oder nicht.[1089]

1085 Die meisten von Abu Walaa verwalteten Accounts und eingestellten Inhalte sind mittlerweile gelöscht.
1086 Anh. II, B: Nadiya, 23.
1087 Anh. II, A: Farha, 23.
1088 Anh. II B: Basma, 28; ähnlich Anh. II, A: Farha, 23; Anh. II, C: Michael, 37.
1089 Vgl. z. B. Anh. II, A: Samy, 22; Boshra, 30; Anh. II, B: Ramy, 32; Nadiya, 23.

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

Als Mindestvoraussetzung werden in diesem Zusammenhang gute Kenntnisse des Hocharabischen und der religiösen Quellentexte genannt. So weist die Studienteilnehmerin Nadiya ihrem zum Islam konvertierten Ehemann in Sachen Religion Autorität zu, da er „*fuṣḥa* [Hocharabisch] und vieles aus dem Koran und aus den Hadithen" auswendig beherrsche.[1090] In ähnlicher Weise würde sich Ramy von seinen „Glaubensbrüdern" der örtlichen Moscheegemeinde beraten lassen und ihnen Autorität zuerkennen, wenn die Vertrauensperson ein Mann arabischer Herkunft sei und den Koran auswendig kenne:

> „Das ist die Voraussetzung, dass ich den Bruder definitiv mindestens fünf, sechs Jahre kenne. Und der Bruder muss auch ein Mann sein, der Grundkenntnisse vom Islam hat. […] Er muss Araber sein, ein Araber, der den Koran richtig gut kennt."[1091]

Diese Vorgehensweise verdeutlicht erneut, dass Autoritätsbeziehungen stets auf Zuschreibung beruhen. Seitens des Mustaftis erfolgt diese nicht nur gegenüber fachlich kompetenten Personen, sondern auch gegenüber Gemeinde- oder Familienmitgliedern. Es wird hierfür nicht nur religiöses Wissen vorausgesetzt, sondern auch Frömmigkeit. Letztere kann aus dem örtlichen Kontext (Moschee) abgeleitet werden. Auch wenn es Frauen – laut sunnitischer Rechtsliteratur – möglich ist, eine *iftā'*-Tätigkeit auszuüben, unterstreicht die zitierte Person, ähnlich wie alle männlichen Interviewten, das männliche Geschlecht der Rat gebenden Person.[1092]

Dass die Vertrauensperson nicht notwendigerweise als Mufti beruflich tätig sein und keinen bestimmten Studienabschluss aufweisen muss, ist ein weiteres Anzeichen für *traditionelle Autoritätsgläubigkeit*. Für diese Art von Gläubigen sind die textlichen Beweise, die einer Fatwa zugrunde liegen, entscheidend, um einer Person Autorität zuzusprechen. Der Studienteilnehmer Samy bringt es auf den Punkt: „Die Person spielt keine große Rolle. Das Wichtigste ist die Beweislage."[1093]

Bei der zweiten Position, vornehmlich vertreten von Befragten mit Hochschulabschluss, wird die Notwendigkeit der religiösen Professionalisierung der Rat gebenden Person betont. Demnach muss der Mufti nicht nur praktische Erfahrung und fachliche Expertise mitbringen, sondern auch eine langjährige akademische Ausbildung durchlaufen haben.

1090 Anh. II, B: Nadiya, 23.

1091 Anh. II, B: Ramy, 32.

1092 Im schiitischen Islam muss der Mufti bzw. *marǧaʿ at-taqlīd* (Instanz der Nachahmung) laut vorherrschender Meinung männlich sein. Vgl. z. B. Zain ad-Dīn: *Munyat al-murīd fī ādāb al-muftī*, Bd. 1, v. a. S. 195ff.; Moussavi: Religious Authority in Shiʿi Islam, passim.

1093 Anh. II, A: Samy, 22.

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

Er müsse des Weiteren über einen bestimmten Abschluss in der Schariawissenschaft, der islamischen Theologie oder der Islamwissenschaft verfügen – die Interviewten verwendeten die drei doch unterschiedlichen Bezeichnungen hierbei synonym. Der Besitz eines solchen Abschlusses wird als ‚Autorisation' (*iǧāza*) aufgefasst, Mufti zu werden. Nur dadurch sei die Bezugsperson qualifiziert, religionsbezogene Fragen zu beantworten: „Am Ende des Tages äh so / die höchste Deutungshoheit haben für mich Menschen, die das einfach studiert haben."[1094] Andere Interviewte begreifen den Besitz eines Doktortitels in einem islambezogenen Fach als eine solche Autorisierung. Als Beispiele dafür nennen sie Personen wie Yasir Qadhi (geb. 1975), einen amerikanischen Prediger und Theologen pakistanischer Herkunft, oder Mahmud Kellner, einen Dozenten im Fachbereich der islamischen Theologie an der Universität Osnabrück. Beide besitzen einen Doktortitel und sind in der Online-Welt mit religiösen Angeboten zum Thema Islam aktiv.[1095]

Demzufolge kann eine religiöse Autoritätsperson für die Befragten in diesem Zusammenhang nur jemand sein, der die Fatwa-Erteilung als Beruf ausübt oder zumindest ein entsprechendes Studium abgeschlossen hat. Diesen Personen schenkt man Vertrauen, „weil sie das gelernt haben und weil es ihr Job ist. Und weil sie ihr Leben dadurch / damit *dedicated*, dieses Wissen zu lernen und zu lehren."[1096] Dass die religiöse Professionalisierung in diesem Kontext immer wieder betont wird, verweist (erneut) auf die Aufteilung der Gesellschaft in religiöse *Sachunkundige* und *Professionelle*, die in der islamischen Literatur weit verbreitet ist.

Geprägt durch seinen Beruf als Mediziner, vergleicht ein Interviewpartner die Rolle des Muftis mit der eines Arztes: Genauso wie ein erkrankter Mensch zum Arzt gehen und nötigenfalls eine zweite Fachperson aufsuchen würde, habe ein Mustafti seine klärungsbedürftigen Normfragen einem Spezialisten auf dem *fiqh*-Gebiet vorzutragen.[1097] Das hier angeführte Verhältnis von Patient:in und Ärzt:in soll aus Sicht der Vertreter:innen der zweiten Position auch die Beziehung zwischen der ratsuchenden und der Rat gebenden Person charakterisieren. Wie im weiteren Verlauf dieses Kapitels gezeigt wird, muss in beiden Fällen Verlass auf die Professionalität der Expert:innen sein.

1094 Anh. II, B: Basma, 28. Siehe auch Murat, 28; Amira, 19; Hany, 22; Yasser, 19; Anh. II, A: Arian, 29.

1095 Vgl. Anh. II, B: Murat, 28; Hany, 22; Yasser, 19. Zu Websites der eben genannten Personen: https://www.youtube.com/user/YasirQadhi; https://www.madrasah.de/ (abg. am 12.05.2023). Patel zufolge gilt Yasir Qadhi für viele Jugendliche im englischsprachigen Raum als religiöse Autorität; vgl. Patel: Hybrid Imams, S. 40f.

1096 Anh. II, B: Basma, 28.

1097 Vgl. Anh. II, A: Hilal, 44; ähnlich Gamal, 57.

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

Dieses konstruierte Verhältnis hat ihren Ursprung in der *adab al-muftī*-Literatur. So unterstreicht Ibn Qaiyim bspw. die Aufteilung der Menschen in Lai:innen und Spezialist:innen und verweist dabei darauf, dass ein Mufti wie ein Mediziner sei, der bei der Begutachtung von Rechtsfragen die Lebensumstände und Gewohnheiten der Ratsuchenden berücksichtigen müsse. Mache er das nicht, so sei er in die Irre gegangen und habe in die Irre geführt. „Seine Fehlschlüsse in religiösen Fragen wären folgenschwerer als die eines Mediziners, der den Menschen jenseits ihrer unterschiedlichen Herkunft, Gewohnheiten, Zeiten und Eigenschaften anhand eines Medizinbuchs zu heilen versucht."[1098]

Während dieser erste Typus der fachlichen Kompetenz der Rat gebenden Person große Bedeutung beimisst und sich mit der religiösen Tradition als Legitimationsgrundlage des Gehorsams begnügt, sieht der zweite Typus, den ich als *diskursiv-pragmatisch* bezeichne, die Plausibilität und Nachvollziehbarkeit der erteilten Auskünfte als weitere wichtige Voraussetzung für die Autoritätszuweisung an.

2. Diskursiv-pragmatische Autoritätsgläubigkeit

Dieser Autoritätstypus zeichnet sich dadurch aus, dass die Fügsamkeit der Betroffenen nicht allein auf dem Glauben an die Heiligkeit der Tradition oder die Vorbildlichkeit einer Person beruht, sondern wesentlich an die Plausibilität der von der Autorität erteilten Anweisungen gebunden ist. Entsprechend ist der Mustafti nicht nur passiver Empfänger von Rechtsauskünften, sondern adressiert Rückfragen an den Mufti und tritt mit ihm in einen argumentativen Austausch über erteilte Fatwas. Im Zentrum stehen hierbei die Überzeugung von der inhaltlichen Schlüssigkeit und die Praktikabilität der angebotenen Lösungen, wobei die Betreffenden – im Vertrauen darauf, nach bestem Wissen und Gewissen gehandelt zu haben – mögliche jenseitige Sanktionen nachrangig gewichten. In diesem Sinne messen zahlreiche Studienteilnehmer:innen, insbesondere solche mit Hochschulabschluss, dem eigenen Urteilsvermögen im Entscheidungsprozess ein erhebliches Gewicht bei. Dies impliziert jedoch keineswegs eine anti-traditionelle Haltung, sondern verweist vielmehr auf die zentrale Rolle der eigenen Ratio bei der Abwägung zwischen Gehorsam und Nichtgehorsam gegenüber religiösen Autoritätsansprüchen.

1098 Ibn Qaiyim: *I'lām*, Bd. 4, S. 470.

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

> „Ich persönlich habe den Anspruch, dass ich auch nachvollziehen möchte. […] Und er [der Mufti] erklärt das immer so, dass ich es verstehen kann. Ihm ist das Nachvollziehen wichtig, also, dass ich nachvollziehen kann. Warum sagt er das? Will er, dass ich ihm blind gehorche, oder will er, dass ich das verstehe und begreife? […] Ich möchte wissen, warum, woher, wieso. Welche Methode hat das?“[1099]

Dieses Zitat verdeutlicht idealtypisch, wie wichtig es für einige Befragte ist, die Argumente und Methoden zu kennen und nachvollziehen zu können, die den Handlungsanweisungen einer Autoritätsperson zugrunde liegen. Eine Beweisführung ausschließlich aus dem Koran oder der Sunna genügt ihnen nicht, um Gehorsam zu leisten. Den Anweisungen des Muftis allein auf dieser Grundlage zu folgen, bezeichnet der zitierte Befragte selbst als ‚blindes Gehorchen'.

Damit tritt die Person des Muftis in den Hintergrund, während seine spezifische Art, Fatwas in plausibler Form zu erteilen, besonders akzentuiert wird. So erwartet bspw. Basma im Sinne der inhaltlichen Nachvollziehbarkeit religiöser Weisungen, dass Muftis ihre Argumente derart ausführlich und transparent darlegen, dass diese einer eigenständigen Prüfung unterzogen werden können: „Wenn wir davon ausgehen wollen, dass wir unsere Religion gut machen wollen, also gut praktizieren wollen und ja, auch eine Verantwortung dafür haben, ist es auf jeden Fall wichtig, die Quellen auch so immer zu hinterfragen.“[1100]

Hier wird nicht lediglich dafür plädiert, die Begründungen einer Fatwa eigenständig zu überprüfen; vielmehr wird die gesamte Praxis religiöser Vorschriften an die Fähigkeit und Bereitschaft zur individuellen Prüfung der Argumentation gekoppelt. Die zitierte Person betont damit einen epistemischen Anspruch auf Nachvollziehbarkeit, der sich gegen ein rein autoritätsbasiertes Verständnis religiöser Normativität richtet. Darüber hinaus verweist diese Position auf ein gesteigertes Bewusstsein für persönliche Verantwortung und für die möglichen Konsequenzen des eigenen Gehorsams. Das Heilsrisiko potenzieller Fehlurteile in der religiösen Beratung soll demnach nicht vollständig auf den Mufti übertragen, sondern durch eine aktive Mitverantwortung geteilt werden. In dieser Haltung manifestiert sich eine Rationalisierung des religiösen Handelns, die auf Autonomie und diskursive Auseinandersetzung zielt, zugleich aber auch eine Individualisierung des Glaubensvollzugs erkennen lässt, in der die Gläubigen ihre Rolle als urteilsfähige Subjekte innerhalb religiöser Autoritätsstrukturen neu definieren.

1099 Anh. II, B: Murat, 28; in diesem Sinne auch Thamer, 22.
1100 Anh. II, B: Basma, 28.

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

Für die Überprüfung der Argumente einer Fatwa lassen sich im Interviewmaterial zwei charakteristische Vorgehensweisen identifizieren. Einige Befragte greifen hierzu auf das Internet zurück und nutzen die Vielfalt der dort verfügbaren religiösen Inhalte. Die gefundenen Informationen werden anschließend miteinander verglichen, wobei die angeführten Belege im Hinblick auf ihre normative Tragweite kritisch bewertet werden.[1101] Als Medium der Vergewisserung nennt Basma bspw. den YouTube-Kanal *HAQQ Analytics*. Dieser hat sich laut eigenen Angaben zum Ziel gesetzt, einen „Haram-Check" religiöser Praktiken von Muslim:innen durchzuführen und einschlägige Fatwas zu hinterfragen. Aus Sicht Basmas ist dieser Kanal eine valide Informationsquelle und somit eine Möglichkeit der Rückversicherung, insbesondere im Umgang mit umstrittenen Fatwas.[1102] Versteht man die Logik der Argumentation und kann man den „Gedankengang dahinter" nachvollziehen, gilt die Anweisung als bindend, wie Sumaya es beispielhaft zum Ausdruck bringt: „Ich bin eine Person, die selten einfach so auf irgendwelche Leute hört, sondern ich mache mich danach auch nochmal schlau. Aber wenn das dann wirklich für mich sicher und nachvollziehbar ist, dann ist das schon bindend für mich."[1103]

Der zweite Weg, sich zu vergewissern und zweifelhafte Fatwas zu prüfen, ist die Offline-Beratung. Wie zahlreiche Befragte berichten, gelingt es ihnen nicht immer, die Vielzahl unterschiedlicher Online-Fatwas eigenständig abzuwägen und sich eindeutig zu positionieren. In solchen Fällen greifen sie situativ auf die Expertise von Imamen oder anderen religiös kompetenten Vertrauenspersonen vor Ort zurück.[1104] Die Befragte Huda hebt dabei den Vorteil persönlicher Gespräche hervor, die einen interaktiven und dialogischen Austausch ermöglichen. Autorität schreibt sie insbesondere ihren Schwiegereltern zu, da diese – im Gegensatz zu ihren Eltern – nicht nur als gebildet gelten, sondern weil sie mit ihnen offen über religiöse Fragen diskutieren könne: „Und dann finden *wir* meistens eine Antwort, die ich verstehe und die logisch ist und meine Frage auch gut begründet."[1105]

Einige Konvertit:innen zeigen sich im Umgang mit vergleichbaren Situationen hingegen eher überfordert: Zwar möchten sie ihren eigenen

---

1101 Vgl. Anh. II, C: Sofia, 26; ähnlich Anh. II, A: Ridwan, 62; Anh. II, B: Nadiya, 23.

1102 Vgl. Anh. II, B: Basma, 28. Viele Inhalte dieses YouTube-Kanals legen eindeutig dar, wie konservativ und salafistisch geprägt die dort vertretenen Ansichten sind – eine abschließende Einordnung bedarf allerdings noch weiterführender Forschung. Zur Website: https://www.youtube.com/c/HAQQAnalytics (abg. am 09.08.2022).

1103 Anh. II, B: Sumaya, 20; ähnlich Ziyad, 23.

1104 Vgl. Anh. II, A: Taha, 42; Khalaf, 30; Adel, 23; Huda, 29.

1105 Anh. II, A: Huda, 29; ähnlich Anh. II, B: Thamer, 22.

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

Verstand einsetzen und selbstbestimmt Entscheidungen treffen, stoßen dabei jedoch angesichts der Vielzahl divergierender Online-Fatwas und des Fehlens verlässlicher Alternativen häufig an ihre Grenzen. Sofia beschreibt dieses Dilemma wie folgt:

> „Es ist aber trotzdem meistens am Ende dann nicht eindeutig, sondern man muss sich dann entscheiden, ne? Man hat dann so die Auswahl, jemand hat dir gesagt: ‚Es gibt die oder die oder die Meinung.' Und ja am Ende ist es dann so 'n bisschen 'ne Entscheidung, ein Abwägen ja."[1106]

Dieses Zitat verdeutlicht erneut, dass die Diversität islamischer Normativität – also die innerislamische Meinungsvielfalt – für den Prozess religiöser Orientierung ambivalente Folgen hat. Zwar eröffnet sie dem Individuum die Möglichkeit, zwischen unterschiedlichen Positionen zu wählen und eine eigene, reflektierte Haltung zu entwickeln, zugleich erfordert sie jedoch ein Maß an Urteilskompetenz, das nicht vorausgesetzt werden kann. Die Notwendigkeit, verschiedene Alternativen eigenständig zu gewichten, verweist auf eine *diskursiv-pragmatische* Form von Autoritätsgläubigkeit, in der individuelle Entscheidungsfähigkeit und religiöse Bindung miteinander verschränkt sind. In letzter Konsequenz trägt diese Haltung zu einer weitgehenden Autonomisierung des Umgangs mit den Normen der Scharia bei – beispielhaft veranschaulicht im folgenden Kapitel.

Eine solche Form religiöser Reflexion knüpft an die Forderungen sowohl klassischer als auch zeitgenössischer Rechtsgelehrter wie Ibn Qaiyim und al-Qaraḍāwī an. Wie im Theorieteil dargelegt, unterscheiden diese zwischen *ittibāʿ* (der begründeten Befolgung religiöser Beweise) und *taqlīd* (der unreflektierten Übernahme von Fatwas ohne eigene Prüfung oder Evidenz) und rufen die Gläubigen explizit zum *ittibāʿ* auf.[1107] Al-Qaraḍāwī wird in diesem Zusammenhang von der Konvertitin Sofia als religiöse Autorität anerkannt, da er seine Anhänger:innen dazu anhält, rational zu denken und eigenständig zu urteilen. Gerade für Muslim:innen in einer Minderheitensituation stellt er damit eine attraktive Alternative dar, da sein Ansatz eine Vereinbarkeit von intellektueller Selbstverantwortung und normativer Bindung eröffnet.[1108]

1106 Anh. II, C: Sofia, 26; vgl. auch Silvia, 26; Anna, 23; Anh. II, B: Basma, 28.

1107 Vgl. dazu Kap. II, Abschn. 3.8.

1108 Mit Blick auf sein Buch *al-Ḥalāl wa-l-ḥarām fī l-islām* sagt Sofia hierzu: „Und das hat für mich eigentlich Sinn gemacht […]. Er meinte, wieso muss man blind / also dass manche halt sagen, du musst blind vertrauen, wenn deine Rechtsschule das sagt, dann darfst du es nicht hinterfragen, und er meint ja, aber eigentlich, wenn man doch so sehr glaubt an diese Rechtsschule, dann müsste man das doch hinterfragen können, weil man weiß, o. k., es wird schon richtig sein, also man

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

Dass viele der Interviewten dazu tendieren, die Auskünfte des Muftis überprüfen und nachvollziehen zu wollen, deutet nicht nur auf einen Bedeutungsverlust der Muftis als Autoritätsfiguren hin, sondern auch auf die Relevanz eines dialogischen, interaktiven Austausches mit der jeweiligen Bezugsperson, um „gemeinsam" die Wahrheit zu finden – in diesem Sinne spricht Huda im obigen Zitat von „wir". Eine solche Wissensordnung ohne strikte Bindung an eine Auslegungsautorität kann man als diskursive Wissensordnung und im Hinblick auf die Religion des Islam – mit Talal Asads Worten – als *diskursive Tradition* bezeichnen.[1109] Hierbei wird sowohl die Autonomie als auch das Verantwortungsbewusstsein der Ratsuchenden gefördert, wie anhand von Fallbeispielen in Kapitel IX veranschaulicht wird.

Da die diesem Autoritätstypus Zugehörigen eine wertrationale Haltung mit einem stärkeren Interesse an der inhaltlichen Nachvollziehbarkeit religiöser Positionen vertreten und aus eigener Überzeugung handeln wollen, stellten sie in den Gesprächen vielfältige Kriterien für die Anerkennung von Fatwas und religiösen Autoritätsinstanzen auf. Diese lassen sich im Folgenden als Prämissen der Überzeugung zusammenfassen.

2.2. Prämissen der Überzeugung

Zu den in diesem Zusammenhang häufig erwähnten Qualitätsmerkmalen zählen: Sinn für die Lebensrealität, Vertrauenswürdigkeit, Offenheit, Objektivität, rhetorische Kompetenz und Unbefangenheit. Ein Rückblick auf den Theorieteil zeigt, dass es sich hier im Wesentlichen um Eigenschaften handelt, die von klassischen und vormodernen Rechtsgelehrten zur Bestimmung von Muftis festgelegt wurden.[1110] Dass viele der Studienteilnehmer:innen diese Kriterien hervorheben, verweist auf die fortbestehende Relevanz der islamischen Rechtstradition für die gegenwärtige muslimische Lebensführung. Diese Merkmale, die im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen stehen, lassen sich mit unterschiedlicher Intensität auch bei den anderen drei Autoritätstypen finden.

---

wird nichts aufdecken, was irgendwie schief gelaufen ist oder falsch." Anh. II, C: Sofia, 26.

1109 Vgl. Asad: The Idea of an Anthropology, S. 1–30; Reichertz: Manche glauben das, S. 164.

1110 Siehe hierzu Kap. II, v. a. 2.7.

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

> „Es wäre für mich sehr relevant, der Person, die ich fragen würde, auch klarzumachen, dass es nicht ganz so ist wie dort, wo sie herkommt. Weil was ich oft sehe, wenn jemand, der seine 20 Jahre nur in einem arabischen Land gelebt hat und gar nicht weiß, wie es in Deutschland ist, bin ich immer etwas misstrauisch, wenn die Antwort sofort kommt: ‚Es ist doch klar so und so und so'. […] Und ich denke mir: Wir sind hier in Deutschland. Kommt schon, lasst uns ein bisschen diskutieren."[1111]

Dieser Interviewausschnitt veranschaulicht mehrere für den diskursiv-pragmatischen Autoritätstypus charakteristische Merkmale. Zum einen zeigt sich darin, wie stark Gläubige dieses Typus die Situationsangemessenheit religiöser Urteile betonen. Für sie darf eine religiöse Autorität nicht losgelöst von der sozialen Realität der Gläubigen agieren, sondern muss deren Lebenswelt und gesellschaftlichen Kontext mitberücksichtigen.[1112] Muftis, die rein aus einer tradierten Perspektive urteilen, laufen in den Augen dieser Befragten Gefahr, Antworten zu liefern, die an der Lebenswirklichkeit der in Europa lebenden Muslim:innen vorbeigehen.[1113]

Zum anderen wird deutlich, dass von religiösen Autoritäten erwartet wird, überlieferte Lehrmeinungen kritisch zu reflektieren und gegebenenfalls zu aktualisieren. Ihre Aufgabe besteht darin, traditionelle Normen nicht mechanisch zu reproduzieren, sondern sie im Lichte neuer sozialer Rahmenbedingungen zu interpretieren. Entsprechend sollen sie Lösungen entwickeln, die nicht nur innerislamisch begründet sind, sondern zugleich mit den normativen Ordnungen und kulturellen Gepflogenheiten der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft kompatibel bleiben. Dieses Verständnis religiöser Autorität verweist auf eine transkulturelle Aushandlung von Normativität, in der lokale Lebensrealität und islamische Tradition in ein produktives Spannungsverhältnis treten.

Das Zitat macht darüber hinaus deutlich, dass einige Muslim:innen die Situation der in Deutschland tätigen Imame sowie deren Rolle als Muftis reflektiert und kritisch hinterfragt wahrnehmen. Sie übernehmen deren Predigten oder als Fatwa formulierte Rechtsauskünfte nicht vorbehaltlos, sondern suchen den Dialog, um die getroffenen Aussagen zu diskutieren und gegebenenfalls zu problematisieren. Dieser kritischen Haltung liegt die oben dargelegte Annahme zugrunde, dass viele in Deutsch-

---

1111 Anh. II, B: Thamer, 22.

1112 Siehe Anh. II, B: Thamer, 22; Anh. II, A: Khalaf, 30; Huda, 29; Farha, 23; Gamal, 57; Anh. II, C: Kara, 23.

1113 Vgl. z. B. Anh. II, A: Huda, 29; Farha, 23; Khalaf, 30; Gamal, 57; Anh. II, C: Kara, 23. Dazu sagt auch Ramy: „Ja natürlich, selbstverständlich. Ich lebe ja in Deutschland. Das muss ja irgendwie auch zusammen harmonieren, nicht?" Anh. II, B: Ramy, 32.

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

land wirkende Imame noch nicht lange hier leben und daher mit den Lebensumständen der muslimischen Community vor Ort nicht immer vertraut sind.[1114] Zwar wird ihre fachliche Qualifikation im Bereich der islamischen Wissenschaften mehrheitlich als hoch eingeschätzt, zugleich betonen zahlreiche Befragte, dass ein rein theoretisches Wissen nicht hinreiche, um die komplexen sozialen und kulturellen Bedingungen muslimischer Lebensführung in der Diaspora adäquat zu erfassen.[1115] Erst durch die Verbindung theologischer Kompetenz mit fundiertem Verständnis der hiesigen Verhältnisse wird aus Sicht vieler Gläubiger eine lebensnahe, kontextsensible Beratung möglich.

Einige Interviewpartner:innen äußern in diesem Zusammenhang Kritik an den „Traditionalisten" und deren konservativem Umgang mit als überholt empfundenen Fatwas. Aus ihrer Sicht berücksichtigen diese bei der Begutachtung von Rechtsfragen weder den Lebenskontext noch gesellschaftliche Wandlungsprozesse, sondern wollen sich „strikt" an tradierte Scharia-Normen halten und diese auch in der Gegenwart zur sozialen Realität werden lassen. Dies betreffe auch Fragen, die den Alltag unnötig erschweren, etwa die Begrüßung von Angehörigen des anderen Geschlechts per Handschlag.[1116]

Daraus lässt sich folgern, dass sich Muslim:innen in Deutschland – insbesondere junge Gläubige der zweiten Generation – nicht selten in einem Zwiespalt befinden: Auf der einen Seite stehen traditionell gesinnte Autoritäten mit ihren als obsolet empfundenen Fatwas und Lehrmeinungen, auf der anderen Seite die lebensweltlichen Herausforderungen, denen junge Gläubige im Alltag begegnen. Die daraus resultierenden Fragen liegen den Berichten vieler Interviewpartner:innen zufolge jenseits des Erfahrungshorizonts zahlreicher Imame vor Ort – ein Grund, warum sie zum Internet als Alternative greifen.

Die offene Haltung dieses Autoritätstyps zur Notwendigkeit der Aktualisierung und Erneuerung von Scharia-Normen erinnert an die Ansätze liberaler Intellektueller wie Abū Zaid und Šahrūr, die eine Revision religiöser Normen fordern. Ihre Bemühungen beschränken sich dabei nicht auf die Modifikation traditioneller Lehrmeinungen aus etablierten Fatwas, sondern umfassen – wie oben gezeigt – auch die Außerkraftsetzung bestimmter Koran- und Sunna-Inhalte.[1117]

1114 Siehe für Näheres dazu Kap. VII, 1.4.

1115 Vgl. Anh. II, B: z. B. Thamer, 22; Hany, 22; Anh. II, A: Amr, 30; ähnlich Mariem, 31; Ridwan, 62.

1116 Vgl. Anh. II, B: Thamer, 22; Anh. II, C: Sofia, 26.

1117 Siehe ausführlich dazu Kap. III, v. a. 3.2.

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

Während die meisten Befragten im Sample die Anpassung von Fatwas an die individuellen Lebensbedingungen des Mustaftis als „selbstverständlich" erachten, vertritt eine Minderheit – vornehmlich muslimische Neuankömmlinge aus arabischen Ländern – die Auffassung, dass die Scharia eine immerwährende Gültigkeit besitzt. Diese bedürfe keiner Modifikation, da sie die Lebenssituation der Menschen bereits inhaltlich erfasse. Muftis hätten ihre Fatwas demnach strikt den göttlichen Vorgaben gemäß zu erteilen, unabhängig von politischen und geografischen Veränderungen:

> „In unserer Religion gibt es sowas nicht, dass man sagt: ‚Das passt mir oder das passt mir nicht.' Wenn man eine Fatwa aufgrund der Lebenssituation in Deutschland nicht umsetzen kann, sollte man in ein islamisches Land auswandern […]. Dass Gelehrte in Europa, Amerika, Asien etc. Fatwas unter bestimmten Umständen ändern, halte ich für falsch. Das ist für mich inakzeptabel und ich handele nicht danach. Nur wenn man keine Wahl hat, kann man solche Fatwas in Anspruch nehmen."[1118]

Auch wenn die Aussage nahelegt, dass der Gesprächspartner mit dem Konzept des *fiqh al-aqallīyāt* und der damit eng verknüpften Theorie der Wandelbarkeit islamischer Normen vertraut ist, lehnt er deren konkrete Anwendung entschieden ab. Die Möglichkeit, Fatwas aufgrund veränderter Umstände anzupassen, wird als „falsch" und „inakzeptabel" wahrgenommen. Diese Haltung verweist einerseits auf eine ausgeprägte Tendenz zum normativen Absolutismus, der sich in einer umfassenden Selbstverpflichtung gegenüber als göttlich verstandenen Rechtsnormen manifestiert.[1119] Andererseits eröffnet die bewusste Entscheidung, den Gedanken der Wandelbarkeit von Fatwas explizit zurückzuweisen, einen interessanten Blick auf Prozesse religiöser Individualisierung: Der Befragte positioniert sich persönlich und argumentativ gegenüber konkurrierenden islamrechtlichen Konzepten und trifft eine eigenständige normative Auswahl – gerade durch den bewussten Akt der Ablehnung.

In ähnlicher Weise argumentiert Hilal: Auch er hält die Anpassung von bestimmten Scharia-Normen als „inakzeptabel. Denn was in Mekka gilt, gilt überall. Nur unter besonderen Umständen kann ich mir vorstellen, nach diesem Grundsatz zu handeln, und zwar wenn eine Notwendigkeit vorliegt."[1120] In beiden Äußerungen verdichtet sich exemplarisch ein traditionalistisches Autoritätsverständnis, das von der prinzipiellen Universalität der Scharia ausgeht und räumliche bzw. kulturelle Differenz nicht als Begründung für rechtliche Anpassung akzeptiert. Zugleich

[1118] Anh. II, A: Omar, 24.
[1119] Vgl. ebd.; ähnlich Khaled, 26.
[1120] Vgl. Anh. II, A: Hilal, 44.

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

zeigt sich hier eine reflexive Dimension religiöser Praxis, insofern die Gläubigen aktiv über die Legitimität verschiedener juristischer Ansätze nachdenken und sich dabei individuell positionieren.

Der Einwand, dass Muslim:innen in der Diaspora unter anderen Lebensbedingungen stünden und daher einer zeit- und ortsgebundenen Fatwa-Praxis bedürften, die eine Revision tradierter Rechtsmeinungen impliziert, wird von einigen Interviewten entschieden zurückgewiesen. Aus ihrer Sicht besteht – angesichts der weiterhin bestehenden Möglichkeit, in ein Land mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit auszuwandern – kein Anlass, die normative Geltung etablierter islamrechtlicher Positionen infrage zu stellen. Diese Haltung bringt auch Ziyad zum Ausdruck: „Aber keiner zwingt uns, hier zu sein. Das wollte ich damit sagen, wir müssen nicht hier sein."[1121]

Diese Argumentationsweise lässt sich in ihrer Grundstruktur der Haltung des zeitgenössischen Traditionalismus bzw. Salafismus zuordnen. Diese Strömung weist die Idee einer kontextabhängigen Anwendung islamischer Normen – wie sie im *fiqh al-aqallīyāt* angelegt ist – entschieden zurück und begegnet der Vorstellung einer dauerhaften muslimischen Existenz in westlich-säkularen Gesellschaften mit Skepsis. Ihre Haltung beruht auf einer wörtlich-literalistischen Auslegung der Quellentexte und einer Idealisierung der Frühzeit des Islam, deren normative Geltung unabhängig von Raum und Zeit gedacht wird.[1122]

2.2.2. Vertrauen, Objektivität und Empathie

Die oben genannten Aspekte fachlicher und sozialer Kompetenz schaffen aus Sicht der Ratsuchenden *Vertrauen* gegenüber der Autoritätsinstanz. Sie werden gar als ausschlaggebend für die Befolgung erteilter Auskünfte betrachtet. Thamer sagt bspw.: „Dann sehe ich persönlich solche Fatwas schon als bindend an, wenn ich eine vertrauenswürdige

1121 Anh. II, B: Ziyad, 23; Anh. II, A: Omar, 24.

1122 Salafistisch gesinnte Gelehrte fordern Muslim:innen in der Diaspora zur Auswanderung in islamische Länder auf. Grundlage ist eine dichotome Weltanschauung: das „Gebiet des Islam" (*dār al-islām*), in dem nach der Scharia-Ordnung gelebt wird, und das „Gebiet des Unglaubens" (*dār al-kufr*) bzw. „des Krieges" (*dār al-ḥarb*), in dem der Islam nicht die Staatsreligion ist und die Scharia nicht maßgeblich für Staat und Gesellschaft wirkt. Siehe weiterführend dazu El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 171–175. Die skizzierte Weltdichotomie geht auf die klassisch-islamische Rechtslehre (etwa ab dem 9. Jh.) zurück. Für Näheres dazu Abou El Fadl: Islamic Law, S. 141ff.; aš-Šahrī: *Ḥaqīqat ad-dārain*, S. 181ff.; Forstner: Die wohlgeordnete Welt, S. 129–147.

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

Autorität oder religiösen Gelehrten fragen würde."[1123] Vertrauen wird dabei von den Interviewten unterschiedlich definiert. So spricht Ziyad von „vertrauensvoller Verbindung" zum Imam der Moscheegemeinde, weil er ihn durch häufige Moscheebesuche persönlich gut kenne.[1124] Khalaf schenkt seinem jetzigen Ratgeber Vertrauen, weil er ihn seit seiner Kindheit kenne und dieser als die Vertrauensperson der Familie gelte.[1125] Andere begründen ihr Vertrauen gegenüber ihren jeweiligen Bezugspersonen damit, dass diese zum Familien- bzw. Freundeskreis gehören.[1126]

Um als vertrauenswürdig zu gelten, muss eine Autoritätsperson laut Angaben der Befragten *offen* und *mutig* auftreten. In diesem Sinne solle der Mufti bspw. auch sagen können: „Ich weiß es nicht", wenn er mit einem Sachverhalt nicht vertraut sei und keine Antwort parat habe. Den Mut, dem Drang nach schnellen Rechtsentscheidungen entgegenzutreten, verstehen die Interviewpartner:innen als eine moralische Stärke der Autoritätsperson und als Merkmal ihrer Gewissenhaftigkeit und wissenschaftlichen Gründlichkeit. Im Umkehrschluss äußern sie sich misstrauisch und abweisend gegenüber Gelehrten, die unüberlegt Auskünfte erteilen, um ihr Gesicht zu wahren. Maher formuliert diesen Zusammenhang wie folgt:

> „Also, dass der Mufti sagen kann, ‚ich weiß es nicht' oder ‚ich frage nach', das vermisst man heutzutage. Es gibt auch bestimmte Scheichs hier […], die, wenn du sie fragst, du bekommst eine Antwort, aber das ist für mich dann nicht so ähm als Wissensquelle anzusehen."[1127]

Die hier von der Autorität erwartete Offenheit und Vorsicht machen erneut deutlich, dass Gläubige die Anweisungen nicht immer unhinterfragt annehmen, sondern sich plausible und nachvollziehbare Argumente wünschen. Sie wollen sich ernst genommen fühlen. Das geschieht durch gut begründete Antworten und dadurch, dass die Autoritätsinstanzen ihnen den Eindruck vermitteln, keinen kritiklosen Gehorsam zu erwarten.

1123 Anh. II, B: Thamer, 22.

1124 Vgl. Anh. II, B: Ziyad, 23.

1125 In diesem Zusammenhang sagt Khalaf: „Er ist ja genau wie so Familie und er ist auch vertrauenswürdig und ich vertraue ihm ja einfach, deswegen egal, was ich dann für eine Frage habe, äh, ob intim oder nicht, ich frage ihn einfach." Anh. II, A: Khalaf, 30.

1126 Vgl. z. B. Anh. II, B: Sajed, 22, Emine, 28; Anh. II, A: Huda, 29; Arian, 29. Für Maher ist der Imam der Gemeinde, in deren Vorstand sein Vater sitzt, auch vertrauenswürdig, weil sein Vater ihn ihm empfohlen habe und er „weiß, wo er studiert hat und was er studiert hat." Anh. II, B: Maher, 20.

1127 Anh. II, B: Maher, 20.

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

Eng mit den Kriterien Mut und Offenheit verknüpft, ist die detaillierte und objektive Darlegung von Fatwas. So spricht Yasser seiner Vertrauensperson Autorität zu, weil „die sehr ausführlich ist und wenn es Meinungsverschiedenheiten gibt, dass sie auch die ganze Palette darstellt."[1128] Genauso sieht es auch Murat und führt als Beispiel die Frage der Selbstbefriedigung an: Darüber gebe es verschiedene Meinungen unter den früheren Rechtsschulen. Der Mufti solle nicht ausschließlich das weitverbreitete Urteil mit dem Verbot der Onanie weitergeben, sondern die unterschiedlichen Positionen dazu darlegen: „Und dies soll er auch anführen, weil das wichtig ist zu wissen, dass es da eine Meinungsverschiedenheit gibt. Und deswegen vertraue ich ihm, weil er so ehrlich ist in der Art und Weise, wie er das präsentiert."[1129]

Die Ratsuchenden erwarten demnach von den entsprechenden Autoritäten *Objektivität* in der Darstellung der unterschiedlichen Meinungen.[1130] Der Wunsch, zunächst mehrere Meinungen zu hören und nicht direkt eine abschließende Antwort zu erhalten, zeigt noch einmal, dass die Gläubigen sich nicht bevormunden lassen und letztendlich autonom entscheiden wollen. Auch wenn die individuelle Auswahl aus den unterschiedlichen Rechtsmeinungen in Anlehnung an die Tradition erfolgt, wird deutlich, dass die religiöse Subjektivierung bereits auf dieser Ebene eine Rolle spielt, wie sie dann in Kapitel IX anhand von Fallbeispielen demonstriert wird.

Eine weitere Eigenschaft, die zur sozialen Kompetenz des Muftis gezählt werden kann und von einer Befragten als unabdingbare Voraussetzung für die Anerkennung von religiöser Autorität erachtet wird, ist *Empathie*. Silvia pointiert es wie folgt: „Und dieser Mensch muss irgendwie empathisch sein. Für mich muss er sich in die Menschen ein bisschen reinversetzen und halt keine Vorwürfe machen, auch wenn er es in dem Sinne besser weiß."[1131] Die Fähigkeit, sich in die Situation eines jeden Mustaftis zu versetzen und sich mit dessen Emotionen und Motiven zu beschäftigen, soll es dem Mufti ermöglichen, angemessen und ohne Vorurteile auf die Bedürfnisse der Ratsuchenden zu reagieren. Eng verknüpft mit dieser pädagogischen Kompetenz ist die Rhetorik, die im Folgenden als *Autorität der Rhetorik* dargelegt wird.

1128 Anh. II, B: Yasser, 19; ähnlich Maher, 20; Nadiya, 23.

1129 Anh. II, B: Murat, 28. Die Mehrheit der Gelehrten betrachtet die Onanie als *ḥarām*. Aḥmad b. Ḥanbal erachtet die Samenflüssigkeit demgegenüber als eine Körperausscheidung wie andere auch und erlaubte es, sie auszustoßen. Siehe weiterführend dazu al-Qaraḍāwī: *al-Ḥalāl wa-l-ḥarām*, S. 153.

1130 Vgl. z. B. Anh. II, B: Thamer, 22; Murat, 28.

1131 Anh. II, C: Silvia, 26.

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

2.2.3. Die Autorität der Rhetorik

Mit rhetorischer und pädagogischer Kompetenz ist – nach dem Verständnis mehrerer Interviewpersonen – die Fähigkeit des Muftis gemeint, religiöse Inhalte in einer attraktiven, einfach formulierten und allgemeinverständlichen Sprache zu kommunizieren und in lebensweltliche Bezüge zu übersetzen.[1132] Der Befragte Adel beschreibt die Wirkung der Sprache beispielhaft wie folgt:

> „Seine Art wie er spricht, seine Gespräche über Gott und darüber, wie er diese Welt erschaffen hat. Alles. Er spricht über alles und kann dich überzeugen, wenn du Dinge vorher falsch gemacht hast, kannst du sie dann besser machen. […] So geht es mir persönlich besser, wenn ich sowas höre und es dann auch umsetze."[1133]

Demnach rückt nicht die Persönlichkeit von Muftis oder Medienpredigern in den Vordergrund, sondern ihre klare, strukturierte Sprechweise sowie die thematische Auswahl – gepaart mit Überzeugungskraft. Viele Befragte heben die einfache, allgemeinverständliche Sprache und die sachliche Darlegung von Fatwas als Schlüsselfaktoren der Autoritätsanerkennung hervor. Sofia betont etwa die inhaltliche Klarheit und den „roten Faden" in den Schriften von al-Qaraḍāwī und Reidegeld, die weder „impulsiv" noch „emotional" wirkten.[1134] Eine weitere Facette der didaktischen Kompetenz sieht Fathi in der humorvollen Vermittlung: „*Wallāhī*, er spricht über sehr schöne Themen und er erzählt auch Witze, er ist sehr humorvoll; auch seine Predigten sind humorvoll"[1135] – bezogen auf den YouTube-Kanal von Rātib an-Nābulsī. Diesen Beispielen nach ermöglicht es das Internet jeder ratsuchenden Person, einen Mufti zu finden, dessen Stil zum persönlichen Geschmack passt – eine personalisierte Form der Autoritätsfindung, die traditionelle Hierarchien durch algorithmische Vielfalt ersetzt.

Die Relevanz rhetorischer Kompetenz von Muftis zeigt sich exemplarisch in der Ablehnung, die Interviewpartner:innen gegenüber Predigern mit inadäquatem Sprechstil äußern. Salafistische Ansprachen insbesondere werden dabei durchweg als repulsiv und aggressiv konnotiert. Bezeichnend formuliert Michael dies hinsichtlich des Braunschweiger Imams Muhamed Ciftci: „Und sein Gerede, es ist so, ich habe eine Abneigung gefühlt, extrem, als würde ich neben einem Sack Müll ste-

---

1132 Vgl. z. B. Anh. II, A: Adel, 23; Anh. II, B: Ziyad, 23; Anh. II, C: Sofia, 26.
1133 Anh. II, B: Adel, 23.
1134 Vgl. Anh. II, C: Sofia, 26.
1135 Anh. II, A: Fathi, 66.

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

hen."[1136] Ähnliches berichtet die aus Ägypten stammende Studienteilnehmerin Boshra über ihre Erfahrungen mit Medienpredigern: Sie kritisiert die Dominanz traditionalistisch geprägter Prediger in den arabischen Medienlandschaften ihrer Heimat und führt ihre Abneigung auf „das Geschrei, die Art und Weise, wie sie so unnötig laut sprechen" zurück.[1137]

Demnach übt nicht allein der Inhalt der Ansprache (einschließlich der Argumente aus dem Koran und der Sunna) Einfluss auf die Rezipient:innen aus. Vielmehr spielt der Vortragsstil – die emotional aufgeladene, agitierende und intensive Redeweise der Redner:innen – eine entscheidende Rolle. Rhetorische Ungeschicktheit könnte demnach gezielt Abschreckung oder Widerwillen provozieren. Michael fasst dies treffend zusammen: „Dann ist das für mich ein Warnzeichen – seine Worte gehen hier rein und da raus."[1138]

Sind einige salafistische Akteure in ihren Ansprachen oft laut und aggressiv, bleiben viele von ihnen dennoch meist ruhig und gelassen. So schildern viele Interviewte, dass sie sich von den o. g. Autoritätspersonen angezogen fühlen, gerade weil diese bei ihren Auftritten in Videos so emotional seien und die Gefühle der Zuhörenden ansprächen. Klaus sagt zu diesem Punkt:

> „Das hat so richtig emotional bei mir was bewegt und innerlich, (.) dass ich mich dann immer mehr mit dem Islam befasst habe und hauptsächlich dann über solche Videos. Ich habe dann gemerkt, wie diese Menschen einfach sind, wie reden die, wie gestikulieren die. Die sind so ruhig und friedlich, überhaupt nicht gehetzt."[1139]

Dass Videos mit religiösem Inhalt, vor allem aus salafistischen Kreisen, die Aufmerksamkeit von Ratsuchenden auf sich ziehen und emotionale Reaktionen bei ihren Rezipient:innen hervorrufen, hängt demnach nicht nur mit den religiösen Argumenten zusammen, sondern auch mit der Rhetorik und der Form. Sie sprechen sowohl den Seh- als auch den Hörsinn an. Die Informationen werden zum einen schneller und einfacher erfasst und bleiben zum anderen den Konsument:innen länger im Gedächtnis. Einige Befragte sind aus diesen Gründen für Video-Angebote empfänglicher als für Bücher.[1140]

1136 Anh. II, C: Michael, 37. Zur Ciftcis Person und Ideologie siehe Wiedl: Zeitgenössische Rufe, S. 175–185.

1137 Anh. II, A: Boshra, 30.

1138 Anh. II, C: Michael, 37.

1139 Anh. II, C: Klaus, 29, ähnlich Anh. II, A: Arian, 29.

1140 Klaus sagt hierzu: „Dass man den Menschen sieht, dass man die Körpersprache sieht, dass diese ganze Emotion transportiert wird, […] das kommt natürlich ganz anders rüber, als wenn man jetzt zum Beispiel ein Buch liest oder so." Anh. II, C: Klaus, 29. Unter Verweis auf Marcel Krass' YouTube-Videos sagt Susanne: „[…] einfach super gemacht, ist halt super professionell und, äh, sehr, sehr gut durchdacht.

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

Die zitierten Interviewpassagen betonen nicht nur die Bedeutung der Sprache als Voraussetzung für die Überzeugung, sondern zeigen zugleich auf, dass die salafistische Propaganda häufig rezipiert wird. Zwar werden die Ansprachen salafistischer Personen von einigen Befragten des *diskursiv-pragmatischen* Autoritätstypus als abstoßend empfunden, doch gab es im Sample auch viele Stimmen, die salafistische Medienprediger eben genau wegen ihrer rhetorischen und didaktischen Kompetenz als Autorität ansehen bzw. früher im Jugendalter angesehen haben, auch wenn sie es heute nicht mehr tun.[1141] So finden bzw. fanden YouTube-Akteure wie Abul Baraa und Pierre Vogel Gehör, da sie in der Sprache der Jugendlichen sprechen und ihre Angebote an deren Bedürfnisse anpassen, wie Ziyad bemerkt: „Die sind so auf einer Art von Jugendlichen, die verstehen sich gut mit den Jugendlichen und, ähm, und den könnte man / das sind auch so Vertrauenspersonen."[1142]

Neben dem, was bisher an Gütekriterien der Autoritätszuweisung vorgestellt wurde, heben einige Interviewpartner:innen aber auch die *Unbefangenheit* bzw. die *politische Unparteilichkeit* der Autoritätsperson hervor. Was das genau bedeutet, wird im Folgenden erklärt.

2.2.4. Politische Unparteilichkeit

> „Al-Qaraḍāwī ist Befürworter der Muslimbruderschaft […]. Ich weiß wirklich nicht, wieso ich ihn nicht mag. Ich würde ihm aufgrund seiner politischen Einstellung niemals folgen. Es hat also keine theologischen Gründe. […] Man konnte ihn im Fernsehen sehen, so wie viele andere auch, und da gab es überhaupt keine Probleme, aber seitdem es dann so gekommen ist [mit seiner Unterstützung der Muslimbrüder], habe ich ihn auf die schwarze Liste gesetzt."[1143]

Das Zitat ist Teil einer umfassenderen Betrachtung zur Politisierung des Fatwa-Wesens und religiöser Autoritätsfiguren. Wie im Theorieteil dargelegt, gingen die religiöse und die politische Autorität über die islamische Geschichte hinweg zumeist Hand in Hand. Religiöse Autoritäten haben sich in der Regel mit politischen Herrschern verbündet, sich ihnen untergeordnet und die religiösen Texte häufig im Interesse der

---

Ich bin auch irgendie davon beeindruckt, dass er auch einfach ein Deutscher ist, der konvertiert ist." Anh. II, C: Susanne, 22. Dies deckt sich mit den Ergebnissen einschlägiger Forschungsarbeiten. Siehe z. B. Klevesath et al.: Radikalislamische YouTube-Propaganda, S. 134–145.

1141 Siehe dazu Kap. VII, 2.2.

1142 Anh. II, B: Ziyad, 23. Siehe weiterführend dazu Kap. VII, 2.2.

1143 Anh. II, A: Boshra, 30.

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

Machthaber und der führenden sozialen Schichten ausgelegt.[1144] Dieser Zustand scheint bis heute in vielen Regionen der islamischen Welt fortzubestehen. Viele Interviewpartner:innen, besonders jene, die aus der arabischen Region stammen, beklagen deshalb die politische Instrumentalisierung verschiedener Muftis und votieren für eine klare Trennung von politischer und religiöser Autorität.

Wie der Interviewausschnitt nahelegt, stellt die politische Parteilichkeit einen Grund dar, religiösen Autoritäten mit Misstrauen zu begegnen. So hat Boshra ihre Haltung gegenüber al-Qaraḍāwī aufgrund seiner politischen Weltanschauung und ideologischen Nähe zur Muslimbruderschaft verändert. Es erscheine ihr angemessener, solchen Akteuren die religiöse Autorität abzusprechen, da die Gefahr bestehe, dass sie ihre Position als Mufti zu politischen Zwecken instrumentalisieren. Im Zusammenhang mit den politischen Umbrüchen in der arabischen Welt, insbesondere während des sog. Arabischen Frühlings, betonen mehrere Befragte, sie hätten infolge dieser Ereignisse das Vertrauen in bestimmte Autoritätspersonen verloren. Begründet wird dies damit, dass einige dieser Persönlichkeiten die jeweiligen Regime unterstützt und Fatwas erlassen hätten, die deren politischen Interessen dienten.[1145] Nach Aussage eines Interviewpartners lassen sich religiöse Gelehrte in zwei Gruppen einteilen: „Es gibt welche, die an den Sultan/Herrscher gebunden sind und ihre Fatwas zu seinen Gunsten erteilen, und welche, die politisch unparteilich und rechtschaffen sind. Letztere erkennt man anhand ihrer Reden und gottgefälligen Lebensführung wieder."[1146]

Während al-Qaraḍāwī aufgrund seiner Unterstützung der Muslimbruderschaft kritisiert wird, werden andere wie etwa Ibn Bāz und der ehemalige Mufti Ägyptens ʿAlī Ǧumʿa zur Kategorie „Gelehrte des Sultans" (*šuyūḫ as-sulṭān*) gezählt. Aus Sicht der Interviewten stehen diese Muftis heute „auf der schwarzen Liste" und ihre Autorität gilt als „null und nichtig".[1147] Nader bringt sein Misstrauen gegenüber Gelehrten, die er früher als Autoritäten anerkannte, wie folgt zum Ausdruck:

> „Ich kann mir nicht erklären, wie und warum Gelehrte, nachdem sie in ihrem Leben so viel erreicht haben und so viel studiert haben, trotzdem in der Lage

---

1144 Das Establishment des Gehorsams gegenüber politischer Herrschaft geht in erster Linie auf al-Māwardī und Ibn Taimiya zurück. Vgl. dazu u. a. al-Māwardī: *al-Aḥkām as-sulṭānīya*, passim; Kasi: Das Kalifat, S. 227ff.; Brockelmann: al-Māwardī, S. 869; Barakat: Glaube und Herrschaft, S. 117f.; T. Nagel: Staat und Glaubensgemeinschaft, passim.

1145 Vgl. z. B. Anh. II, A: Omar, 24; Nader, 39; Hilal, 44; Taha, 42.

1146 Anh. II, A: Taha, 42.

1147 Anh. II, A: Omar, 24; siehe auch Nader, 39; Hilal, 44; Taha, 42; Mariem, 31.

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

sein können, über diese Ungerechtigkeit zu schweigen, und sie [die politischen Herrscher] sogar in Schutz nehmen."[1148]

Aus dieser Aussage wird deutlich, dass von einer religiösen Autoritätsinstanz nicht nur fachliche Kompetenz, sondern ebenso moralische Integrität und ein aktives Eintreten für Gerechtigkeit erwartet werden. Eine solche Autorität soll die Belange der Unterdrückten vertreten und für Wahrheit und Redlichkeit einstehen. Zumindest aber wird von ihr Unparteilichkeit und Sachlichkeit in der Auslegung islamischer Normen gefordert. Verhält sich ein Mufti hingegen politisch opportunistisch, indem er ein autoritäres Regime billigt oder es durch selektive und politisierte Deutungen religiöser Texte unterstützt, riskiert er, in den Augen der Gläubigen seine Glaubwürdigkeit und damit seine religiöse Autorität zu verlieren.

So begründet Omar, der in Saudi-Arabien aufgewachsen ist, seine persönliche Aberkennung der religiösen Autorität Ibn Bāz' mit dessen politischer Instrumentalisierung von Fatwas im Dienste der saudi-arabischen Regierung. Besonders kritisiert er eine Fatwa, die die Stationierung amerikanischer Truppen auf saudischem Territorium befürwortete. Für Omar war es unverständlich, dass eine religiöse Autoritätsfigur wie Ibn Bāz „einem ungläubigen Land erlaubt, in das Heilige Land einzumarschieren."[1149] Der Fall verdeutlicht, dass wahrgenommene politische Parteilichkeit einer religiösen Instanz als schwerwiegende Infragestellung ihrer Legitimität gilt und Anlass für die Aberkennung ihrer Autorität bieten kann.

Als weiteres Beispiel nennen einige Befragte das frühere Fahrverbot für Frauen, das von saudi-arabischen Muftis lange Zeit religiös gerechtfertigt und erst 2018 – entgegen ihren früheren Argumentationen – aufgehoben wurde. Für sie verdeutlicht dieser Fall die enge Verflechtung zwischen religiöser und politischer Autorität.[1150] Nach Omar weist das nicht nur auf die Verschmelzung von religiöser und politischer Autorität hin, sondern offenbart zugleich die Willkür, mit der manche Gelehrte die Scharia auslegen. Es handele sich nämlich um ein und dieselben Autoritätspersonen, die dieses Verbot erst ausgesprochen hätten und es heute widerriefen. „Solchen Gelehrten soll man nicht mehr zuhören oder Folge leisten."[1151] Den Gelehrten gehe es nicht um eine zeitgemäße Anpassung älterer Fatwas an gesellschaftliche Veränderungen, sondern

1148 Anh. II, A: Nader, 39.
1149 Anh. II, A: Omar, 24. Zur Fatwa siehe z. B. Niblock: Saudi Arabia, v. a. S. 89.
1150 Vgl. Hielscher/Kühntopp: Saudi-Arabien, unter: www.deutschlandfunknova.de (abg. am 17.08.2022).
1151 Anh. II, A: Omar, 24.

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

vielmehr darum, den jeweiligen Machthaber zufriedenzustellen. Mit Anspielung auf Kronprinz Mohammed bin Salman meint der Interviewpartner, dieser führe solche Neuerungen in das Land ein, und die Gelehrten würden sie in seinem Interesse religiös rechtfertigen.[1152]

Der Arabische Frühling kann also als markanter Wendepunkt in der Wahrnehmung der religiösen Autoritäten, vor allem unter Muslim:innen arabischer Herkunft, angesehen werden: Infolge der politischen Umbrüche wuchs das Interesse an politischen Themen deutlich, begleitet von einer intensiveren Internetnutzung (vgl. Kap. IV, 4). Die Arabellion machte die Widersprüchlichkeit mancher Gelehrter sichtbar, ihre fragwürdige Haltung gegenüber zentralen Ereignissen und die politische Instrumentalisierung von Fatwas. Durch die neuen Medien rücken religiöse Autoritäten stärker ins öffentliche Blickfeld. Man sieht sie nicht nur in ihren Amtsrollen, sondern bekommt auch Einblicke in die Hintergründe. Verschiedenen Interviewten zufolge zeigen prominente Gelehrte kaum Skrupel, sich vom herrschenden System vereinnahmen zu lassen. Diese historisch gewachsenen Verflechtungen von Religion und Politik, die bis in die Gegenwart fortbestehen, führen zu Misstrauen und zum Entzug religiöser Autorität.[1153] Eine derart kritische Auseinandersetzung mit religiösen und politischen Autoritäten wäre ohne die neuen Medien kaum denkbar.[1154]

2.3. Das Gewissen als Letztinstanz

Die bisher dargestellten Kriterien der Qualitätssicherung von Fatwas dienen den Befragten zur „Herzberuhigung". Das Herz bildet in diesem Verständnis die *Letztinstanz*, die darüber entscheidet, ob eine religiöse Autorität anerkannt wird oder nicht – insbesondere in Situationen, in denen zwei vertrauenswürdige Muftis zu unterschiedlichen, aber gleichermaßen plausiblen Antworten gelangen.

Die Begriffe ‚Herzberuhigung', ‚Vertrauen', ‚Überzeugung', ‚Gefühl' und ‚Gewissen' werden von den Interviewten oft in einem Atemzug genannt und häufig synonym verwendet. Sie beschreiben damit ein Gefühl der

---

1152 Vgl. ebd.

1153 Zur Debatte um die Beziehung von Politik und Religion im Islam siehe z. B. Johansen: Islam und Staat; T. Nagel: Staat und Glaubensgemeinschaft, passim; Tibi: Zum Verhältnis von Politik, Religion und Staat, S. 158–174; Krämer: Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik, S. 127ff.

1154 Zur Rolle von Medien im Kontext des Arabischen Frühlings siehe z. B. Wöhler-von Treskow: Die ägyptische Revolution, v. a. S. 35–40; Ghonim: Revolution 2.0, S. 113ff.; Steinschaden: Digitaler Frühling, S. 100–119.

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

Ruhe und setzen hierfür das Vertrauen zu der Rat gebenden Person voraus. Demnach wollen die Gläubigen keinen absoluten Gehorsam leisten, sondern sich beim Umsetzen einer Handlungsanweisung wohlfühlen und Eigenverantwortung zeigen.[1155] Im Folgenden soll der Begriff Gewissensberuhigung – wie im Theorieteil erläutert – als übergeordnete Kategorie der Entscheidungsautorität dienen. Vertrauen und Überzeugung werden dabei als Wege verstanden, über die diese innere Ruhe erreicht werden kann. In Anlehnung an Badawia lassen sich die Konturen des Gewissens durch drei handlungsleitende Elemente beschreiben: Verantwortungsbewusstsein, Freiheit und Bereitwilligkeit.[1156]

Viele Studienteilnehmer:innen sehen in der Gewissensberuhigung das letzte Kontrollkriterium für die Entscheidung, eine Fatwa anzunehmen oder abzulehnen. Yasser bringt es folgendermaßen auf den Punkt:

> „Sagen wir, wenn jetzt zwei Urteile gegenüberstehen, von Personen, denen ich beiden vertraue, dann würde ich das nehmen, wo sich mein Herz oder wo ich mich ruhiger fühle. Also, ich weiß jetzt nicht, ob das islamrechtlich so okay ist, dass ich das einfach so entscheiden darf […]."[1157]

In diesem Zitat zeigt sich zunächst die Eigenständigkeit der Ratsuchenden im Umgang mit Fatwas: Die Nutzung von Auswahlmöglichkeiten, mit denen die Reflexion über die Inhalte und Beweise einhergeht, ist für die Gläubigen ein Akt der religiösen Selbstbestimmung. Dabei bildet das Vertrauen die Grundlage, um sich auf die Plausibilität der jeweiligen Begründung einzulassen. Wenn jedoch mehrere Stellungnahmen gleicher Autorität und Überzeugungskraft vorliegen, fungiert das eigene Gewissen – im Zitat als „Herz" bezeichnet – als letzte Instanz der Entscheidungsfindung.

Bemerkenswert ist dabei die Spannung zwischen normativer Unsicherheit und subjektivem Sicherheitsgefühl: Obwohl der Befragte selbstzweifelt, ob seine Vorgehensweise islamrechtlich legitim ist, vertraut er letztlich auf sein inneres Empfinden. Das Streben nach Gewissensruhe steht somit über normativen Anweisungen religiöser Autoritäten; es hat dennoch seine Wurzeln im o.g. Prophetenspruch „Befrage dein Herz". Diese Haltung verweist auf eine Verschiebung religiöser Autorität – von der institutionellen zur individuellen Dimension – und verdeutlicht den zunehmenden Einfluss subjektiver Gewissensentscheidungen im Rahmen religiöser Praxis.

1155 Vgl. z. B. Anh. II, A: Amr, 30; Mariem, 31; Adel, 23; ähnlich Anh. II, B: Ziyad, 23; Basma, 28; Anh. II, C: Michael, 37; Susanne, 22.

1156 Siehe ausführlich dazu Badawia: Konturen, S. 78, sowie Kap. II, 3.8 der vorliegenden Arbeit.

1157 Anh. II, B: Yasser, 19; ähnlich Basma, 28; Anh. II, C: Susanne, 22.

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

Vertrauen in eine Person bedeutet nicht zwangsläufig, auch von der Richtigkeit ihrer Aussagen überzeugt zu sein. In diesem Sinne berichtet der Befragte Amr von Gelehrten, denen er grundsätzlich Autorität zuschreibt, deren Anweisungen er jedoch nicht in jedem Fall folgt. Fehle ihm die innere Überzeugung, sei er bereit, von ihren Fatwas abzuweichen. So befolge er etwa die Empfehlung, die *zakāt al-fiṭr* in Form von Nahrungsmitteln zu entrichten, nicht, da diese Regelung seiner Ansicht nach die Lebensrealität von Muslim:innen in der Diaspora nicht berücksichtige: „Dass die *zakāt* heutzutage noch und in diesem Lande, Deutschland, in Form von Nahrungsmitteln entrichtet werden muss, wie diese Autoritäten in Anlehnung an die Sunna des Propheten empfehlen, hat mich nicht überzeugt. Keiner braucht sowas."[1158]

Diese Haltung verdeutlicht nochmals, dass die Beziehung zwischen Gläubigen und religiösen Autoritätsinstanzen nicht auf blinder Gehorsamkeit beruht. Auch wenn Fatwas auf religiösen Textquellen basieren, scheinen andere Faktoren – insbesondere persönliche Überzeugung und die Berücksichtigung des individuellen Lebenskontextes – für die Anerkennung einer Autorität ausschlaggebend zu sein.

Auf der Seite der Fatwa-Anbieter:innen bedeutet dies, dass der religiöse Markt verstärkt von Konkurrenz bestimmt ist. Entsprechend gibt es zahlreiche Anpassungsversuche an die diversifizierten Interessen und Bedürfnisse der Gläubigen.[1159] Die Nutzung digitaler Plattformen beeinflusst dabei maßgeblich, welche Inhalte publiziert und medial vermittelt werden. Gräf liegt daher mit ihrer Annahme richtig, dass die Verwendung Neuer Medien unmittelbare Auswirkungen auf Fatwas, ihre Formate und thematische Kategorisierungen hat: „Bei der Erstellung und Veröffentlichung von Fatwas im Netz beeinflussen die *mustaftī* und Rezipienten von Medien-Fatwas sowie die Fatwa-Redakteure in hohem Maße, welche Themen publiziert und reproduziert werden […]."[1160]

Die Produktionsabläufe von Fatwas scheinen für die Rezipient:innen weitgehend irrelevant zu sein. Die Studienteilnehmer:innen reflektieren weder den Prozess der Fatwa-Erstellung noch die digitalen Wege ihrer Veröffentlichung. Ausschlaggebend für ihre Bereitschaft, den Anweisungen einer Autoritätsinstanz zu folgen, ist vielmehr die Überzeugung von der fachlichen Kompetenz und argumentativen Stringenz des Muftis.

1158 Anh. II, A: Amr, 30. Prophetischen Überlieferungen zufolge beträgt diese soziale Abgabe, die am Ende des islamischen Fastenmonats Ramadan zugunsten Bedürftiger abgegeben werden soll, ein *ṣāʿ* (Hohlmaß) an ortsüblichen Lebensmitteln. Als einschlägige Fatwa hierzu siehe z. B. Fatwa-Nr. 49793 auf *IslamQ&A*, online gestellt 05.02.2007 (abg. am 04.01.2023).

1159 Für Näheres dazu siehe Kap. IV, 4.

1160 Gräf: Medien-Fatwas, S. 384.

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

Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Gläubigen ihre Selbstbindung beliebig oder opportunistisch an eigene Bedürfnisse anpassen. Maßgeblich sind für sie zum einen die Beweiskraft der herangezogenen Quellen und zum anderen das Gefühl innerer Zustimmung – eine Form der Gewissensberuhigung, die Vertrauen in den jeweiligen Mufti voraussetzt.[1161]

Die:der jeweilige Gläubige nimmt demnach eine wichtige Rolle in der Urteilsfindung ein. Dies schließt nicht nur Verantwortungsbewusstsein und die Freiheit, selbst zu bestimmen, mit ein, sondern beweist zugleich noch einmal, dass es sich nicht um die blinde Befolgung von Regeln oder einen unreflektierten Gehorsam handelt. Vielmehr ist die Befolgung eine Selbstbindung guten Willens an eine bestimmte Autorität, die situationsbedingt aufgegeben bzw. gewechselt werden kann. Die Relevanz des Gewissens als Letztinstanz für die Autoritätsanerkennung hängt mit den Konsequenzen dieser individuellen Entscheidung zusammen: Die Autoritätsgläubigen wollen das Heilsrisiko nicht an den Mufti delegieren, sondern für die eigenen Entscheidungen und Handlungen einstehen – Fallbeispiele dazu sind in Kapitel IX zu finden.

Während der *traditionelle* Autoritätstypus die Tradition als Bezugsrahmen der Autoritätsanerkennung definiert und der *diskursiv-pragmatische* darüber hinaus die innere Logik und Schlüssigkeit der Argumentation nachvollziehen will, stellen die Zugehörigen des *charismatischen* Autoritätstypus die Person des Muftis in den Vordergrund.

3. Charismatische Autoritätsgläubigkeit

Eine charismatische Autoritätsgläubigkeit liegt dann vor, wenn sich ein Mensch bei offenen Fragen an eine bestimmte Person wendet und ihr aufgrund ihrer Persönlichkeit Autorität zuweist. Im Sample trifft dies auf eine Minderheit der muslimischen Migrant:innen (hauptsächlich Senioren) zu, die im Unterschied zu den oben vorgestellten Autoritätsformen der Person des Muftis größere Bedeutung beimisst: Die charismatische Autoritätszuweisung beruht nicht auf Tradition oder Überzeugung, sondern ist unmittelbar auf die Person bezogen – Lambek spricht von *personal authority*.[1162] Das heißt, sie leitet sich aus der Überzeugung ab, dass eine Person Charisma besitzt – eine Eigenschaft, die sie von ande-

[1161] Mariem formuliert dies exemplarisch: „Und es ist mir wichtig, dass ich die Fatwa einfach gut finde oder ein gutes Gefühl dabei habe, wenn ich sie lese. Sie muss mich einfach überzeugen." Anh. II, A: Mariem, 31; ähnlich Anh. II, B: Ziyad, 23; Anh. II, C: Michael, 37.

[1162] Vgl. Lambek: Certain Knowledge, S. 26.

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

ren Menschen unterscheidet. Dabei wird nicht die fachliche oder soziale Kompetenz der Rat gebenden Person in den Vordergrund gestellt, sondern ihre Persönlichkeit, Ausstrahlung, Reputation und Vertrauenswürdigkeit. Daher wird das Identifizieren der „richtigen" Person als ausschlaggebend für den Beratungsprozess erachtet.

3.1. Muftis mit „Potenzial von Gott"

> „Ich muss zuallererst nach einem Mufti suchen, der dazu befähigt ist, eine Fatwa zu erteilen und bei dem mein Herz Frieden findet. Es gibt Menschen, die gottesfürchtig sind und ein göttliches Talent haben […]. Sie haben die Fähigkeit, Gottes Zeichen richtig zu entziffern und zu erkennen. Diese Menschen haben quasi Potenzial von Gott erhalten, um authentische Fatwas erteilen zu können."[1163]

An diesem Gesprächsausschnitt lassen sich idealtypisch verschiedene Erwägungen zeigen: Zunächst wird erklärt, wie bei der Klärung offener Fragen vorgegangen wird. Der Interviewpartner benutzt den Begriff „Mufti" und unterstreicht somit die Profession als Kriterium der Autoritätszuweisung – wohingegen die Interviewten im traditionellen Autoritätstypus von „jemandem" sprechen, der hauptsächlich religiöse Argumente in seiner Fatwa-Mitteilung anführen müsse, damit man seinen Anweisungen Folge leiste. Das Zitat impliziert darüber hinaus, dass es bestimmte Menschen mit besonderen Fähigkeiten gebe, denen man religionsbezogene Fragen anvertrauen könne. Der wichtigste Schritt im Beratungsprozess ist es aus dieser Sicht daher, eine solche vertrauenswürdige Person zu finden. Dabei wird dieser Person deshalb Vertrauen geschenkt, weil sie über „ein göttliches Talent" zu verfügen und mit göttlichen Eigenschaften ausgestattet zu sein scheint.[1164]

In diesem Zusammenhang warnen einige Befragte vor der Gefahr, sich von „Möchtegern-Muftis" täuschen zu lassen. Damit sind Menschen mit religiösem Erscheinungsbild (Pluderhosen, Bart und Gebetsmütze) gemeint, die einen Autoritätsanspruch erheben, obwohl sie die Grundvoraussetzungen dafür nicht erfüllen.[1165] Ferner wird es auch als Willkür und Vernachlässigung angesehen, wenn die Ratsuchenden sich bewusst an bestimmte Muftis wenden, von denen sie wissen, dass diese zu ihren Gunsten urteilen werden. Gleiches gelte, würden sie so lange verschiede-

[1163] Anh. II, A: Gamal, 57; ähnlich Ridwan, 62.
[1164] Vgl. Anh. II, A: Gamal, 57.
[1165] Vgl. ebd.; ähnlich Salih, 63.

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

ne Muftis zum gleichen Sachverhalt befragen, bis sie ihre Wunsch-Fatwa erhielten.[1166]

Die Gewissensberuhigung, die oben als Markenzeichen religiöser Selbstbestimmung vorgestellt wurde, findet sich in Gamals Zitat als Kriterium für die Auswahl der entsprechenden Autoritätsperson wieder. Dass manche Interviewte hierbei die Auswahl der richtigen Person als „das Allerwichtigste" erachten, liegt darin begründet, dass deren Fatwas dann als bindend angesehen werden. Mit Gamals Worten: „Und wenn ich mich für einen bestimmten Mufti entschieden habe, dann ist es für mich verpflichtend, mich an seine Worte zu halten."[1167] Diese bereitwillige, unkritische Selbstverpflichtung hängt demnach von der Person des Muftis ab und setzt Vertrauen voraus:

> „Dem Arzt sagst du doch nicht, er soll dir die Beweise für seine festgestellte Diagnose vorweisen. Du bekommst dann ein Rezept und da zweifelst du auch nicht daran, ob es gut oder schlecht für dich ist. Die Problematik besteht bei der Auswahl einer vertrauensvollen Person. Du musst dich bemühen, den richtigen und vertrauensvollen Mufti für dich zu finden."[1168]

Um die Bedeutung der vertrauensvollen Beziehung zur Autoritätsperson zu veranschaulichen, wird hier erneut das Vertrauensverhältnis von Patient:in und Ärzt:in herangezogen: In beiden Fällen müssten die Lai:innen sich auf die Expertise der Fachleute verlassen, ohne ihre Empfehlungen im Einzelnen zu überprüfen. Dabei gilt das Vertrauen zwar in erster Linie *der Person*, ihrer Profession (als Ärzt:in bzw. Mufti) wird aber ebenfalls eine – wenn auch nur zweitrangige – Bedeutung zugesprochen. Dies macht die Korrelation zwischen charismatischer und traditioneller Autorität deutlich.[1169]

Die Gläubigen, die dem charismatischen Autoritätstypus anhängen, befreien demnach – im Gegensatz zu traditionellen und diskursiv-pragmatischen Autoritätsabhängigen – die Autoritätsperson von der Pflicht, Argumente für ihre Fatwas zu liefern, und leisten somit absoluten Gehorsam. Damit trifft Webers oben angeführte Gehorsamsdefinition auf sie zu. Um diese Haltung zu rechtfertigen, stellt einer der Interviewten die folgende Frage: „Selbst wenn der Mufti die Beweise vorlegt, wie soll die ratsuchende Person denn schwache von authentischen Beweisen unterscheiden können?"[1170] Insofern wird der Zugang zu den Quellentexten als auf einen bestimmten Kreis von Gelehrten beschränkt angesehen.

1166 Vgl. Anh. II, A: Gamal, 57; Salih, 63.
1167 Anh. II, A: Gamal, 57.
1168 Ebd.
1169 Vgl. ebd.
1170 Ebd.

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

Man verhält sich folglich fügsam gegenüber der Autoritätsperson, ohne Nachfragen zu stellen. Bemerkenswert ist, dass es sich hierbei zumeist um Personen handelt, die der religionsbezogenen Nutzung des Internets skeptisch bzw. ablehnend gegenüberstehen.[1171]

3.2. Muftis mit Reputation und Tradition

> „Wenn ich nach einer Fatwa suche, dann frage ich einen bekannten Mufti. Ich recherchiere im Vorfeld im Internet nach der Person und lese mir die Bewertungen zu der Person durch und was andere von ihr halten. Und ja, man muss halt schauen, ob die Person wirklich vertrauenswürdig ist. Es gibt ja manche, die erteilen zwar Fatwas, aber wenn man genauer recherchiert, dann stellt man fest, dass das, was sie so sagen, nicht 100 % richtig ist."[1172]

Betont wird hier die Reputation des Muftis als Maßstab für die Anerkennung. Dass dabei von einem „Mufti" die Rede ist, verweist auch hier noch einmal auf die Relevanz der Profession. Das heißt, neben der fachlichen Kompetenz soll der Mufti „bekannt" und „vertrauenswürdig" sein. Die Vertrauenswürdigkeit wird dabei in den Vordergrund gestellt, was zeigt, dass der Ruhm der Person allein nicht ausreichend ist, um Autorität zu erlangen. Die Popularität eines Muftis kann auch zweifelhaften Ursprungs sein. Dieses Problem will der zitierte Interviewpartner vermeiden, indem er sich auf den guten Ruf eines Muftis in der Öffentlichkeit stützt. Eine solche Reputation kann dem Zitat nach den Online-Bewertungen entnommen werden. Diese Verfahrensweise erinnert an die oben angeführten Empfehlungen vormoderner Gelehrter wie al-Baġdādī und Ibn aṣ-Ṣalāḥ, die Qualität von Muftis zu prüfen.[1173]

Parallel dazu räumen mehrere Befragte ein, auf diesen Ermittlungsprozess verzichten zu wollen, wenn es sich um eine gelehrte und berühmte Autorität handele, wie etwa Ibn Bāz, der vielen Interviewten als „ein bekannter und vertrauenswürdiger Mensch" gilt.[1174] Die Autoritätskonstruktion geschieht demnach in erster Linie auf der Grundlage des guten Rufs eines Muftis. Der Ruf wiederum steht in engem Zusammenhang mit dem Wissen und der Vorbildfunktion (Gottesfurcht, Integrität, Bescheidenheit und Engagement für Unterdrückte) der jeweiligen Person.[1175]

1171 Siehe hierzu Kap. VII, 3.
1172 Anh. II, A: Ridwan, 62.
1173 Vgl. al-Baġdādī: *al-Faqīh*, S. 375ff.; Ibn aṣ-Ṣalāḥ: *Adab al-muftī*, S. 158; weiterführend dazu siehe Kap. II, 3.8.
1174 Anh. II, A: Ridwan, 62; ähnlich: Samy, 22; Karem, 27; Khaled, 26; Hilal, 44.
1175 Vgl. z. B. Anh. II, A: Nader, 39; Samy, 22; Karem, 27.

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

Die Zuweisung von charismatischer Autorität basiert also nicht nur auf einer außergewöhnlichen Persönlichkeit und besonderen Fähigkeiten, die als gottgegebenes Potenzial betrachtet werden, sondern auch auf der Vorbildlichkeit einer Person, wie sie auch in Webers Verständnis von Charisma impliziert wird. Dabei schließt die Vorbildfunktion einen generell hohen Anspruch an die Autoritätsperson mit ein; d. h., es wird erwartet, dass sie über mehr Können und mehr Wissen auf dem Gebiet der Religion verfügt als die Lai:innen. Auf diese Weise begründet bspw. der Studienteilnehmer Sobhy seine Bewunderung für Muftis: Sie seien „Wissenschaftler", die ihr Leben für die Wissenserlangung und das Studium der Scharia „geopfert" hätten, um einfache Gläubige mit Rat und Tat auf „den geraden Weg" zu leiten.[1176]

Zusammenfassend betrachtet steht die *charismatische* Autorität ebenso wie die *traditionelle* und die *diskursiv-pragmatische* unter dem Vorbehalt der Bewährung: Für erstere ist es das Charisma der Person, das ihre Autorität bewährt, bzw. die gute Reputation, die mit der Gelehrsamkeit der Autoritätsperson eng zusammenhängt. Für die zweite ist es die Tradition (überlieferte Texte und Normen), die von der entsprechend qualifizierten Person angeführt wird, und für letztere die Überzeugung ihrer Argumente. Die drei Typen verbindet bei allen Unterschieden die Individualität: Die Zu- oder Aberkennung des Autoritätsstatus bezieht sich auf das Individuum. Davon unterscheidet sich grundlegend die *institutionelle* Autorität, die sich auf das Amt, nicht auf die Person stützt.

4. Institutionelle Autoritätsgläubigkeit

Die institutionelle Autoritätsgläubigkeit betrifft Interviewte, die sich Fatwas bei einer für das *iftāʾ* zuständigen Institution (Fatwa-Amt, Fatwa-Rat, Fatwa-Büro etc.) einholen – eine weitere Minderheit unter den Studienteilnehmer:innen. Die Erteilung von Fatwas erfolgt hier nicht durch eine einzelne Person, sondern in der Regel durch ein Gremium, das seine Entscheidungen kollektiv in gegenseitigem Austausch mehrerer Spezialist:innen trifft. Dabei spielt die Tradition eine zentrale Rolle.[1177] Daher ist diese Autoritätsform in unserem Kontext nicht als *legal* oder *rational* zu verstehen, wie Weber sie aufgrund ihrer Etablierung innerhalb staatlicher Strukturen charakterisiert, sondern eher als *institutio-*

1176 Vgl. Anh. II, A: Sobhy, 53.

1177 Vgl. zum *iftāʾ*-Verfahren von Institutionen statt vieler Skovgaard-Petersen: Defining Islam for the Egyptian State; Makhlouf: Das Konzept des kollektiven *iǧtihād*, v. a. S. 187ff., 289ff., 312ff.

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

nell-traditionell. Das bedeutet, dass erteilte Fatwas nicht im Weber'schen Sinne als gesetzte Ordnungen oder als kodifizierte Vorschriften erachtet werden. Vielmehr werden sie als religiöse Anleitungen und Ratschläge wahrgenommen.

Eine Unterordnung gemäß dem Verständnis Webers – also legale Herrschaft – lässt sich in islamisch geprägten Ländern mit islamischen Rechtssystemen wie etwa dem Iran und Saudi-Arabien beobachten. Dort ist religiöse Autorität institutionalisiert und erhebt den Anspruch, nicht nur die zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern auch die Handlungen der Individuen zu regulieren.[1178] Derartige Institutionen mit kodifizierten, erzwingbaren Vorschriften gibt es für Muslim:innen in Deutschland nicht. Daher lassen sich im Interviewmaterial auch nur wenige Institutionen finden, die als Anlaufstelle für die Klärung religiöser Fragen aufgesucht werden: die *Azhar-Institution* bzw. das *ägyptische Fatwa-Amt* – beide werden von den Interviewten häufig synonym verwendet – sowie der *ECFR* und seine Filiale *Fatwa-Ausschuss in Deutschland*. Große Dachverbände bzw. als Ansprechpartner des Staates dienende Dachorganisationen in Deutschland wie DiTiB oder ZMD, die ihre Aufgaben u. a. darin sehen, die Spiritualität der Muslim:innen hierzulande zu fördern und ihnen eine islamische Lebensführung handhabbar zu machen, finden hingegen keine Erwähnung.[1179] Zudem spricht für die Annahme eines Bedeutungsverlusts institutioneller Autoritäten in modernen Gesellschaften der Befund, dass die Interviewten der Azhar und dem ECFR lediglich zwei Funktionen zuweisen, die im Folgenden näher dargelegt werden.

4.1. Die Azhar und der ECFR

Grundsätzlich ist festzustellen, dass keine der genannten Institutionen als die erste oder favorisierte Anlaufstelle angegeben wird, die man bei individuellen religiösen Bedürfnissen aufsuchen würde. Nur bei Fragen oder Problemen, die die Gemeinschaft betreffenden, würden einige Interviewte sich an eine solche Institution wenden. Die Studienteilnehmerin Farha bringt dies beispielhaft in Bezug auf die Fastenzeit im Ramadan zum Ausdruck: „Wenn wir Sunniten wissen wollen, wann das Fasten beginnt, dann fragen wir die Azhar. Sie ist schlussendlich unsere große

1178 Für Näheres dazu Otto: Sharia Incorporated, z. B. S. 139ff., 319ff.; Zubaida: Law and Power, S. 158ff., 182ff.

1179 Weiterführend zum islamischen Verbandswesen statt vieler Halm: Der Islam als Diskursfeld, S. 85–95; ders.: Das öffentliche Bild.

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

Quelle der Nachahmung."[1180] Farha, die aus dem Libanon stammt und mit einem Schiiten verheiratet ist, scheint von ihrem Umfeld geprägt zu sein. Sie verwendet hier den im schiitischen Islam für den Mufti geläufigen Begriff *marǧaʿ at-taqlīd*, um bei der religiösen Beratung bewusst zwischen sunnitischer und schiitischer Autoritätsstruktur zu unterscheiden: „Wir gehören alle zu der Azhar, also wir Sunniten jetzt. Die Schiiten haben immer andere Instanzen."[1181] Zwar hebt sie die Bedeutung der Azhar als institutionelle Autorität hervor, sie würde sich aber bei kleineren, alltäglichen Fragen des Internets bedienen – Genaueres dazu in Kapitel VII.

Ähnlich verfährt Gamal, Vorsitzender eines Moscheevereins: Bei persönlichen Fragen wendet er sich an einen Privatmufti, dem er charismatische Autorität zuschreibt (siehe oben), geht es hingegen um Angelegenheiten der Gemeinde, nimmt er Kontakt mit der Azhar auf:

> „Wenn ich persönliche Fragen habe, wende ich mich an meinen Freund ʿUmar ʿAbd al-Kāfī und nicht an die Azhar. Und wenn es sich um größere Angelegenheiten handelt, die meine Gemeinde betreffen, dann wende ich mich an die Azhar […]. Dort gibt es nicht nur einen Mufti, sondern dort gibt es ein Fatwa-Amt, das aus einem Gremium besteht."[1182]

Attraktiv ist die Azhar also, weil eine Fatwa dort immer durch ein Gremium und erst nach umfassender Überprüfung erteilt wird.[1183] Die Wahrscheinlichkeit, dass die „Wahrheit" verfehlt wird, ist nach der Erwartung der zitierten Person gering. Dass der Befragte bei religiösen Angelegenheiten der Gemeinde nicht seinen Freund ʿAbd al-Kāfī konsultieren würde, begründet er damit, dass er mögliche Zweifel an der Begutachtung wegen Befangenheit vermeiden will.

Darüber hinaus geht der aus Ägypten stammende Interviewte davon aus, dass die Azhar eine unter Muslim:innen in der Diaspora bekannte Autoritätsinstanz ist – zumindest unter den Angehörigen seiner Moscheegemeinde. Durch ihre Konsultation erhofft er sich daher Akzeptanz und Gehorsam aller seiner Zuhörer:innen. Sein erklärtes Ziel besteht darin, wie er im weiteren Verlauf des Interviews andeutet, die kollektive Verbundenheit der Gemeindemitglieder zu bewahren und Abspaltungen Einzelner zu vermeiden. Die gemeinsame Anerkennung einer Autorität

---

1180 Anh. II, A: Farha, 23.

1181 Ebd.; ähnlich Anh. II, A: Fathi, 66. Für Näheres über *marǧaʿ at-taqlī* und dessen Rezeption in der Diaspora vgl. El-Wereny/A.-K. Nagel: Ich will kein Risiko; Tajri: Assessing Perceptions of Islamic Authority; Bhojani/Clarke: Religious Authority.

1182 Anh. II, A: Gamal, 57.

1183 Siehe für Näheres dazu Skovgaard-Petersen: Defining Islam, z. B. S. 146ff.; Agrama: Ethics.

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

kann in der Tat, wie Sofsky und Paris überzeugend darlegen, Einheit stiften. So verschieden die Mitglieder auch sein mögen, ihr Gehorsam gegenüber einer Autorität kann sie einen: „Durch die Einsetzung der Autorität setzen sich alle in ein Boot. Die Autorität nivelliert die heterogene Gruppenstruktur oder relativiert sie zumindest."[1184]

Ähnliches berichtet ein weiterer Interviewpartner, der im Vorstand einer Moscheegemeinde tätig ist: Nur bei Themen, die umstritten sind und Verunsicherung unter den Muslim:innen vor Ort hervorrufen, greift die Gemeinde auf Fatwas institutioneller Autoritäten zurück. Dabei wendet sie sich jedoch nicht an die Azhar, sondern an den ECFR. Als Beispiele werden religionspraktische Fragen wie die Festlegung der Fastenzeiten im Ramadan oder die Zusammenlegung zweier Gebete genannt. Der ECFR werde nicht zuletzt deshalb konsultiert, weil seine Entscheidungen von mehreren anerkannten Gelehrten gemeinschaftlich getroffen werden und die Institution für sich beansprucht, die religiösen Bedürfnisse und Lebensrealitäten der Muslim:innen in der Diaspora zu berücksichtigen.[1185]

In diesem Zusammenhang finden Muftis wie Yūsuf al-Qaraḍāwī und Khaled Hanafy Erwähnung. Vor allem unter Muslim:innen mit Migrationserfahrung scheinen sie bekannte und einflussreiche Persönlichkeiten zu sein und werden dabei meist in Verbindung mit ihren Funktionen im ECFR gebracht.[1186] Die persönliche Ausstrahlung und fachliche Qualifikation dieser Gelehrten stehen für viele Gläubige im Vordergrund. Fatwa-Institutionen werden folglich weniger als abstrakte Körperschaften, sondern vielmehr durch das Profil ihrer führenden Vertreter wahrgenommen. Auch wenn institutionelle Autorität formal an das Amt gebunden ist, hängt die Legitimität solcher Einrichtungen maßgeblich von den Personen ab, die sie repräsentieren. Ohne diese individuellen Träger religiöser Expertise bliebe die Institution letztlich eine leere Hülle.

4.2. Die Azhar als autoritätsverleihende Institution

Die zweite Funktion religiöser Institutionen besteht in der Legitimierung von Personen als Autoritätsinstanzen. Das bedeutet, die jeweilige Autori-

1184 Siehe ausführlich dazu Sofsky/Paris: Figurationen sozialer Macht, S. 77.

1185 Vgl. Anh. II, A: Ridwan, 62.

1186 Vgl. Anh. II, A: Amr, 30; Samy, 22; Karem, 27; Anh. II, B: Yasser, 19; Hany, 22. Al-Qaraḍāwī war bis 2018 Vorsitzender des ECFR, und Hanafy ist bis zum Zeitpunkt der Datenanalyse (15.03.2023) stellvertretender Generalsekretär des ECFR und Vorsitzender des Fatwa-Ausschusses in Deutschland. Zur Webpräsenz des Ablegers des ECFR in Deutschland siehe https://www.fatwarat.de (abg. am 13.09.2022).

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

tätsperson erlangt aufgrund ihrer Affiliation mit einer religiösen Institution Ansehen und Anerkennung. Verschiedene Studienteilnehmer:innen nennen in diesem Sinne das Studium an der Azhar-Universität als zuverlässiges Qualitätsmerkmal von Muftis. Sie würden sich nur von Gelehrten beraten lassen, die an der Azhar studiert haben. Der Zugehörigkeit zu dieser Institution (durch das Studium oder die Bekleidung eines Amts) wird jedoch eine lediglich zweitrangige Bedeutung beigemessen. Andere Kriterien wie Vertrauenswürdigkeit und die fachliche und soziale Kompetenz der Person werden stets in den Vordergrund gestellt. So weist der Befragte Ridwan einem bestimmten YouTube-Gelehrten Autorität zu, jedoch nicht nur, weil dieser der Azhar-Institution angehöre: „Er antwortet auch immer ausführlich, sehr vereinfacht und kann aufgrund seiner Erfahrung vieles beantworten und hat eine angenehme Art."[1187] Demnach fügen sich die Ratsuchenden im Rahmen institutioneller Autoritätsgläubigkeit nicht ausschließlich einem Fatwa-Amt bzw. einer Autoritätsperson, die ein solches Amt innehat. Vielmehr scheint für die Zuschreibung von Autorität auszureichen, wenn eine Person einen Bezug zu einer namhaften religiösen Institution aufweist. Die Institution stellt dabei eines der Motive für die Wertschätzung der Person dar.

Dass es sich in diesem Zusammenhang um Interviewte unterschiedlicher Herkunftsländer handelt – die Betreffenden stammen aus Ägypten, Syrien, Jordanien und dem Jemen –, deutet auf die überregionale Bedeutung der Azhar hin. Als religiöse Institution scheint sie weitreichende Popularität über die Grenzen Ägyptens hinaus zu genießen. Für die religiöse Alltagspraxis der Muslim:innen in Deutschland ist ihre Bedeutung dennoch zweitrangig; sie fungiert lediglich neben anderen Kriterien als ein Merkmal für die hohe Qualität einer Autoritätsperson und wird nur von wenigen Interviewten selbst als Autoritätsinstanz in Betracht gezogen.[1188]

Für den Bedeutungsrückgang institutioneller Autoritäten spricht darüber hinaus auch die Tatsache, dass nur eine kleine Minderheit aller Befragten überhaupt von religiösen Institutionen als Anlaufstelle für religiöse Beratung spricht. Andere Fatwa-Ämter in den Herkunftsländern der Interviewten finden gar keine Erwähnung – eine Ausnahme stellt der *Indonesian Ulema Council* dar, der von einem Interviewten indonesischer Herkunft beiläufig genannt wurde. Dieser Bedeutungsverlust kann in erster Linie auf Prozesse der Modernisierung, vor allem auf

1187 Anh. II, A: Ridwan, 62; ähnlich Salih, 63; Nader, 39; Karem, 27.
1188 Siehe dazu Kap. VII.

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

den damit einhergehenden Medienwandel, zurückgeführt werden, wie es eine der Studienteilnehmer:innen artikuliert:

> „Das Internet hat mir geholfen, die Dinge aus anderen Perspektiven zu betrachten. Ich weiß nun, dass ein Mufti nicht von der Azhar sein muss. Die Azhar hat nicht immer recht. Es gibt auch andere Meinungen und ich habe viel darüber gelesen […]. YouTube ermöglicht es, dass man jetzt offen über alle Themen sprechen kann, aber vorher war es anders. Es war monoton; was die Azhar sagte, setzten wir um."[1189]

Die Interviewte schenkte früher der Azhar großes Vertrauen und fügte sich deren Fatwas. Individualisierungstendenzen zeigen sich bei ihr sowie bei anderen Studienteilnehmer:innen infolge der Pluralisierung des religiösen Markts. Als Folgewirkung der Mediennutzung und der Zugangsmöglichkeiten zu pluralistischen Online-Angeboten stellen sie die Autorität von Institutionen, aber auch von Individuen infrage: Ein Mufti muss nicht mehr zwingend von der Azhar sein, und auch die Aussagen von den Azhar-Angehörigen soll man nicht mehr unhinterfragt für bare Münze nehmen. Dies bestätigt einmal mehr die in der einschlägigen Literatur vertretene These zum Bedeutungsrückgang religiöser Institutionen.[1190] Ohne das Internet wäre dieser Wandel im Umgang mit der Religion und mit religiösen Institutionen nicht möglich.

5. Zwischenresümee

In diesem Kapitel wurden die unterschiedlichen Kriterien der Autoritätsanerkennung systematisch herausgearbeitet, um die zugrundeliegenden Motive religiösen Gehorsams zu klären. Die empirische Analyse ergab vier Typen religiöser Autoritätsgläubigkeit: den traditionellen, den charismatischen, den institutionellen sowie den diskursiv-pragmatischen Typus.

Im Rahmen des *traditionellen* Typus, dem die Mehrheit der Befragten zuzuordnen ist, erwächst der Autoritätsglaube aus der Tradition. Ausschlaggebend für die Zuschreibung von Überlegenheit ist die textliche Legitimation erlassener Fatwas und die theologische Ausbildung der Muftis. Die Autoritätsperson als Individuum rückt dabei in den Hintergrund und wird lediglich hinsichtlich ihrer fachlichen Eignung bewertet, d. h. ob sie über die erforderlichen Kompetenzen verfügt. Unter solcher Fachkompetenz wird nicht allein die Kenntnis der Quellentexte verstan-

1189 Anh. II, A: Boshra, 30.
1190 Siehe z. B. Bunt: Hashtag Islam, S. 73f.; Masud et al: Muftis, S. 23ff.

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

den, sondern ebenso die des Gelehrtenkonsenses, der Rechtsmethodologie, der Rechtsschultradition sowie des lebensweltlichen Kontexts. Die Unterwerfung unter traditionelle Autorität impliziert jedoch nicht zwangsläufig eine Einschränkung der Autonomie der Autoritätsabhängigen. Vielmehr lässt sich eine traditionelle Orientierung mit Prozessen religiöser Individualisierung durchaus vereinbaren, wie im folgenden Kapitel anhand von Fallbeispielen dargelegt wird.

Für die Autoritätsgläubigen des *charismatischen* Typus steht die Dimension persönlicher Autorität im Vordergrund. Die Gehorsamsmotive gründen auf dem Glauben an die außergewöhnlichen Fähigkeiten und die Vorbildwirkung der jeweiligen Autoritätsperson. Dieses ihr zugeschriebene Charisma speist sich aus ihrer Persönlichkeitsstruktur, ihrer Ausstrahlungskraft, ihrer Nähe zu Gott sowie ihren gottgefälligen Handlungen. Der resultierende Gehorsam als Konsequenz wird als bedingungslos definiert. Die Autoritätsgläubigen übernehmen die Aussagen ihrer Referenzperson nicht lediglich unkritisch, sondern apodiktisch, ohne weitere Belege. Die Autoritätsbeziehung wird als Treueverpflichtung gegenüber einer Instanz verstanden, die für eine überpersönliche Sache – nämlich eine gottgewollte Lebensführung – eintritt.

Die Konstruktion *institutioneller* Autorität hingegen orientiert sich nicht an der Person des Muftis, sondern an dessen positioneller Einbindung in ein religiöses Amt – sie lässt sich daher auch als *Amtsautorität* bezeichnen. Durch die Integration tradierter Normen in die Entscheidungsfindung trägt diese Autoritätsform zugleich traditionelle Züge. Es ist die Tradition selbst, die der Institution bzw. den Amtsinhaber:innen Legitimität verleiht. Dennoch bleibt die Relevanz dieser Autorität auf bestimmte Themenfelder beschränkt, sodass sie im Alltagsleben von Muslim:innen in Deutschland lediglich eine marginale Rolle einnimmt und generell an Bedeutung verliert.

Diese drei Typen korrespondieren in ihren Grundzügen mit der Autoritätstypologie Max Webers. Dessen Differenzierung vermochte jedoch nicht sämtliche in den erhobenen Daten identifizierten Kriterien abzubilden. Aus diesem Grund wurde ein vierter Typus ergänzt: der *diskursiv-pragmatische*. Gläubige dieses Typus messen – im Unterschied zu den zuvor beschriebenen Autoritätsformen – der eigenen Urteilsfähigkeit und der individuellen Überzeugung zentrale Bedeutung bei. Sie unterwerfen sich einer Autoritätsperson weder vorbehaltlos aufgrund deren Begründungslogik noch wegen charismatischer Eigenschaften, sondern suchen zunächst den argumentativen Austausch, um anschließend eine vernunftgeleitete und bewusste Entscheidung zu treffen. Ihr Ziel ist es, nicht übergangen zu werden, sondern die erteilten Auskünfte und Hand-

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

lungsanweisungen rational nachvollziehen zu können. In diesem Sinne formulieren diskursiv-pragmatische Autoritätsgläubige vielfältige Kriterien zur Beurteilung der Fatwa-Inhalte und der Legitimität religiöser Autorität. Ihr Gehorsam ist somit durch einen hohen Grad religiöser Individualisierung und Subjektivierung charakterisiert.

Die hier vorgenommene Erweiterung um den diskursiv-pragmatischen Typus stützt die kritische Auseinandersetzung mit Webers Autoritätstypologie. Die in der Forschung geäußerte Annahme eines „Missing Authority Type" lässt sich – zumindest im Hinblick auf die religiöse Autorität im Islam – empirisch bestätigen. Webers Auffassung des Islam als einer Religion ohne rationalisierende Dynamik, deren Anhänger:innen keiner Bewährung in der Lebensführung bedürften,[1191] erweist sich demnach als nicht haltbar (siehe für konkrete Fallbeispiele Kap. IX).

Mit der Erläuterung der Auswahlkriterien und Bedingungen für die Zuweisung religiöser Autorität relativiert sich zugleich die in der Forschung häufig anzutreffende Vorstellung eines unhinterfragten Gehorsams gegenüber religiösen Instanzen im sunnitischen Islam. Sowohl der diskursiv-pragmatische als auch der traditionelle und der institutionelle Autoritätstypus stellen das in der Islamwissenschaft verbreitete Narrativ des „blinden Gehorsams" infrage, das in der arabischsprachigen Rechtsliteratur unter dem Begriff *taqlīd* verhandelt wird. Abgesehen von einer kleinen Minderheit, den Anhänger:innen des charismatischen Autoritätstypus, legen die Befragten jeweils differenzierte Kriterien zugrunde, um eine Person als religiöse Autorität anzuerkennen.

Diese unterschiedlichen Kriterien der Qualitätssicherung erinnern wiederum an den „Markt der Religionen"[1192] und machen die Bedeutung der Neuen Medien deutlich: Die Beziehung zwischen Mustaftis und Muftis lässt sich dabei mit der zwischen Konsument:innen und Anbieter:innen auf einem Markt vergleichen. Die durch digitale Zugänglichkeit eröffnete Möglichkeit, verschiedene religiöse Angebote zu prüfen und gegeneinander abzuwägen, stärkt die Autonomie der Gläubigen in ihrer Entscheidungsfindung. Insofern erscheint es naheliegend, dieses Phänomen als Ausdruck religiöser Individualisierung zu deuten – ein Aspekt, der im folgenden Kapitel ausführlicher analysiert wird.

In Anbetracht des bisher Gesagten lassen sich unter den Studienteilnehmer:innen unterschiedliche Einstellungen im Umgang mit den

1191 Vgl. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 347. Weiterführend dazu Klinkhammer: Moderne Formen, S. 63f.; Schluchter: Einleitung, v. a. S. 75–80; Schacht: Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts, S. 215ff.

1192 Ausführlich zum Markt-Modell: Markus: Religiöser Markt, S. 567–589, und Kap. IV.

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

Anweisungen religiöser Autoritäten erkennen. Diese lassen sich im Wesentlichen zwei Kategorien zuordnen: dem *absoluten Gehorsam*, der aus dem Glauben an die Tradition, dem Charisma einer Person oder der Autorität einer Institution erwächst, und dem *begründeten Ungehorsam*, bei dem trotz gegebener Legitimitätsgrundlage – etwa durch Beweisführung oder Charisma – eine Infragestellung oder Abweichung von der autoritativen Anweisung erfolgt. Letzterer kann in zwei Ausprägungen erscheinen: als begrenzte *Relativierung*, wenn der Mustafti die Handlungsempfehlung aufgrund spezifischer Umstände nicht umsetzt, oder als umfassender Relevanzverlust religiöser Autoritäten im Sinne *religiöser Indifferenz*, wenn etwa eine grundsätzliche Gleichgültigkeit gegenüber ihren Entscheidungen besteht. Diese unterschiedlichen Muster von Gehorsam und Ungehorsam werden im folgenden Kapitel anhand ausgewählter Fallbeispiele eingehend erörtert.

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

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

IX. Gelebte Autorität: Zwischen Gefolgschaft und Autonomie

Wie oben ausgeführt, ist Gehorsam die praktische Anerkennung von religiösen Autoritäten und deren Handlungsanweisungen. Im Zentrum dieses Kapitels steht das Verhältnis zwischen individueller muslimischer Lebensführung und religiöser Autorität im Internet. Die entscheidende Frage dabei ist, ob und inwieweit muslimische Gläubige von den Anweisungen ihrer religiösen Autoritäten abweichen und sich an individueller Autonomie und dem eigenen Urteilsvermögen orientieren. Zugespitzt formuliert: Wie lassen sich die Individualisierungstendenzen im Verhältnis zu Normen der Scharia bzw. zum Gehorsam gegenüber religiösen Autoritäten gestalten?

Eine wichtige Annahme dieser Untersuchung lautet, dass Gläubige Fatwas und Handlungsanweisungen religiöser Autoritäten nicht unhinterfragt befolgen, nur weil das Autoritätsverhältnis es so verlangt. Bedingt durch die ungewohnte Lebenssituation in einer mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaft und die Nutzung der Neuen Medien werden Fatwas häufig ausgehandelt. Für Ratsuchende stehen sie daher in gewissem Umfang zur Disposition. Das religiöse Leben ist eher durch das Alltägliche, die Orte der Praxis und somit durch Abweichungen von vorgegebenen Praktiken und Handlungspragmatismus dominiert. Dabei lassen sich unterschiedliche Muster religiöser Individualisierung identifizieren, wie die deduktive, reduktive und induktive, die oben im Theorieteil definiert wurden.[1193]

Demnach manifestiert sich der Gehorsam bzw. der Ungehorsam in unterschiedlichen Ausprägungen. Um diese verschiedenen Formen herauszuarbeiten und dabei das Individualisierungspotenzial zu erfassen, wurden den Studienteilnehmer:innen konkrete, praxisrelevante Alltagsfragen gestellt.[1194] Statt auf Quantität, also auf eine möglichst große Anzahl von Fragen zu setzen, wurden einige wenige Fallbeispiele untersucht und dabei auf eine detaillierte Analyse Wert gelegt. Zur genaueren Erfassung der diversen Dimensionen der Gefolgschaft sowie der möglichen Erscheinungsformen des Ungehorsams unterscheide ich im Folgenden zwischen drei idealtypischen Analysekategorien: *absolutem Gehorsam*, *begründetem Ungehorsam* und *religiöser Indifferenz*. Dabei handelt es sich nicht um Typen von Akteur:innen, sondern um Dispo-

1193 Siehe hierzu Kap. III, 2.2.
1194 Vgl. dazu den Methodenteil in Kap. V.

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

sitionen der Autoritätsbeziehung, die sich je nach Frage bei ein und demselben Individuum unterscheiden können.

Unterteilt in drei Unterkapitel, beginnt die folgende Darstellung mit Themenbereichen, die von einer hohen Gehorsamsbereitschaft gegenüber den Anweisungen religiöser Autoritäten zeugen. Daran anschließend werden Themen behandelt, die eine zunehmende Individualisierung erfahren bis hin zur religiösen Indifferenz. Anzumerken ist, dass sich die im Interviewmaterial identifizierten Muster nicht durchgängig systematisch erfassen lassen; innerhalb einzelner (Un-)Gehorsamstypen treten in der Praxis Abweichungen auf.

In der Analyse werden (a) die Einstellung der Studienteilnehmer:innen zu den jeweiligen Fragen dargelegt, (b) ihre Argumente und Antriebskräfte für den Gehorsam bzw. den Ungehorsam herausgearbeitet und dabei (c) das Ausmaß der subjektiven Abgrenzung von der Autoritätsinstanz, also Art und Grad der religiösen Individualisierung, diskutiert. Ein Abgleich mit den tatsächlichen Fatwas, auf die sich die Befragten beziehen, oder den rechtstheoretischen Prämissen der Rat gebenden Person wird dabei nicht vorgenommen oder steht zumindest nicht im Vordergrund.[1195]

1. Gehorsam oder Selbstverpflichtung?

Zum Typus des *absoluten Gehorsams* gehören Aussagen, in denen die Studienteilnehmer:innen die Verbindlichkeit religiöser Normen betonen und den Handlungsanweisungen ihrer religiösen Autoritätsinstanzen uneingeschränkt folgen. Dies umfasst Fatwas zu *religiös-rituellen Praktiken* (Gebet, Fasten, Pilgerfahrt, Speisevorschriften etc.) sowie Rechtsmeinungen und Themen zu *Glaubensgrundsätzen* und *moralischen Prinzipien*.

Auch wenn der Regelcharakter von Fatwas und die Autorität des Muftis in diesem Kontext außer Frage stehen, kann – wie das Fragezeichen in der Überschrift andeutet – dennoch nicht pauschal von absolutem Gehorsam gesprochen werden. Ein solcher wäre nur dann gegeben, wenn die Anweisungen religiöser Autoritäten unhinterfragt befolgt würden oder wenn es lediglich eine einzige Autoritätsinstanz gäbe, die zu einem Sachverhalt eine Fatwa erlässt, welche von den Ratsuchenden als verbindlich angesehen wird. Ein derartiges Verständnis von Fatwa

[1195] Zum innerislamischen Diskurs über die in diesem Kapitel behandelten Themen siehe statt vieler El-Wereny: Normenlehre des Zusammenlebens, passim, z. B. S. 150–160, 176–179, 185–189, 223–248.

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

und Gehorsam lässt sich jedoch weder systematisch im Interviewmaterial nachweisen noch mit der Natur islamischer Normativität und dem sunnitischen Autoritätskonzept vereinbaren. Vielmehr zeigen sich unterschiedliche Ausprägungen von Gehorsam, die auf einer Skala zwischen absoluter Unterordnung und bedingter Entscheidungsautonomie liegen.

Anhand von drei Fallbeispielen religiös-praktischer, moralischer und theologischer Art werden im Folgenden die unterschiedlichen Ausprägungen näher beleuchtet. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, wie sich der Gehorsam der Befragten gegenüber religiösen Normen mit den behaupteten Tendenzen religiöser Individualisierung vereinbaren lässt.

1.1. Umgang mit Speisevorschriften

Das erste Fallbeispiel betrifft die Rezeption von Fatwas zu Speisevorschriften, insbesondere zum Verzehr von *ḥalāl*-Fleisch. Um die Rolle religiöser Autoritäten im Internet in diesem Zusammenhang empirisch zu untersuchen, wurde den Studienteilnehmer:innen die Frage gestellt, ob es ihnen überhaupt wichtig sei, ausschließlich *ḥalāl*-Fleisch zu essen, und – als Anschlussfrage – ob ihre Handlungsentscheidungen dabei religiös begründet bzw. an Fatwas bestimmter Autoritäten orientiert seien. Im Wesentlichen lassen sich drei Positionen identifizieren:

1.1.1. Traditionelle Selbstverpflichtung

> „Das ist eine wichtige und immer wieder auftretende Frage. […] Im Internet gibt es viel darüber. Und ich kann trotzdem nicht wissen, ob es dann tatsächlich *ḥalāl* oder *ḥarām* ist. Beim Einkaufen frage ich deshalb immer, ob die Schlachtung nach islamischen Richtlinien erfolgt ist. Das frage ich immer. Ich sage dem Fleischer: ‚Du übernimmst dafür die Verantwortung [vor Gott].'"[1196]

Der Interviewausschnitt verdeutlicht nicht nur die zentrale Bedeutung des *ḥalāl*-Fleischverzehrs im religiösen Alltag vieler Muslim:innen in der Diaspora, sondern verweist zugleich auf das komplexe Verhältnis zwischen digitalen Autoritätsquellen und praktischer Religiosität. Die Äußerung zeigt, dass Internet-Fatwas zwar einen Orientierungsrahmen bieten, ihre Verbindlichkeit jedoch durch individuelle Unsicherheiten und situative Aushandlungen relativiert wird. Als Quelle religiöser Selbstvergewisserung bietet der Fatwa-Markt im Netz unterschiedliche Meinungen zu der Frage, ob man Fleisch essen darf, wenn das Tier nicht nach

[1196] Anh. II, A: Salih, 63; ähnlich Khaled, 26; Ridwan, 62; Fathi, 66; Farha, 23.

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

den Vorgaben der Scharia geschlachtet wurde. Positionen diesbezüglich fasst ein Befragter wie folgt zusammen: „Manche Gelehrte sind dagegen und andere sagen, es wäre nur erlaubt, um es den Muslimen in einer Minderheitensituation leicht zu machen."[1197]

Auch wenn das Zitat eine religiöse Legitimation für eine alltagspragmatische Abweichung vom strikten Verbot andeutet, tendieren dennoch vor allem Befragte der ersten Einwanderungsgeneration dazu, ausschließlich *ḥalāl*-Fleisch zu verzehren. Für sie ist es „unvorstellbar, nicht-*ḥalāl* geschächtetes Fleisch zu essen. Es sei denn, man befindet sich im Krieg oder es gibt nichts weiteres mehr zu essen."[1198] Diese Haltung speist sich aus dem Koran 5:3, wonach der Genuss von Fleisch verendeter Tiere, Schweinefleisch oder solchem, über das beim Schlachten ein anderes Wesen als Gott ausgerufen wurde, verboten ist – außer in extremer Notsituation durch Hunger.

Es lassen sich demnach zwei zentrale Gründe für die strikte Einhaltung des Verbots identifizieren: Erstens gilt ein Tier, das nicht nach den Vorschriften der Scharia geschächtet, sondern durch Betäubungsmittel getötet wurde, als *ḥarām*. Zweitens erachten die Befragten das Aussprechen des Namens Gottes als unverzichtbaren Bestandteil des rituellen Schlachtakts, wobei die:der Schlachter:in muslimischen Glaubens sein muss.[1199] Zwar dürfe man nach dem Koran 5:5 vom Fleisch der „Leute des Buches" essen, ohne den Schlachtakt zu hinterfragen – „man muss sich aber die Frage stellen, ob die Menschen hierzulande tatsächlich Buchbesitzer sind",[1200] wie ein Studienteilnehmer anmerkt. Demzufolge gilt der Kauf oder Genuss von in Deutschland geschächtetem Fleisch, das nicht von muslimischen Gläubigen stammt, als verboten, da die Mehrheit der Bevölkerung nicht mehr christlich sei.[1201] Dieses Verständnis weist Parallelen zur traditionalistischen bzw. salafistischen Textauslegung auf und offenbart eine ausgeprägte Tendenz zum absoluten Gehorsam. Die Legitimation beruht auf koranischen Belegen, was eine klassische Form der Autoritätsgläubigkeit repräsentiert – trotz vorhandener Optionalitäten und pragmatischer Ausweichmöglichkeiten.

Ein weiterer Grund für den Gehorsam liegt für einige Befragte in der Verfügbarkeit von Alternativen: „Es gibt einen Ersatz, so wie z. B. die

---

1197 Anh. II, A: Khaled, 26; ähnlich Farha, 23; Tarek, 30; Arian, 29.

1198 Anh. II, A: Farha, 23; siehe auch Omar, 24; Khaled, 26.

1199 So argumentieren mehrere Gesprächspartner:innen: Anh. II, A: Ridwan, 62; Khaled, 26; Salih, 63; Arian, 29.

1200 Anh. II, A: Khaled, 26; ähnlich Ridwan, 62; Salih, 63; Arian, 29.

1201 Ein Interviewter geht so weit, Muslim:innen, die nicht beten, auch als „ungläubig" zu betrachten: „Wenn Muslime nicht das Gebet verrichten, dann gelten sie als *kuffār*. Man kann dann kein Fleisch von ihnen essen." Anh. II, A: Khaled, 26.

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

türkischen Läden. Daher ist es auf keinen Fall erlaubt. Ich halte mich auch daran."[1202] Diese Haltung zeigt einen kontextuell bedingten Gehorsam, der pragmatische Anpassungen an die diasporische Lebensrealität ermöglicht. Ein Befragter formuliert es so: „Solange ich *ḥalāl*-Fleisch kaufen kann, dann werde ich es weiterhin auch machen, aber wenn es kein *ḥalāl*-Fleisch in der Nähe zu kaufen gibt, dann würde ich auch das Fleisch von Aldi oder Lidl kaufen. […] Und das hatte mir ein Gelehrter so gesagt."[1203]

Hier vermischt sich eine traditionelle islamische Lebensführung mit einer pragmatischen Haltung. Situationsbezogene Entscheidungen werden gegen religiöse Wahrheitsansprüche abgewogen, um mögliche Spannungen zwischen Tradition (Theorie) und eigener Lebenserfahrung (Praxis) zu überbrücken. Zu beobachten ist dabei, dass die Gläubigen auch für die eventuelle Abweichung von der Tradition eine religiöse Legitimation suchen. Sie wollen sich religiös vergewissern und holen dafür Fatwas ein, die diese Abweichungen rechtfertigen sollen. Der Beweggrund hierfür ist, die Verantwortung für mögliche Fehler auf die Autoritätsinstanz zu übertragen und somit den Heilserwerb im Jenseits nicht zu riskieren. Taha formuliert es so: „Und wenn seine Fatwa falsch ist, dann wird Gott ihn [den Mufti] zur Rechenschaft ziehen, nicht mich."[1204] Die Furcht vor jenseitiger Sanktionierung – fundiert auf Koran, Sunna und religiöser Tradition – prägt die Beziehung zwischen Autoritätsgläubigen und -instanzen und treibt absoluten Gehorsam an. Dies zeigt sich auch im einleitenden Zitat, wo der Ratsuchende die Verantwortung jedoch nicht an einen Mufti, sondern an den Fleischer delegiert – da allein dieser die Scharia-Konformität der Schlachtung bestätigen könne.

Muslim:innen der zweiten Generation vertreten zu diesem Thema eine ähnliche Position wie die erste Einwanderungsgeneration und beziehen sich ebenfalls auf einschlägige Fatwas aus dem Internet oder von Muftis im Ausland.[1205] Murat bringt bspw. seine Haltung wie folgt zum Ausdruck:

> „Mir ist es wichtig, dass es nach *ḥalāl*-Methoden geschlachtet wird. Von Gelehrten quasi / vor allem von Konyevi habe ich da gelesen, dass *ḥalāl* obligatorisch quasi für

[1202] Anh. II, A: Farha, 23; ähnlich Khalaf, 30.
[1203] Anh. II, A: Taha, 42.
[1204] Ebd.
[1205] Anh. II, B: Maher, 20; Hany, 22; Basma, 28. Dazu sagt Thamer in Bezug auf seine Informationsquelle: „Damals noch *Islamfatwa*, um ehrlich zu sein, ist schon länger her. Aber jetzt auch *Seekers Guidance* und so, weil die das viel näher beschreiben, was für Bestimmungen das haben kann mit *ḥalāl*-Fleisch und so weiter." Anh. II, B: Thamer, 22.

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

> mich als Muslim ist. Theoretisch dürfte ich auch essen, was ein Jude oder was ein Christ geschlachtet hat, praktisch sieht es oft so aus, dass die Menschen nicht mehr so religiös sind. Deswegen würde ich es vermeiden persönlich. Das ist immer eine persönliche Sache."[1206]

Wie die Passage zeigt, halten auch Befragte der zweiten Generation die islamischen Speisegebote ein, betonen jedoch explizit den individuellen Entscheidungsspielraum.[1207] Die Motivation speist sich nicht allein aus religiösen Quellen, sondern entscheidend aus familiärer Sozialisation: Viele wurden „so aufgezogen" oder haben es „in der Familie mitbekommen".[1208] Der abschließende Satz „Das ist immer eine persönliche Sache" markiert den Bruch zum absoluten Gehorsam der ersten Generation. Hier kristallisiert sich eine freiwillige, reflexive Selbstverpflichtung heraus, die Autorität situativ abwägt. Dies schafft eine hybride Religiosität: Die Norm bleibt bindend, ihre Aneignung erfolgt jedoch durch persönliche Wahl und Kontextabwägung. Solches Muster – bewusste Entscheidung bei Wahrnehmung von Optionalität – repräsentiert eine Individualisierung des Gehorsams, bei der Autoritätsgläubigkeit autonom gelebt wird.[1209]

Die Entscheidung, traditionelle Sichtweisen zu befolgen und erleichternde Fatwas zu ignorieren, resultiert aus zwei Faktoren: zum einen der Verfügbarkeit von *ḥalāl*-Fleisch im Residenzland, zum anderen der familiären Erziehung der zweiten Einwanderungsgeneration. Letztere ist durch Glaubensgrundlagen und Speisegebote geprägt und korrespondiert mit traditioneller islamischer Lebensführung.[1210] Religiöse Praktiken und Wertorientierungen werden – wie die Forschung belegt – auch ohne religiöse Expert:innen durch Nachahmung, Erlernen und Wissensvermittlung intergenerationell weitergegeben.[1211]

1.1.2. Ausweichoption in sozialen Netzwerken

Demgegenüber entscheiden sich viele Neuankömmlinge, vor allem Geflüchtete, für die Befolgung der Fatwas, die Muslim:innen in der Diaspo-

---

1206 Anh. II, B: Murat, 28; ähnlich Yasser, 19.
1207 Vgl. Anh. II, B: Maher, 20; Hany, 22; Basma, 28; Thamer, 22.
1208 Anh. II, B: Sumaya, 20; Anh. II, A: Huda, 29.
1209 Vgl. Anh. II, B: Emine, 28; Sumaya, 20; Anh. II, A: Huda, 29.
1210 Ausführlich zur religiösen Erziehung unter muslimischen Migrant:innen siehe bspw. Uygun-Altunbas: Religiöse Sozialisation, v. a. S. 168ff.
1211 Vgl. z. B. Schiffauer: Migration and Religiousness, S. 155f.; Klinkhammer: Moderne Formen, S. 48f., 286f.; Bengtson et al.: Families and Faith, S. 72ff.

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

ra erlauben, das von *ahl al-kitāb* geschlachtete Fleisch zu essen. Folgendes Zitat beschreibt idealtypisch diese Einstellung:

> „Anfangs war man sich nicht so sicher und wusste nicht viel darüber. [...] Wir haben dann eine Fatwa vom Scheich ʿUmar ʿAbd al-Kāfī und vom Scheich al-ʿUraifī in den sozialen Medien gelesen. Sie sagen, dass es kein Problem ist, wenn man das isst, was in einem nichtmuslimischen Land verkauft wird, weil sie [die Schlachter] ja auch einer Buchreligion angehören."[1212]

Das Zitat verdeutlicht, wie die diasporische Minderheitensituation eine Anpassung religiöser Praktiken erzwingt, wobei das Internet als zentrale Ressource religiöser Orientierung fungiert. Die explizite Nennung von Scheich ʿAbd al-Kāfī und al-ʿUraifī verweist auf transnationale Vernetzungsprozesse, die ohne digitale Zugänge kaum realisierbar wären. Charakteristisch ist hierbei ein situativer Pragmatismus: Fatwas werden nicht primär aufgrund des Gelehrtenstatus rezipiert, sondern wegen ihres praktischen Nutzens und ihres entlastenden Charakters.[1213] Da das Prinzip der Erleichterung auf koranische und prophetische Belege zurückgeführt werden kann, manifestiert sich hier eine bedingt reflexive Form der Autoritätsakzeptanz. Im Unterschied zum weitgehend unhinterfragten Autoritätsgehorsam der ersten Generation gründet die Anerkennung nun in lebensweltlicher Relevanz – ein zentrales Merkmal der digitalen Fatwa-Rezeption in diasporischen Kontexten.

Gegen das oben genannte Argument, wonach Nichtmuslim:innen in Deutschland nicht als *ahl al-kitāb* zu klassifizieren seien, mobilisieren die Befragten Fatwas, die auf die prophetische Interaktionspraxis mit Angehörigen anderer Schriftreligionen rekurrieren. Diese betonen Muḥammads Pflege nachbarschaftlicher Beziehungen zu Nichtmuslim:innen sowie seine Akzeptanz ihrer Mahlzeiten – einschließlich fleischhaltiger Speisen.[1214] Der Gehorsam gründet somit auch hier auf dem Glauben an die Traditionsbestände, d. h. an die von der jeweiligen Autoritätsperson genannten Textbelege. Dieser traditionelle Autoritätsglaube erfolgt aber nicht blind, sondern in einem gewissen Maß reflexiv, wie das Beispiel des Gesprächspartners Amr illustriert:

> „Ich habe diesbezüglich aber auch sehr viel im Internet recherchiert. Und al-Albānī sagte dazu: ‚Gott nannte die Nichtmuslime ja bereits zur Zeit der Offenbarung als ‚Leute des Buches', obwohl sie damals schon an die Trinität glaubten.' Ich fand diese Antwort gut. Sie hat mich überzeugt."[1215]

1212 Anh. II, A: Amr, 30, ähnlich Karem, 27; Gamal, 57; Adel, 23; Boshra, 30.
1213 Vgl. z. B. Anh. II, B: Yasser, 19; ähnlich Murat, 28. Weiterführend dazu Kap. VIII, 2.1.
1214 Vgl. Anh. II, A: Amr, 30.
1215 Ebd.

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

Der hier erkennbare Wunsch, sich argumentativ überzeugen zu lassen und hierfür eine eigenständige, vertiefte Internetrecherche zu betreiben, markiert eine Ausdrucksform religiöser Individualisierung deduktiver Art: Die Befragten sind zwar weiterhin auf die Expertise religiöser Autoritäten angewiesen und vollziehen eine Unterwerfung unter deren Urteil, tun dies aber bewusst, abwägend und aus innerer Überzeugung.

Auf ähnliche Weise verfährt auch Karem, der sich von den diesbezüglichen Argumenten des europäischen Fatwa-Rates überzeugen ließ. Die Fatwa eröffne ihm einen normativen Spielraum, indem sie den Erwerb fleischhaltiger Produkte aus nicht-*ḥalāl*-zertifizierten Geschäften legitimiere, „wenn es kein anderes Geschäft in der Nähe gibt, das *ḥalāl*-Produkte verkauft. Und das finde ich überzeugend."[1216] Ausschlaggebend für den Gehorsam ist demzufolge nicht nur die textuelle Argumentation, sondern zugleich die Berücksichtigung der Lebensrealität – sprich die Logik der Handlungsanweisungen und deren Eignung für die Bewältigung der Herausforderungen des Alltags. Dies indiziert eine pragmatisch modulierte Autoritätsgläubigkeit, in der normative Bindung durch situative Funktionalität reflektiert und legitimiert wird.

Die Rezeption autoritativer Anweisungen konfiguriert das Verhalten der Rezipient:innen performativ, wie mehrere Befragte berichten. So sagt Amr: „Man kann nun Fleischprodukte auch bei deutschen Läden einkaufen. Ich esse auch manchmal bei KFC, weil der Gelehrte gesagt hat, dass es erlaubt ist."[1217] Diese transformativen Effekte auf den Speisevorschriften-Umgang manifestieren sich besonders prononciert bei Konvertit:innen. Das folgende Zitat verdeutlicht exemplarisch die Veränderung ihrer Esspraktiken:

> „Aber das mit dem *ḥalāl*-Essen, ich wusste immer, es gibt irgendwie bestimmte Richtlinien, da hatte ich viel im Internet, glaube ich, drüber gelesen […]. Und, ähm, am Anfang habe ich eh aufgehört, Schweinefleisch zu essen. Das fiel mir überhaupt nicht schwer. […] Und dass ich jetzt nur noch *ḥalāl* esse, das war am Anfang doch 'n bisschen ungewohnt."[1218]

Neben der Internet-Afinität als primärer Ressource religiöser Orientierung – hier erneut paradigmatisch exemplifiziert – offenbart das Zitat die performative Kraft von Fatwas auf die Lebenspraxis: Die Konver-

---

1216 Anh. II, A: Karem, 27.

1217 Anh. II, A: Amr, 30. Gleichermaßen sagt Gamal dazu: „Ich nehme jetzt McDonalds oder KFC als Beispiel, da gibt es ja nur Geflügelfleisch. Früher habe ich dort nichts gegessen, aber jetzt esse ich dort und ich habe hierfür auch eine Fatwa aus Saudi-Arabien gefunden, die es erlaubt. Ich bin einfach nicht in der Lage, immer nur den sicheren Weg zu nehmen, ich kann auch den einfacheren Weg nehmen." Anh. II, A: Gamal, 57; ähnlich Adel, 23.

1218 Anh. II, C: Klaus, 29; siehe auch Silvia, 26; Sofia, 26.

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

sion zum Islam initiiert umfassende Wandlungsprozesse, die nahezu alle Lebensbereiche der Betroffenen erfassen (weitere Beispiele folgen unten). In diesem Sinne postulieren einschlägige Studien eine radikale Transformation sowie eine tiefgreifende Reorganisation der Identität. Der Beachtung religiöser Rituale kommt dabei eine zentrale Relevanz zu.[1219]

Der Verzicht auf Schweinefleisch bereitet Konvertit:innen – wie das Zitat nahelegt – vergleichsweise geringe Mühen, wohingegen die Umstellung auf *ḥalāl*-Fleischprodukte auf erheblichere Herausforderungen stößt. Diese resultieren primär aus dem sozialen und familiären Kontext, wie Anna berichtet:

> „Ich habe auch bei meinen Eltern gewohnt und wollte nicht sagen, äh ‚Mama, Papa, ihr dürft jetzt nur noch bei der türkischen Metzgerei hier um die Ecke bitte einkaufen.' […] Mittlerweile wohne ich nicht mehr bei meinen Eltern, da handhabe ich das tatsächlich so, dass ich, äh, nur noch *ḥalāl*-Fleisch kaufe."[1220]

Diese Interviewsequenz bestätigt übereinstimmend mit dem vorigen Zitat, dass Neukonvertit:innen bemüht sind, die Vorschriften der Scharia – auch die Speisevorschriften – im Alltag zu berücksichtigen. Unter Zwängen wie logistischen Hürden werden jedoch temporär anspruchsvolle Normen relativiert oder hintangestellt; in Annas Fall erzwingt das Zusammenleben mit den Eltern eine solche Anpassung. Mit der Loslösung aus familiären Bindungen und etablierten Speisepraxen entfällt diese Relativierung, sodass die Normen strikt eingehalten werden.[1221] Zwar impliziert diese Praxis eine Form absoluten Gehorsams gegenüber religiösen Normen – reminiszent an traditionelle Autoritätsgläubigkeit –, doch offenbart sie zugleich eine autonome Handlungssphäre des Individuums. Dies manifestiert sich in der individuellen Festlegung von Ort und Zeit der Normumsetzung sowie in der subjektiven Einschätzung der Bewältigungsschwierigkeiten. Solche Dynamiken unterstreichen die hybride Natur postkonversioneller Religiosität in diasporischen Kontexten.

1.1.3. „Also, das ist mir nicht wichtig."

Demgegenüber hebt eine Minderheit der Befragten (drei nichtpraktizierende Personen) ohne Rekurs auf religiöse Normen hervor, dass für

---

1219 Weiterführend zu Formen religiösen Wandels infolge der Konversion zum Islam siehe statt vieler Wohlrab-Sahr: Konversion zum Islam, z. B. S. 62ff., 142, 264ff.; Sealy: British converts to Islam.

1220 Anh. II, C: Anna, 23.

1221 Vgl. Anh. II, C: Sofia, 26; Anna, 23; Silvia, 26.

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

sie ausschließlich wichtig sei, kein Schweinefleisch zu essen.[1222] Almasa formuliert es wie folgt: „Also, das ist mir nicht wichtig, nur *ḥalāl*-Fleisch zu essen. Klar, wir essen kein Schweinefleisch zuhause, aber es ist nicht wichtig, dass es da irgendwie wirklich gesegnet wurde oder so."[1223] Weder religiöse Autoritäten noch Argumente werden hier herangezogen; stattdessen legitimieren familiäre Essgewohnheiten diese Haltung. Ähnlich argumentiert Anisa:

> „Wir in der Familie essen zwar kein Schweinefleisch, aber achten jetzt nicht darauf, dass wir irgendwie, ähm, ja, so *ḥalāl*-Fleisch oder sowas einkaufen […]. Also, ich würde schon sagen, dass ich so von diesem, ja, vielleicht christlichen sozialen Umfeld in Deutschland sehr beeinflusst war, also, und meine Eltern halt auch nicht so viel Wert darauf gelegt haben."[1224]

Verwiesen wird hier nicht nur auf die Erziehung (primäre Sozialisation), sondern auch auf das soziale Umfeld (sekundäre Sozialisation), um das Desinteresse an einer religiösen Orientierung zu begründen.[1225] Mit Pollack et al. kann hier von einer *religiösen Indifferenz* in existenzieller Form gesprochen werden. Dies bedeutet, dass die Betroffenen ihre alltäglichen Einstellungen und Verhaltensweisen nicht nach den Normen der Religion ausrichten, sondern induktiv aus eigenen Lebenserfahrungen heraus in Anpassung an die gesellschaftliche Umwelt ableiten.[1226]

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass muslimische Gläubige mit den Anweisungen religiöser Autoritäten und allgemein mit den Normen der Scharia unterschiedlich umgehen. Ein systematisches Gehorsamsmuster lässt sich – selbst in Bezug auf islamische Rituale – nicht finden. Die Sample-Mehrheit zeigt bei Speisegeboten tendenziell *absoluten Gehorsam*, der auf traditioneller Autoritätsgläubigkeit (Glaube an religiöse Texte) basiert, sich jedoch variabel und individuell gestaltet.

Am häufigsten manifestiert sich die Individualisierungstendenz deduktiv: Je nach biografischen Hintergründen und sozialen Konstellationen wählen Gläubige individuell eine Auslegung aus. Die Individualität liegt primär in der Selektion aus vielfältigen Optionen auf dem digitalen Fatwa-Markt. Jede:r Muslim:in rechtfertigt so ihre:seine Entscheidung

---

1222 Vgl. Anh. II, A: Fatima, 29; ähnlich Anisa, 28; Anh. II, B: Almasa, 23.

1223 Anh. II, B: Almasa, 23; siehe auch Anh. II, A: Fatima, 29; Anisa, 28; Anh. II, B: Almasa, 23.

1224 Anh. II, A: Anisa, 28; ähnlich Fatima, 29.

1225 Es wird grob zwischen drei Phasen der Sozialisation unterschieden: *primäre* Sozialisation (Elternhaus), *sekundäre* Sozialisation (Gleichaltrige und Schule) und *tertiäre* Sozialisation (z. B. Arbeitswelt). Ausführlich dazu siehe z. B. Hurrelmann: Sozialisation, S. 500–509; Bauer/Hurrelmann: Einführung in die Sozialisationstheorie, v. a. S. 14–23, 42ff.; Kanacher: Religiöse Sozialisation, v. a. S. 26–46.

1226 Für Näheres zum Begriff *religiöse Indifferenz* siehe Kap. III, 2.4.

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

mit einer Fatwa – aus Eigenperspektive als Gehorsam gegenüber religiöser Autorität. Aus Außenperspektive erscheint dieselbe Wahl jedoch als Ungehorsam gegenüber alternativen Positionen. Die Begriffe ‚Gehorsam' und ‚Ungehorsam' bleiben demnach relativ, d. h., ihre Bedeutungen variieren je nach Blickwinkel.

Die Verschiebung im Verhältnis von Gläubigen zu religiösen Autoritäten resultiert primär aus Bedingungen der reflexiven Moderne: Erstens erzwingt die Migrationssituation neue Positionierungen – sei es die Suche nach passenden Fatwas oder die Relativierung bestimmter Normen zugunsten des sozialen Umfelds –, womit das Individuum seine Lebenspraxis autonom anpasst. Zweitens schafft die zunehmende Pluralität von Rechtsmeinungen und Fatwas, v. a. durch *fiqh al-aqallīyāt*, vielfältige Handlungsoptionen. Drittens erleichtert das Internet den Zugang zu diesen Positionen. Dies bestätigt, dass religiöse Autoritätsgläubigkeit – auch die traditionelle – marktförmig strukturiert ist. Dies wird vor allem durch die nicht-oppressive, freiwillige Natur von Fatwas begünstigt, die auf bereitwilliger Selbstverpflichtung basiert. Wie sich Gehorsam im Kontext moralischer Normen konkret gestaltet, beleuchtet das folgende Beispiel.

1.2. Schwarzarbeit – Aus islamischer Sicht erlaubt?

Wie im Methodenteil dargelegt, stammt die folgende Frage zur Schwarzarbeit aus der zweiten Erhebungsphase. Sie wurde aufgenommen, da sie bei der ersten Erhebung von zahlreichen migrantischen Befragten – insbesondere Geflüchteten – als relevantes Anliegen häufig Erwähnung fand.[1227] Die bewusste Allgemeinformulierung – „Es gibt noch ein Thema, welches einige zugewanderte Muslim:innen angesprochen haben, nämlich die Schwarzarbeit. Man fragt sich, ob sie *ḥalāl* oder *ḥarām* ist. Hat dich das je beschäftigt?"[1228] – diente der Vermeidung potenzieller Provokationen (Andeutungen oder Projektionen). Aus den Antworten kristallisieren sich zwei Positionen heraus:

1227 Siehe dazu Kap. VI, 2.5.

1228 So die Formulierung bspw. bei Anh. II, A: Arian, 29; Ridwan, 62; Farha, 23. Für einen Einblick in das Thema im Generellen siehe z. B. Schneider et al.: Schattenwirtschaft und Schwarzarbeit.

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

> „Nein! Das ist natürlich nicht in Ordnung und darüber herrscht auch ein Konsens unter den Gelehrten. Denn unser Prophet Muḥammad sagte: ‚Wer betrügt, gehört nicht zu uns.' Und Betrug ist natürlich *ḥarām*. Das wird niemals möglich, die Schwarzarbeit als *ḥalāl* einzustufen."[1229]

Die Passage illustriert paradigmatisch die Haltung der meisten Befragten zur Schwarzarbeit als striktem *ḥarām*. Sie qualifizieren eine solche Tätigkeit einheitlich als Betrug und Verstoß gegen religiöse sowie säkulare Gesetze. Gamal erläutert: „Wir leben in Deutschland und sind Teil dieser Gesellschaft. Schwarzarbeit bedeutet Betrug, denn man macht etwas Heimliches. Das ist von vornherein gesetzwidrig und unislamisch."[1230] Dieses Urteil stützt sich auf doppelte traditionelle Autorität: den im Zitat genannten Hadith und den Gelehrtenkonsens. Die absolutistische Rhetorik (niemals möglich) schließt Relativierungen aus und synthetisiert Scharia mit Gastlandloyalität. Im Gegensatz zur marktförmigen Fatwa-Individualisierung belegt dies bei Kernnormen (hier: Betrug) residualen absoluten Gehorsam, während andere Praxen wie Speisevorschriften flexibler bleiben – ein Indikator hybrider Diaspora-Religiosität.

Die Befragten legitimieren ihre Position nicht durch Fatwas einer bestimmten Autorität, sondern argumentieren eigenständig mit ethischen Prinzipien des Islam wie Ehrlichkeit und Treue, gestützt auf einen volkstümlichen Hadith. Da weder der Koran noch die Sunna Schwarzarbeit direkt regeln, erfolgt die Bewertung durch Analogieschluss (*qiyās*), wobei Betrug als gemeinsamer Nenner (*ʿilla muštaraka*) die normative Ablehnung begründet. Der Verzicht auf professionelle Fatwa-Konsultation signalisiert keinen Traditionsbruch, sondern – religionssoziologisch betrachtet – deduktive Individualisierung: Das Individuum bedient sich autonom der Tradition und unterwirft sich ihr bewusst.

In den Erzählungen der Interviewten zeigen sich darüber hinaus rationale, nicht-religiöse Argumente gegen Steuerhinterziehung. Adel formuliert prägnant: „Wenn du also Schwarzarbeit betreibst, drückst du dich vor der Steuerabgabe und somit schadest du der Wirtschaft dieses Landes, in dem du selber lebst. Und dieses Land hat dich aufgenommen. Es ist also *ḥarām*, wenn du keine Steuern zahlst, das ist meine Meinung."[1231] Dass die Schattenwirtschaft nicht nur gesetzeswidrig, son-

[1229] Anh. II, A: Hilal, 44.
[1230] Anh. II, A: Gamal, 57, Hilal, 44.
[1231] Anh. II, A: Adel, 23; ähnlich bei Amr, 30; Karem, 27.

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

dern langfristig wirtschaftsschädigend ist – da Steuern Infrastruktur und Sicherheit finanzieren –, bestätigen weitere Befragte.[1232]

Das wiederkehrende Narrativ der Gesetzesbindung – im Zitat wie in zahlreichen Interviews – zeigt Dankbarkeit gegenüber der Aufnahmegesellschaft und dient als rationale Legitimation.[1233] Hier ersetzt pragmatische Argumentation die religiöse Tradition, was als Transformation muslimischer Religiosität in der Diaspora klassifiziert werden kann: eine kontextuelle Anpassung an neue Lebensbedingungen, teils ohne Rekurs auf kanonische Quellen.

Für die befragten Geflüchteten ist das Thema der Schwarzarbeit ein neuartiges Anliegen, mit dem sie sich erst infolge der Migration konfrontiert sehen. Der aus Syrien stammende Karem beschreibt die Situation beispielhaft wie folgt:

> „In der Heimat haben wir uns mit solchen Themen gar nicht auseinandergesetzt, weil es so etwas nicht gibt. Hier wussten wir anfangs nicht, ob das erlaubt ist oder nicht. Aber dann haben uns die anderen, die schon etwas länger hier leben, gesagt, dass das *ḥarām* ist. Und das ist tatsächlich *ḥarām*."[1234]

Karems Aussage verdeutlicht, dass staatliche Strukturen und sozioökonomische Bedingungen der Diaspora neue Fragen provozieren und religiöse Autoritäten verschieben. Ähnlich wie zuvor erzwingt der Minderheitenstatus eine Neupositionierung gegenüber herkunftslandtypischen Traditionen, begleitet von einem Wandel in der Autoritätswahl. Die religiöse Selbstvergewisserung orientiert sich nun nicht an professionellen Fatwa-Instanzen, sondern an Erfahrungen älterer Migrant:innen – ein weiterer Beleg dafür, dass Autoritätsbeziehungen auf Zuschreibung und Anerkennung beruhen. Die Präferenz für Lebenswelt-Kenner unterstreicht die Relevanz geteilter Realitätserfahrung als Kriterium religiöser Legitimität.

Obwohl Karem religiöse Beratung einholt, reflektiert er diese vor der Umsetzung – ein klares Indiz religiöser Subjektivierung. Sein Verbot der Schwarzarbeit begründet er so: „Steuerhinterziehung schadet nicht nur dem Staat, sondern stellt Vertragsbruch dar, der islamischen Prinzipien widerspricht."[1235] Damit meint er die Inanspruchnahme von Aufenthaltsrechten (Staatsbürgerschaft/Visum) als impliziten Vertrag, dessen Treue im islamischen Recht vorgeschrieben ist – eine Position, die *fiqh*

1232 Vgl. Anh. II, A: Karem, 27; Gamal, 57; Omar, 24.
1233 Vgl. Anh. II, A: Amr, 30; Karem, 27; Gamal, 57; Omar, 24.
1234 Anh. II, A: Karem, 27; siehe auch Adel, 23.
1235 Anh. II, A: Karem, 27.

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

al-aqallīyāt-Vertreter wie al-Qaraḍāwī und Tariq Ramadan in Fatwas untermauern.[1236]

Andere Ratsuchende begnügen sich nicht mit Erfahrungen anderer Migrant:innen, sondern holen zusätzlich professionellen Rat ein. Ihren Berichten zufolge herrscht unter muslimischen Rechtsgelehrten hierüber Uneinigkeit:

> „Gelehrte aus Saudi-Arabien vertreten die Ansicht, dass der Staat kein Recht darauf hat, von deinem Verdienst etwas abzubekommen. Die Mehrheit der Gelehrten sagt aber, dass es *ḥarām* ist, und diese Meinung überzeugt mich viel mehr. Ich habe mir diesbezüglich ein Video vom Scheich an-Nābulsī angeschaut. Er sagte, dass es Betrug ist. […]. Und diese Meinung teile ich auch."[1237]

Die Passage verdeutlicht paradigmatisch die deduktive Individualisierung: Der Befragte navigiert bewusst zwischen konkurrierenden Fatwa-Positionen und wählt autonom an-Nābulsīs Lehrmeinung aufgrund seiner plausiblen Rhetorik: „Er erklärt das Thema sehr schön, überzeugend und vereinfacht […]. Er stuft es als Treuebruch gegenüber dem Staat ein und betont dabei, dass ein Muslim niemals betrügen darf."[1238] Dies manifestiert diskursiv-pragmatische Autoritätsgläubigkeit: Nicht institutionelle Hierarchie, sondern argumentative Überredungskraft legitimiert Gehorsam. Die Normdiversität ermöglicht selektive Positionierung, während das Internet als Medium direkten Zugang schafft und eigenständige Fatwa-Selektion fördert – ein marktförmiger Diskurswettbewerb in der reflexiven Moderne.

1.2.2. „Es spricht nichts dagegen."

Die im obigen Zitat genannte Position aus Saudi-Arabien erklärt, warum sich unter den Studienteilnehmer:innen auch eine Stimme findet, die die Ausübung von Schwarzarbeit befürwortet. Zwar wird dem schariatischeNormenkonflikte n Vertragsrecht grundsätzlich zugestimmt und ebenfalls auf an-Nābulsīs Video rekurriert, zugleich werden jedoch zwei Einwände formuliert, welche die Geltung des Verbots von Vertragsbrüchen gegenüber nichtislamischen Staaten infrage stellen. Khaled, der ein Fernstudium der islamischen Theologie in Syrien absolviert, bringt dies wie folgt auf den Punkt:

1236 Siehe ausführlich dazu El-Wereny: Normenlehre des Zusammenlebens, S. 207f.; Remien: Muslime in Europa, S. 36f., 62f.

1237 Anh. II, A: Amr, 30.

1238 Anh. II, A: Nader, 39; ähnlich Tarek, 30; Sobhy, 53; Khaled, 26.

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

„Es spricht nichts dagegen. Denn Steuer einzunehmen, ist aus schariatischer Perspektive grundsätzlich verboten […]. Außerdem ist es hier ein Land des Unglaubens, das sich an Kriegen gegen Muslime beteiligt und die Steuereinnahmen dafür einsetzt."[1239]

Das Zitat zeigt exemplarisch die traditionalistische Priorisierung: Scharia übersteigt säkulare Verträge, legitimiert durch schariatische Vorgaben und geopolitische Ablehnung – „Land des Unglaubens". Aus Khaleds Sicht sind dies berechtigte Gründe für Vertragsabweichungen. „Denn alles, was der Scharia nicht entspricht, darf nicht befolgt werden."[1240] Diese Haltung lässt sich dem traditionalistisch-salafistischen Spektrum zuordnen.

Einige Interviewpartner:innen bestätigen die Verbreitung des Narrativs „Deutschland als Land der *kuffār*" unter Migrant:innen, distanzieren sich jedoch selbst davon und lehnen – möglicherweise aus sozialer Erwünschtheit motiviert – Schwarzarbeit strikt ab. Mit Adels Worten: „Es gibt welche, die sagen: ‚Es ist ein ungläubiges Land. Das sind *kuffār* und daher ist es nicht schlimm, schwarz zu arbeiten.' Aber nein! Ich sage nicht, dass es ein Land der *kuffār* ist. Letztendlich bekennt sich jeder zu seiner eigenen Religion."[1241]

Dieser Interviewauszug verdeutlicht erneut, dass Anweisungen religiöser Autoritäten – einschließlich saudischer Gelehrter – nicht blind befolgt werden. Vielmehr handelt es sich um selektive Entscheidungen zugunsten einer Position. Das Zitat impliziert zudem, dass das *kuffār*-Narrativ negative Auswirkungen auf muslimische Einstellungen gegenüber Andersgläubigen oder nichtmuslimischen Staaten haben kann. Ob sich dies auf das soziale Verhalten gegenüber nichtmuslimischen Mitbürger:innen erstreckt, beleuchtet das nächste Unterkapitel.

Bei der Befragung muslimischer Zweitgeneration bestätigt sich die Verbreitung dieses Narrativs ebenfalls. Basma berichtet empört, dass einige muslimische Mitarbeiter:innen ihres Familienbetriebs Schwarzarbeit bevorzugen:

„Das habe ich vor kurzem irgendwie gehört, dass viele sagen: ‚ja das sind ja *kuffār*'; von daher kein Problem, Sister, so nach dem Motto. Und da denke ich mir so (.) I'm not part of that community. Also whoa das geht halt gar nicht […]. Ob das jetzt

1239 Anh. II, A: Khaled, 26.

1240 Ebd. Khaleds Argumentationsweise zeigt seine religiöse Gewandtheit auf, die seine Religiosität konsistent und systematisch formt. So spricht er in diesem Zusammenhang von *maks* (klassischer Begriff für Steuer) und *ḥiyal šarʿīya* (Umgehungen bzw. schariagemäße Wege, ein Verbot zu umgehen).

1241 Anh. II, A: Adel, 23; Karem, 27.

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

kufr ist oder nicht, also Ehrlichkeit, Gerechtigkeit / das sind Grundpfeiler unserer Religion."[1242]

Auch hier begründet sich die kategorische Ablehnung der Schattenwirtschaft mit islamischen Prinzipien. Zweitgenerationäre erachten religiöse Beratung in diesem Kontext als obsolet: „Ich persönlich finde es verwerflich. Also aus sozialer und moralischer Sicht, aber auch aus religiöser Sicht würde ich intuitiv ‚Nein' sagen."[1243] Die in diesem Zusammenhang interviewten Konvertit:innen geben häufig an, sich mit dem Thema nicht beschäftigt zu haben.[1244] Dies bestätigt die Hypothese, dass eine Einkommensteuer im Herkunftsland der Befragten unüblich ist – oder nicht derart hoch angesetzt wird wie in Deutschland und daher nicht als relevant wahrgenommen wird.

Insgesamt konnten bei der Analyse dieses Fallbeispiels zwei Formen religiöser Individualisierung festgestellt werden: die deduktive und die reduktive. Die deduktive Variante manifestiert sich in der Berücksichtigung religiöser Traditionen. Migrant:innen lehnen Schwarzarbeit häufig mit Verweis auf islamische Moralprinzipien ab, die traditionell abgeleitet werden. Der Verzicht auf religiöse Beratung unterstreicht dabei ihre Autonomie. Zwar bleibt dieser Prozess rational gesteuert, doch verliert die Religion nicht ihren Geltungsanspruch auf die Lebensgestaltung. Der Relevanzverlust betrifft allein Fatwas und Muftis. Dieses Gehorsamsmuster erscheint somit primär als *moralische Selbstverpflichtung*.

Bei Geflüchteten jüngerer Fluchtwellen lässt sich eine Hybridität aus rationaler Selbstbindung und absolutem Gehorsam gegenüber religiösen Autoritäten feststellen. Einerseits berufen sie sich auf Online-Fatwas zur Positionsfindung im fremden staatlichen System, andererseits untermauern sie ihre Schwarzarbeit-Ablehnung pragmatisch. Dies legt nahe, dass individuelle Autonomie mit Orientierung an religiösen Autoritäten vereinbar ist, was mit einschlägiger Forschung korrespondiert: Mahmood und Weyers zeigen, dass Gehorsam gegenüber religiöser Tradition nicht zwangsläufig mit individueller Autonomie kontrastiert.[1245]

In der reduktiven Ausprägung religiöser Individualisierung werden einschlägige Fatwas zum Verbot der Schwarzarbeit ausgeblendet und die religiöse Tradition eigenständig uminterpretiert. Diese Uminterpretation geschieht hier aber nicht, um die Tradition an das Staatssystem des säkular verfassten Residenzlandes anzupassen – so wie Berger diese Option

1242 Anh. II, B: Basma, 28.
1243 Anh. II, B: Sumaya, 20; Amira, 19.
1244 Siehe z. B. Anh. II, C: Susanne, 26.
1245 Vgl. Mahmood: Politics of Piety, S. 15ff.; Weyers: Zwischen Selbstbestimmung, S. 148, 154. Für Näheres dazu siehe Kap. I, 2.3.

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

religiösen Denkens definiert –, sondern um die göttliche Rechtssetzung (die Scharia) als ewig gültig zu deklarieren und ihr Vorrang vor anderen menschengemachten Rechtssystemen zu verleihen. Diese Haltung weist Gemeinsamkeiten mit dem salafistischen Weltbild auf und bringt nicht nur individuelle Normkonflikte im Spannungsfeld von Rechtsstaat und Religion mit sich, sondern auch gesellschaftliche Herausforderungen.

Die bisher ermittelten Tendenzen zum absoluten Gehorsam gegenüber religiösen Autoritäten bei gottesdienstlichen und moralischen Fragen lassen sich auf theologische Diskurse übertragen. Im Folgenden wird als exemplarisches theologisches Fallbeispiel die Positionierung der Befragten zum jenseitigen Heilserwerb für Nichtmuslim:innen thematisiert.

1.3. Heilsperspektive für Nichtmuslim:innen im Jenseits

In diesem Fallbeispiel handelt es sich ebenfalls um ein Thema, zu dem die Gesprächspartner:innen im Rahmen der zweiten Erhebungsphase befragt wurden. Leitend war dabei die Frage, wie sie zum Heilserwerb für Nichtmuslim:innen im Jenseits stehen. Die Ausführungen der Interviewpartner:innen geben nicht nur Auskünfte über ihre Vorstellungen vom Heilserwerb, sondern erlauben auch Rückschlüsse auf ihre Haltung zu Andersgläubigen. Sie lassen sich in drei Typen einteilen, die im Folgenden gemäß ihrer Prominenz im Material vorgestellt werden.

1.3.1. „Sie sind für mich Ungläubige."

> „Hier ist es etwas schwieriger und deswegen recherchiert man viel im Internet. Ich habe aber auch oft diesbezüglich nachgefragt […]. Meine Meinung ist, dass alle Menschen, bis auf die, die *širk* begehen, in das Paradies kommen. *Širk* ist, wenn man sagt, dass es noch eine weitere Gottheit neben Gott gibt. […] Und wir wissen z. B., dass Christen Jesus als Gottes Sohn betrachten, und das ist ja dann wiederum *širk* […]."[1246]

Diese Passage offenbart idealtypische Dynamiken: Die thematische Komplexität wird zunächst betont und legitimiert eine hybride Beratungsstrategie (Online-Recherche plus Offline-Nachfrage). Diese ambivalente Informationsstrategie unterstreicht die Grenzen individueller Autonomie bei eschatologischen Fragen. Dies bestätigen auch andere Befragte, so bspw. Khalaf: „Eine gute, aber schwierige Frage für mich.

[1246] Anh. II, A: Farha, 23; siehe auch Adel, 23; Fathi, 66; Ridwan, 62.

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

Ich muss nochmal meinen Lehrer fragen."[1247] Auch Ridwan findet es schwierig, darauf eine abschließende Antwort zu geben: „Wer sich damit befasst, ist verrückt. […] Denn die Entscheidung liegt nur in Gottes Hand."[1248]

Zwar reagieren viele Studienteilnehmer:innen auf die Frage, ob Nichtmuslim:innen das Paradies erlangen können, zunächst zurückhaltend, doch tendieren ihre Antworten dazu, den Heilserwerb im Wesentlichen auf muslimische Gläubige sowie auf Personen zu beschränken, die keinen *širk* begehen. Die Definition von *širk* fungiert dabei als begrenzende Kategorie, welche universalistische Heilsvorstellungen einschränkt, Christ:innen explizit ausschließt und exklusive eschatologische Narrative reproduziert.[1249] Zur Begründung des *širk*-Begriffs verweisen viele Interviewte auf Sure 112, die die Einheit Gottes ontologisch von der trinitarischen Christologie abgrenzt. Entsprechend definieren einige Interviewte den christlichen Glauben als *širk*. Fathi etwa erläutert: „Gott sagt im Koran: ‚Ungläubig sind diejenigen, die sagen: Gott ist einer von dreien.' […] Gott sagte, das ist *kufr*. Die Christen wie Jesus und so, die kommen in das Paradies, aber diejenigen, die behaupten, Jesus sei Gottes Sohn, die begehen *kufr*."[1250] Der Exklusivitätsanspruch wird jedoch nicht allein gegenüber Christ:innen artikuliert, sondern auch gegenüber allen, die nicht an Muḥammad als Gesandten Gottes glauben. Gamal formuliert das islamische Glaubensbekenntnis als *conditio sine qua non* des Heils: „Der Schlüssel zum Paradies ist selbstverständlich das islamische Glaubensbekenntnis: Ich bezeuge, dass es keinen Gott außer Allah gibt. Und ich bezeuge, dass Muḥammad der Gesandte Gottes ist. Wer diesen Schlüssel nicht hat, wird nicht in das Paradies eingehen."[1251]

Wie die zwei letztgenannten Interviewausschnitte nahelegen, wird in diesem Zusammenhang kein Bezug auf Fatwas oder Auslegungen einer bestimmten religiösen Autorität genommen, um die geäußerte Meinung zu rechtfertigen. Vielmehr wird die Frage des Heilserwerbs als Glaubensgrundsatz erachtet und der Koran als Legitimationsgrundlage eigenständig angeführt. In diesem Sinne antwortet bspw. Ridwan auf meine Frage, warum Nichtmuslim:innen als *kuffār* gälten: „Das sind Gottes Worte. Und jeder, der etwas anderes behauptet, dem höre ich nicht zu. […]. Ich

1247 Anh. II, A: Khalaf, 30.
1248 Anh. II, A: Ridwan, 62; ähnlich Salih, 63.
1249 Vgl. Anh. II, A: Adel, 23; Farha, 23.
1250 Anh. II, A: Fathi, 66; ähnlich Ridwan, 62; Khaled, 26.
1251 Anh. II, A: Gamal, 57.

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

bin aus der Sicht der Christen ein *kāfir* und sie sind für mich Ungläubige (*kuffār*). Ende der Diskussion."[1252]

Während sich einige Studienteilnehmer:innen wie hier in dieser Sequenz klar positionieren und eine *traditionelle Autoritätsgläubigkeit* an den Tag legen, zögerten andere, sich zu der Frage zu äußern. Neben Gründen der sozialen Erwünschtheit argumentierten sie auch, dass es nicht ihre Aufgabe sei, über andere Menschen zu urteilen, denn „nur Gott kann urteilen. Und Gott ist auch gleichzeitig vergebend und barmherzig und es kann alles sein."[1253] Damit übereinstimmend sagt auch Salih: „Keiner kann urteilen und sagen, wer in das Paradies oder in die Hölle kommt. […] All das wird man am Tag der Auferstehung erfahren."[1254] Aus ihren weiteren Einlassungen geht dennoch hervor, dass auch sie tendenziell eine exklusivistische Position vertreten.[1255]

Muslim:innen der zweiten Einwanderungsgeneration lassen ebenfalls eine Überzeugung von der Exklusivität des Heilserwerbs erkennen. Dies bringt Amira wie folgt auf den Punkt:

> „Ich denke darüber, dass das Paradies halt eigentlich schon für Muslime sein müsste, da die Menschen, die jetzt mit uns hier leben, auch mit dem Islam in Berührung kommen könnten und den Islam dann nicht annehmen, die setzten sich dann dem Islam entgegen. In dem Kontext sind sie dann ungläubig und deswegen denen das Paradies eigentlich verwehrt sein sollte."[1256]

Amiras Aussage verdeutlicht eine argumentativ rationalisierte Form des Exklusivismus, in der die Zugehörigkeit zum Heil eng an das Wissen um den Islam und die aktive Glaubensannahme geknüpft wird. Dem liegt eine theologisch tief verwurzelte Unterscheidung zugrunde zwischen jenen, die von der islamischen Botschaft nie erfahren haben (*ahl al-fiṭra*), und jenen, die sich – trotz der Möglichkeit zur Annahme – bewusst gegen sie entscheiden. Amira adaptiert hier in laienhafter, aber systematischer Weise dieses klassische theologische Argument. Letztere gelten in ihrer Wahrnehmung als *kuffār*, denen das Paradies verwehrt bleibt, während Erstere noch Heilserwerbsmöglichkeit im Jenseits haben. Dies sagt auch Nadiya: „Menschen, die vom Islam und dem Monotheismus und dem Propheten Muḥammad gehört haben und sterben, ohne daran

---

1252 Anh. II, A: Ridwan, 62; siehe auch Khaled, 26.
1253 Anh. II, A: Nisma, 23; ähnlich Ridwan, 62; Salih, 63.
1254 Anh. II, A: Salih, 63.
1255 So räumt Salih z. B. ein: „Wir wissen aber aus dem Islam, dass jeder, der sich ernsthaft zum Islam bekennt, ins Paradies kommen wird. […] Aber auch Atheisten kommen ins Paradies, wenn sie vor dem Tod noch das islamische Glaubensbekenntnis aussprechen." Ebd.
1256 Anh. II, B: Amira, 19.

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

zu glauben, sind für mich nicht Bewohner des Paradieses."[1257] Insofern konstituieren diese Aussagen ein Muster individueller theologischer Autorisierung: Die Befragten rekonstruieren dogmatische Exklusivismen autonom und artikulieren sie als religiös kohärentes Weltmodell.

Auch hier wird wieder kein Bezug auf Fatwas bestimmter Muftis genommen, sondern mit dem Koran und der Exegese früherer Gelehrter argumentiert: „Da standen dann solche Dinge und dann habe ich auch mal den *tafsīr* von Ibn Kaṯīr herangezogen."[1258] Dies zeigt zum einen eine ausgeprägte Bindung an traditionelle Autorität, zum anderen eine Form individueller hermeneutischer Autonomie. Die Befragte greift eigenständig auf Primärquellen zurück, ohne religiöse Expertise in Anspruch zu nehmen. Diese Vorgehensweise deutet darauf hin, dass das Thema des Heilserwerbs – auch bei Muslim:innen der zweiten Generation – als fundamentaler theologischer Grundsatz internalisiert ist, der tief in ihrem Glaubenssystem verankert scheint.

Basma, deren Mutter christlichen Glaubens ist, vertritt ebenfalls die exklusivistische Position, hofft dabei aber auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit für ihre Mutter: „Ähm, meine Perspektive ist, ich glaube sehr an einen liebenden Gott, ähm, an einen barmherzigen Gott und (stößt die Luft aus) ja (.) hoffe aufs Beste."[1259] Dieses Gefühl, „zwischen den Stühlen zu sitzen", lässt sich wiederholt auch bei den interviewten Konvertit:innen finden.[1260] In ihren Ausführungen unterstreichen sie, wie delikat die Beantwortung dieser Frage ist – und zwar nicht nur, weil es sich um eine eschatalogische Frage handelt, sondern auch, weil es das Schicksal ihrer Familien betrifft. Anna meint dazu:

> „Ich finde es unfassbar schwierig, weil, ähm, natürlich bin ich sowieso nicht in der Position, zu sagen, wer kommt wohin. Das ist nicht meine / zum Glück nicht meine Aufgabe. Ähm, ich finde es schwierig, weil es ist natürlich die eigene Familie, wo man natürlich ganz oft schnell hört, alle Ungläubigen kommen in die Hölle."[1261]

Dieser Auszug zeigt, dass die exklusivistische Position auch unter konvertierten Muslim:innen verbreitet ist. Ihre Einlassungen sind jedoch im Unterschied zu denen der Migrant:innen durch das wiederkehrende Narrativ der Hoffnung auf „Allahs Barmherzigkeit"[1262] gekennzeichnet.

Einige entscheiden sich demgegenüber dafür, sich mit der Frage nicht intensiver zu beschäftigen: „Also gerade da googele ich überhaupt nichts

---

1257 Anh. II, B: Nadiya, 23; genauso Anh. II, A: Arian, 29.
1258 Ebd.
1259 Anh. II, B: Basma, 28.
1260 Vgl. z. B. Anh. II, C: Anna, 23; Susanne, 22.
1261 Anh. II, C: Anna, 23.
1262 Anh. II, C: Susanne, 22.

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

zu, also, ähm, was Ungläubige, Islam und Internet betrifft / vielleicht auch aus Selbstschutz. Es kann auch sein, dass ich auch nichts Negatives hören möchte, auch wenn es mir natürlich bewusst ist."[1263] Obwohl sich Anna nicht aktiv mit dem Thema auseinandersetzt, scheint ihr die vorherrschende Meinung in dieser Frage bewusst zu sein. Der Grund für die Präsenz dieser Position liegt offenkundig darin, dass die salafistisch geprägten Informationsangebote das Internet dominieren und somit einschlägige Fatwas verbreitet werden. Dies hat nicht nur meine Recherche gezeigt,[1264] sondern wurde auch von einigen der Interviewten bestätigt, so z. B. von Basma: „Ich habe im Internet dazu gelesen, aber dann habe ich auch schnell aufgehört, weil ich das irgendwie sehr extrem fand, was da so steht […]."[1265]

Neben dem Verweis auf das Internet als Ort der Selbstvergewisserung legt diese Sequenz eine Form religiöser Autonomie nahe, die sich in der individuellen Entscheidung ausdrückt, sich mit der Frage nicht intensiver zu beschäftigen. Sie zeigt sich ebenfalls in der individuellen Bestimmung der Orte religiöser Beratung: Während einige Studienteilnehmer:innen auf das Internet als Informationsquelle verzichten, wird es von anderen eher intensiver genutzt, um Antworten auf die betreffenden Fragen und Unsicherheiten zu finden, wie zu Beginn dieses Unterabschnitts dargelegt wurde.

1.3.2. Ablehnung der Exklusivität

Konträr zu den zuvor dargestellten exklusivistischen Positionen artikuliert eine Minderheit der Befragten eine inklusivistische Haltung, die institutionelle Autoritäten explizit kritisiert. Prototypisch dafür steht Boshra:

> „Ich bin absolut dagegen, dass Vertreter der Religion wie die Azhar Nichtmuslime für ungläubig erklären und das auch noch über die unterschiedlichen Massenmedien verbreiten. Es stört mich sehr, dass sie sagen: ‚Nichtmuslime gelten für uns als Ungläubige, genau wie wir für sie als Ungläubige gelten.' Das Wort *kuffār* im Koran bezieht sich ja ausschließlich auf die Polytheisten zur Zeit des Propheten, die ihn bekriegt haben."[1266]

Dieser Interviewauszug offenbart eine doppelte Dynamik: Zum einen unterstreicht er die zentrale Rolle neuer Medien als Arena der Autoritäts-

---

1263 Anh. II, C: Anna, 23; Anh. II, B: Basma, 28.
1264 Siehe weiterführend dazu El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, v. a. S. 163f.
1265 Anh. II, B: Basma, 28.
1266 Anh. II, A: Boshra, 30; siehe auch Huda, 29.

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

konstitution und -kritik, in der religiöse Institutionen wie die Azhar ihre Deutungen popularisieren und gleichzeitig angreifbar werden. Zum anderen evoziert er eine reflexive Infragestellung traditioneller Autoritäten, die durch biographische Erfahrungen im Migrationskontext befeuert wird. Die Interviewte datiert ihren Wandel im Vertrauen zur Azhar auf interkulturelle Begegnungen in Deutschland: „In Ägypten hat man ja nur Kontakt zu Muslimen. Auch der Kontakt mit den Christen dort ist nicht eng. Ich habe hier gemerkt, dass Nichtmuslime sehr offen und freundlich sind."[1267] Diese Haltung exemplifiziert eine situative Relativierung dogmatischer Exklusivität, in der gelebte Diaspora-Erfahrungen klassische Koranauslegungen hermeneutisch revidieren und inklusivistische Positionen ermöglichen. Sie markiert damit einen Übergang von institutionell vermittelter Orthodoxie hin zu einer performativen, erfahrungsbasierten Religiosität, die Autoritätsfragen pluralisiert und subjektive Exegese legitimiert.

Das Zusammenleben in einer pluralistischen Gesellschaft und die Beziehungen zu Andersgläubigen stellen demnach den entscheidenden Faktor dar, die Haltung Letzteren gegenüber zu überdenken. Es ist also nicht primär die Nutzung des Internets, die dazu anregt. Erst durch die Begegnung mit dem religiös Anderen ist es hier dazu gekommen, dass entsprechende Anweisungen religiöser Autoritäten zurückgewiesen bzw. infrage gestellt werden.

Das Unbehagen der zitierten Person angesichts der pauschalen Bezeichnung von Christ:innen als „Ungläubige" signalisiert eine Tendenz zur autonomen Reduktion dogmatischer Kategorien durch individualisierte Umdeutung religiöser Traditionen. Die Legitimation dieser inklusivistischen Neulesart erfolgt durch historisch-kontextuelle Koranexegese, die explizit darauf abzielt, nichtmuslimische Gläubige in den Heilshorizont einzubeziehen.[1268] Boshra stützt ihre Position mit Koranstellen, auf die sie in sozialen Netzwerken gestoßen ist. Unter Bezugnahme auf YouTube-Videos der zeitgenössischen Intellektuellen Šaḥrūr und al-Biḥīrī verweist sie wiederholt auf Vers 2:62, der den Glauben an Gott und den Tag der Auferstehung und den Vollzug guter Taten als zentrale Kriterien für die Erlangung von Gottes Gnade im Jenseits definiert. Dabei ist nicht nur von muslimischen Gläubigen die Rede, sondern auch

1267 Anh. II, A: Boshra, 30.

1268 Vgl. Anh. II, A: Boshra, 30; ähnlich Huda, 29. Zur Thematik der Historisierung des Koran siehe z. B. Abu Zaid: Gottes Menschenwort, v. a. S. 91–122; Amirpur: Den Islam neu denken, passim.

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

von Jüd:innen, Christ:innen und all denjenigen, die die ebengenannten Voraussetzungen erfüllen.[1269]

Boshra überlässt letztlich ihrer Intuition bzw. ihrem ‚religiösen Bauchgefühl' die Abwägung zwischen einer exklusivistischen und einer inklusivistischen Position:

> „Ich folge meinem Herzen. Bei dieser Interpretation habe ich das Gefühl, dass sie der natürlichen Veranlagung des Menschen entspricht. Sie plädiert für Versöhnung und Toleranz. Die sind anders als die Menschen aus der Azhar und auch andere, die wir manchmal im Fernsehen sehen, die radikale Begriffe benutzen und extreme Ansichten vertreten."[1270]

Das beschriebene Verfahren konstituiert eine *diskursiv-pragmatische Autoritätsgläubigkeit*, in der das Herz als *ultima ratio* epistemischer Entscheidung fungiert. Die selektive Nutzung der Vernunft zur Abwägung konkurrierender Positionen signalisiert eine ausgeprägte Autonomiefähigkeit muslimischer Subjekte, die sich auch bei komplexen theologischen Fragen entfaltet. Diese reduktive Form religiöser Individualisierung – geprägt von affektiver Intuition (*fiṭra*) und pragmatischer Toleranzethik – wäre ohne die Nutzung digitaler Medien kaum denkbar. Erst durch diese wurde es progressiven Intellektuellen wie Šaḥrūr ermöglicht, moderate Ansichten und inklusivistische Lesarten einem breiten Publikum zugänglich zu machen.[1271]

1.3.3. „Vielleicht komme ich dann in die Hölle."

Einzelne Interviewte, die ebenfalls davon ausgehen, dass auch Andersgläubige eine Chance auf das Paradies haben, entwickeln eigene Kriterien zur Legitimierung dieser Annahme. Sie messen dabei weder der religiösen Tradition noch den Aussagen religiöser Autoritäten besonderes Gewicht bei, wie sich auch in ihren Haltungen zu anderen Lebensbereichen zeigt. Almasa beschreibt diese Position folgendermaßen:

> „Ich glaube, dass jeder, der, äh, egal an welchen Gott glaubt, ins Paradies kommt. Also ich glaub generell auch, dass es so (.) /eigentlich einen Gott für alles steht, der aber einen anderen Namen dann hat, weißt du? Und ich glaub dann, dass jede

---

1269 Im o. g. Vers heißt es: „Diejenigen, die glauben, und diejenigen, die dem Judentum angehören, und die Christen und die Sabäer, (alle) die, die an Allah und den jüngsten Tag glauben und tun, was recht ist, denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu, und sie brauchen (wegen des Gerichts) keine Angst zu haben, und sie werden (nach der Abrechnung am jüngsten Tag) nicht traurig sein." Siehe ausführlich dazu Pink: Ein Monopol aufs Paradies?, S. 59–81.

1270 Anh. II, A: Boshra, 30.

1271 Vgl. Anh. II, A: Huda, 29.

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

Religion so ins Paradies kommt, nicht nur Muslime. […] Aber das ist auch so mein eigener Gedanke."[1272]

Aus religionssoziologischer Perspektive lässt sich dies als induktive Ausprägung religiöser Individualisierung deuten, bei der die eigene Erfahrung zur primären Referenz für religiöse Vorstellungen und Handlungsorientierungen wird. Entscheidungen und Verhalten vollziehen sich weitgehend unabhängig von den Ver- und Geboten der jeweiligen Tradition und orientieren sich stattdessen an gesellschaftlich geteilten Normen und Alltagspraktiken. Die betreffende Minderheit im Sample, die sich selbst als nicht praktizierend beschreibt, artikuliert damit eine distanzierte Haltung gegenüber Religion insgesamt und verzichtet bewusst auf die Bindung an überlieferte religiöse Autoritäten – eine Konstellation, die als Form *religiöser Indifferenz existenzieller Art* gefasst werden kann.[1273]

Schließlich artikuliert eine Interviewte mit Migrationshintergrund grundlegende Unsicherheit hinsichtlich der Existenz von Paradies und Hölle: „Irgendwie ist mir das, glaube ich, auch egal. Also ich weiß eh nicht, was danach kommt / […]. Vielleicht komme ich dann in die Hölle. Mal gucken (lacht), wie das so wird."[1274] Diese Positionierung lässt sich nach Pollack et al. als *religiöse Indifferenz kognitiver Art* klassifizieren – charakterisiert durch umfassenden Relevanzverlust religiöser Normativität. Ausschlaggebend ist das Fehlen des Gehorsamsmotivs (hier: eschatologische Erwartungen), wodurch Fatwas und Muftis für nichtpraktizierende Muslim:innen allenfalls marginale Relevanz erlangen. Anisa fasst dies prägnant zusammen: „Ich würde jetzt nicht irgendwie mein Leben danach richten, nur damit ich irgendwann mal ins Paradies komme, weil ich weiß gar nicht, was das Paradies ist."[1275]

Um es kurz zu rekapitulieren: In diesem Fallbeispiel manifestieren sich die drei Formen religiöser Individualisierung: Die *deduktive* Positionierung, die von der Mehrheit der Befragten vertreten wird, ist ausschließlich theorie- bzw. traditionsgeleitet – fernab lebensweltlicher Realitäten. Der Islam konstituiert sich als exklusiver Heilsmonopolist, legitimiert durch eine eigenständige Aneignung der Referenztexte ohne Rekurs auf die Fatwas anderer. Obwohl diese Praxis als Ausdruck individueller Autonomie gedeutet werden kann, bleibt diese Autonomie durch die rigide Normorientierung stark begrenzt und äußert sich lediglich in der bewussten Wahl traditioneller Orthodoxie. Die daraus resultierende

1272 Anh. II, B: Almasa, 23; siehe auch Anh. II, A: Fatima, 29.
1273 Zur Begrifflichkeit siehe Kap. III, 2.4.
1274 Anh. II, A: Anisa, 28.
1275 Ebd.

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

exklusivistische Haltung, gekennzeichnet durch apriorische Traditionsbindung ohne Reflexion alternativer Positionen, lässt sich dem Traditionalismus bzw. dem zeitgenössischen Salafismus zuordnen.[1276]

Die *reduktive* Ausprägung religiöser Individualisierung, die sich nur bei einer Minderheit der Studienteilnehmer:innen erkennen ließ, charakterisiert sich durch Offenheit gegenüber dem religiös Anderen. Ihre Vertreter:innen plädieren für eine religionsübergreifende Heilsperspektive, die allen gilt, die an Gott, den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun. Solche Stimmen sind dem islamischen Liberalismus zuzurechnen. Die treibende Kraft dieser Haltung – einschließlich des damit einhergehenden Autoritätswandels – resultiert aus intensivierten Interaktionen mit Andersgläubigen in pluralitätsgeprägten Diasporakontexten. Der Wandel vollzieht sich mediatisiert: Digitale Plattformen erschließen vielfältige Auslegungsnarrative des religiösen Markts. Religiöse Bindungen werden dabei nicht aufgegeben, sondern relativiert und lebensweltlich rekalibriert. Die selektive Berufung auf alternative Autoritäten qualifiziert diese Dynamik als reduktive Individualisierung.

Die *induktive* Form religiöser Individualisierung zeichnet sich durch autonomes Auslegen eigener Lebenswelterfahrungen aus – losgelöst von jeglicher religiöser Autorität. Diese Haltung manifestiert religiöse Indifferenz, konkret kognitive Distanznahme gegenüber Jenseitsglauben. Die im Material nur marginal vertretene kognitive religiöse Indifferenz – eine Haltung der Gleichgültigkeit gegenüber postmortalen Konsequenzen – stellt aus orthodox-islamischer Perspektive einen Grenzfall dar: Die explizite Ablehnung zentraler Glaubensaxiome (Jenseitsglaube, rituelle Gebote) und die Verweigerung jeglicher Deutungsautorität münden nach orthodoxem Islamverständnis in den Vorwurf des Unglaubens.[1277] Berger diagnostiziert hier Häresie; Pollack et al. sprechen von Atheismus (siehe dazu Kap. III, 2.2., 2.4.).

Die Dominanz der exklusivistischen Position im Sample lässt sich u. a. auf das verbreitete dichotome Weltbild (Gläubige vs. Ungläubige) zurückführen – ein Verständnis, das sowohl in den Herkunftsgesellschaften der Migrant:innen als auch in der virtuellen Medienwelt präsent ist. Hinzu kommt der Mangel an liberalen, mehrsprachig konzipierten Alternativangeboten. Dieser begünstigt die Rezeption entsprechend exklusivistischer Fatwas. Zwar könnte man eschatologische Dogmen als abstrakte Lehrkonstrukte ohne praxisrelevante Implikationen konstruieren, dennoch prägen sie empirisch nachweisbar die habituellen Einstel-

1276 Zum Begriff Traditionalismus bzw. Salafismus siehe Kap. III, 3.1.
1277 Für Näheres dazu statt vieler al-Ḥanafī: *Šarḥ al-ʿaqīda aṭ-ṭaḥḥawīya*, S. 362ff.

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

lungen gegenüber dem religiös Anderen sowie die sozialen Praktiken muslimischer Akteur:innen, wie im Folgenden dargelegt wird.

2. Begründeter Ungehorsam

Der Typus *begründeter Ungehorsam* umfasst jene Fragen, bei denen Interviewpartner:innen die grundsätzliche Autorität des Muftis anerkennen, zugleich jedoch individuelle Interpretationsspielräume für sich reklamieren. Je nach thematischem Feld und gesellschaftlichem Kontext wägen sie autonom zwischen Gehorsam und pragmatischem Ungehorsam ab und avancieren damit zu Träger:innen religiöser Entscheidungsgewalt. Diese hermeneutische Agency äußert sich in selektiver Normrelativierung: Scharia-Imperative werden autonom reinterpretiert oder durch alternative Fatwa-Quellen legitimiert, wodurch traditionelle Autoritäten fragmentiert werden.

Als zentrales Kriterium dieser Ungehorsamsform lässt sich der reflexive Verzicht auf ursprünglich verbindlich geltende Normen erkennen. Betroffen sind vorwiegend *gesellschaftliche Fragen* wie die Gratulation nichtmuslimischer Mitbürger:innen zu festlichen Anlässen, die Begrüßung von Angehörigen des anderen Geschlechts per Handschlag, die verzinste Kreditaufnahme und das Tragen von Kopfbedeckung für Frauen.[1278]

Im Folgenden werden exemplarisch zwei Fallbeispiele eingehend thematisiert und die verwendete Legitimitätsgrundlage sowie die Antriebskraft für die Abweichung herausgearbeitet.[1279] Wichtig sind dabei aus sozialkonstruktivistischer Sicht das Ausmaß und die Prämissen der subjektiven Abgrenzung der Befragten von ihrer Autorität. Da sich im Interviewmaterial – wie eingangs erwähnt – kein systematisches Muster des Ungehorsams feststellen lässt, beginnt die Darstellung der Fallbeispiele nach dem Mehrheitsprinzip mit den Interviewten, deren Aussagen eine individuelle Autonomie im Umgang mit Fatwas erkennen lassen, und endet mit Minderheitsmeinungen, die entweder Loyalität bzw. Gehorsam gegenüber religiöser Tradition betonen oder Fatwas keine Bedeutung beimessen.

1278 Zum Umgang muslimischer Frauen mit dem Thema Kopftuch siehe Haddad: Verschleierte Mode?, S. 69ff.

1279 Die in diesem Unterkapitel behandelten Fragen wurden den Studienteilnehmer:innen im Rahmen der Datenerhebung einheitlich gestellt. Andere Fragen (z. B. die Kreditaufnahme oder das Kopftuchtragen) brachten einzelne Interviewte selbst ein.

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

2.1. Gratulation zu nichtmuslimischen Festen[1280]

2.1.1. Höflichkeit und Respekt: „Charakterzüge des Islam"

> „Wir [Geflüchtete] haben darüber sehr intensiv diskutiert. Und wenn man diesbezüglich auch bei bspw. *Islamweb* sucht, findet man, dass es strikt verboten ist, einem *kāfir* zu gratulieren. Aber wenn man in Deutschland oder in Europa lebt und auch deutsche Freunde hat, die einem zu den islamischen Festtagen immer gratulieren, dann ist das ziemlich unhöflich, wenn man ihnen zu Ostern oder Weihnachten nicht gratuliert."[1281]

Das Zitat verdeutlicht nicht nur die Relevanz und Aktualität der Problemlage für muslimische Neuzugewanderte, sondern exemplifiziert zugleich die kontextuelle Relativierung von Fatwas in pluralen Lebenswelten. Nach der Ankunft im Aufnahmeland sehen sie sich mit religiös-praktischen ebenso wie mit gesellschaftlichen Herausforderungen konfrontiert, die in dieser Intensität im Herkunftskontext nicht auftreten. Zur Klärung einschlägiger Fragen wird vorrangig das Internet konsultiert, wo häufig traditionalistische bzw. salafistische Portale dominieren.[1282] Von den dort propagierten Verboten, „Ungläubigen" zu Weihnachten oder anderen Festtagen zu gratulieren,[1283] weichen viele Studienteilnehmer:innen jedoch ab. Diese Form des Ungehorsams wird mit dem migrationsbedingten Wechsel des Lebensmittelpunkts und der damit einhergehenden religiösen Diversität begründet, die einen paradigmatischen Bruch von Mufti-Abhängigkeit hin zu individueller Deutungssouveränität induziert. Auf dieser Basis bildet sich ein situativer Relativismus, der die klassische Dialektik zwischen transzendentaler Normativität und immanenter Soziallogik reflektiert. Das daraus resultierende Bedürfnis nach Neuorientierung transformiert die Beziehung zwischen Ratsuchenden und religiöser Autorität und kann in einen Autoritätswechsel bzw. -verlust münden.

Im Zwiespalt zwischen Anpassungsdruck und dem Hang zur Bewahrung religiöser Tradition argumentieren die Studienteilnehmer:innen

---

1280 Zu der Frage, die den Interviewten in diesem Zusammenhang gestellt wurde, siehe den Methodenteil Kap. V, 2.1 und Anh. I.

1281 Anh. II, A: Karem, 27. Ähnlich sagt Mariem dazu: „Einige Gelehrte sagen, dass wir ihnen nicht gratulieren dürfen oder sie überhaupt besuchen usw. Ich habe da eine andere Meinung: Man soll ihnen die Freude gönnen, auch wenn sie eine andere Religion haben. Wir können unsere Pflicht einfach erfüllen und ihnen gratulieren. Man sollte die Dinge nicht kompliziert machen. Im Endeffekt leben wir hier mit diesen Menschen zusammen und wir kaufen hier ein etc." Anh. II, A: Mariem, 31.

1282 Für Gründe dafür sieh Kap. VII.

1283 Siehe zu einschlägigen Fatwas El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 163–168.

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

unterschiedlich: Einige machen aus *Höflichkeit und Respekt* gegenüber dem Anderen eine Ausnahme und rücken von den Normen der Scharia ab, ohne dies religiös zu rechtfertigen.[1284] Dazu sagt Boshra: „Ich lebe hier mit diesen Menschen und ich sollte ihnen aus Respekt frohe Weihnachten wünschen."[1285] Mariem verschärft diese Perspektive, indem sie die Lebensrealität im Aufnahmekontext gegen eine rigide Normbefolgung ausspielt: „Streng genommen dürften wir ja gar nicht hier leben, wenn wir ihnen zu ihren Festen nicht gratulieren würden. Wieso sollte man denn so konservativ sein?"[1286] Die Interviewten intendieren damit, den ihnen erwiesenen Respekt zu erwidern und zugleich ein positives Bild des Islam zu vermitteln, wie Taha es beispielhaft auf den Punkt bringt: „Ich muss ja nicht mitfeiern, aber so zeige ich ihnen die Toleranz und Schönheit des Islam."[1287]

Andere verankern ihre Abweichung dezidiert im *Prinzip der Gegenseitigkeit* und legitimieren hierüber die Beglückwünschung trotz traditioneller Verbotsdiskurse: „So wie sie uns zu unseren Festtagen gratulieren, sollten wir ihnen auch zu ihren Festtagen gratulieren. Es wäre respektlos, dies nicht zu tun."[1288] Dieses Reziprozitätsprinzip wird besonders von Muslim:innen der zweiten Einwanderungsgeneration herangezogen, die in überwiegend nichtmuslimische Freundschaftsnetzwerke eingebunden sind und deren Gratulationspraxis gegenüber religiösen Autoritätsvorgaben priorisieren. Dabei ist ihnen bewusst, dass sie sich dem Gehorsam gegenüber religiösen Autoritäten entziehen. Emine pointiert dies mit dem Hinweis, dass sie gleichwohl gratuliere, weil sie es als „gemein" empfinde, keine Glückwünsche auszusprechen, wenn ihrerseits zu islamischen Festen gratuliert wird.[1289]

Durch das hier zu beobachtende pragmatische Handeln artikuliert sich eine reduktive Spielart religiöser Individualisierung, die sich in der Relativierung von Fatwas und der Orientierung an den Erwartungen der sozialen Umwelt niederschlägt. Die Individualisierungstendenzen anderer Gesprächspartner:innen legitimieren sich demgegenüber primär über die eigene Deutung der Tradition, auch wenn die genannten Leitprinzipien – Höflichkeit und Gleichbehandlung – ebenfalls konstitutiv bleiben. Hilal bringt diese Konstellation exemplarisch zum Ausdruck, wenn er formuliert:

1284 Vgl. z. B. Anh. II, A: Karem, 27; Hilal, 44; Gamal, 57; Anh. II, B: Emine, 28; Amira, 19; Sumaya, 20.
1285 Anh. II, A: Boshra, S. 134; Anh. II, B: Sumaya, 20.
1286 Anh. II, A: Mariem, 31.
1287 Anh. II, A: Taha, 42.
1288 Anh. II, A: Karem, 27.
1289 Vgl. Anh. II, B: Emine, 28; Amira, 19; Sumaya, 20.

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

„Ich persönlich gratuliere ihnen nicht, aber wenn sie es tun, dann antworte ich ihnen natürlich. Man sollte die schönen Charakterzüge des Islam zeigen. Diesen zufolge sind wir verpflichtet, ihnen zu erwidern und freundlich zu ihnen zu sein. Wenn du mit Menschen zusammenarbeitest, die dich alle respektieren und immer freundlich zu dir sind, dann ist es meiner Meinung nach o. k., wenn man ihnen zu ihren Festen gratuliert."[1290]

Zwar lassen sich in diesem Interviewausschnitt eindeutige Tendenzen individueller Autonomie in der situationsorientierten Entscheidungsfindung erkennen, zugleich wird die eigene Position aber explizit islamisch gerahmt. Der Interviewte verweist hierzu auf den Koranvers: „Gott verbietet euch nicht, gegen diejenigen, die euch des Glaubens wegen nicht bekämpft und euch aus euren Häusern nicht vertrieben haben, gütig und gerecht zu sein. Gott liebt die Gerechten."[1291] Eigenständig wird somit zwischen der Befolgung von Fatwas zum Gratulationsverbot und einer möglichen Missachtung koranischer Normen abgewogen. Die Fatwas religiöser Autoritäten verlieren dabei zwar an Bindekraft, doch allgemeinere Prinzipien des Islam – in diesem Fall Respekt und Toleranz – bleiben leitend für die Bestimmung des persönlichen Handelns.

Bemerkenswert ist außerdem, dass sich einige der Studienteilnehmer:innen als Repräsentant:innen des Islam verstehen und dementsprechend das Ziel verfolgen, ein positives Bild ihrer Religion zu vermitteln. Mit Gamals Worten: „Unsere Religion steht wie das Christentum für Liebe, und das müssen wir die Mitmenschen spüren lassen."[1292] Diese Argumentation deckt sich mit den Fatwas des *fiqh al-aqallīyāt*, die für Muslim:innen in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften erstellt werden. Darin unterstützen Gelehrte des ECFR einen guten Umgang mit Andersgläubigen und befürworten auch die Gratulation zu Weihnachten und anderen nichtmuslimischen feierlichen Anlässen. Im Vordergrund steht dabei allerdings nicht, wie oben gezeigt, das Zusammenleben von Muslim:innen und Nichtmuslim:innen zu fördern, sondern die *daʿwa*-Arbeit voranzutreiben.[1293]

Vereinzelt werden darüber hinaus auch *theologische Argumente* ins Feld geführt. So rechtfertigen einige Befragte die Gratulation von Nicht-

---

1290 Anh. II, A: Hilal, 44. Ähnlich sagt Gamal dazu: „Wir müssen uns alle gegenseitig akzeptieren und respektieren, und das ist ein Prinzip, was aus dem Islam stammt." Anh. II, A: Gamal, 57.

1291 Sure 60:8. Das Zitat stammt vom Interviewten Hilal, 44; siehe auch Fathi, 66; Karem, 27.

1292 Vgl. Anh. II, A: Gamal, 57; ähnlich Hilal, 44; Amr, 30; Taha, 42; Anh. II, B: Emine, 28; Amira, 19; Sumaya, 20.

1293 Vgl. ECFR: *Tahniʾat ġair al-muslimīn*, in: https://www.e-cfr.org (abg. am 20.05.2023); El-Wereny: Normenlehre des Zusammenlebens, S. 185–189. Siehe hierzu Kap. III, 3.3.

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

muslim:innen zu Weihnachten mit Verweis auf prophetische Überlieferungen, denen zufolge der Prophet einen gütigen Umgang mit seiner nichtmuslimischen Nachbarschaft gepflegt habe, selbst wenn diese ihn belästigt und Müll vor seine Haustür gelegt haben soll.[1294] Eine weitere theologische Begründung basiert auf der Überzeugung, dass Jesus und Maria auch in der islamischen Glaubensvorstellung eine große Bedeutung zukomme und man daher Jesu Geburt (mit-)feiern dürfe. Dazu sagt die aus dem Libanon stammende Farha:

> „Ich denke mir immer, dass Jesus nicht nur den Christen, sondern den Muslimen auch gehört. O. k., wir unterscheiden uns zwar ein bisschen von ihnen, aber trotzdem gehört er uns allen. Also ich finde es nicht schlimm, wenn ich jemandem etwas zu Weihnachten schenke oder wenn ich ihnen dazu gratuliere."[1295]

Der Interviewausschnitt artikuliert eine inklusivistische Christologie, in der Jesus als Prophet nicht exklusiv der christlichen Gemeinschaft, sondern gleichermaßen den Muslim:innen „gehört" und damit als gemeinsamer Bezugspunkt beansprucht wird. Auf dieser Grundlage legitimiert die Befragte sowohl Gratulationen als auch Geschenke und eine aktive Teilhabe an Weihnachtsfeiern. Gleichzeitig reflektiert sie die Spannung zu restriktiven schariatischen Gutachten, wenn sie explizit auf internetbasierte Urteile verweist, die Weihnachtspraktiken als *ḥarām*, Nachahmung und *biḍʿa* klassifizieren: „Es ist *ḥarām*. Und das habe ich auch oft im Internet gelesen, dass es *ḥarām* ist, weil das dann auch als Nachahmung und *biḍʿa* zählt."[1296]

Der Ungehorsam einschlägigen Fatwas gegenüber ist hier allerdings nicht als Gleichgültigkeit bzw. religiöse Indifferenz zu verstehen, geschieht doch die Abwendung von den religiösen Normen lediglich unter bestimmten Umständen. Zugleich sind die Studienteilnehmer:innen bemüht, ihre Abweichungen argumentativ zu unterfüttern und innerhalb eines islamischen Deutungsrahmens zu legitimieren. Farha rechtfertigt sich bspw. wie folgt: „Aber nein, ich glaube da nicht an solche Fatwas. Ich bin davon überzeugt, dass ich nicht so bin wie sie [die Christ:innen]. Ich sage ja nicht, dass Jesus Gottes Sohn ist […]. Ich bin davon überzeugt, dass es nur den einen Gott gibt, und ich bete und faste."[1297] Dem Zitat zufolge entfällt hier der Glaube als Bestandteil einer Autori-

---

1294 Vgl. Anh. II, A: Mariem, 31; siehe auch Gamal, 57; Salih, 63; Ridwan, 62.

1295 Anh. II, A: Farha, 23; Gamal, 57; Salih, 63; ähnlich Ridwan, 62. Dies bestätigt auch Gamal, indem er sagt: „Es ist ein schöner Anlass und wir haben auch genauso das Recht darauf, diesen Tag zu zelebrieren, auch wenn sie [die Christ:innen] anders feiern als wir." Gamal, 57.

1296 Anh. II, A: Farha, 23.

1297 Ebd.

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

tätsbeziehung. In der Folge kommt Fatwas und Muftis, die sich gegen die Gratulation äußern, keine Bedeutung zu. Daher argumentiert die Gesprächspartnerin autonom, indem sie ihre Religiosität unterstreicht und ihren Glauben an Jesus als Propheten und nicht als Gottes Sohn betont. Dabei geht es ihr hauptsächlich darum, sich von Andersgläubigen abzugrenzen und auf diesem Wege die verbreitete Annahme zu widerlegen, man würde durch die Gratulation Nichtmuslim:innen in ihren Glaubensvorstellungen nachahmen und somit *kufr* begehen.[1298]

Ähnlich versichert ein weiterer libanesischer Interviewter, dass für ihn insbesondere der Lebenskontext bzw. die Sozialisation ausschlaggebend für die Abweichung von einschlägigen Fatwas sei: „Auch wenn ich davon überzeugt bin, dass das eigentlich *ḥarām* ist, mache ich es einfach. In der Heimat kennen wir so was nicht. Dort leben Muslime, Sunniten, Schiiten, Christen, Drusen usw. zusammen."[1299] Hier wird deutlich, wie der Kontext die religiöse Tradition in den Hintergrund drängt bzw. relativiert. Ebenfalls aus Gründen der Sozialisation weicht die Mehrheit der interviewten Konvertit:innen von den religiösen Normen ab, die die Feier von oder die Beglückwünschung zu christlichen Feiertagen verbieten. In ihrer Argumentation heißt es weiter, dass es sich dabei nicht (mehr) um ein religiöses Fest, sondern um eine „Familienfeier" handele, wie Susanne meint: „Meine Familie ist jetzt nicht besonders irgendwie christlich-gläubig oder sowas, aber äh trotzdem feiern wir in dem Sinne Weihnachten."[1300]

Einschlägige Fatwas werden demnach, ähnlich wie bei den Speisevorschriften, aus logistischen Gründen und unter dem Einfluss der sozialen Umgebung relativiert. Konvertit:innen fühlen sich an die Familientradition gebunden und entscheiden sich pragmatisch nach einer autonomen Reflexion für die Nichtbefolgung entsprechender Fatwas. Mit Karas Worten: „Also ich komme aus einer sehr atheistischen Familie und da wird nichts in Bezug auf Jesus oder so praktiziert. Gar nichts […]. Deshalb sehe ich da gar kein Problem, mit meiner Familie zu Weihnachten zu feiern."[1301] Indem christlichen Festen der religiöse Cha-

1298 Vgl. ebd.; Anh. II, B: Amira, 19.
1299 Anh. II, A: Fathi, 66.
1300 Anh. II, C: Susanne, 22; siehe auch Anna, 23; Sofia, 26.
1301 Anh. II, C: Kara, 23; vgl. auch Sofia, 26. Ähnlich argumentieren einige Befragte mit Migrationserfahrung. Sie erklären ihre Abweichung damit, dass die Feste von Nichtmuslim:innen keine religiöse Bedeutung, sondern vielmehr einen zunehmend säkularen Charakter hätten: „Mich interessiert es nicht, was sie machen. Sie bemalen Eier und beschenken sich und das war's. Sie gehen noch nicht mal in die Kirche, es gibt keinerlei religiöse Bezüge oder Symbole." Anh. II, A: Boshra, S. 134; Anh. II, B: Sajed, 22.

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

rakter abgesprochen wird, soll die Gefahr der Exkommunizierung – der Ausschließung aus der muslimischen Gemeinschaft (*takfīr*) – verringert werden.[1302]

In diesem Zusammenhang merkt eine Befragte an, dass sie solche Fatwas auch dann nicht beachten würde, wenn Menschen Weihnachten aus religiöser Überzeugung feiern würden, „weil es ja um dieses Miteinander geht und nicht darum, Religionen gegeneinander auszuspielen."[1303] Diese rational begründete Einstellung ist aus religionssoziologischer Perspektive als reduktive Ausprägung religiöser Individualisierung zu bewerten, in deren Rahmen die Gläubigen die religiösen Autoritäten zwar prinzipiell anerkennen, jedoch selbst die Grenzen abstecken, wann sie ihnen Folge leisten und in welchen Bereichen ihre Fatwas weniger relevant für sie sind. Als Antriebskraft für das Nichtbefolgen von Fatwas und als Grund des sich daraus ergebenden Verlusts der religiösen Autorität kann in diesem Zusammenhang die *Stärkung des Zusammenlebens* festgehalten werden.

Demgegenüber bedienen sich andere Konvertierte der im Internet verfügbaren Meinungsvielfalt, um ihre Haltung und Praxis argumentativ zu untermauern: „Ja, weil Pierre Vogel sagte immer: ‚Ja, wenn man Leute beglückwünscht, dann bestätigt man das Christentum als richtig und das ist dann so *širk*.' Dann gibt es Leute, die sagen: Dann ist man nur freundlich zu den Christen."[1304] Die Passage bestätigt einmal mehr, dass Online-Fatwas Einstellungen und Lebensführung von Muslim:innen nachhaltig beeinflussen können und zugleich als Referenzrahmen für abweichende Positionierungen dienen. Im vorliegenden Fall möchte die zitierte Person einschlägige Verbotsfatwas nicht schlicht ignorieren, sondern sucht gezielt nach einer Legitimation, von ihnen abzuweichen, was auf ein eher traditionelles Autoritätsverständnis mit Bedarf an Alternativautoritäten hinweist. Diese können sowohl der Fatwa-Markt im Netz als auch eine Person aus dem sozialen Nahraum sein, wie Susanne bspw. illustriert: „Ich habe ein bisschen drüber gelesen im Internet und äh mir da ein, zwei Videos tatsächlich auch angeschaut und aber auch mit Freundinnen gesprochen."[1305]

1302 Von der Überzeugung getragen, dass es sich bei ursprünglich christlichen Festen um eine kulturelle „Tradition" und nicht mehr um ein religiöses Fest handele, beschäftigen sich einige der Befragten nicht eingehend damit, ob die Gratulation oder die Feier selbst *ḥalāl* oder *ḥaram* ist. Es sei eine Höflichkeitsfloskel. „Die Leute sagen das, nicht weil die religiös sind, sondern aus Nettigkeit." Anh. II, C: Michael, 37.

1303 Anh. II, C: Sofia, 26.

1304 Anh. II, C: Martin, 35; ähnlich Susanne, 22.

1305 Anh. II, C: Susanne, 22.

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

2.1.2. Kollision der Gratulation mit dem Loyalitätsgebot

Im Gegensatz zu den bisher präsentierten Positionen beharrt ein kleiner Teil der Studienteilnehmer:innen – überwiegend mit Migrationshintergrund – auf dem Gratulationsverbot und wählt absoluten Gehorsam gegenüber der religiösen Autorität. Der Befragte Khaled formuliert dies wie folgt:

> „Ich weiß schon lange, dass es *ḥarām* ist, und ich werde mich mein Leben lang daran halten […]. Das sind grundlegende Prinzipien des Islam. Dieses Thema hängt mit der Doktrin des *al-walāʾ wa-l-barāʾ* (Loyalität und Lossagung) zusammen. Denn dadurch, dass du ihnen gratulierst, akzeptierst du ja auch gleichzeitig das, woran sie glauben."[1306]

Das Zitat exemplifiziert eine doktrinäre Absolutsetzung religiöser Normen, markiert durch lebenslange Bindung und fundamentale Prinzipien. Idealtypisch gibt es die tief verankerte Ablehnung des religiös Anderen bei einigen muslimischen Migrant:innen wieder – ein klares Indiz für die Dominanz dieser Haltung im Herkunftskontext. Trotz diasporaspezifischer Lebensbedingungen beharren sie auf Treue zur religiösen Tradition und ihren Autoritäten, was die Kontinuität transnationaler Normativität unterstreicht, die migrationsbedingte Pluralität konsequent ablehnt. Dabei dient die Doktrin des *al-walāʾ wa-l-barāʾ* als fundamentale Legitimationsgrundlage.

Dieses Prinzip wird vor allem von salafistischen Gelehrten vertreten und fordert die Lossagung (*barāʾ*) von Andersgläubigen sowie nichtislamischen Staatsordnungen. Loyalität (*walāʾ*) obliegt ausschließlich Gott, seinem Gesandten und muslimischen Glaubensgenossen, woraus eine scharfe Abgrenzung zwischen „wahren Muslim:innen" und „Ungläubigen" folgt.[1307] Auf dieser Basis propagiert die salafistische Deutung nicht nur ein distanziertes Verhalten gegenüber Nichtmuslim:innen, sondern rät auch von politischer Teilhabe an nichtislamischen Staatssystemen ab.[1308]

Diese Weltanschauung dominiert die virtuelle Welt und scheint das Islamverständnis sowie die soziale Einstellung mancher Muslim:innen gegenüber nichtmuslimischen Mitbürger:innen zu beeinflussen. So werden Andersgläubige von einigen Befragten als „*kuffār*" (Ungläubige) angesehen, bspw. von Omar: „Ich weiß bereits seit meiner Kindheit, dass es eigentlich *ḥarām* ist, den Ungläubigen (*kuffār*) zu gratulieren;

1306 Anh. II, A: Khaled, 26; Anh. II, B: Maher, 20; Nadiya, 23; Thamer, 22.

1307 Vgl. statt vieler al-Qaḥṭānī: *al-Walāʾ wa-l-barāʾ*, passim; El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 71.

1308 Siehe dazu den Abschn. 3.1. dieses Kapitels.

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

egal welcher Religion die Person angehört. Muslime haben ja nur zwei Festtage."[1309]

Dem Gehorsam gegenüber *al-walāʾ wa-l-barāʾ* sowie traditionalistischen Anweisungen liegt die fundamentale Furcht vor apostatischer Kontamination zugrunde: Die Gratulation impliziert die Anerkennung fremder Sakralpraktiken und markiert damit den ersten Schritt zur „Beigesellung Gottes" (*širk*). Dies ist für Tarek ausschlaggebend: „Diejenigen, die Weihnachten feiern, glauben, dass Gott drei ist. Aber es gibt nur einen Gott. An Weihnachten wird ja die Geburt Jesu gefeiert. Es handelt sich ja um ein religiöses Fest und deswegen möchte ich ihnen nicht gratulieren."[1310] Für ihn macht die christliche Trinitätslehre jede Form der Partizipation an der Feier der Geburt Jesu zu einem Akt des Glaubensverrats.

Ein anderer Befragter beruft sich autonom – ohne Rekurs auf Fatwa oder Mufti (deduktive Individualisierung) – auf eine prophetische Überlieferung: „Wenn du jemandem gratulierst zu Weihnachten, dann gehörst du auch zu diesem Volk."[1311] Damit greift er den Hadith „Wer ein Volk nachahmt, so gehört er zu ihnen" zurück, der von traditionalistischen und salafistischen Autoritäten üblicherweise gegen Festtagsgratulationen mobilisiert wird.[1312] Diese eigenständige Auslegung konstituiert Identitätsgrenzen exegeseintern aus der Überlieferung und transfiguriert traditionelle Normen in subjektive Interpretationshoheit.

Die in diesem Kontext vorgebrachten Argumente verdeutlichen die Relation der muslimischen Lebensführung zu Medien-Fatwas. Dieses Verhältnis wird auch von einem Großteil der Interviewten bestätigt:

> „Ja natürlich habe ich im Internet recherchiert. Aber ich kann mich auch noch daran erinnern: Viele Algerier, die in Europa leben, haben genau diese Frage an Fernseh-Muftis gestellt. Die haben gefragt, ob es erlaubt ist, den Nichtmuslimen zu Weihnachten zu gratulieren, und ich weiß noch, dass viele Gelehrte immer gesagt haben, dass das nicht erlaubt ist."[1313]

Das Zitat illustriert eindrücklich, wie tiefgreifend die Praxis der Selbstvergewisserung religiöse Alltagsentscheidungen muslimischer Neuzuge-

---

1309 Anh. II, A: Omar, 24; siehe auch Tarek, 30.

1310 Anh. II, A: Tarek, 30; ähnlich Anh. II, B: Ziyad, 23; Hany, 22.

1311 Anh. II, B: Ramy, 32; vgl. auch Nadiya, 23; Thamer, 22.

1312 Siehe dazu u. a.: al-Munajjid: Das Urteil, unter www.islamqa.info/ge; al-ʿUṯaimī: Definition der Nachahmung, unter: www.islamfatwa.de (abg. am 10.11.2022). Für einen Überblick El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 163–168.

1313 Anh. II, A: Tarek, 30. Ähnlich sagt Nadiya dazu: „Und ich habe dann ein Video geguckt, der hat auch ein paar Gelehrte genannt und Hadithe, wer gesagt hat, dass das *ḥarām* ist, den Nichtmuslimen gute Feiertage und so zu wünschen." Anh. II, B: Nadiya, 23; siehe auch Thamer, 22.

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

wanderter durchdringt und prägt. Heimatländische Fernseh-Fatwa-Formate werden diasporaübergreifend rezipiert. Ihr Einfluss auf die Lebensgestaltung der Rezipient:innen zeigt sich unter anderem in der Haltung der eben zitierten Person. Viele der Studienteilnehmer:innen scheinen von dieser offenbar weitverbreiteten Position überzeugt zu sein. Abweichungen davon erfolgen – wenn überhaupt – meist aufgrund der besonderen Lebenssituation in der Diaspora.

Im Unterschied zu den beiden zuvor dargestellten Positionen – die religiöse Traditionen referenzieren und Autoritätsanweisungen einbeziehen (ablehnend oder zustimmend) – entscheidet die nichtpraktizierende Minderheit im Sample induktiv: situationsbasiert, ohne Rekurs auf religiöse Normen. Diese Gruppe konfrontiert die Interviewfrage mit einer Gegenfrage, die den folgenden Abschnitt einleitet.

2.1.3. „Was ist schon dabei?"

> „Was ist schon dabei? Wir leben doch mit ihnen, gratulieren die uns nicht auch zu unseren Festtagen? Wieso sollten wir ihnen nicht gratulieren? Genau sowas nennt sich Integration. Ich weiß es nicht, wenn man darüber reflektiert, dann merkt man schnell, dass es was ganz Normales ist, man kann gratulieren."[1314]

Das Zitat markiert eine induktive religiöse Individualisierung: Die Alltagserfahrung und pragmatische Integration setzen religiöse Normen faktisch außer Kraft. Pollack et al. klassifizieren diese Einstellung als religiöse Indifferenz existenzieller Art: Demnach glaubt man zwar an Gott und die Grundlagen der Religion, richtet sein Leben aber nicht nach den konkreten Vorgaben – in diesem Fall der Scharia – aus. Nicht die Fatwas bestimmen über die Handlungen der Betroffenen, sondern die individuellen Erfahrungen und das eigene Vermögen zu selbstständigen Entscheidungen. Religiöse Autorität erleidet hier einen umfassenden Bedeutungsverlust zugunsten situativer Entscheidungssouveränität.

Bei zwei Befragten, beide bosnischer Herkunft, spielen in diesem Zusammenhang die Erziehung und das soziale Milieu eine entscheidende Rolle für diese Einstellung. Almasa berichtet: „Ich bin ja so aufgewachsen. Und ich muss auch sagen, ich mag Weihnachten […]. Also es ist aber jetzt nicht so, dass wir da so sind, nee äh andere Religion und irgendwie anderes Fest, das ist nicht für uns, nein."[1315] Eine religiöse Auseinandersetzung mit der Frage findet demnach nicht statt. Zugleich wird aber auch angemerkt, dass diese „gleichgültige" Einstellung nicht

[1314] Anh. II, A: Fatima, 29; ähnlich Nisma, 23.
[1315] Anh. II, B: Almasa, 23; siehe auch Anh. II, A: Anisa, 28.

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

als Verzicht auf die Religion im Allgemeinen interpretiert werden dürfe. Die Befragten identifizieren sich weiterhin als Muslim:innen und wollen auch als solche angesehen werden.

Zusammenfassend betrachtet zeichnet sich die Legitimation des Ungehorsams bei Gratulationen oder Feiern nichtmuslimischer Feste durch hohe religiöse Eigenständigkeit aus: Trotz normativer Bindung wählen die meisten Studienteilnehmer:innen situativ die Abweichung, legitimiert durch differenzierte Strategien – sei es Rekurs auf islamische Grundsätze wie Höflichkeit und Respekt mit Textbelegen, die Betonung diasporaspezifischer Integrationslogik, eine inklusivistische Umdeutung der Christologie oder die Säkularisierung christlicher Feste als bloße Familienereignisse, die man des Zusammenlebens wegen mitfeiern dürfe. Die Diasporasituation fungiert dabei zum wiederkehrenden hermeneutischen Imperativ. Die auf Gegenseitigkeit rekurrierende Gratulationsrhetorik dekonstruiert zudem einseitige Integrationsnarrative und konzipiert Integration als bilaterale Verpflichtung, die auch nichtmuslimische Mitbürger:innen einbezieht.

Die Legitimierungsversuche – sei es durch islamische Quellen oder pragmatische Rechtfertigung – indizieren eine reduktive religiöse Individualisierung. Die Befragten distanzieren sich nicht vollständig von der Tradition, sondern interpretieren sie um, um sie mit individuellen Bedürfnissen zu versöhnen. Die Orientierung an der Tradition impliziert somit keineswegs die Aufgabe des eigenen Urteilsvermögens oder blinden Gehorsam. Dies korrespondiert mit Weyers Argumentation, wonach Autoritätsorientierung und persönliche Autonomie durch kontextbezogene Neuinterpretation religiöser Gebote als individuelle Entscheidung vereinbar sind.[1316]

Darüber hinaus war festzustellen, dass zahlreiche Interviewpartner:innen das traditionalistische bzw. salafistische Verbot der Gratulation zu nichtmuslimischen Feiertagen kannten und dessen Richtigkeit anerkannten. Zwar leisteten nicht alle Befragten strikten Gehorsam, doch erzeugte jede Abweichung eine spürbare Rechtfertigungsnotwendigkeit. Dies untermauert die Annahme eines nachweislichen Einflusses salafistischer Fatwas auf die muslimische Lebensführung.

Eine ausgeprägtere Manifestation zeigt sich in der ablehnenden Haltung einzelner Befragter gegenüber der Weihnachtsgratulation. Dieser Gehorsam gegenüber einschlägigen Fatwas ist jedoch nicht blind, sondern bedingt und äußert sich in der autonomen Vergewisserung von Argumenten des Muftis oder der selbstständigen Bekräftigung der Tra-

[1316] Vgl. Weyers: Zwischen Selbstbestimmung, S. 154.

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

dition. Wie am Beispiel des von Khaled zitierten Prinzips *al-walāʾ wa-l-barāʾ* gezeigt, signalisiert der absolute Gehorsam keine passive Befolgung, sondern eine aktive Identifikation mit der religiösen Tradition als diaspora-resistentem Identitätsanker.

Neben den beiden Polen von Gehorsam und Ungehorsam artikulierte sich innerhalb des untersuchten Materials eine minoritäre Haltung, die als Form *religiöser Indifferenz* beschrieben werden kann. Diese Indifferenz ist jedoch nicht mit einer grundlegenden Gleichgültigkeit gegenüber Religion oder religiöser Praxis gleichzusetzen. Vielmehr verweist sie auf einen kontextuell bedingten Relevanzverlust von Fatwas und der Autorität von Muftis im individuellen Deutungs- und Handlungshorizont.

2.2. Begrüßung des anderen Geschlechts per Handschlag

Das Thema des Handschlags zwischen Mann und Frau stellt ein unter den Interviewten wiederkehrendes Anliegen dar, mit dem sie sich in Deutschland regelmäßig konfrontiert sehen. Es führt zudem gelegentlich zu gesellschaftlichen Diskussionen und kontroversen Debatten.[1317] Zur Erfassung des alltäglichen Handelns muslimischer Akteur:innen wurde den Studienteilnehmer:innen die Frage nach der Begrüßung des anderen Geschlechts per Handschlag gestellt sowie ob diese Praxis auf Fatwas oder Aussagen religiöser Autoritäten gestützt sei. Aus dem Interviewkorpus kristallisieren sich drei diskursive Positionierungen heraus:

2.2.1. „Es kommt auf die Situation an."

> „Keine Fatwa erlaubt das. Ich würde aber niemals eine Begrüßung ablehnen. Ich bin gezwungen hier anders damit umzugehen, weil ich hier in einer neuen Gesellschaft lebe. Wenn ich bei einer Ärztin oder so bin, dann muss ich sie begrüßen. Wir können es uns nicht leisten, auch so etwas in dieser Gesellschaft hier abzulehnen. Ich denke, das macht keinen guten Eindruck."[1318]

Der angeführte Interviewausschnitt illustriert exemplarisch das Aushandeln religiöser und gesellschaftlicher Normativität im Kontext von Migration und Integration. Der Gesprächspartner, ein syrischer Geflüchte-

[1317] Vgl. bspw. „Mann lehnt Händeschütteln mit Frauen ab – Keine Einbürgerung", in: www.welt.de; „Eklat an Hamburger Schule. Schüler verweigert Handschlag", www.spiegel.de (21.05.2023).

[1318] Anh. II, A: Amr, 30; ähnlich Karem, 27; Omar, 24; Gamal, 57.

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

ter, verweist eingangs auf das in der religiösen Lehre verankerte Verbot des Handschlags zwischen Mann und Frau und bestätigt damit dessen normative Geltung innerhalb der traditionellen islamischen Ethik. Im weiteren Verlauf jedoch eröffnet er einen argumentativen Raum, in dem er situativ-ethische Überlegungen über die praktische Umsetzbarkeit religiöser Normen in einem neuen gesellschaftlichen Umfeld entfaltet. Der Handschlag erscheint in diesem Kontext nicht nur als bloßes körperliches Begrüßungsritual, sondern als symbolisch aufgeladene soziale Erwartung, deren Befolgung den Grad kultureller Anpassungsbereitschaft signalisiert. Die Ablehnung dieser Geste wird vom Befragten als soziales Fehlverhalten – als Verstoß gegen die gesellschaftliche Etikette – wahrgenommen, das potenziell negative Rückschlüsse auf die eigene Person wie auch auf die muslimische Gemeinschaft insgesamt nach sich ziehen könnte. Diese Reflexion verweist auf ein charakteristisches Spannungsverhältnis, in dem sich viele religiös gebundene Migrant:innen in westlich-säkular geprägten Kontexten bewegen: jenes zwischen der Loyalität gegenüber religiösen Normen und dem Wunsch nach sozialer Akzeptanz in der Mehrheitsgesellschaft.

Die Abweichung vom religiösen Normgebot offenbart eine strategische Anpassungspraxis, die weniger als Relativierung des Glaubens denn als soziale Rationalität zu deuten ist. Sie entfaltet sich vor dem Hintergrund des in Deutschland virulenten antimuslimischen Gefährdungsdiskurses. Dies formuliert Amr treffend: „Vor allem jetzt in der heutigen Zeit müssen wir immer ein gutes Bild vom Islam vermitteln. In den Medien wird der Islam nicht gerade gut dargestellt."[1319] Es kann demnach ein direkter Zusammenhang zwischen den *öffentlichen Gefährdungsdiskursen* zu Muslim:innen und der Abschwächung der religiösen Orientierung bei diesen beobachtet werden. Durch ein – zumindest in den Augen des Aufnahmelandes – vorbildliches Verhalten, das mit der Relativierung bestimmter islamischer Normen einhergeht, wird eine Reduktion interkultureller Reibungsflächen sowie eine präventive Gegensteuerung antimuslimischer Narrative strategisch angestrebt.

Die meisten Studienteilnehmer:innen, insbesondere die Neuankömmlinge der jüngeren Zuwanderungswelle, geben an, den Handschlag nur notgedrungen entgegenzunehmen. So berichtet Omar z. B., dass er notwendigerweise der Sachbearbeiterin der Ausländerbehörde die Hand gebe aus Sorge, dass ihm sonst die Aufenthaltserlaubnis verwehrt wür-

[1319] Anh. II, A: Amr, 30; Gamal, 57.

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

de.[1320] Ähnlich reflektiert Karem den Umgang mit dem strikten Verbot: Zunächst unterstreicht er die absolut verbindliche Untersagung des Handschlags mit dem anderen Geschlecht und führt dafür folgende prophetische Überlieferung an: „Es ist besser, dass einer von euch mit einem Eisenstachel in den Kopf gestochen wird, als dass er eine Frau berührt, die er nicht berühren darf."[1321] Eine pragmatische Ausnahme konzediert er jedoch in bürokratischen Kontexten wie Jobcenter oder Ausländerbehörde: „In solchen Situationen versuche ich immer die Begrüßung per Handschlag zu vermeiden, es sei denn sie streckt den Arm aus. Bisher habe ich in so einer Situation niemals die Begrüßung abgelehnt."[1322]

Ein weiteres Beispiel unterstreicht, wie Lebenskontext und Erwartungshaltungen der Residenzgesellschaft als Legitimation für die situative Relativierung religiöser Normen fungieren: Ein Autohändler begrüßt nach eigenen Angaben seine Kundinnen per Handschlag, um sein Geschäft nicht zu gefährden. Der Handschlag gelte in Deutschland als etablierte Gepflogenheit; eine Abweichung könne bei Kundinnen Misstrauen wecken. „Also, ich weiß im Herzen, dass man das nicht darf […]. Aber da ich meinen Kundinnen jetzt kein falsches Bild vermitteln möchte, gebe ich jetzt für eine Sekunde meine Hand."[1323] Dieser Ausspruch offenbart eine reflexive Gewissensspannung: Die innere Überzeugung respektiert die religiöse Norm, wird jedoch durch pragmatische Kalküle – Imagepflege und wirtschaftliche Notwendigkeit – situativ suspendiert. Die Formulierung „für eine Sekunde" minimiert dabei die wahrgenommene Verletzung der Norm und rahmt die Abweichung als minimalen, zweckdienlichen Kompromiss.

Die obigen Interviewsequenzen verdeutlichen die tiefe Verankerung des religiös begründeten Verbots des Handschlags zwischen Personen unterschiedlichen Geschlechts bei vielen muslimischen Befragten. Ausnahmen werden lediglich in als „Zwangssituation" oder „notgedrungen" wahrgenommenen Kontexten toleriert. Dieses Verhaltensmuster indiziert eine reduktive Form religiöser Individualisierung, die sich in der situativen Abweichung von Normen zugunsten diasporischer Lebensbedingungen manifestiert. Maßgeblich ist die Befürchtung administrativer, wirtschaftlicher oder sozialer Sanktionen. Unabhängig von der empirischen Validität dieser Ängste prägt die Wahrnehmung antimuslimischer

[1320] Mit seinen Worten: „Man ist gezwungen, das zu tun. Da kann ich die Begrüßung der Sachbearbeiterin nicht verweigern. Sie würde mir dann meine Aufenthaltserlaubnis nicht geben." Anh. II, A: Omar, 24.
[1321] Anh. II, A: Karem, 27.
[1322] Ebd.
[1323] Anh. II, B: Ramy, 32.

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

Ressentiments die Einstellung der Befragten nachhaltig. Einschlägige Studien bestätigen diese Gefährdungsdiskurse in Deutschland: Der Islam wird häufig mit negativen Konnotationen verknüpft – etwa bei Debatten um Moscheebauten, Geschlechterrollen, Sicherheit oder Radikalisierung –, was zu einer verbreiteten Skepsis gegenüber Muslim:innen in der Mehrheitsbevölkerung führt.[1324]

Während Neuzugewanderte das Verbot des Handschlags relativieren, um mögliche Deprivationen zu umgehen und Reibungen mit der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft zu vermeiden, verfolgen Konvertit:innen sowie Muslim:innen der zweiten Einwanderungsgeneration andere Lösungsstrategien. Am verbreitetsten ist die Sphärentrennung, die der Befragte Thamer wie folgt zusammenfasst:

> „Wenn es eine Frau ist, die irgendwie nachvollziehen könnte, wenn ich meine Hand nicht gebe, dann traue ich mich schon. […] Und damit meine ich Frauen mit muslimischem Hintergrund. Wenn es eine Frau ist, die nichts davon wissen könnte und völlig schockiert wäre, z. B. eine Nichtmuslima, dann ist es eher so was sehr Instinktives, wo ich merke, du würdest jetzt etwas sehr, sehr Schlimmes tun, wenn du ihr jetzt nicht die Hand gibst, deswegen *ḫalāṣ* [mache ich es einfach]."[1325]

Dieser Ausschnitt erhellt idealtypisch mehrere Dynamiken: Auch Befragte der zweiten Generation halten das religiöse Verbot für bindend und streben dessen Einhaltung an. Ausnahmen beruhen auf einer differenzierten Erwartungsdiagnose: Zwischen Akteur:innen mit muslimischem Vorwissen, die die Verweigerung nachvollziehen könnten, und solchen ohne, die sie als Affront interpretieren würden, wird unterschieden. Bei Letzteren priorisiert eine instinktive Angst vor Image-Schäden am Islam die pragmatische Anpassung. Dies schafft eine diadische Praxis – religiöse Integrität in der In-Group, pragmatische Anpassung gegenüber der Out-Group –, wie Sumaya bei institutionellen Zwängen (Arzt, Vorgesetzter) ergänzt.[1326] Beide Fälle offenbaren Erwartungsmanagement: Die Handlung orientiert sich an der Antizipation sozialer Sanktionen, nicht primär am Dogma. Dies indiziert eine hybride Religiosität, bei der die Norm zwar bindend bleibt, ihre Anwendung jedoch relational moduliert wird.

1324 Siehe z. B. Bielefeldt: Das Islambild, S. 4f., 21ff.; Shooman: Islamfeindlichkeit; SVR-Migration: Viele Götter, S. 70; Çakir: Islamfeindlichkeit, z. B. S. 83ff.; A.-K. Nagel: Intensivierung, S. 550f.

1325 Anh. II, B: Thamer, 22.

1326 Sumaya meint zu diesem Thema: „Ich muss ganz ehrlich sagen, wenn es nicht vermeidbar ist, dann begrüße ich die Person mit einem Handschlag. Also wenn es jetzt der Arzt ist oder der Chef oder irgendwo in einem institutionellen Kontext, dann mache ich das." Anh. II, B: Sumaya, 20; ähnlich Basma, 28. Emine, 28; Amira, 19.

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

Andere Gesprächspartner:innen heben allerdings hervor, dass es ihnen ein schlechtes Gewissen bereiten würde, wenn sie das andere Geschlecht per Handschlag grüßten, denn es stelle einen Verstoß gegen ein eindeutiges Verbot dar.[1327] Von manchen wird das Coronavirus (Covid-19) als Ausweg aus diesem Dilemma beschrieben: „Jetzt ist ja, Gott sei Dank, durch Corona […] haben gerade muslimische Frauen und Männer, die den Handschlag vom anderen Geschlecht ablehnen, die Chance zu sagen: ‚Ne, wegen Corona lieber nicht.'"[1328] Die Instrumentalisierung der Pandemie als Legitimation unterstreicht die Normrelevanz im Alltag sowie das persistente Schuldgefühl bei Abweichungen – eine opportunistische Externalisierung des religiösen Konflikts.

Um ihr Gewissen zu entlasten, greifen einzelne Befragte auf das Erleichterungsprinzip zurück.[1329] Andere suchen eine religiös fundierte Alternative-Fatwa oder Umgehung, etwa via Internet oder lokaler Beratung. Häufig rezipierte Autoritäten aus dem neo-traditionalistischen Spektrum dienen als „Gewissensanker": „Diese Gelehrten wie al-Qaraḍāwī […] sind wie so ein Gewissensanker, dass ich mir denke, wenn es irgendwie dazu kommt, brauche ich mich jetzt nicht zum allerschlechtesten Menschen zu erklären, innerlich."[1330]

Das Zitat illustriert Fatwas als Gewissensentlastung angesichts der Sündenlast des Ungehorsams. Sie entlasten das Gewissen der Ratsuchenden, da Ungehorsam als Sünde angesehen wird. Die Alternative-Fatwa verlagert die Verantwortung auf den Ersatz-Mufti und mindert die Sorge des Mustaftis um den Heilserwerb. Neo-traditionalistische Fatwas fungieren so als Brückenkonstrukt zwischen Scharia und Moderne.

Eine Interviewpartnerin, die ihre Hand je nach Kontext geben würde, bewertet ihren Ungehorsam ebenfalls als „Sünde", hält es aber für unsachgemäß, nach Schlupflöchern zu suchen:

> „Also wir lügen uns ja auch manchmal selbst an. Wenn eine Fatwa zu uns passt und wir sie gut finden, dann halten wir uns daran, aber wenn nicht, dann halten wir uns nicht dran […]. Ich habe einmal im Internet nachgelesen, dass das Händeschütteln zu [den] kleinsten Sünden zählt, weil uns die Situation in Verlegenheit bringen

1327 Vgl. z. B. Anh. II, C: Martin, 35; Anh. II, B: Emine, 28; Anh. II, A: Farha, 23.
1328 Anh. II, C: Silvia, 26; ähnlich Anh. II, A: Salih, 63; Farha, 23.
1329 Vgl. dazu Anh. II, A: Mariem, 31; Karem, 27; Salih, 63; Nadiya, 23.
1330 Anh. II, B: Thamer, 22; Basma, 28; Anh. II, C: Martin, 35. Siehe ausführlich zu einschlägigen Fatwas des Neo-Traditionalismus El-Wereny: Scharia-Normen im Wandel, S. 110ff.; ders.: Normenlehre des Zusammenlebens, S. 176–179.

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

kann. Wenn man danach aber Gott nach Vergebung bittet, so wird Gott einem auch vergeben."[1331]

Der Gesprächsausschnitt beleuchtet zwei Aspekte: Erstens den Nexus zwischen digitaler islamischer Normativität und muslimischer Lebensführung; zweitens das Phänomen des ‚Fatwa-Shopping' (‚Pick-and-choose' oder – in Bunts treffender Formulierung – ‚Cut-and-paste'-Islam). Während diese Praxis emanzipatorischen Raum für pragmatisches, selbstreflexives Handeln schafft, birgt sie willkürliche Selektion.[1332] Dementsprechend kritisiert die Befragte dieses Phänomen, nutzt es jedoch selbst: Sie filtert den Online-Markt nach bestätigenden Fatwas und wählt diejenige, die ihre Annahme (Abweichung als kleine Sünde) legitimiert. Dies evoziert kognitive Dissonanzreduktion: Selektive Rezeption stabilisiert die Lebenswelt, indem Abweichungen normkonform umgedeutet werden.

Besonders bei Konvertit:innen zeigt sich der formative Einfluss von Fatwas auf die muslimische Begrüßungspraxis gegenüber dem anderen Geschlecht. Viele empfinden das Dilemma als Überforderung, da es eine tief gesellschaftlich verankerte Gewohnheit betrifft – umfassend Handschlag und Umarmung:

„Freunde, die nicht muslimischen Glaubens sind, wollen mir die Hand geben oder mich umarmen, wenn ich dann nur die Hand geben möchte, und dann kommt aber schon der Arm, dann ist man so, was macht man jetzt? Es ist schwierig. Man möchte halt auch nicht dastehen und sagen, nee, ich möchte dir nicht die Hand geben. Dann ist da wieder dieses hm ist es jetzt unhöflich."[1333]

Dieser Ausschnitt offenbart die Spannung zwischen präkonversionellem Habitus und religiöser Sensibilität: Annas internalisierter Begrüßungsreflex kollidiert mit der neuen religiösen Norm. Die Verweigerung droht soziale Sanktionen (Unhöflichkeit), die Konzession einen Gewissenskonflikt – ein klassisches Normendilemma. Zur Lösung wird eine intermediäre Position eingenommen: Umarmung strikt verweigert, Handschlag kontextuell toleriert als begründeter Ungehorsam aus Höflichkeitsgebot. Dies manifestiert autonome Agency – grundsätzliche An-

1331 Anh. II, A: Farha, 23. Ähnlich sagt Martin: „Ich habe mal [dem Imam] die Frage gestellt, wie er dazu steht. Da hat er gesagt: ‚Das ist, wenn überhaupt, eine kleine Sünde. Es ist nicht so schlimm, wie Alkohol trinken.'" Anh. II, C: Martin, 35.

1332 Für Näheres dazu Helland: Popular Religion, S. 33ff.; Zaman: From Imam to Cyber-Mufti, S. 471.

1333 Anh. II, C: Anna, 23. Ähnlich sagt Sofia: „Dass ich auch vielleicht nicht mehr diesen Körperkontakt unbedingt haben wollte, aber, da ich ja / ich bin ja äh 26 Jahre alt und das ja schon so lange ähm in mir drin einfach, dass man no / die Hand ausstreckt zur Begrüßung, es fällt mir schon schwer, ich muss mich noch daran erinnern." Anh. II, C: Sofia, 26.

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

erkennung schariatischer Normen bei situativer Relativierung – und korrespondiert mit reduktiver religiöser Autonomie: Wie andere Konvertierte respektiert Anna die Gehorsamspflicht gegenüber Autoritäten und Scharia prinzipiell, handelt sie jedoch individuell aus, indem Normteile situationsspezifisch relativiert werden, ohne deren Geltung zu negieren.[1334]

2.2.2. „Das gehört zu den islamischen Grundregeln."

Im Gegensatz zu der oben dargestellten Position vertritt eine kleine Minderheit – überwiegend neu zugewanderte Männer – die Auffassung, dass der Handschlag aus islamrechtlicher Sicht absolut verboten sei. Für sie konstituiert das Verbot keine kontextuell relativierbare gesellschaftliche Norm, sondern ein prinzipielles Gebot, das universell und kontextunabhängig zu befolgen ist. Khaled formuliert dies wie folgt: „Das gehört zu den islamischen Grundregeln. Auch wenn es in Syrien eher als gesellschaftliche Norm angesehen wird, verstehe ich es als religiöses Gebot […]. Ich halte mich immer daran."[1335] Diese Haltung kontrastiert scharf mit vorherigen Strategien (Relativierung, Sphärentrennung), manifestiert diasporische Reinheitslogik – Scharia über Integration – und zeigt Polarisierung zwischen digitaler Flexibilität und traditioneller Absolutheit.

Häufig wird für die Begründung dieser Haltung direkt auf Medien-Fatwas Bezug genommen, so etwa in diesem Zitat:

> „Fatwas bezüglich des Verbotes der Begrüßung von Frauen haben wir immer z. B. im Fernsehen gesehen. Aber auch im Internet gibt es dazu Fatwas. Diese Angelegenheit ist in unseren Gesellschaften bekannt. Hier [in Deutschland] gab es dies betreffend unangenehme Situationen und ich kläre die Leute dann immer darüber auf, dass wir Muslime nicht per Handschlag grüßen dürfen."[1336]

1334 Vgl. Anh. II, C: Michael, 37; Anna, 23; Martin, 35; Sofia, 26.

1335 Weiter sagt Khaled (S. 61f.): „Als ich nach Deutschland kam, habe ich mich darüber noch einmal informiert, weil es manche Menschen gibt, die immer wieder versuchen, es zu relativieren, und nach Beweisen oder Fatwas suchen, die die Begrüßung erlauben." Die erneute religiöse Auseinandersetzung mit der Frage infolge der Immigration deutet darauf hin, dass es unter muslimischen Migrant:innen ein kontrovers diskutiertes und immer wiederkehrendes Anliegen darstellt.

1336 Anh. II, A: Tarek, 30. Ähnlich auch bei Silvia: „Dann habe ich danach erst im Internet geguckt, warum das eigentlich so ist, dass Frauen und Männer sich nicht die Hand geben. Dass es sich halt nicht gehört, weil es der Prophet auch nicht gemacht hat und sozusagen verboten hat in dem Sinne." Anh. II, C: Silvia, 26.

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

Der Interviewpartner stellt das Handschlagverbot als in muslimischen Mehrheitsgesellschaften etablierte Praxis dar, gestützt auf eine hybride Medialität: traditionelle Kanäle (Fernsehen) und neue Medien (Internet). Beide vermitteln das unbedingte Verbot als hegemoniale Position. Trotz veränderter diasporischer Lebenskontexte zeigt der Befragte absoluten Gehorsam und praktiziert eine proaktive Normverteidigung: Konfrontationen werden zu Gelegenheiten religiöser Aufklärung, in denen die Beweggründe explizit dargelegt werden. Dies markiert eine missionarisch geprägte Diasporaidentität, in der die Norm nicht nur passiv befolgt, sondern auch aktiv verteidigt und vermittelt wird.

Als religiöse Legitimitätsgrundlage für den Gehorsam werden textliche Beweise aus dem Koran und der Sunna angeführt. So gibt einer der Befragten an, dass der Prophet laut mehreren Überliegerungen es vermieden habe, Frauen die Hand zu geben, selbst bei feierlichen Anlässen wie dem „Treueid der Frauen" (*bayʿat an-nisāʾ*): „Die Frauen sind zu ihm gekommen und wollten ihm die Hand geben aus Freude darüber, diese Religion anzunehmen, aber er hat es trotzdem dann vermieden."[1337] Andere Gesprächspartner:innen verweisen in diesem Zusammenhang auf die Gefahr der Unzucht (*zinā*), zu der der körperliche Kontakt des Handschlags potenziell führen könne:

> „Es ist *ḥarām* und ich möchte nicht *zinā* begehen und das ist für mich schon eine Annäherung daran. Gott hat nicht nur gesagt, wir sollen kein *zinā* begehen, sondern wir sollen uns auch nicht daran annähern. […] *Zinā* wird durch viele Wege begangen, z. B. wenn man mit einer Frau ist und man bestimmte Körperstellen sieht oder auch nicht sieht, ich weiß es nicht, aber mit einer Frau zu sein ist *ḥarām*, weil es sein kann, dass man zum *zinā* verleitet wird."[1338]

Im Zitat wird nicht nur das Handschlagverbot thematisiert, sondern auch das grundsätzliche Verbot einer unbeaufsichtigten Begegnung zwischen Mann und Frau ohne die Anwesenheit eines *maḥram*. Die genannten Handlungen werden als präventiv untersagt, da sie – aus der Perspektive des Befragten – eine potenzielle Annäherung an Unzucht darstellen. Damit tritt ein normethischer Ansatz zutage, der auf der Vermeidung der Vorstufen der Sünde beruht und das Prinzip der „Sperrung der Wege zum Verbotenen" (*sadd aḏ-ḏarāʾiʿ*) implizit aufgreift. Die Begründung verweist auf das koranische Annäherungsverbot in Sure 17:32: „Und nähert euch nicht der Unzucht. Sie ist etwas Schändliches, und sie ist ein übler Weg."[1339] Dieser Vers wird nicht als abstrakte Moralnorm,

1337 Anh. II, B: Thamer, 22.
1338 Anh. II, A: Adel, 23; ähnlich Anh. II, C: Klaus, 29; Michael, 37.
1339 Koran 17:32.

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

sondern als konkrete Handlungsmaxime interpretiert, die physische Distanz zwischen den Geschlechtern religiös legitimiert.

Auch wenn es im angeführten Interviewausschnitt keinen direkten Bezug auf Fatwas bestimmter Autoritäten gibt, lassen sich deutliche Parallelen zur Argumentationslogik des Salafismus im Umgang mit den islamischen Quellentexten im Allgemeinen und den Geschlechterrollen im Besonderen erkennen: In salafistischer Deutung birgt jeglicher Kontakt zwischen Männern und Frauen, die nicht *maḥram* sind, das Risiko unehelicher und damit unzüchtiger Handlungen. Entsprechend betrachten salafistische Autoritäten nicht nur den Handschlag als verboten, sondern erlassen auch eine Reihe von Fatwas, die die persönliche Handlungsfreiheit der Frau in gesellschaftlicher wie politischer Hinsicht erheblich einschränken.[1340]

Der Zusammenhang zwischen einem traditionalistischen Frauenbild und der Einstellung mancher Muslime zur Begrüßung von Frauen per Handschlag verdeutlicht erneut, dass die Aneignung bzw. Verinnerlichung von Fatwas häufig informell und unbewusst erfolgt. Durch Erziehung und Sozialisation bildet sich beim Individuum ein „Common Sense", der sein Verhalten an die in einer bestimmten Gesellschaft vorherrschenden Regeln und Praktiken anpasst. Die Orientierung an gesellschaftlichen oder religiösen Normen impliziert jedoch nicht, dass alle Mitglieder derselben Gesellschaft eine einheitliche Weltanschauung teilen. Diese variiert je nach sozialem Milieu und steht in engem Zusammenhang mit der jeweiligen Sozialisationsphase.[1341]

Als primäre Sozialisationsinstanz kommt der Familie insbesondere im Bereich der religiösen Erziehung eine zentrale Bedeutung zu. Dies zeigt sich im folgenden Beispiel an der Entscheidung einiger Interviewter, das Verbot des Handschlags nicht zu berücksichtigen.

2.2.3. „Das war noch nie ein Thema für mich."

Mit diesem Wortlaut verdeutlicht Almasa am Beispiel des Händeschüttelns die Bedeutung der familialen Erziehung als Vermittlungsinstanz kultureller und normativer Orientierungen: „Das war noch nie ein Thema für mich, auch nicht als ich ein Kind war oder so, weil wir halt

1340 Siehe weiterführend dazu statt vieler El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 181–203.

1341 Für Näheres dazu Hurrelmann: Sozialisation, S. 500–509; Bauer/Hurrelmann: Einführung in die Sozialisationstheorie, v. a. S. 14–23, 42ff.; Kanacher: Religiöse Sozialisation, v. a. S. 26–46.

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

komplett anders aufgewachsen sind […]. Es war noch nie ein Problem irgendwie, einem Jungen die Hand zu geben."[1342] Ihre Aussage verweist auf einen Sozialisationskontext, in dem religiöse Deutungsmuster keine handlungsleitende Funktion mehr besitzen und dadurch ein alltagspraktischer Habitus entsteht, der sich an gesellschaftlich etablierten Konventionen orientiert. Eine bewusste theologische Auseinandersetzung mit der Norm findet dabei nicht statt, da die Anpassung an den säkularen Interaktionsrahmen bereits im Rahmen der familialen Sozialisation internalisiert wurde. Ähnliche Deutungsmuster zeigen sich bei Anisa und Fatima, deren Aussagen eine Entkopplung religiöser Normativität von alltäglichen Interaktionsformen erkennen lassen. Das Händeschütteln wird nicht als Gegenstand religiöser Reflexion, sondern als selbstverständlicher Bestandteil sozialer Kommunikation verstanden – mit Fatimas Worten: „Ich begrüße schon immer. Ich weiß aber nicht, ob es richtig oder falsch ist, aber nein, es gab eigentlich keine Probleme […]. Ob die Begrüßung *ḥalāl* oder *ḥarām* ist, damit beschäftige ich mich nicht."[1343] Diese Haltung impliziert eine Form religiöser Indifferenz, verstanden als habitualisierte Gleichgültigkeit gegenüber religiöser Normbindung im alltäglichen Handeln. Aus religionssoziologischer Perspektive zeigt sich darin eine Verschiebung von der normativen Autorität religiöser Deutungsmuster hin zu einer pragmatisch-alltagsweltlichen Orientierung, in der Religion zwar als kulturelle Ressource präsent bleibt, ihre regulative Funktion jedoch an Bedeutung verliert.

Resümierend ist an dieser Stelle festzuhalten, dass sowohl die diasporische Lebenssituation als auch die Erwartungshaltungen der Mehrheitsgesellschaft und die in öffentlichen Diskursen präsenten Gefährdungsnarrative zentrale Impulsgeber für Formen des Ungehorsams gegenüber religiösen Autoritäten darstellen. In der Folge vollzieht sich unter Muslim:innen in Deutschland eine doppelte Loslösung – sowohl vom traditionellen Autoritätsgefüge als auch von den habituellen Mustern der sozialen Lebensführung im Herkunftskontext. Im Sinne eines reflexiven Umgangs mit religiöser Normativität kann hier von einer situativ-kontextuellen Religionspraxis gesprochen werden, die zwischen individueller Gewissensbindung und sozialer Kontextsensibilität vermittelt und damit Ausdruck einer dynamischen Aushandlung religiöser Selbstverortung in pluralen Gesellschaften ist.

1342 Anh. II, B: Almasa, 23.

1343 Anh. II, A: Fatma, S. 193. Anisa sagt dazu: „Auch von meinen Eltern wurde das nie so dargestellt, als ob man sich irgendwie von Männern distanzieren müsste." Anh. II, A: Anisa, 28. Eine ähnliche Haltung nimmt Kara ein: Anh. II, C: Kara, 23.

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

Im Unterschied zum ersten Beispiel (Festtagsglückwünsche) erfolgt der Wandel hier weder auf der Grundlage einer reflektierten Auseinandersetzung mit den Normen der Scharia noch aus einem Motiv verantwortungsbewusster Integrationsbereitschaft. Vielmehr resultiert die Ablösung von traditionellen Vorgaben häufig aus Situationen sozialer Bedrängnis. In Webers Terminologie handelt es sich um eine zweckrationale Entscheidung, die darauf abzielt, negative Konsequenzen zu vermeiden, ein positives Bild des Islam zu vermitteln oder soziale Irritationen zu umgehen. Öffentliche antimuslimische Diskurse erzeugen insbesondere bei neu Zugewanderten einen hohen Anpassungsdruck, der zur Relativierung einzelner Normen der Scharia führt. Zugleich versuchen die Betroffenen, ihre abweichenden Praktiken durch Rückgriff auf religiöse Alternativautoritäten zu legitimieren, die dem neo-traditionalistischen Spektrum zuzuordnen sind. Die von diesen Autoritäten erlassenen Fatwas gewinnen dadurch an Relevanz, da im islamischen Selbstverständnis die individuelle Verantwortlichkeit im Jenseits eine zentrale Rolle spielt. Mit der Delegation der Erkenntnispflicht geht aus Perspektive der Befragten zugleich eine partielle Übertragung moralischer Verantwortung auf die konsultierte Autoritätsfigur einher.[1344]

Dass die meisten Befragten ihre Entscheidung, bestimmte Normen nicht zu befolgen, kontextabhängig treffen und dabei entweder eigenverantwortlich argumentieren oder religiöse Begründungsmuster heranziehen, verweist auf eine Form individueller Autonomie im Umgang mit der religiösen Normativität der Scharia. Diese Praxis lässt sich als reduktive Ausprägung religiöser Individualisierung verstehen, die sich vornehmlich in der prinzipiellen Anerkennung der Tradition bei gleichzeitiger situationsabhängiger Umdeutung ihrer Geltungsansprüche zeigt. Von einem Bruch mit der Tradition kann insofern nicht gesprochen werden: Zwar verliert diese – wenngleich nur unter bestimmten Bedingungen – an normativer Reichweite, bleibt jedoch in transformierter Gestalt weiterhin wirksam.

Im Spannungsfeld zwischen religiöser Tradition und individueller Autonomie kommt dem religiösen Medienmarkt – insbesondere dem Internet und dem Satellitenfernsehen – als Instanz der religiösen Selbstvergewisserung eine zentrale Bedeutung zu. Seine Wirkung bleibt jedoch ambivalent: Er fördert jedoch nicht (immer) die religiöse Autonomie des Individuums, da die Mehrheit der dort verbreiteten Fatwas das Verbot des Händedrucks zwischen Mann und Frau bestätigt und somit keine alternativen Deutungsoptionen anbietet. Dies spiegelt sich darin wider,

[1344] Siehe dazu den Theorieteil Kap. II, v.a. 3.8.

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

dass die meisten Befragten ihre abweichende Praxis weiterhin als Form des Ungehorsams oder gar als Sünde wahrnehmen.

Neben den nicht praktizierenden Interviewten, die dem Thema keine religiöse Relevanz zuschreiben und sich ohne Bezugnahme auf normative Vorgaben für die Begrüßung per Handschlag entscheiden, hält eine Minderheit im Sample bewusst an der entsprechenden Norm fest und praktiziert absoluten Gehorsam. Diese Haltung verweist nicht nur auf den Einfluss medial vermittelter Fatwas auf die alltägliche Lebensführung von Muslim:innen in Deutschland, sondern zugleich auf die fortbestehende Wirkmächtigkeit traditionalistischer Deutungsmuster, die insbesondere im Bereich geschlechterbezogener Interaktionsnormen das religiöse Alltagsverständnis vieler Migrant:innen weiterhin prägen.

3. Religiöse Indifferenz

Während die oben beschriebenen Handlungsmuster ein Kontinuum zwischen absolutem Gehorsam und begründetem Ungehorsam (bzw. religiöser Autonomie) bilden, liegt die hier betrachtete Form der Fatwa-Nichtbefolgung außerhalb dieses Kontinuums. In diesem Fall liegt *religiöse Indifferenz* vor. Sie bezieht sich auf Situationen, in denen die Befragten die Anweisungen religiöser Autoritäten entweder unbewusst außer Acht lassen oder bewusst auf ihre Befolgung verzichten. Dieser Typus tritt vor allem in Handlungsfeldern auf, die politische Fragen betreffen.

3.1. Partizipation am politischen Leben

Im Rahmen der Datenerhebung wurden die Interviewpartner:innen gefragt, ob sie sich an politischen Wahlen beteiligen würden. In ihren Antworten kamen darüber hinaus Aspekte wie die Einbürgerung als Voraussetzung der Wahlteilnahme sowie die Mitgliedschaft in politischen Parteien zur Sprache. Im Folgenden wird die Haltung der Befragten zum Wahlrecht analysiert, wobei insbesondere der Grad des Relevanzverlusts von Fatwas als Indikator religiöser Eigenständigkeit herausgearbeitet wird.

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

3.1.1. „Was hat die Religion damit zu tun?"

> „Was hat die Religion damit zu tun? Das ist etwas Politisches. Ich muss meine politische Einstellung an das Land hier anpassen. […] Ich würde also jemanden wählen, der auch zu meiner politischen Einstellung passt. Für mich gibt es da kein *ḥalāl* oder *ḥarām*. Das ist einfach relevant für die Gesellschaft, damit alles seine Ordnung hat."[1345]

Diese Interviewpassage zeigt paradigmatisch die Trennung religiöser und politischer Sphären in der Selbstwahrnehmung vieler Befragter. Die politische Partizipation wird als autonomer Handlungsbereich verstanden, der keiner religiösen Regulierung bedarf. Religion erscheint hier nicht als normative Instanz politischer Orientierung, sondern als weitgehend privatisierte Praxis, während das Politische als Ausdruck individueller Vernunft und bürgerlicher Verantwortung begriffen wird. Die wiederkehrenden Gegenfragen – etwa Mariems: „Wieso denn nicht?",[1346] oder Farhas: „Doch, wieso sollte ich nicht?"[1347] – verweisen auf eine implizite Selbstverständlichkeit politischer Teilhabe, die jenseits religiöser Reflexion stattfindet. Äußerungen wie die von Sobhy – „Der Islam hat doch nichts damit zu tun."[1348] – markieren zusätzlich eine bewusste Abgrenzung zwischen religiöser Autorität und politischer Entscheidungskompetenz. Bemerkenswert ist, dass den meisten Befragten entsprechende Fatwas gänzlich unbekannt blieben und die in islamischen Gelehrtenkreisen geführte Kontroverse über die politische Beteiligung von Muslim:innen im Westen als irrelevant wahrgenommen wurde.[1349]

Diese Entkoppelung religiöser Normativität vom politischen Handeln verweist auf einen fortschreitenden Prozess religiöser Individualisierung, in dessen Verlauf das religiöse Bewusstsein zunehmend durch pragmatische, kontextbezogene Rationalität überlagert wird. Sie steht exemplarisch für eine Form religiöser Indifferenz, in der Religion nicht negiert, sondern situativ aus bestimmten Lebensbereichen ausgeschlossen wird. Der daraus resultierende Bedeutungsverlust religiöser Autoritäten signalisiert eine Relevanzverschiebung zugunsten säkularer Deutungslogiken und institutioneller Strukturen. In diesem Sinne lässt sich die beobachtbare Indifferenz als Ausdruck einer verinnerlichten Säkularität

---

1345 Anh. II, A: Boshra, 30. Ähnlich sagt Nader: „Ich beteilige mich schon an Wahlen. Wieso denn nicht?" Nader, 39.

1346 Anh. II, A: Mariem, 31.

1347 Anh. II, A: Farha, 23.

1348 Anh. II, A: Sobhy, 53. Ähnlich sagt Nisma, 23: „Nein im Gegenteil, ich gehe natürlich wählen, wenn ich kann, und da gibt es kein *ḥalāl* oder *ḥarām*."

1349 Zu dieser Debatte vgl. z. B. Ramadan: Muslimsein in Europa, S. 187ff., 240ff.; El-Wereny: Normenlehre des Zusammenlebens, S. 232–238; ders.: Wahlen.

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

interpretieren, die weniger eine Entreligionisierung, sondern vielmehr eine Pluralisierung von Sinnbezügen anzeigt.

Zur Begründung ihrer Position bedienen sich die Studienteilnehmer:innen unterschiedlicher Argumentationsmuster. Mariem etwa begründet ihre Haltung pragmatisch: „Wieso sollte ich es nicht dürfen? Schließlich lebe ich hier und ich habe, genau wie alle anderen hier, auch eine eigene Meinung. Ich bin doch auch ein Teil dieser Gesellschaft und ich habe ein Recht darauf, meine Meinung zu äußern."[1350] Ohne Bezug auf Fatwas oder religiöse Traditionen wollen sich die Befragten am politischen Leben beteiligen. Politische Partizipation erscheint nicht als religiös legitimationsbedürftiger Akt, sondern als Ausdruck bürgerschaftlicher Verantwortung und sozialer Integration. In diesem Zusammenhang bewerten einige Interviewte die Teilnahme an Wahlen als „Pflicht" (*wāǧib*), verstanden als moralische Verpflichtung gegenüber der Gesellschaft – vorausgesetzt, sie verfügen über die deutsche Staatsangehörigkeit und sind somit wahlberechtigt.[1351]

Andere Interviewte gehen davon aus, dass die Teilnahme am politischen Leben in einem nichtislamischen Land religiös erlaubt sei: „Ich glaube, es gibt keine Fatwa, die eine Parteimitgliedschaft verbietet. Man will damit ja auch nur Gutes bezwecken, und vielleicht ist man ja Mitglied geworden, um die Muslime hierzulande zu unterstützen."[1352] In eine ähnliche Richtung weisen die Argumente jener Befragten, die die Wahrnehmung staatsbürgerlicher Rechte und Pflichten in der Diaspora befürworten. Ihre Zustimmung zur Teilnahme an Wahlen oder parteipolitischem Engagement gründet in der Vorstellung eines kollektiven Nutzens für die muslimische Gemeinschaft.[1353] Dieses Motiv lässt sich im Sinne Webers als Ausdruck zweckrationalen Handelns interpretieren.

Demgegenüber sind einigen wenigen Interviewpartner:innen die einschlägigen Fatwas zwar bekannt, sie erweisen sich für sie jedoch als nicht überzeugend. Samy führt exemplarisch aus: „Ich kenne viele Muftis, die sagen, dass es nicht erlaubt ist. Aber ich persönlich denke, man sollte auf sein Herz hören, und ich finde, dass es kein Problem ist, und

1350 Anh. II, A: Mariem, 31. Dazu sagt Ridwan auch: „Du lebst hier und solltest daher daran teilnehmen." Ridwan, 62; ähnlich Hilal, 44; Fathi, 66. So auch Samy: „Man kann durch die Wahlen auch etwas verändern, auch wenn es nicht unser Land ist und auch wenn es kein islamisches Land ist, aber die Rechte, die ein deutscher Bürger erhält, gelten auch für alle anderen hier. Normalerweise kümmern und sorgen sich alle gleich um das Land." Samy, 22. Ähnlich im Anh. II, A: Taha, 42.

1351 Vgl. Anh. II, A: Ridwan, 62; Hilal, 44; Mariem, 31.

1352 Anh. II, A: Amr, 30.

1353 Vgl. z. B. ebd.; Anh. II, B: Yasser, 19; Basma, 28.

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

motiviere sogar die Menschen, sich an den Wahlen zu beteiligen."[1354] Das Zitat verdeutlicht eine Form individueller Handlungspraxis, in der religiöse Autorität reflexiv infrage gestellt und durch persönliche Deutungs- und Entscheidungskompetenz ersetzt wird. Damit verschiebt sich die Orientierung von fremdbestimmter Normativität hin zu selbstreferenzieller Sinnzuschreibung. Der daraus resultierende Bedeutungsverlust religiöser Autorität im politischen Feld findet sich auch in den Äußerungen Tahas wieder: „Nein, auch wenn es eine Fatwa gibt, die besagt, dass es nicht erlaubt ist, würde ich es trotzdem machen. Genauso wie manche sagen, dass es nicht erlaubt ist, die Staatsangehörigkeit anzunehmen. Aber wieso lebt man dann in diesem Land?"[1355]

Diese Einstellung lässt auf eine Autoritätskonstellation schließen, bei der die Ratsuchenden zwar grundsätzlich Treue gegenüber der religiösen Instanz wahren, deren Vorgaben jedoch nicht unreflektiert übernehmen. In bestimmten Lebensbereichen erfolgt eine situationsabhängige Abweichung, die autonomen Entscheidungen Raum lässt. Diese Autonomie orientiert sich – wie das Zitat von Samy verdeutlicht – primär am eigenen Urteilsvermögen als maßgeblicher Instanz subjektiver Entscheidung. Objektsprachlich manifestiert sich diese individuelle Handhabung von Fatwas in der bereits erwähnten Unterscheidung zwischen „großen" und „kleinen" Angelegenheiten.[1356]

Die treibende Kraft hinter der Nichtbeachtung politikbezogener Fatwas liegt in der säkularen Struktur des Aufnahmestaates. Der politische und soziale Kontext erfordert Prozesse der Anpassung und mitunter eine Relativierung religiöser Normativität. Viele Muslim:innen streben nach sozialer Teilhabe und öffentlicher Anerkennung. Zugleich wollen sie sicherstellen, dass ihre Interessen im politischen Raum berücksichtigt werden – was die Bereitschaft fördert, bestimmte religiöse Vorschriften und Praxisformen situativ zu modifizieren oder in den Hintergrund zu rücken.

Die Einstellungen von Muslim:innen der zweiten Einwanderungsgeneration zur politischen Teilhabe zeigen vergleichbare Muster. Auch sie artikulieren unterschiedliche Ausprägungen religiöser Indifferenz und individueller Autonomie.

> „Eigentlich gibt es keinen Grund, nicht wählen gehen zu dürfen, weil das Wählengehen sozusagen den Muslimen auch nutzen kann. Ich meine, wenn die Muslime nicht wählen, dann werden die Muslime nicht gehört in Deutschland. Und dann werden ihre Interessen nicht umgesetzt oder vertreten. Und ja, ich weiß halt nicht

[1354] Anh. II, A: Samy, 22.
[1355] Anh. II, A: Taha, 42.
[1356] Siehe dazu Kap. VI, 1.2 und VII, 1.3.

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

genau, warum es gesagt wurde, dass es verboten ist. Was ich halt gehört habe: Das ist ein nichtmuslimisches System und sowas. […]. Ich glaube, das war von Leuten, die diese Webseite *Im Auftrag des Islam* betreiben."[1357]

Diese Argumentation entspricht in wesentlichen Punkten der oben beschriebenen Konstellation religiöser Indifferenz und individualisierter Deutung religiöser Normativität: Statt auf Fatwas oder religiöse Autoritäten zu rekurrieren, erfolgt eine zweckrationale Begründung im Sinne gesellschaftlicher Nützlichkeit. Entsprechend betont auch Hany: „Hier in Deutschland gibt es ja ganz viele Parteien, die man wählen kann, und viele, die auch Muslime unterstützen und z. B. den Bau von Moscheen und so etwas unterstützen, dann ist das, glaube ich, ganz gut, dass man wählen geht."[1358]

Beide Zitate zeigen eindeutig auf, wie subjektive Urteilskraft (die Autorität des Verstandes) die religiöse Tradition als Entscheidungsinstanz verdrängt und pragmatische Zweckrationalität übernimmt. Dadurch bleiben Spannungen zwischen säkularen und religiösen Rechtsvorstellungen ausgeblendet; stattdessen dominiert eine zweckrational ausgerichtete Nutzenorientierung zugunsten muslimischer Interessen in Deutschland. Obwohl Parallelen zu fatwa-konformen Positionen des ECFR oder zu al-Qaraḍāwī und Tariq Ramadan bestehen,[1359] wird keine explizite Referenz auf diese Autoritäten genommen – stattdessen dominiert individualisierte Deutungshoheit.

Dass sich die Positionen vieler Studienteilnehmer:innen in bemerkenswerter Weise mit den Ansichten dieser religiösen Autoritätsinstanzen decken – und dies oftmals ohne bewusste Intention – verdeutlicht erneut, dass die Aneignung von Fatwas nicht zwingend im klassischen Sinne über eine gezielte Ratsuche erfolgt. Vielmehr geschieht sie häufig implizit durch den allgemeinen Konsum religionsbezogener Inhalte.[1360] Damit kommt der Erziehung sowie dem sozialen Umfeld eine prägende Bedeutung zu. Sie wirken wesentlich an der Formung der religiösen Orientierung mit und beeinflussen die individuellen Überzeugungen und Handlungsweisen nachhaltig.

1357 Anh. II, B: Yasser, 19.

1358 Anh. II, B: Hany, 22; ähnlich Yasser, 19; Basma, 28. Ähnlich sagt Murat dazu: „Ich würde wählen gehen, ich gehe auch wählen, definitiv. Ein Muslim hat die Pflicht, dort, wo er ist, teilzunehmen am Leben, und wenn ich immer nur mich abschotte und nicht teilnehme, habe ich nie die Möglichkeit, positiv einen Einfluss zu nehmen. […]. Und das ist wichtig, dass man das macht. Weil man dann Menschen einen Nutzen bringen kann." Anh. II, B: Murat, 28.

1359 Vgl. dazu statt vieler El-Wereny: Normenlehre des Zusammenlebens, S. 232–238.

1360 Vgl. Kap. VI, 1.

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

Obgleich im Internet Fatwas zirkulieren, die eine Beteiligung an politischen Wahlen ablehnen – wie dies exemplarisch in den Verlautbarungen der islamistischen Gruppierung *Im Auftrag des Islam*[1361] zum Ausdruck kommt –, spielt deren Argumentation für die Befragten offenbar keine erkennbare Rolle. Ihre Ausführungen konzentrieren sich vielmehr darauf, die Parteien zu nennen, die sie zuletzt gewählt haben, oder die persönlichen Gründe darzulegen, aus denen sie eine bestimmte Partei präferieren bzw. weshalb sie an den letzten Wahlen nicht teilnehmen konnten.[1362]

Auf meine Nachfrage, weshalb bei politikbezogenen Themen keine Fatwas zur Begründung der eigenen Position herangezogen werden, lautete eine Antwort: „Ehrlich gesagt nicht, weil ich ja nicht in einem Land lebe, wo die Scharia als Gesetz verwendet wird. Dass ich sie für mich selbst in vielen Lebensbereichen als Leitfaden sehe, ist etwas anderes. Aber in dem Lebensbereich ist es nicht so."[1363] Die hier formulierte Annahme, Scharia finde in der Diaspora keine umfassende Anwendung, erwies sich bei vielen Studienteilnehmer:innen als entscheidend für autonome Entscheidungen. Diese reflexive Eigenständigkeit bei der Bestimmung von Anwendungsbereichen und Ausnahmen schariatischer Normen verkörpert einen Individualisierungsprozess, der über bloße Privatisierung hinausweist und vielmehr funktionale Normenselektivität beschreibt.

Im Unterschied zu den Migrant:innen erster und zweiter Generation heben die befragten Konvertit:innen das Grundgesetz als Grundlage ihrer Positionierung hervor: „Es war für mich kein Thema, da es in Deutschland kein Thema ist. In Deutschland gilt das Grundgesetz […]."[1364] Diese explizite Hierarchisierung – säkularer Rechtsstaat über schariatische Normen – markiert eine kontextuelle Relativierung religiöser Autorität, die für Konvertit:innen typisch ist. Sie unterstreichen ferner die Notwendigkeit, religionsbezogene und rechtsstaatliche Normen der Scharia zu trennen, und argumentieren, dass schariatische Regelungen zu Politik und Justiz nur in islamischen Staatsordnungen wie

1361 Zum Video siehe https://www.youtube.com/watch?v=T2hHkpuJbec&t=301s (abg. am 22.05.2023); weiterführend zur Website *Im Auftrag des Islam* siehe El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, v. a. S. 108–112.

1362 So sagt Thamer bspw.: „Das Ding ist, ich war irgendwie auf Reise oder so. Ich war nicht da in Deutschland. Und es gab irgendwie, ich habe mich informiert, wie kann man trotzdem noch wählen oder so […]. Kein Extrastress dazu machen, wenn es jetzt so ist, dass ich im Ausland bin." Anh. II, B: Thamer, 22; siehe auch Hany, 22; ähnlich Sumaya, 20.

1363 Anh. II, B: Sumaya, 20; ähnlich Basma, 28.

1364 Anh. II, C: Kara, 23.

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

Saudi-Arabien kohärent seien, nicht aber in säkularen Demokratien.[1365] Durch diese Differenzierung sichern sie ihre religiöse Identität, ohne den säkularen Rechtsstaat zu konfrontieren.

Die in der oben zitierten Sequenz implizierte Verwunderung über die Frage bringt eine Konvertierte nochmal deutlicher zum Ausdruck:

> „Das war noch nie ein Thema für mich. Nö, ich bin vorher wählen gegangen und gehe jetzt auch wählen. […] Also ich finde es ein interessantes Phänomen, wenn ich das erstmal so höre, weil ich da vorher gar nicht drauf gekommen wäre. Es wäre für mich eher eine Pflicht als Muslima, mich zu beteiligen an dieser Gemeinschaft, dass die funktioniert."[1366]

Dies deutet darauf hin, dass viele muslimische Konvertit:innen mit der salafistisch-islamistischen Grundannahme göttlicher Souveränität nicht vertraut sind. „Da habe ich mir noch nie Gedanken darüber gemacht, tatsächlich"[1367], sagt auch Anna. Die Wahlbeteiligung wird stattdessen als pragmatische „Pflicht" rationalisiert, wobei Fatwas irrelevant bleiben und Entscheidungen vielmehr am eigenen „Gewissen" ausgerichtet sind.[1368] Diese Haltung markiert eine tiefe kognitive Distanz zu Diskursen, die göttliche Souveränität als alleinigen Maßstab säkularer Politik erheben; demokratische Partizipation wird vielmehr als religiöse Verpflichtung umgedeutet.

In der Rechtfertigung treten zwei Motive in den Vordergrund, die mit den zuvor dargestellten Argumenten korrespondieren: Zentral ist die Selbstwahrnehmung als „Teil dieser Gesellschaft", die eine aktive Mitverantwortung für die Verbesserung der Lebensbedingungen im Land impliziert. Auch wenn einige Befragte religiöse Diskurse konsultieren und auf Fatwas stoßen, die Wahlteilnahme verbieten, entscheiden sie sich individuell für deren Nichtbefolgung. Silvia formuliert dies exemplarisch: „Wenn ich jetzt Pierre Vogel nachgehe, der sagt halt: ‚Nee, ist nicht erlaubt!' […] Andererseits bin ich ein Teil dieser Gesellschaft und möchte auch meinen Teil dazu beitragen und auch meine Zukunft gestalten."[1369] Dieser Bedeutungsverlust von Fatwas bestätigt in diesem Zusammenhang noch einmal den kritischen Umgang vieler Studienteil-

---

1365 Vgl. Anh. II, C: Kara, 23; siehe auch Anh. II, B: Hany, 22.
1366 Anh. II, C: Sofia, 26.
1367 Anh. II, C: Anna, 23.
1368 Mit Susannes Worten: „[S]o glaube ich, dass ich dann auch, ah äh, einfach erstmal (.) ja, nach / ich nach meinem besten Gewissen handle." Anh. II, C: Susanne, 22.
1369 Anh. II, C: Silvia, 26. Ähnlich sagt Anna, 23: „Äh, weil es für mich normal ist, dass ich ab meinem 16. Lebensjahr, bzw. dann ab 18, ähm, wählen darf. Oder, ähm, (.) da / also dass / dass es dazugehört, dass ich 'n Teil zu dieser Gesellschaft beitrage, in der ich im Moment lebe."

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

nehmer:innen mit salafistisch geprägten Fatwas und stellt zugleich ein Merkmal religiöser Indifferenz in existenzieller Hinsicht dar.

Der zweite Beweggrund, Fatwas nicht zu berücksichtigen, betrifft die Gefährdungsdiskurse gegenüber Muslim:innen in Deutschland: „In den Medien wird oft gesagt, ja, wer Muslim ist, hält sich an die Scharia, und das ist dann über dem Grundgesetz oder so, äh, also so, wie ich das verstehe, ist das nicht so, ne, man muss schon sich den Gesetzen des Landes, äh / daran halten."[1370] Durch Wahlrechtsausübung und aktive politische Partizipation widerlegen die befragten Konvertit:innen antimuslimische Narrative und entfalten eine strategische Religiosität, die demokratische Mitwirkung gezielt als Schutzmechanismus gegen islamophobe Diskurse einsetzt.

3.1.2. „Es ist nicht mein Land."

Im Kontrast zur Mehrheit der Befragten, für welche politische Partizipation selbstverständlich ist und somit säkulare Orientierung ausdrückt, verweigert eine Minderheit – vorrangig jüngste Einwander:innen – die Mitwirkung am demokratischen Prozess kategorisch. Bei ihnen avancieren religiös-normative Überzeugungen zur dominanten Entscheidungsgrundlage. Idealtypisch kristallisiert sich dieses Muster bei Omar:

> „Es ist nicht mein Land. Deswegen würde ich mich da nicht einmischen. […] Ich weiß, dass man über die Wahlbeteiligung und über die Demokratie an sich auch sehr kontrovers diskutiert. Einige Gelehrte sagen, dass es *ḥarām* ist und einige, wie z. B. Y. al-Qaraḍāwī, sagen, dass es nicht *ḥarām* ist. Ich persönlich tendiere aber mehr dazu, es als *ḥarām* zu betrachten."[1371]

Die hier beschriebene Ablehnung politischer Partizipation im Aufnahmeland speist sich aus einem traditionalistischen Islamverständnis, das Volkssouveränität und demokratische Wahlen als fundamentale Verletzung göttlicher Souveränität konzipiert.[1372] Die Teilnahme an Wahlen würde menschengemachte Gesetze (positive Gesetzgebung) legitimieren und damit schariatische Normen kompromittieren. Als *kufr* wird das gesamte politische System Deutschlands charakterisiert: „Das ist hier ein

---

1370 Anh. II, C: Sofia, 26. Ähnlich heißt es in Martins Begründung: „Wenn man nicht wählt, dann kommen die Falschen an die Macht oder dann islamfeindliche Parteien vielleicht kommen an die Macht oder so etwas und dann muss man als Muslim immer das wählen, was das Interesse der Muslime am ehesten erfüllt." Anh. II, C: Martin, 35.

1371 Anh. II, A: Omar, 24.

1372 Für Näheres dazu siehe Kap. III, 3.1. Siehe auch El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 149–152.

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

ungläubiges Land. Es hat keine Religion; ein konfessionsloser Staat."[1373] Dieses Islamverständnis reproduziert klassische traditionalistische Splitterlogiken, die säkulare Ordnungen apriorisch delegitimieren.

Die Befolgung traditionalistischer Anweisungen signalisiert absoluten Gehorsam gegenüber religiösen Traditionen. Die gleichzeitige Ablehnung abweichender Positionen, wie al-Qaraḍāwīs Fatwa, deutet jedoch auf selektive Autonomie hin. Grundlage bildet die Pluralität digital zugänglicher Normangebote religiöser Autoritäten, die selektive Optionierbarkeit ermöglicht.

Für den Befragten Khaled stellt nicht nur jede demokratische Wahl, sondern grundsätzlich der Erwerb der Staatsbürgerschaft einen „Widerspruch mit der Doktrin des *al-walā' wa-l-barā*"[1374] dar. Diese Doktrin – deren Definition mit dem oben skizzierten Traditionalismus übereinstimmt – fordert einerseits absolute Loyalität ausschließlich gegenüber der muslimischen *umma*: Gott, seinem Gesandten, der Scharia und den Glaubensgenoss:innen. Andererseits gebietet sie die strikte Abgrenzung von allem, was schariawidrig ist – einschließlich unislamischer Staatsordnungen und als ungläubig Stigmatisierter. In Khaleds Wortlaut: „Meine Loyalität gilt nur gegenüber meiner islamischen Gesellschaft."[1375]

Die hier beschriebene Denkweise erfüllt in diesem Fall eine gemeinschaftsstiftende Funktion im Sinne einer Freund-Feind-Dichotomie.[1376] Sie zielt darauf ab, den Zusammenhalt und das Zugehörigkeitsgefühl der muslimischen Gemeinschaft zu stärken. Anders als alle anderen Interviewpartner:innen thematisiert Khaled zunächst die Einbürgerung als Voraussetzung politischer Partizipation. Obwohl hierzu unterschiedliche Fatwas existieren, schließt er sich der traditionalistischen Position an: „Das gehört mit den Füßen getreten. Sie [die Einbürgerung] ist für mich bedeutungslos."[1377] Diese radikale Delegitimierung säkularer Staatsbürgerschaft verdeutlicht die totale Exklusivität traditionalistischer *umma*-Bindung gegenüber staatlichen Ordnungen.

Einige Stimmen unter den befragten Muslim:innen in zweiter Generation lehnen die Beteiligung an Wahlen ebenfalls ab und berufen sich dabei auf traditionalistische Cyberfatwas. Nadiya formuliert es wie folgt: „Also ich habe mich mal darüber informiert, als ich wählen durfte. Und dann kamen direkt […] diese *Im-Auftrag des Islam* Videos, und die

1373 Anh. II, A: Omar, 24.
1374 Anh. II, A: Khaled, 26. Siehe weiterführend dazu das Fallbeispiel 2.1.
1375 Ebd.
1376 Siehe weiterführend dazu El-Wereny: Radikalisierung im Cyberspace, S. 149f.; Wagemakers: Salafistische Strömungen, S. 50ff.
1377 Anh. II, A: Khaled, 26.

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

machen einem so ein bisschen Angst. Also, die sagen ja dann: ‚Wenn du wählst, bist du *kāfir*.'"[1378] Das drohende, theologisch begründete Argument, Muslim:innen würden durch die Wahlteilnahme *kufr* (Unglaube) begehen und folglich vom Heil im Jenseits ausgeschlossen werden, bildet in diesem Fall das entscheidende Motiv für den absoluten Gehorsam. In ihren weiteren Ausführungen stimmt die Befragte den Argumenten, die im Video vorkommen, dann zu, wenn sie argumentiert: „Wir leben halt in Europa, da kann man nicht erwarten, dass hier irgendwann ein Gesetz entsteht, das auf der Scharia beruht."[1379] Die Vorstellung, die Scharia bestimme über alle Fragen des Lebens und sollte deshalb als Gesellschafts- und Staatsordnung über den von Menschen gemachten Gesetzen stehen, korrespondiert mit der oben präsentierten Position einiger muslimischer Neuzugewanderter.

In ähnlicher Form findet sich dieses Argument bei drei weiteren Studienteilnehmer:innen der zweiten Einwanderungsgeneration. So beteiligen sich auch Ziyad, Maher und Emine nicht an den Wahlen in Deutschland, weil sie keine Gesetze unterstützen wollen, die im Widerspruch zu Vorschriften der Scharia stehen könnten. Mit der Teilnahme an Wahlen „gibt man ja seine eigene Einverständniserklärung, das, was er [der Kandidat] macht, ist richtig […]. Und wenn er sich jetzt für, ähm, Sachen einsetzt, die gegen den Islam sind, dann bin ich ja auch ein Teil der Schuld."[1380] Die Wahlbeteiligung wird demnach als Blankovollmacht verstanden, die potenzielle Scharia-Verstöße theologisch mitverantwortlich macht.

Die drohend wirkende Sprache in dem genannten Video scheint sich aber nicht auf alle Rezipient:innen auszuwirken. Bei *Im Auftrag des Islam* handelt sich um die gleiche ‚Autorität', deren Anweisungen von anderen Interviewten wie oben dargelegt zurückgewiesen wurden. Dies macht einmal mehr deutlich, dass die Entscheidung für oder gegen den Gehorsam gegenüber religiösen Autoritäten individueller Natur ist. Stellen hierbei salafistische bzw. islamistische Inhalte die Referenz für jegliche Positionierung – ob nun ablehnend oder zustimmend – dar, so bestätigt das darüber hinaus die bereits mehrfach aufgezeigte Dominanz solcher Angebote auf dem religiösen Online-Markt des Islam.[1381]

1378 Anh. II, B: Nadiya, 23; siehe auch Maher, 20; Ziyad, 23.

1379 Anh. II, B: Nadiya, 23.

1380 Anh. II, B: Maher, 20; ähnlich Ziyad, 23. Dazu sagt Emine: „Stellen Sie sich vor, ich wähle Partei A. Dann macht Partei A etwas Gemeines oder etwas nicht Gutes. Dann bin ich ja auch ein bisschen mitverantwortlich." Anh. II, B: Emine, 28.

1381 Zur Meinungsverschiedenheit hinsichtlich der Beteiligung an Wahlen siehe z. B. El-Wereny: Wahlen.

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

Eine letzte Beobachtung sei hier nur kurz erwähnt: Einige Befragte, vornehmlich muslimische Migrant:innen, zeigen generell eine ablehnende Einstellung gegenüber der Politik. Hierfür nennen sie jedoch keine religiösen Gründe, sondern verweisen eher auf ein allgemeines Desinteresse am politischen Geschehen: „Ich interessiere mich, um ehrlich zu sein, überhaupt gar nicht für politische Themen […] und habe gar kein Interesse, mich politisch zu engagieren."[1382] Andere erklärten ihre Unzufriedenheit mit der Politik als Grund für ihre politische Passivität: „Für mich ist die ganze Politik Bullshit. Das ist ein kompletter Müllhaufen, ein Müllhaufen. Weil die Leute machen sowieso, was sie wollen, und wir haben so oder so keinen Einfluss darauf."[1383] Für diese Politikverdrossenheit können individuelle Hintergründe verantwortlich sein, etwa gebrochene Wahlversprechen. Sie kann aber auch Folge einer fehlenden politischen Erziehung sein. In diesem Sinne begründet bspw. der Befragte Amr seine Haltung: „So wurde ich großgezogen."[1384] Einschlägige Literatur begreift diese Politikpassivität unter Migrant:innen treffend als Fortwirkung der politischen Prägung aus dem jeweiligen Herkunftskontext im Residenzland.[1385]

Zusammenfassend lassen sich im Verhältnis von religiöser Autorität und politischer Partizipation drei idealtypische Tendenzen konstatieren: (1) Die Mehrheit der Befragten vertritt eine säkulare Einstellung. Fatwas und Muftis erweisen sich als normativ irrelevant; autonomes Urteilsvermögen und lebensweltliche Erfahrung bestimmen die Wahlbeteiligung. Religionssoziologisch manifestiert sich hier induktive Individualisierung, gestützt auf die Grundannahme einer politischen Islamfremdheit. Folgerichtig treten auch keine Spannungen zwischen religiösen Glaubensvorstellungen bzw. religiösen Autoritäten und den säkular verfassten Normen der Gesellschaft auf. Strenggenommen liegt diese Dimension der Nichtbeachtung außerhalb des oben angeführten Kontinuums zwischen absolutem Gehorsam und religiöser Autonomie, da die Ausblendung religiöser Autoritäten unreflexiv vollzogen wird.

(2) Die bewusste Distanzierung von religiösen Autoritäten charakterisiert die reduktive Individualisierung. Hierbei beziehen sich die Betroffe-

---

1382 Anh. II, A: Tarek, 30. Zu dem Thema sagt Salih: „Ich habe keine politische Meinung. Es gibt drei, denen ich nicht vertrauen kann, und das sind Politiker, Banker und Firmen-Vertreter." Salih, 63. Siehe auch Karem, 27; Amr, 30; Gamal, 181.

1383 Anh. II, B: Ramy. S. 24. Ähnlich sagt Michael dazu: „Ich bin halt der Meinung, es hat eh keinen Sinn. Es hat keinen Sinn, weil Politiker, die ändern eh nichts. Aber gut, meine Stimme geht dann halt eh weg an die Leute, die am wenigsten haben." Anh. II, C: Michael, 37.

1384 Anh. II, A: Amr, 30.

1385 Vgl. statt vieler Müssig/Worbs: Politische Einstellungen, S. 19f.

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

nen zwar auf Fatwas, grenzen sich jedoch intentional von diesen ab und handeln stattdessen zweckrational. Die staatlichen Rahmenbedingungen des Residenzlandes fungieren dabei als primärer Impuls für die Relativierung einschlägiger religiöser Normen. Der resultierende Bedeutungswandel – von transzendentaler Totalität hin zu kontextueller Partialität – untermauert die in der einschlägigen Literatur vertretene Säkularisierungsthese für Muslim:innen in Deutschland.[1386]

(3) Neben wenigen Befragten, die generell kein Interesse an Politik haben, praktiziert eine Minderheit absoluten Gehorsam. Normative Orientierung erfolgt dabei aus jenseitiger Sanktionsangst und der Überzeugung göttlicher Souveränität. Die Lebensführung wird – über eine häufig subjektive religiöse Selbstverpflichtung, die handlungsleitend den Alltag ordnet und reglementiert – zentral durch die Normen der Scharia geprägt. Entsprechend soll die Scharia unbedingt zur Geltung kommen und trotz der Lebensbedingungen in einer modernen, säkularen (nichtislamischen) Gesellschaft ihren Anspruch auf die allumfängliche Lebensgestaltung behalten. Diese traditionalistische Totalitätslogik exkludiert individuelle Entscheidungsfreiheit und politische Teilhabe in Deutschland kategorisch.

[1386] Für Näheres hierzu siehe Kap. III, v. a. 3.2.

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

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

X. Resümee & Ausblick

Gegenstand der vorliegenden Studie war die Bedeutung des Internets als Informations- und Kommunikationsraum für religionsbezogene Anliegen von Muslim:innen in Deutschland. Auf qualitativ-empirischer Grundlage wurden die Nutzer:innenprofile und ihre spezifischen Formen der Aneignung islamischer Normativität im digitalen Raum analysiert. Darüber hinaus wurden die Kriterien religiöser Autoritätsanerkennung sowie die Auswirkungen islamischer Normen auf die religiöse Lebensführung der Rezipient:innen herausgearbeitet. Der Untersuchungsschwerpunkt lag auf sunnitischen Muslim:innen in Deutschland – sowohl mit als auch ohne Migrationshintergrund. Leitend war dabei die Frage, in welcher Weise und in welchem Umfang die Nutzung religiöser Online-Angebote das Verhältnis zwischen Autoritätsgläubigen (Mustaftis) und Autoritätsinstanzen (Muftis) prägt und inwiefern sich daraus Wirkungen für den praktischen Umgang mit den Normen der Scharia im Kontext der Diaspora ergeben.

Als theoretischer Ausgangspunkt wurden islamwissenschaftliche, islamtheologische und religionssoziologische Ansätze zu Autoritätsstrukturen, religiöser Individualisierung sowie zum Wechselspiel digitaler Medien und religiöser Autoritätsinstanzen herangezogen. Diese interdisziplinäre Perspektive erwies sich als besonders fruchtbar, um die Relevanz, die Ausprägungen und die Bedingungen der Aneignung von Scharia-Normen im Kontext von Migration und medialem Wandel differenziert zu erfassen. Zugleich ermöglichte sie eine vertiefte Analyse der daraus resultierenden Dynamiken in der Autoritätsbeziehung zwischen den Autoritätsgläubigen und den religiösen Instanzen.

In den folgenden abschließenden Ausführungen werden die Ergebnisse der empirischen Analyse systematisch in ihren Kontext eingeordnet und mit der vorangegangenen konzeptionellen Diskussion in Beziehung gesetzt. Dabei werden die in den einzelnen Kapiteln formulierten Annahmen erneut aufgegriffen und mit den aus dem empirischen Material gewonnenen Befunden zusammengeführt.

1. Migration + Cyberfatwas = Autonomie?

Fatwas und Muftis spielen im Alltag vieler Muslim:innen – heute wie schon die ganze islamische Geschichte hindurch – eine gewichtige Rolle, formulieren sie doch religiöse Normen und geben Leitorientierungen,

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

wie man ein islamkonformes Leben führen kann. Als solche prägen Fatwas die Lebensführung gläubiger Muslim:innen und beeinflussen ihre Handlungsentscheidungen maßgeblich (vgl. Kap. II). In diesem Sinne zeigten sich die Studienteilnehmer:innen mehrheitlich bestrebt, ihre religiösen Anliegen nur an Muftis bzw. Beratungsstellen oder Bezugspersonen zu richten, von deren fachlicher Kompetenz, Rechtschaffenheit und Reputation als Kenner der Scharia sie überzeugt sind. Wenngleich die meisten Befragten dabei den normativen Anspruch und den bindenden Charakter von Fatwas für ihre alltägliche Praxis betonten, war bei einer Minderheit eine eher kritische bis ablehnende Haltung gegenüber Muftis und deren Fatwas zu erkennen – wie weiter unten zusammenfassend dargestellt wird.

Die Diasporasituation bewirkt nicht nur eine Transformation der individuellen Religiosität, sondern induziert zugleich eine tiefgreifende Neuerfindung und Kontextualisierung religiöser Traditionen. Wie in Kapitel III zum Verhältnis von Religion und Migration dargelegt wurde, erzwingt die Migrationserfahrung – insbesondere das Aufeinandertreffen von Muslim:innen mit divergierenden religiösen und kulturellen Prägungen in überwiegend nichtmuslimischen Gesellschaften – Prozesse der Säkularisierung, Privatisierung, Individualisierung und Relativierung religiöser Praxis. Zugleich manifestieren sich paradoxerweise auch Formen religiöser Intensivierung. Diese dialektische Spannung verdeutlicht die plurale Dynamik von Religiosität in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften, in denen sowohl eine Aushandlung von Identität als auch eine Neuverhandlung religiöser Autorität und Praxis innerhalb transnationaler Diasporagemeinschaften erfolgt.

Religiöse Autoritäten unterschiedlicher Couleur sind vor diesem Hintergrund bemüht, ihre Anhänger:innen bzw. Muslim:innen allgemein mit adäquaten Fatwas zu den Herausforderungen des Alltags zu versorgen – Stichwort: *fiqh al-aqallīyāt*: die Normenlehre für muslimische Minderheiten, die seit den späten 1990er-Jahren als normatives Paradigma besondere religiöse und ethische Bedürfnisse in nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaften adressiert. Mit der Erweiterung und Diversifizierung der Medienlandschaft, vor allem durch das Internet, nimmt die digitale Vermittlung von Fatwas eine zentrale Rolle ein. Neue Medien ermöglichen es religiösen Autoritäten, trotz geografischer Distanz unmittelbaren Kontakt zu den Muslim:innen in der Diaspora zu pflegen, ihre religiösen Handlungsanweisungen in Echtzeit zugänglich zu machen und damit eine stärkere Nahbarkeit zu schaffen. Durch den digitalen Zugang erfährt die traditionelle religiöse Autorität eine tiefgreifende Umgestaltung und wandelt sich zu einem komplexen, transnational vernetzten

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

und medienübergreifend agierenden „religiösen Markt". Im Ringen um die religiöse Deutungshoheit erfolgt dabei eine gezielte Ausrichtung auf die heterogenen Bedürfnisse unterschiedlicher Nutzer:innengruppen, wobei Fatwas sowohl als normative Orientierungsrahmen wie auch als Mittel sozialer und spiritueller Unterstützung dienen.

Nicht allein die Migrationssituation, sondern auch der tiefgreifende Medienwandel und die fortschreitende Medialisierung der Alltagswirklichkeit tragen dazu bei, bestehende Lebensformen und tradierte Praktiken zu transformieren und damit auch die Legitimität sowie die Bindekraft religiöser Autoritäten einer kritischen Neubewertung zu unterziehen. Nachdem die *iftā'*-Praxis über Jahrhunderte hinweg – sowohl in privater als auch in institutionalisierter Form (vgl. Kap. II) – einem exklusiven Kreis religiöser Gelehrter vorbehalten war, eröffnete die Etablierung neuer Kommunikations- und Informationsmedien den Gläubigen erweiterte Möglichkeiten, sich religionsbezogene Inhalte eigenständig anzueignen sowie Einblick in alternative Interpretationen zu gewinnen. Gerade durch ihre medientechnischen Spezifika grenzen sich internetbasierte Kommunikationsformate grundlegend von klassischen Massenmedien ab. Sie bieten ein breites Spektrum grenzüberschreitender Interaktionsmöglichkeiten, das nicht nur eine individualisierte Gestaltung religiöser und spiritueller Praxis erlaubt, sondern auch die aktive Einflussnahme auf einschlägige diskursive Aushandlungsprozesse fördert. Folgerichtig ist das Internet in jüngerer Zeit als zentrales Medium religiöser Informationsvermittlung und Selbstvergewisserung in den Fokus zahlreicher Studien und Forschungsprojekte gerückt. Ihm wird eine Schlüsselrolle in den Prozessen der Individualisierung und Subjektivierung zugesprochen, die mit einer Verschiebung wie auch einer Neuformierung religiöser Autoritätsstrukturen einhergehen.

Die empirische Analyse der vorliegenden Untersuchung hat aufgezeigt, dass sowohl die diasporische Lebenssituation als auch die religionsbezogene Nutzung des Internets in der Tat entscheidend dazu beitragen, das Verhältnis zwischen religiösen Autoritätsträger:innen und ihren Adressat:innen zu prägen und mitunter neu zu gestalten. Die Diasporasituation erweist sich dabei als primärer Auslöser für Reflexionsprozesse über Reichweite und Begrenzung schariakonformen Handelns im Alltag. Sie fungiert als maßgeblicher Katalysator für ein gesteigertes moralisches wie kritisches Bewusstsein und wirkt somit transformierend auf das religiöse Selbstverständnis sowie die praktische Ausgestaltung religiöser Lebensführung. Dem Internet – und damit dem Medienwandel – kommt in diesem Zusammenhang eine nachgeordnete Bedeutung zu. Es vermag bestehende Dynamiken zu verstärken und neue Kommunikationsräume

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

zu eröffnen, ist jedoch nicht der maßgebliche Treiber der strukturellen Veränderungen in den Autoritätsbeziehungen. Vornehmlich durch die spezifischen logistischen Herausforderungen der Diasporasituation determiniert und – in nachgeordneter Weise – durch neue mediale Informations- und Kommunikationskanäle flankiert, lassen sich die Autoritätsbeziehungen zwischen Mustaftis und Muftis in der Gesamtschau als ein Spannungsfeld beschreiben, das sich zwischen den Polen *absoluter Gehorsam* und *totale Autonomie* erstreckt.

2. Zwischen Fremd- und Selbstbestimmung

Die empirischen Aufschlüsse haben deutlich gemacht, dass es häufig zu Spannungen zwischen den Normen der Scharia – genaugenommen den Textinterpretationen religiöser Autoritäten – und den Normen säkularer Gesellschaften kommt. Im Umgang mit den sich daraus ergebenden Konflikten entfaltet sich unter Muslim:innen in Deutschland ein breiter Werte- und Normendiskurs. Auf der Suche nach lebensnahen, praktikablen und zugleich schariakonformen Normen orientieren sich muslimische Gläubige entweder an den Handlungsanweisungen religiöser Autoritäten im Online- wie im Offline-Kontext oder sie entwickeln im offenen und konfligierenden Dialog mit den Normen der Mehrheitsgesellschaft eigenständige Lösungsansätze. Letztere können dabei über die Vorgaben der Scharia bzw. der maßgeblichen religiösen Instanzen hinausgehen.

Dieser Normendiskurs vollzieht sich in individueller Ausprägung und spannt sich zwischen zwei Polen auf: dem *absoluten Gehorsam* einerseits und der *uneingeschränkten Autonomie* andererseits, respektive zwischen Fremd- und Selbstbestimmung. Innerhalb dieses Spannungsfelds ließen sich im untersuchten Sample drei idealtypische Konfigurationen identifizieren. Diese wurden nicht nach bestimmten Akteur:innengruppen definiert, sondern nach den jeweiligen Dispositionen der Autoritätsbeziehungen, die – abhängig von der situativen Konstellation – selbst bei ein und derselben Person unterschiedlich stark zum Tragen kommen können. Um kurz zu rekapitulieren:

(1) Der *absolute Gehorsam* wird vielfach als abstraktes normatives Prinzip anerkannt und manifestiert sich – ausgehend von der Mehrheit der im Sample befragten Individuen – insbesondere in der praktischen Anwendung auf religiös-rituelle, moralische und theologische Fragen. In Deutschland sind diese Bereiche durch Artikel 4 des Grundgesetzes geschützt, das die uneingeschränkte Ausübung religiöser Überzeugungen

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

und Praktiken als fundamentales Grundrecht garantiert. Die Unterordnung gegenüber religiösen Autoritätsinstanzen gründet sich primär auf den Glauben an Traditionen sowie sakrale Texte, der als Ausdruck traditioneller Autoritätsgläubigkeit verstanden wird. Gleichwohl manifestiert sich diese Unterordnung zumeist in variabler und mitunter individualisierter Form. Die im Untersuchungskontext erkennbaren Tendenzen einer religiösen Individualisierung sind dabei häufig *deduktiver* Natur. Gemäß der instruktiven Unterscheidung Bergers kennzeichnet sich die deduktive Ausprägung dadurch, dass die Handlungsentscheidungen der Akteur:innen innerhalb des tradierten normativen Rahmens verbleiben. Insofern verpflichten sich diese Akteur:innen dem Prinzip des Gehorsams, erweisen sich dabei aber als gegenüber einer spezifischen Autorität ungebunden und wählen vielmehr – beeinflusst von ihrem biografischen Hintergrund sowie den jeweiligen sozialen Konstellationen – eigenverantwortlich, welcher religiösen Deutung sie folgen wollen.

Insbesondere in moralischen und theologischen Fragestellungen lässt sich Gehorsam als Ausdruck freiwilliger Selbstbindung verstehen, der eine Synthese zwischen absolutem Gehorsam und religiöser Eigenständigkeit darstellt. Dabei erfolgt häufig keine explizite Suche nach Fatwas, sondern eine eigenständige argumentative Auseinandersetzung mit religiösen Texten. Die ermittelten Variationen des Gehorsams unterscheiden sich demnach weniger in der Freiwilligkeit, sondern vielmehr im Grad der individuellen Abweichung, in der Intensität des Gehorsams bzw. in der Häufigkeit der Suche nach alternativen Fatwas. Dies deckt sich mit Saba Mahmoods Theorie, der zufolge die individuelle Selbstverpflichtung gegenüber religiösen Autoritäten sowie die Möglichkeit, zwischen zwei Lösungen zu wählen, als Autonomie gelten. Schiffauer nennt dies „Erziehung des Selbst".[1387] Dabei bleiben transzendente Hoffnungen auf eine Vergeltung im Jenseits weiterhin maßgebliche Beweggründe für die Befolgung religiöser Normen und die Ausführung ritueller Pflichten.

(2) Im Kontext des zweiten Typus, des *begründeten Ungehorsams*, traten Autonomietendenzen sowohl häufiger als auch in ausgeprägterer Form zutage. Dieses Muster des Ungehorsams manifestiert sich vornehmlich im Umgang der Interviewten mit solchen Normen der Scharia, die in direktem Konflikt mit den Traditionen und sozialen Gepflogenheiten der Mehrheitsgesellschaft stehen. Die religiöse Eigenständigkeit der Befragten offenbart sich hier dahingehend, dass sie je nach konkreter Sachlage eigenverantwortlich abwägen und entscheiden,

1387 Schiffauer: Migration and Religiousness, S. 152, 155; Mahmood: Politics of Piety, S. 15, 22. Für Näheres dazu siehe Kap. I, 2.3.

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

ob sie den Handlungsanweisungen religiöser Autoritäten Folge leisten oder diese relativieren. Insbesondere bei gesellschaftlichen Fragen, etwa wenn es darum geht, Personen des anderen Geschlechts per Handschlag zu begrüßen oder Nichtmuslim:innen zu deren religiösen Festen zu gratulieren, beanspruchen sie einen weitreichenden Auslegungsspielraum für sich und zeigen dabei eine ausgeprägte autonome Entscheidungsfähigkeit.

Die beanspruchte Selbstbestimmung entspringt jedoch weniger einem genuin subjektiven Streben nach autonomer Handlungsfreiheit oder individueller religiöser Entscheidungsfindung, sondern vielmehr einem durch die veränderten Lebensbedingungen in der Diaspora bedingten Anpassungsdruck sowie einem übergeordneten strategischen Zweck: der gezielten Gegensteuerung gegen antimuslimische Ressentiments und gesellschaftliche Gefährdungsdiskurse. Diese Form religiöser Praxis verweist somit auf eine dynamische Aushandlung religiöser Verpflichtungen, in der Akteur:innen ihre Entscheidungen nicht als Bruch mit der religiösen Norm, sondern als kontextuelle Übersetzung derselben verstehen. In diesem Zusammenhang erscheint Religiosität nicht als statischer Normvollzug, sondern als relationale Praxis, die in Bezug auf situative Anforderungen, soziale Erwartungen und moralische Selbstvergewisserung kontinuierlich neu justiert wird.

In der Terminologie Max Webers ist dieses Handeln folglich als zweckrational zu klassifizieren, wobei rationale Mittel zur Erreichung eines klar definierten Zieles gewählt werden. Dies zeigte sich darin, dass der Ungehorsam oftmals aus einer Notwendigkeit heraus erfolgt und dabei auf die religiöse Tradition Bezug nimmt. In diesem Sinne sind die am häufigsten identifizierten Formen religiöser Individualisierung im hier betrachteten Kontext *reduktiver* Natur. So war die überwiegende Mehrheit der Befragten darauf bedacht, entweder eine alternative Autoritätsquelle zur Rechtfertigung ihrer Abweichungen zu finden oder eigenständig innerhalb religiöser Rahmenbedingungen zu argumentieren.

Die Bemühungen zahlreicher Studienteilnehmer:innen, ihren Ungehorsam eigenständig zu legitimieren, machen nicht nur deutlich, dass der Fatwa-Markt im Internet selten adäquate alternative Lösungsansätze bietet, sondern auch, dass die dort verfügbaren Informationsangebote mitunter kontraproduktive Wirkungen auf die Lebensführung der Rezipient:innen entfalten können. So bewerten Gläubige bspw. bestimmte Handlungen, wie das Begrüßen per Handschlag, anhand entsprechender Cyberfatwas als sündhaft, was häufig ein ausgeprägtes „schlechtes Gewissen" zur Folge hat, wenn es letztlich doch nicht vermieden wird (bzw. werden kann).

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

Dies untermauert einmal mehr meine oben aufgestellte Theorie, wonach die Individualisierungstendenzen im Umgang mit den Scharia-Normen unter Muslim:innen in der Diaspora nicht primär als Folge der Internetnutzung zu betrachten sind, sondern vielmehr tief in ihrem spezifischen Lebenskontext verwurzelt liegen. Hierbei erweist sich insbesondere die Erwartungshaltung der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft – flankiert von den weit verbreiteten antimuslimischen Diskursen und Islamfeindlichkeiten – als maßgebliche Triebfeder für den gezeigten Ungehorsam gegenüber religiösen Autoritäten (siehe hierzu Kap. IX, v. a. 2).

Besonders hervorzuheben in der Argumentation zahlreicher Gesprächspartner:innen ist die wiederholt vorgenommene Bezugnahme auf die Tradition bzw. auf religiöse Texte. Teilweise unter expliziter Berufung auf die Aussagen und Fatwas autoritärer Instanzen, in anderen Fällen jedoch auch unabhängig davon, artikulierten sie ausdrücklich ihr Bestreben, eine enge Verbindung zur islamischen Tradition zu etablieren oder eine bereits bestehende Bindung aufrechtzuerhalten. Dies verdeutlicht nicht nur die zentrale Bedeutung religiöser Tradition für den Alltag gläubiger Muslim:innen, sondern zeigt zugleich auf, dass religiöse Autonomie keineswegs zwangsläufig einen Bruch mit der Tradition oder deren Verzicht impliziert. Wie einschlägige Studien zum *Lived Islam* und zur Religiosität muslimischer Diaspora-Gemeinschaften belegen – unter anderem bei Mahmood sowie Nökel und Weyers –, lässt sich ein Leben in Übereinstimmung mit den Scharia-Normen durchaus mit einer ausgeprägten Selbstbestimmung und religiöser Eigenständigkeit vereinbaren. Diese Normen werden dabei je nach Bedarf individuell neu ausgelegt oder temporär außer Kraft gesetzt. Klinkhammer charakterisiert diese Form islamischer Lebenspraxis, die sich durch einen pragmatischen und flexiblen Umgang mit religiösen Normen auszeichnet, als *traditionalisierend*. Andere Autor:innen bezeichnen sie hingegen als *dynamisch-reflexive* Religiosität, um die Verbindung von traditioneller Bindung und kontinuierlicher Reflexion sowie situativer Neuinterpretation religiöser Vorgaben hervorzuheben (siehe hierzu Kap. I, 2.3).

(3) Der dritte Typus, die *religiöse Indifferenz*, liegt außerhalb des vorgestellten Spannungsfelds von Gehorsam und begründetem Ungehorsam. Er umfasst jene Bereiche, in denen die Mehrheit der Befragten im untersuchten Sample keine Veranlassung sieht, religiöse Autoritäten zu konsultieren oder deren Fatwas einzuholen. Dabei ist den Betroffenen die Distanzierung von ihrer Autoritätsinstanz zumeist nicht bewusst. Vielmehr vertreten sie die Auffassung, dass insbesondere die rechtlichen und politischen Lebensbereiche außerhalb der Zuständigkeit von Fat-

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

wa-Instanzen liegen. Diese Individualisierungstendenzen sind demnach *induktiver* Natur und wurden in der Terminologie von Pollack et al. als eine *religiöse Indifferenz* existenziellen Charakters eingeordnet. So waren sich viele Interviewteilnehmer:innen einig, dass sie etwaige religiöse Autoritäten nicht in Fragen der politischen Partizipation konsultieren würden. Für diese Gruppe ist es selbstverständlich, sich an Wahlen zu beteiligen und sich aktiv ins politische Geschehen einzubringen. Es wird somit klar zwischen religiösen sowie rechtlichen und politischen Lebensbereichen unterschieden. Durch eine derartige Differenzierung verringern sich potenzielle Spannungen und Konfliktfelder zwischen den Normen der Scharia und den Regeln der säkularen Umweltgesellschaft erheblich.

Vor diesem Hintergrund ist Kanachers These, wonach für Muslim:innen in modernen Gesellschaften lediglich die Wahl zwischen Säkularismus und Fundamentalismus bestehe, infrage zu stellen. Die Ergebnisse der empirischen Untersuchung haben verdeutlicht, dass die Mehrheit der im Sample befragten Muslim:innen weder vollständig auf ihre Religiosität und ihre religiösen Überzeugungen verzichtet – was einer Säkularisierung im Sinne Casanovas entspräche – noch eine umfassende islamische Lebensweise gemäß den strengen Normen der Scharia anstrebt, wie es fundamentalistische Gruppen propagieren.[1388] Viele muslimische Gläubige scheinen ihre Entscheidungen eigenverantwortlich zu treffen und eine säkulare Haltung einzunehmen. Zudem betreffen die meisten Alltagsfragen, mit denen sich Muslim:innen konfrontiert sehen, vorrangig religiöse und nicht rechtliche oder politische Themen (vgl. hierzu Kap. VI, 2). Diese Beobachtungen korrespondieren mit den gängigen Annahmen zu Säkularisierungstendenzen unter Muslim:innen in Deutschland, wie sie bspw. von Rohe und Bielefeldt formuliert wurden. Demnach zeichnet sich eine deutliche Tendenz ab, wonach religiöse Praxis und Überzeugungen als private Angelegenheiten verstanden, politische und rechtliche Fragen hingegen zunehmend säkular und autonom gehandhabt werden.

In diesem Sinne haben die beschriebenen Vorgänge bei der Rezeption von Fatwas illustriert, wie variabel Muslim:innen in Deutschland auf die Handlungsanweisungen religiöser Autoritäten reagieren und wie diese häufig verhandelt werden. Die Gläubigen definieren selbst, in welchen Lebensbereichen Fatwas für sie relevant sind und wann sie angewendet oder außer Kraft gesetzt werden. Manche religiösen Gebote werden unter Berücksichtigung gesellschaftlicher Normen und Erwar-

[1388] Siehe dazu Kap. III, 2.1 und 3.1.

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

tungen interpretiert oder je nach persönlicher Situation relativiert. Diese Beobachtungen stellen Weyers' Annahme infrage, viele Muslim:innen seien durch die verbindliche religiöse Tradition in ihrer Autonomie eingeschränkt und befänden sich häufig in einem Spannungsfeld mit den Wertvorstellungen der autochthonen Mehrheitsgesellschaft.

Diese Erkenntnis weckt auch Zweifel an islam- und sozialwissenschaftlichen Studien, die von einer absoluten Gehorsamsreligiosität unter Muslim:innen ausgehen. Entgegen den Annahmen von Autor:innen wie etwa T. Nagel und Oevermann verdeutlichten die empirischen Befunde, dass sich die Beziehung zwischen Ratsuchenden und religiöser Deutungshoheit nicht durch blinden Gehorsam beschreiben lässt. Vielmehr zeigte sich, dass Gehorsam keine durchgängige Konstante im alltäglichen Handeln bildet, sondern nur in bestimmten Bereichen und Situationen praktisch relevant wird. Die Beziehung zu den religiösen Autoritäten ist eher durch einen hohen Grad religiöser Individualisierung gekennzeichnet. Diese Individualisierung religiöser Praxis äußert sich in verschiedenen Ausprägungen. Sie spiegelt sich in der gleichzeitigen Koexistenz von Gehorsam, Anpassung, eigenverantwortlichem Handeln, partieller Ablehnung und bewusster Ausklammerung religiöser Normen wider – stets abhängig von der jeweiligen Lebenssituation und der thematischen Relevanz für die individuelle Lebensführung. Dieses vielschichtige Handlungsrepertoire wird maßgeblich dadurch begünstigt, dass islamische Normativität, exemplifiziert an Fatwas, keinen zwingend bindenden oder repressiven Charakter besitzt, sondern vielmehr durch eine freiwillige und selbstbestimmte, innere Verpflichtung getragen ist. Die empirischen Erkenntnisse stützen somit islamisch-theologische Ansätze, wie sie von Badawia und Abou El Fadl vertreten werden, die die Eigenverantwortlichkeit und Selbstbestimmung muslimischer Gläubiger sowie das Potenzial des Islam zur Autonomie und Anpassungsfähigkeit an die Herausforderungen säkularer, moderner Gesellschaften hervorheben.[1389]

Gleichwohl lässt sich nicht von einer generellen Säkularisierung oder einer grundsätzlich pragmatischen und individuell konfigurierten Lebensführung unter Muslim:innen in Deutschland sprechen. Die empirischen Befunde offenbaren vielmehr divergente Haltungen hinsichtlich der Aneignung und Interpretation der Normen der Scharia. Neben der zuvor skizzierten Mehrheitsposition traten wiederholt abweichende Meinungen zutage, die im Folgenden kurz aufgegriffen werden.

[1389] Zu einschlägigen Theorien siehe den Forschungsstand Kap. I, 2.1.

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

3. Heterogenität aufgrund biografischer Bezüge

Die eben angesprochenen Minderheitenpositionen lassen sich grob in zwei Typen gliedern: (a) Der erste Typus kann dem *Traditionalismus* zugeordnet werden und weist Tendenzen zu salafistischen bzw. islamistischen Orientierungen auf: Angehörige dieses Typus streben eine Lebensweise an, die auf einer strikt buchstabengetreuen und unverrückbaren Umsetzung der Scharia-Normen basiert, die über geografische und gesellschaftliche Kontexte hinaus Gültigkeit beansprucht – auch wenn sie im Konflikt mit den Gesetzen und gesellschaftlichen Normen des Residenzlandes steht. Dieses Muster, das die Bekräftigung religiöser Traditionen sowie die unbedingte Befolgung religiöser Autoritäten einschließt, stimmt in seinen Grundzügen mit Klinkhammers Beschreibung einer exklusivistischen islamischen Lebensform überein. Hierbei werden religiöse Normen als dogmatisch gegeben angesehen, wobei ihre historische Wandelbarkeit und Kontextabhängigkeit entweder negiert oder bewusst ausgeblendet werden.[1390]

Diese Tendenz zu uneingeschränktem Gehorsam in sämtlichen Lebensbereichen, einschließlich rechtlicher und politischer Felder, lässt sich einerseits auf die Sozialisation und die biografischen Hintergründe der Betroffenen und andererseits – vor allem im Kontext muslimischer Migrant:innen, insbesondere bei Neuankömmlingen – auf migrationsbedingte Krisenerfahrungen wie Fremdheitserleben, Unsicherheitsgefühle und rassistische Ausgrenzung zurückführen. Diese Befunde korrespondieren mit sozialwissenschaftlichen Studien, die bei Migrant:innen infolge von Auswanderung oder Flucht eine Intensivierung bzw. Radikalisierung religiöser Orientierungen beobachten. Gleichzeitig betonen Autor:innen wie A.-K. Nagel und Baumann, dass sich unter muslimischen Migrant:innen auch deutliche Tendenzen zur Individualisierung und Privatisierung der religiösen Praxis nachweisen lassen, was den Ergebnissen der oben vorgestellten Analyse entspricht.

(b) Der zweite Typus, der vornehmlich nichtpraktizierende Muslim:innen umfasst, misst religiösen Pflichten keine nennenswerte Bedeutung bei. Fatwas und Muftis spielen im Alltag dieser Gruppe folglich keine Rolle. Muslim:innen dieses Typus handeln weitgehend induktiv und orientieren sich an ihrer persönlichen Erfahrung sowie an den Wert- und Normvorstellungen der Mehrheitsgesellschaft, ohne sich auf religiöse Normen zu berufen. Dementsprechend lassen sich bei diesen Akteur:innen keine Konfliktsituationen zwischen dem Streben nach

[1390] Vgl. Klinkhammer: Moderne Formen, S. 48.

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

Selbstbestimmung und der Bindung an religiöse Autoritäten beobachten, wenngleich dies zulasten der religiösen Tradition geht, die weitgehend aufgegeben wird. Selbst das jenseitige Schicksal, das nach islamischem Verständnis oftmals als Verdienst für die Ausübung religiöser Pflichten und den Gehorsam gegenüber religiösen Autoritäten gilt, findet in dieser Lebensführung kaum Beachtung. Wesentliche Voraussetzungen für diese Form der religiösen Distanzierung liegen in der primären und sekundären Sozialisation sowie in negativen Erfahrungen im Umgang mit Fatwas und Muftis (siehe v. a. Kap. VI, 1.3).

Dieser Typus islamischer Lebensführung bewegt sich im Wesentlichen jenseits der zuvor genannten Pole von absolutem Gehorsam und religiöser Autonomie, da er sich außerhalb etablierter religiöser Traditionen verortet. Gleichwohl identifizieren sich die Angehörigen dieses Typus ausdrücklich als Muslim:innen, weshalb sie in den Rahmen dieser Untersuchung einbezogen wurden. Gemäß Klinkhammers Typologie handelt es sich hierbei um einen universalistischen Ausdruck islamischer Lebenspraxis, der Spiritualität und Transzendenz als allgemeingültige menschliche Bedürfnisse begreift und die Heilsperspektiven nicht an die strikte Befolgung religiöser Gebote und Verbote knüpft. Nach Weyers liegt diesem Lebensmuster ein säkular-moralisches Prinzip zugrunde, bei dem die normative Relevanz der Scharia für die Bewertung von Entscheidungen, Handlungen und potenziellen Normenkonflikten keine Rolle spielt.[1391]

Rückblickend auf die im Sampling vorgenommene Differenzierung zwischen *praktizierenden* und *nichtpraktizierenden* Muslim:innen (vgl. Kap. V) lässt sich der erstgenannte Typus angesichts der bisherigen Befunde in zwei spezifischere Subtypen ausdifferenzieren: in *traditionell-pragmatische* Gläubige, die bemüht sind, die Normen der Scharia im Alltag weitgehend zu berücksichtigen, es aber zugleich in Erwägung ziehen, davon je nach Sachlage abzuweichen, und *traditionell-exklusivistische* bzw. *traditionell-salafistische* Gläubige, welche die Religion des Islam verabsolutieren und ausschließlich die Scharia-Normen in den unterschiedlichen Sphären des Lebens strikt und buchstabengetreu in die Tat umsetzen.

Diese Ergebnisse widersprechen, zusammenfassend betrachtet, nicht nur der reduktionistischen Perspektive einschlägiger Studien, die eine religiöse Radikalisierung unter Muslim:innen als Kompensation für sozioökonomische Deprivationen postulieren. Sie widerlegen zudem eindimensionale Annahmen, welche die religiöse Autonomie bzw. Subjekti-

[1391] Für Näheres zu dieser Typologie siehe Kap. I, 2.3.

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

vierung als zentrales Charakteristikum der Religiosität von Muslim:innen in der Diaspora hervorheben. Wie bereits Klinkhammer, A.-K. Nagel sowie Weyers et al. auf die Pluralität muslimischer Religiosität und Lebensweisen in Deutschland hingewiesen haben, bestätigt auch die vorliegende Untersuchung die divergierenden Verständnisse im Umgang mit den Normen der Scharia und der Autorität religiöser Instanzen. Eine pauschale Einordnung von Muslim:innen als salafistisch, radikal, pragmatisch, kritisch oder säkular stellt folglich kein adäquates Abbild dar, sondern verzerrt die vielfältige und ambivalente Realität.

Bei der Herausarbeitung der oben angeführten Aneignungsmuster religiöser Normen, der Formen gegenwärtiger religiöser Lebensführung der Muslim:innen in Deutschland und der Konsequenzen der Nutzung des Internets rückte die vorliegende Untersuchung insbesondere die Bedeutung des Internets für die religiöse Beratung sowie die Kriterien der Anerkennung normativer Handlungsanweisungen in den Fokus. Sie werden im Folgenden noch einmal zusammenfassend rekapituliert.

4. Cyber-Islam als verlängerter Arm des Traditionalismus

Die empirischen Erkenntnisse haben gezeigt, dass muslimische Ratsuchende Online-Medien primär als initiale Ressource für religiöse Anfragen konsultieren, zugleich jedoch gezielt ein hybrides Ensemble digitaler und analoger Kanäle einsetzen. Das Internet wird als religiöse Beratungsquelle (1) aus vielfältigen Motiven und (2) für verschiedene Zwecke genutzt. Dabei kommen Cyberfatwas nur unter bestimmten Bedingungen zum Einsatz, wie Abschnitt 5 im Folgenden zusammenfassend zeigt.

(1) Ratsuchende bedienen sich des Fatwa-Markts im Internet nicht nur infolge logistischer Hürden oder aus Mangel an qualifizierten Imamen vor Ort, sondern ebenso wegen der besonderen medialen Eigenschaften des Internets. So zeigen die empirischen Befunde auf, dass das Internet insbesondere für Neuankömmlinge das unter den Bedingungen der Diaspora wahrgenommene Defizit an Offline-Angeboten und religiöser Infrastruktur kompensiert. Die medialen Besonderheiten der Neuen Medien – etwa die Auflösung von Zeit und Raum, die Interaktivität, die Anonymität sowie die breit zugängliche Vielfalt religiöser Inhalte im Netz – eröffnen den Nutzer:innen die Möglichkeit, eigenständig nach Antworten auf religiöse Fragestellungen zu suchen und bewusst über die Aneignung einzelner Normen zu entscheiden. Durch die neu entstandenen Wahlfreiheiten geraten etablierte Autoritätshierarchien zunehmend unter Druck. Dieser Befund korrespondiert im Wesentlichen mit den

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

Thesen bisheriger Studien, die einen grundlegenden Wandel religiöser Autorität im digitalen Zeitalter postulieren (vgl. Kap. I, 2 und IV, 4).

Den besagten theoretischen Überlegungen zur Verschiebung religiöser Autoritätsbeziehungen durch religionsbezogene Internetnutzung ist nur insofern zuzustimmen, als sich die Wege der Ratsuche weitgehend gewandelt haben – im Sinne religiöser Privatisierung. Anstelle des gewohnten direkten Austauschs in der örtlichen Moschee mit dem Imam greifen Muslim:innen heute verstärkt auf niedrigschwellige digitale Angebote wie Online-Fatwa-Portale oder Messenger-Dienste zurück. Gleichwohl erweisen sich die weit verbreiteten Thesen, wonach die religiöse Internetnutzung als maßgeblicher Motor der Individualisierungstendenzen unter Muslim:innen fungiere, nur als bedingt stichhaltig. Die vorliegenden Befunde zeichnen vielmehr ein ambivalentes Bild, das insgesamt eher im Widerspruch zu diesen Annahmen steht:

Die raumübergreifende und zeitlich flexible Rezeption thematisch breit gefächerter Online-Angebote erfährt zwar vielfache Wertschätzung seitens der Studienteilnehmer:innen, gleichwohl fördern die in diesen Angeboten vermittelten Werte und Normen nicht immer ihre Handlungsautonomie. Das liegt daran, dass der Fatwa-Markt im Netz maßgeblich vom salafistischen und islamistischen Konservatismus geprägt ist. Dieser propagiert ein traditionalistisches Islamverständnis, das die religiöse Autonomie der Individuen in den Hintergrund rückt oder ihnen gar vollständig entzieht. Die Orientierung an den islamischen Normen und Werten wird dabei häufig ideologisch aufgezwungen; sie basiert nicht auf eigenständigem Verstehen und fördert folglich auch nicht das individuelle Urteilsvermögen der Gläubigen – hierzu vgl. Kap. IV, 4.

Demnach ist im Hinblick auf die *Vielfalt* des Online-Islam, die für zahlreiche Befragte einen weiteren Beweggrund für die religionsbezogene Internetnutzung darstellt, zwischen zwei Dimensionen zu differenzieren: Die erste Dimension umfasst die *mannigfaltigen Formate* religiöser Angebote im Netz, namentlich die Möglichkeit, sich zu religiösen Fragestellungen interaktiv, anonym und audiovisuell mit Autoritätspersonen oder anderen Gläubigen auszutauschen, ohne dabei Unannehmlichkeiten oder soziale Sanktionen befürchten zu müssen. Die zweite Dimension bezieht sich auf die *Inhalte* der Online-Angebote. Zwar zeichnet sich die digitale islamische Welt insgesamt durch eine zunehmende Vielfalt an Lehrmeinungen und Positionen aus, jedoch konnte eine deutliche Dominanz salafistischer und islamistischer Inhalte festgestellt werden. Die Informations- und Kommunikationskanäle, über die liberale Stimmen ihre Ansätze und Fatwas verbreiten, sind häufig weder in vergleichbarem Maße professionell noch mehrsprachig oder medienübergreifend

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

präsent wie die salafistischen bzw. islamistischen Formate auf dem Medienmarkt. In jedem Fall vermag ihr Informationspool nicht mit der Fülle der Angebote traditionell-salafistischer oder neo-traditionalistisch-islamistischer Denkrichtungen zu konkurrieren. Dies belegen nicht nur die theoretischen Ausführungen, sondern auch die empirischen Befunde. Zu den meistfrequentierten Websites zählen *Islam Q&A*, *Islamweb.net*, *Islamfatwa.de*, *Macht's Klick?* sowie die Seiten von Online-Predigern wie Pierre Vogel und Abul Baraa, die dem Salafismus bzw. Islamismus zuzurechnen sind (siehe hierzu Kap. VII).

Vor dem Hintergrund dieser Differenzierung besteht die in der Fachliteratur angenommene Vielfalt des Islam im Internet derzeit ausschließlich im Hinblick auf die unterschiedlichen Angebotsformate. Was die inhaltliche Diversität betrifft, befindet sie sich hingegen nach wie vor in einem Anfangsstadium. Das schließt allerdings nicht aus, dass das Online-Spektrum des Islam pluralistisch geprägt ist. Die empirischen Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung zeigen jedoch eindeutig, dass die liberale Internetpräsenz sowohl in quantitativer als auch in qualitativer Hinsicht den salafistischen und islamistischen Aktivitäten im Netz nachsteht.

Während für manche Muslim:innen das Internet als bedeutsame Quelle religiöser Orientierung dient und sie – oftmals dank ihrer Mehrsprachigkeit – von der Vielfalt der im Netz präsentierten Meinungen profitieren, empfinden andere die Vielfalt an Rechtsmeinungen als Quelle von Verunsicherung und Verwirrung. Dies führt folgerichtig dazu, dass sie zusätzlich eine Bezugsperson aus ihrem sozialen Umfeld zu Rate ziehen.

Ebenso ruft die *Anonymität* im Netz bei den Nutzer:innen ambivalente Reaktionen hervor: Einerseits entfaltet die vermeintliche Anonymität einen bestärkenden und anziehenden Effekt, andererseits führt sie aber auch zu Unsicherheit und Skepsis. Die empirischen Aufschlüsse haben deutlich gemacht, dass die Pseudonymität die Identifikation der Person eines Muftis sowie die Kontrolle über die Publikation von Fatwas oder religiösen Inhalten im Netz grundsätzlich erschwert. Aufgrund dieser mangelnden Transparenz hat sich bei zahlreichen Befragten eine skeptische Haltung gegenüber den Online-Fatwas gezeigt. Dies bestätigt Mandavilles Bedenken hinsichtlich der Anonymität im Internet und der damit verbundenen Manipulierbarkeit der Online-Angebote.[1392] Zugleich wird diese Anonymität auf Seiten der Nutzer:innen von vielen Studienteilnehmer:innen insbesondere im Zusammenhang mit schambehafte-

[1392] Siehe Kap. I, 2.2.

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

ten Themen wie Intimität und Sexualität geschätzt. Andere hingegen haben keine Hemmungen, auch solche sensiblen Anliegen mit einer vertrauten Bezugsperson zu besprechen, und begründen diese Haltung mit Verweisen auf die religiöse Tradition. Wiederum andere äußern grundsätzliche Zweifel daran, ob die Nutzer:innen tatsächlich anonym bleiben und ob ihre persönlichen Daten hinreichend geschützt sind.

Besonders muslimische Frauen unter den Neuzugewanderten nutzen das Internet häufig nicht nur temporär oder lediglich zu bestimmten Themen. Auch wechseln sie oftmals nicht zwischen Offline- und Online-Beratung, sondern bevorzugen in religiösen Angelegenheiten dauerhaft den digitalen Raum gegenüber traditionellen Beratungsangeboten. Das Netz ermöglicht es ihnen, persönliche Fragen zu stellen, die im Offline-Kontext tabuisiert oder mit Scham belegt sind. Überdies lassen sich im Internet soziale Schranken überwinden, ohne negative Konsequenzen im religiös geprägten Alltagsumfeld befürchten zu müssen. Diese Tendenz deutet darauf hin, dass patriarchale Strukturen in islamisch geprägten Gesellschaften nach wie vor maßgeblich die Geschlechterbeziehungen zwischen Mann und Frau prägen – so werden Moscheebesuche von einigen Migrantinnen weiterhin als „Männersache" betrachtet. Diese Befunde korrespondieren mit Forschungsarbeiten, etwa von Braune und Cooke, die das Internet für muslimische Frauen als einen zentralen Ort darstellen, der feministische Individualisierungstendenzen ermöglicht und verstärkt.[1393]

Frauen der zweiten Einwanderungsgeneration verfügen hingegen oftmals über Offline-Alternativen, etwa den Rückhalt durch Familienmitglieder, weshalb das Internet für sie keine zentrale Anlaufstelle darstellt. Demografische Merkmale spielen jedoch nicht nur eine entscheidende Rolle bei der Wahl der Autoritätsinstanz, sondern beeinflussen auch die Festlegung der Grenzen, innerhalb derer Scharia-Normen umgesetzt oder je nach individueller Lebenssituation relativiert werden(siehe Kap. IX).

Angesichts dieser ambivalenten Rezeptionsweisen können die medialen Eigenschaften der religiösen Online-Nutzung zusammenfassend in zwei Kategorien aufgeteilt werden: in *primäre*, überwiegend positiv bewertete Eigenschaften wie Interaktivität, mediale Konvergenz sowie zeitliche und räumliche Flexibilität einerseits und *sekundäre* Eigenschaften wie Meinungspluralität und Anonymität andererseits. Letztere werden von den Befragten situativ zwar als Ressource geschätzt, gleichermaßen jedoch auch als potenzielle Problemdimension wahrgenommen.

[1393] Vgl. Kap. I, 2.2.

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

Diese ambivalente Wahrnehmung wirft ein kritisches Licht auf einschlägige Forschungsansätze, die das Internet undifferenziert als zentralen Schlüsselfaktor religiöser Selbstbestimmung und Entscheidungsautonomie muslimischer Gläubiger erachten.

Eine zentrale theoretische Schlussfolgerung der vorliegenden Studie lautet vor diesem Hintergrund, dass das Internet das Autonomiepotenzial muslimischer Gläubiger nur ansatzweise fördert, da es als verlängerter Arm des Traditionalismus und Neo-Traditionalismus fungiert. Zwar unterstützt die im Netz manifeste Pluralität islamischer Normativität – insbesondere verkörpert durch das islamische Rechtsgenre *fiqh al-aqallīyāt* – grundsätzlich die Entscheidungsautonomie muslimischer Internetnutzer:innen, doch ist sie nicht primär Auslöser von Subjektivierungs- und Selbstermächtigungsprozessen. Vielmehr bildet der durch die Diasporasituation induzierte Drang zur Neupositionierung und Anpassung an die ungewohnte Lebenswirklichkeit als Minderheit in einer überwiegend nichtmuslimischen Gesellschaft das zentrale Motiv für den Wandel und die Verschiebungen in religiösen Autoritätsverhältnissen.

(2) Mit Blick auf die religionsbezogenen Nutzungszwecke des Internets bestätigen die Ergebnisse im Wesentlichen die eingangs formulierte Hypothese zur Stichprobenbegründung. Es wurden aus der empirischen Analyse drei Nutzer:innentypen herausgearbeitet:

(a) Der erste Typus umfasst jene, die das Internet vornehmlich als Ressource zur Informationsbeschaffung und zur Kommunikation bei religiösen Fragestellungen nutzen. Insbesondere muslimische Neuankömmlinge verstehen das Internet als einen vertrauten Raum, der interaktive Austauschmöglichkeiten zu diversen Themenbereichen eröffnet. Dabei wurde neben den zuvor diskutierten Merkmalen der Neuen Medien das Defizit an institutionalisierter religiöser Infrastruktur als zentraler Ausgangspunkt für die Internetrezeption herausgestellt.

(b) Zum zweiten Typus zählen hingegen Nutzer:innen – überwiegend Migrant:innen der ersten und zweiten Einwanderungsgeneration –, die das Internet nicht als alleinige Quelle für religiöse Beratungen heranziehen. Vielmehr dient es ihnen als Mittel zur Informationsbeschaffung, um sich eigenständig über grundlegende, bereits vertraute religiöse Praktiken zu vergewissern oder sich gezielt auf Gespräche mit Bezugspersonen im analogen Umfeld vorzubereiten. Die skeptische Haltung dieser Nutzer:innen gegenüber dem Internet als Beratungsplattform für religiöse Fragen resultiert aus den zuvor genannten Nachteilen, etwa der Überforderung durch die Vielzahl divergierender Meinungen und der fehlenden Transparenz. Daher ist ihre Nutzung des Internets eng mit einer Offline-Selbstvergewisserung verknüpft; Online-Angebote

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

werden stets ergänzend zu den Vertrauenspersonen im direkten Umfeld konsultiert. Für diesen Nutzertyp besitzt die Online-Beratung nur eine untergeordnete Bedeutung, da im Gegensatz zu den Angehörigen des ersten Typus ein umfassendes Repertoire alternativer Referenzquellen und Orte zur Fatwa-Findung zur Verfügung steht. Dazu zählen etwa das Einholen von Auskünften bei vertrauten Personen im privaten Umfeld, das Studium einschlägiger Fachliteratur oder klassischer Printmedien sowie die Kontaktaufnahme zu vertrauenswürdigen Personen im Ausland. Diese hybride Praxis unterstreicht die strategische Diversifikation in der religiösen Wissensaneignung. Die konditionale Inanspruchnahme von Cyberfatwas markiert dabei eine nuancierte Abwägung zwischen medialer Zugänglichkeit und hermeneutischer Skepsis.

Trotz der insgesamt zurückhaltenden Haltung der Befragten in diesem Kontext gegenüber der religionsbezogenen Nutzung des Internets ist nicht auszuschließen, dass die religiösen Online-Inhalte ihr Glaubensleben und ihre Lebensführung beeinflussen – oft in unbewusster Weise. Viele von ihnen haben das Internet bereits in ihrer Jugendzeit – bei Konvertit:innen vor allem zu Beginn des Übertritts zum Islam – intensiv zur Klärung religiöser Fragestellungen genutzt (vgl. Kap. VII, 2). Mit fortschreitendem Lebensalter, steigender Bildung und verändertem Familienstatus entwickelte sich jedoch eine zunehmend kritischere Haltung gegenüber den religiösen Inhalten im Netz. Diese Veränderungen brachten zugleich Offline-Alternativen mit sich, etwa den Ehemann als religiöse Autorität. Dass trotz der Skepsis und Unsicherheit, die mit der religionsbezogenen Internetnutzung einhergehen können, keine vollständige Abkehr vom religiösen Angebot im Netz zu beobachten ist, verdeutlicht noch einmal den Mangel an adäquaten Alternativangeboten vor Ort.

(c) Die Bereitschaft, vollständig auf Cyberfatwas zu verzichten, sofern kompetente Fachpersonen im persönlichen Umfeld erreichbar sind, zeigte sich vor allem beim dritten Typus, der jedoch mit nur einer Person unter den Befragten eine Ausnahme bildet. Diese Ablehnung der religionsbezogenen Internetnutzung beruht in erster Linie auf der Verfügbarkeit verlässlicher Ansprechpartner und Kommunikationsmöglichkeiten im Offline-Bereich. Zudem ergab die Analyse einen Zusammenhang mit der besonderen Rolle der betreffenden Person als Vorsitzender einer Moscheegemeinde. Neben seiner Unzufriedenheit mit dem religiösen Fatwa-Markt im Internet, insbesondere aufgrund von dessen Unübersichtlichkeit und Manipulationsanfälligkeit, fürchtet der Interviewte auch einen Bedeutungsverlust der Moschee als institutioneller und sozialer Ort der Fatwa-Suche sowie der religiösen Begegnung. Diese

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

Befürchtung richtet sich nicht auf ökonomische Einbußen – da Fatwas im sunnitischen Islam unentgeltlich erteilt werden –, sondern ist als Reflexion über die Implikationen für die Kohäsion und Identitätsbildung der muslimischen Gemeinschaft in der Diaspora sowie über die damit verbundene Erosion der funktionalen Bedeutung der lokalen Moschee als sozialer und religiöser Begegnungsstätte zu verstehen.[1394]

Typologisch unterscheiden sich die Nutzungsweisen vor allem darin, dass für einen Teil der Befragten – überwiegend Neuzugewanderte – das Internet eine zentrale und verlässliche Quelle religiöser Beratung darstellt. Dagegen betrachten viele andere, vornehmlich Muslim:innen der zweiten Einwanderungsgeneration, das Internet als einen ergänzenden Raum für religiöse Unterhaltung oder Selbstbildung. Darüber hinaus differenzierten sich die Verläufe primär dadurch, dass das Internet, insbesondere die sozialen Netzwerke, für zahlreiche – vor allem jüngere – Nutzer:innen bereits integraler Bestandteil des Alltags ist. Dies gilt auch für die Behandlung religiöser Anliegen; für manche fungiert es sogar als Initialzündung für eine intensivere Auseinandersetzung mit der Religion. Für andere, überwiegend ältere Befragte war die Beschäftigung mit den Werten und Normen der Scharia bereits fest im Leben verankert, bevor das Internet als zusätzlicher Interaktionsraum entstand.

Alle Nutzer:innen teilen die Erfahrung, salafistische oder islamistische Inhalte zu rezipieren, wobei sich die Mehrheit der Studienteilnehmer:innen von diesen distanziert oder zumindest eine kritische Haltung gegenüber ihnen einnimmt. Viele Neuzugewanderte identifizieren sich aufgrund ihrer religiösen Prägung und Sozialisation im Herkunftsland zum Teil mit konservativen, salafistisch geprägten Inhalten, weichen davon jedoch oft in der Praxis ab (vgl. Kap. IX). Demgegenüber fällt es anderen Konsument:innen, insbesondere Konvertit:innen und Migrant:innen der zweiten Generation, vor allem im Jugendalter häufig schwer, zwischen liberalen und radikalen Inhalten zu differenzieren, was auf eine mangelnde religiöse Sozialisation zurückzuführen ist. Der Salafismus vermittelt durch seine crossmediale Angebotsstruktur und seine ausgeprägte Präsenz in den sozialen Netzwerken nicht nur ein einfaches „Schwarz-Weiß-Bild" des Islam, das den vielfältigen Bedürfnissen und Interessen der nach religiöser Orientierung Suchenden entgegenkommt, sondern offeriert auch ein Gemeinschaftsgefühl. Dieses spricht insbesondere viele jüngere Nutzer:innen an, die aufgrund von Diskriminierungs- und Ausgrenzungserfahrungen nach Zugehörigkeit und Identität suchen (Kap. VIII, 2.2.3).

[1394] Mehr dazu Kap. VII, 3.2.

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

Summa summarum korrespondieren diese Erkenntnisse weitgehend mit der bisher vorliegenden Forschung, die eine zunehmende Internetnutzung unter Muslim:innen konstatiert. Die vorliegende Studie liefert jedoch differenzierte Einblicke in die Funktionen des religiösen Online-Geschehens, die Nutzungsweisen der Gläubigen sowie deren Bezugspunkte zum Internet. Dabei offenbart sich, dass viele Aussagen in einschlägigen Publikationen oft verallgemeinernd und wenig nuanciert sind. Ein wesentlicher Beitrag dieser Untersuchung bestand demnach darin, die vielfältigen Formen, Orte und Zwecke der religionsbezogenen Internetnutzung differenziert herausgearbeitet und eingeordnet zu haben. Im Blick hatte sie aber auch, welche Anforderungen die Ratsuchenden an die religiösen Autoritäten und die Cyberfatwas stellen.

5. Qualitätssicherung religiöser Autoritäten

Hinsichtlich der Kriterien zur Anerkennung von Autorität haben die empirischen Befunde deutlich gemacht, dass islamische Inhalte im Internet nur unter spezifischen Prämissen als alltagsrelevante Orientierung anerkannt werden. Ein wesentlicher Fokus der Untersuchung lag daher auf der Analyse dieser Validierungskriterien und der damit verbundenen Bewertungsmaßstäbe. Aufbauend auf Max Webers Autoritätstypologie konnten hierbei vier charakteristische Typen von Qualitätskriterien herausgearbeitet werden:

(a) Der *traditionelle* Autoritätstypus, der die Mehrheit der Befragten im untersuchten Sample ausmacht, misst der religiösen Tradition bzw. der argumentativen Fundierung einer Fatwa besondere Bedeutung bei. Die religiöse Tradition fungiert dabei als zentrales Motiv für Gehorsam und Anerkennung. Demnach steht die fachliche Qualifikation der ratgebenden Person im Mittelpunkt, die als Voraussetzung für die Akzeptanz ihrer Weisungen gilt. Folgerichtig wird die Autoritätsperson als jemand verstanden, der über fundierte Kenntnisse der islamischen Quellentexte, der Mechanismen der Normableitung sowie der Rechtsschultradition verfügt (siehe Kap. VIII). Dabei gehen die meisten Befragten mit der tradierten Praxis, eine bestimmte Rechtsschule zu befolgen, pragmatisch um: Viele sehen sich nicht als an eine spezifische Autorität gebunden und orientieren sich vielmehr an jenen Fatwas, die die praktikabelste Lösung für ein konkretes Problem bieten und ihre Lebenssituation in der Diaspora berücksichtigen. An dieser Stelle sei nochmals hervorgehoben, dass die Orientierung an der Tradition keineswegs im Widerspruch zur Ausübung religiöser Autonomie steht. Die analysierten Fallbeispiele

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

haben gezeigt, wie religiöse Individuen eigenverantwortlich handeln und dabei zugleich argumentativ Bezug auf die Tradition nehmen (siehe Kap. X).

(b) Der *diskursiv-pragmatische* Autoritätstypus, der im empirischen Material ebenso häufig zu beobachten war wie der *traditionelle*, gewährt aufschlussreiche Einblicke in die Individualisierungstendenzen der Studienteilnehmer:innen. Die Gläubigen erkennen einer ratgebenden Person Autorität erst dann zu, wenn sie inhaltlich von der Sinnhaftigkeit ihrer Anweisungen überzeugt sind. Während bei der traditionellen Autoritätsgläubigkeit die religiöse Überlieferung, die Furcht vor jenseitigen Sanktionen sowie das Empfinden moralischer Verpflichtung als Legitimationsgrundlagen dienen, sind bei der diskursiv-pragmatischen Autoritätsgläubigkeit vornehmlich Pragmatismus, das eigenständige Urteilsvermögen sowie die persönlich überzeugende Nachvollziehbarkeit der Aussagen der Autoritätsperson die entscheidenden Merkmale.

(c) Sowohl der charismatische als auch der institutionelle Autoritätstypus bildeten jeweils eine vergleichsweise kleine Gruppe innerhalb des gesamten Samples. Charakteristisch für den *charismatischen* Typus ist die persönliche Bindung an eine einzelne Person, der aufgrund ihrer außergewöhnlichen Persönlichkeit, ihrer besonderen Qualitäten und ihrer Fähigkeit, andere zu begeistern und zu beeinflussen, Autorität zugeschrieben wird. Das Verhalten und die Ausstrahlung dieser Person werden als vorbildhaft und nachahmenswert bewertet und dienen als Ansporn für Gehorsam. Dabei erwarten die Anhänger:innen dieses Typus meist keine expliziten religiösen Belege für die Handlungsanweisungen; der Gehorsam vollzieht sich vorwiegend auf emotionaler, affektiver Ebene.

(d) Während die charismatische Autorität personengebunden ist, bezieht sich die *institutionelle* Autorität auf ein Amt oder eine Position. Dabei entspricht das Handeln nicht zwingend der rationalen Amtsautorität, wie sie Max Weber beschreibt. Vielmehr fußt es primär auf traditionellen Grundlagen, denn die religiöse Legitimation beruht auch hier auf der Bezugnahme auf den Koran, die Sunna und die Rechtsschultradition. Ohne diese Fundamente würden den religiösen Autoritäten und ihren Handlungsanweisungen die Anerkennungsgrundlage fehlen. In diesem Kontext lässt sich bei religiösen Institutionen, sowohl innerhalb als auch außerhalb Deutschlands, ein spürbarer Bedeutungsverlust feststellen, der in einzelnen Fällen sogar zu einem vollständigen Vertrauensverlust führt. Selbst große, in Deutschland ansässige Dachverbände wie DiTiB oder ZMD werden von den Befragten in den Interviews nicht als autoritative religiöse Instanzen anerkannt. Entgegen der Annahme, dass Rat-

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

suchende sich an die vor Ort tätigen Imame wenden, welche diese Verbände in den lokalen Moscheegemeinden vertreten, überwiegt vielmehr die Kritik an genau diesen lokalen Repräsentanten – vor allem aufgrund mangelnder Sprachfertigkeiten und unzureichender Kulturkenntnisse. Andere Fatwa-Gremien wie das ägyptische *Dār al-iftāʾ*, der ECFR oder hoch angesehene Gelehrte wie al-Qaraḍāwī wurden von den Befragten nur vereinzelt als Bezugspunkte für religiöse Beratung genannt. Der beobachtete Rückgang der institutionellen Autorität steht im Einklang mit etablierten theoretischen Ansätzen, die einen Bedeutungsverlust durch die wachsende Konkurrenz im religiösen Informationsangebot des Internets vorhersagen. Die vielfach geäußerte Annahme, dass durch das Internet die Autorität traditioneller religiöser Institutionen grundsätzlich infrage gestellt werde, wurde durch die vorliegenden Befunde weitgehend bestätigt. Ob dieser Prozess ausschließlich auf die Digitalisierung und neue Medientechnologien zurückzuführen ist oder ob weitere Ursachen eine Rolle spielen, erfordert zusätzliche, vertiefende Untersuchungen.

Entgegen der Einschätzung zahlreicher Studien, die sich al-Qaraḍāwīs Werk und Wirken widmen und ihm dabei einen hohen Stellenwert als religiöse Autorität für Muslim:innen im Westen zuschreiben, haben die empirischen Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung ergeben, dass er zwar vielen Gesprächspartner:innen, vornehmlich den Migrant:innen, bekannt ist, seine Wahrnehmung als konsultierte religiöse Autorität ist jedoch keineswegs flächendeckend gegeben. Im Gegenteil: Nur eine Minderheit der Studienteilnehmer:innen rezipiert ihn als Mufti. Vor diesem Hintergrund erscheint die in der Fachliteratur häufig geäußerte These über seine herausragende Bedeutung für muslimische Diaspora-Gemeinschaften als tendenziell überhöht.

Die vier erörterten Autoritätstypen eint die gemeinsame Wertschätzung der religiösen Tradition. Der Koran, die Sunna und das juristische Erbe früherer Autoritäten stellen für alle in dieser Studie befragten praktizierenden Muslim:innen einen fundamentalen Bezugsrahmen ihrer Gehorsamsmotivation dar, wenngleich in variierender Intensität. Gleichzeitig ist ihnen bewusst, dass die Quellentexte nur eine begrenzte Anzahl spezifischer rechtlicher Vorschriften enthalten. Deshalb stützen sich die Scharia-Normen zusätzlich auf andere methodische Ansätze und Prinzipien wie den Analogieschluss und den Konsens. Die Befragten zeigen demnach ein ausgeprägtes Verständnis für den komplexen Prozess der Normenableitung und erkennen an, dass innerhalb dieses Rahmens die individuelle Urteilsbildung des jeweiligen Muftis in die Ausgestaltung der Fatwas einfließen kann.

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

Vor diesem Hintergrund lässt sich erklären, weshalb einige Befragte der Kenntnis der religiösen Tradition und damit der fachlichen Expertise der beratenden Person eine herausragende Bedeutung beimessen, während andere zusätzliche Kriterien wie etwa Vertrauen, Objektivität, Erleichterung und Überzeugungskraft heranziehen oder sogar priorisieren. Diese Divergenz steht im Einklang mit der im Theorieteil dargestellten innerislamischen Kontroverse, in der einerseits viele Gelehrte den *taqlīd* (unbedingten Gehorsam) propagieren, andererseits jedoch auch Stimmen vertreten sind, die den *ittibāʿ* (bedingten Gehorsam) favorisieren (vgl. Kap. II, insbesondere 3.8).

Eine weitere Schnittstelle zwischen den Autoritätstypen bildet der Glaube. Dieser stellt im Weber'schen Sinne sowohl den Ausgangspunkt als auch die tragende Prämisse für das Bedürfnis muslimischer Gläubiger nach religiöser Autorität und deren Anerkennung dar. Mit dem Glauben an Gott und den Propheten Muḥammad geht nämlich die Verpflichtung einher, die religiöse Lehre in die Praxis zu überführen und bestimmte Ge- wie Verbote zu befolgen. In Fragen der Glaubenslehre und rituellen Praxis sind muslimische Lai:innen daher auf die Expertise religiöser Autoritäten angewiesen. Diese Praxis der Selbstbindung an die Fatwas eines Gelehrten entspricht dem Delegationsprinzip, das bereits von den frühen Muslim:innen gelebt und von den späteren Rechtsgelehrten systematisch ausgearbeitet wurde (vgl. Kap. II).

Für die im Rahmen dieser Studie entwickelte Typologie bildeten Webers Überlegungen zu Autorität zwar eine grundlegende Orientierungshilfe zur religionssoziologischen Analyse und Einordnung islamischer Autoritätsstrukturen in historischer wie gegenwärtiger Perspektive. Dennoch offenbarte die empirische Untersuchung die Notwendigkeit, die von Weber postulierten drei Autoritätstypen um einen weiteren, den *diskursiv-pragmatischen* Typus, zu erweitern. Dieser zeichnet sich durch die Betonung einer pragmatischen Entscheidungsfindung und die Gewichtung des eigenen Urteilsvermögens bei gleichzeitigem Respekt gegenüber der religiösen Tradition aus. Die Aufnahme dieses Typus bestätigt die kritischen Einwände gegenüber Webers Verständnis von Gefolgschaft im Islam sowie seiner Typologie insgesamt. Insbesondere adressiert dieser Typus die in der Fachliteratur vielfach hervorgehobenen Inkohärenzen zwischen Handlungs- und Autoritätstypen (siehe hierzu Kap. II, 1 und VIII, v. a. 2 und 5).

Angesichts des bislang begrenzten Forschungsstands zum Verhältnis zwischen muslimischer Lebensführung und islamischer Normativität im Allgemeinen sowie zu Cyberfatwas im Besonderen eröffnen die Erkenntnisse der vorliegenden Studie weiterführende Perspektiven und

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

Fragestellungen. So wirft insbesondere die im Rahmen dieser Arbeit entwickelte Theorie – wonach die religiöse Autonomie muslimischer Gläubiger in erster Linie auf die Bedingungen der Diasporasituation und weniger auf die Pluralität islamischer Normativität im Internet zurückzuführen ist – die Frage auf, ob die im untersuchten Sample festgestellten Tendenzen zu religiöser Selbstbestimmung auch innerhalb einer muslimischen Mehrheitsgesellschaft Bestand hätten oder dort womöglich an Bedeutung verlören bzw. gänzlich verschwinden würden.

Geht man von einer verstärkten Fremdbestimmung unter Muslim:innen in islamisch geprägten Gesellschaften aus, also einer stärker ausgeprägten oder unkritischen Orientierung an religiösen Autoritäten, so kann auch dies als eine spezifische Form religiöser Selbstbestimmung verstanden werden. Wie Agrama und Mahmood in ihren Untersuchungen zur Religiosität muslimischer Gemeinschaften in Ägypten darlegen, kann die bewusste Entscheidung zum Gehorsam gegenüber religiösen Autoritäten durchaus als Ausdruck von Autonomie interpretiert werden. Demnach ist das Befolgen religiöser Vorgaben nicht zwangsläufig als reaktive Unterordnung zu verstehen, sondern kann zugleich eine aktive, selbst gewählte religiöse Praxis und ein Akt individueller Religiosität sein.[1395] Zwar haben einige Studien zum *iftā'* in islamisch geprägten Gesellschaften bereits auf die grundsätzliche Eigenständigkeit der Gläubigen im Umgang mit den Anweisungen religiöser Autoritäten hingewiesen; dennoch besteht nach wie vor ein erheblicher Bedarf an einer systematischen Typologisierung der unterschiedlichen Ausprägungen dieser Autonomiebestrebungen sowie der dahinterstehenden Motivationen.

Da im Rahmen dieser Untersuchung die Rolle der Imame in Deutschland als Muftis lediglich tangiert wurde, erscheint ein detailliertes Forschungsprojekt zu ihrer Stellung und ihren vielfältigen Funktionen als Prediger, Lehrkräfte, Seelsorger und Sozialarbeiter von großem Wert. Von besonderer Bedeutung für die vorliegende Studie wäre dabei die Position eines Imams als religiöse Autorität. Zugespitzt formuliert: Wie gestaltet sich die religiöse Beratung (*iftā'*) in den Moscheen? Auf welche Weise agiert der Imam in seiner Funktion als Mufti, und wie gelingt es ihm, seine Autorität so zu manifestieren, dass seine Anweisungen Akzeptanz und Gehör finden?

In enger Verbindung zum Moscheekontext steht die Fragestellung, wie sich die Mediennutzung auf die Vergemeinschaftung von Muslim:innen in der Diaspora auswirkt. Theoretische Studien verweisen auf ein dynamisches Wechselverhältnis zwischen dem Wandel der Medienlandschaft

[1395] Zu Mahmoods und Agramas Theorien siehe Kap. I, 2.3 und IV, 4.1.

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

und der Transformation der Beziehungen zwischen Gläubigen und den religiösen Gemeinden vor Ort. Die Untersuchung, wie diese Wechselwirkungen konkret verlaufen und auf welche Weise Moscheevereine angesichts der Medienveränderungen mit der zunehmenden Pluralisierung und Fragmentierung islamischer Orientierungsangebote umgehen, erfordert weiterhin intensive empirische Forschung.

Darüber hinaus besteht signifikanter Forschungsbedarf hinsichtlich der Rezeption von Rechtsschulmeinungen. Die vorliegende Arbeit konnte die Bedeutung der islamischen Rechtsschultradition für den religiösen Alltag von Muslim:innen in Deutschland herausarbeiten und zugleich einen Rückgang der Bindung an eine spezifische Rechtsschule feststellen. Durch die Loslösung von der geistigen Verbundenheit zu einer einzelnen Rechtsschule eröffnet sich die Möglichkeit, die unterschiedlichen Rechtsmeinungen vergleichend einander gegenüberzustellen und auf dieser Grundlage eine pragmatische Fatwa auszuwählen (Kap. VIII, 1.2). In diesem Kontext stellt sich die zentrale Frage, ob diese Ablösung von der traditionellen *maḏhabīya*-Praxis migrationsbedingt ist oder ob ähnliche Tendenzen ebenfalls in muslimischen Mehrheitsgesellschaften festzustellen sind.

Auf methodischer Ebene hat sich die Verknüpfung islamwissenschaftlicher und sozialwissenschaftlicher Perspektiven als besonders ergiebig erwiesen, um die komplexen Dynamiken der Beziehung zwischen islamischer Normativität – mit besonderem Fokus auf Fatwas im Netz – und der muslimischen Lebensführung im Kontext der Diaspora differenziert zu analysieren. Durch diese integrative Herangehensweise konnte ein tieferes Verständnis der Wechselwirkungen zwischen islamischer Rechtsausübung und alltäglicher Praxis in der digitalen Ära gewonnen werden. Vor diesem Hintergrund versteht sich die vorliegende Studie als ein Plädoyer, die islamwissenschaftliche und theologische Forschung systematisch um sozialwissenschaftliche, empirische Ansätze zu ergänzen. Zwar sind sozialwissenschaftliche Methoden mittlerweile in der Islamwissenschaft und der islamischen Theologie verankert, doch birgt die Intensivierung dieser interdisziplinären Verbindung ein erhebliches Potenzial, um die vielfältigen Facetten islamischer Religionsausübung und Lebensrealitäten noch umfassender und nuancierter zu erfassen.

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

Literaturverzeichnis

Abay Gaspar, Hande/Junk, Julian/Sold, Manjana: „Zum Verhältnis von Online- und Offline-Radikalisierung. Beobachtungen aus der Forschung zu salafistischem Dschihadismus", in: Demokratie gegen Menschenfeindlichkeit. Zeitschrift für Wissenschaft und Praxis, 3/2 (2018), S. 26–38.

ʿAbd Allāh, al-Ḥāriṯ Faḫrī ʿĪsā: *al-Ḥadāṯa wa-mauqifuhā min as-sunna*. Kairo: Dār as-Salām, 2013.

ʿAbd al-Maǧīd, b. Nuʿaima: „*al-Iftāʾ wa-l-muftūn fī l-ʿahad al-ʿuṭmānī ʿinda abī al-Qāsim Saʿdu llāh*", in: al-Maǧalla al-Ǧazāʾirīya li-l-Maḫṭūṭāt, 14 (2016), S. 178–190.

ʿAbd ar-Rāziq, ʿAlī: Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft. Übersetzung und Kommentar des Werkes von Alī Abd ar-Rāziq, übers. u. komm. v. Hans-Georg Ebert/Assem Hefny. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2010.

Abels, Heinz: Identität. Lehrbuch. Wiesbaden: Springer VS, 2006.

Abou El Fadl, Khaled: The Great Theft. Wrestling Islam from the Extremists. New York: HarperOne, 2007.

Abou El Fadl, Khaled: Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Women. Oxford: Oneworld Publication, 2001.

Abou El Fadl, Khaled: „Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eight to the Eleventh/Seventeenth Centuries", in: Islamic Law and Society, 1/2 (1994), S. 141–187.

Abū Dāwūd, Sulaimān b. al-Aśʿaṯ: *Sunnan abī Dāwūd*, hrsg. v. Shuʿaib al-ʾArnāʾūṭī et al., Bd. 7. Damaskus 2009.

Abu Yunus, ʿAasim: „Dies ist unsere *Daʿwah*", unter: www.basseera.de/unsere-dawah (abg. am 14.10.2020).

Abū Zahra, Muḥammad: *Tārīḫ al-maḏāhib al-islāmīya*. Kairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 2009.

Abū Zahra, Muḥammad: *Tārīḫ al-ǧadal*. Kairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1934.

Abu Zayd, Nasr Hamid: „Fundamentalismus. Von der Theologie zur Ideologie", in: Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird, hrsg. v. Thorsten Gerald Schneiders. Wiesbaden: VS Verlag, 2010, S. 159–171.

Abu Zaid, Nasr Hamid: Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran. Freiburg i. Br.: Herder, 2008.

Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid: *al-Imām aš-šāfiʿī wa-taʾsīs al-aidiyūlūǧīyā l-wasaṭīya*. Kairo: Maktabat Madbūlī, 1996.

Abu Zaid, Nasr Hamid: Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses. Frankfurt a. M.: Dipa-Verlag, 1996.

Ad-Daḫīl, Abd al-Raḥmān: *al-Fatwā. Ahmiyyātuha – ḍawābiṭuhā – āṯāruhā*. Medina: al-Amānah al-ʿĀmma li-Ǧāʾzat Naif b. ʿAbd al-ʿAzīz, 2007.

Agrama, Hussein Ali: „Ethics, tradition, authority: Toward an anthropology of the fatwa", in: American Ethnologist, 37/1 (2010), S. 2–18.

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

Akca, Ayşe Almıla: Moscheeleben in Deutschland. Eine Ethnographie zu Islamischem Wissen, Tradition und religiöser Autorität. Bielefeld: transcript, 2020.
Alacacioglu, Hasan: „Ist Gott noch „in"? Glaube und Glaubenspraxis von Jugendlichen in einer modernen Gesellschaft", in: Islam und Bildung, hrsg. v. Wolf-Dietrich Bukow/Erol Yildiz. Wiesbaden: Springer, 2003, S. 93–113.
Al-ʿAlwānī, Ṭāhā Ǧābir: *Fī fiqh al-aqallīyāt al-muslima*. Kairo: Nahḍat Miṣr, 2000.
Al-Āmidī, ʿAlī b. Abī ʿAlī: *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, hrsg. v. ʿAbd ar-Razzāq ʿAfīfī. Riyad: Dār aṣ-Ṣumaiyʿī, 2003.
Al-Anṣārī, Murtaḍā: *at-Taqlīd*. Qum: Bāqirī, 1995.
Al-Āṣifī, Muḥammad Mahdī: *al-Iǧtihād wa-t-taqlīd wa-suluṭāt al-faqīh wa-ṣalāḥiyatuh*. Qom: Markaz al-Ġadīr, 1996.
Al-ʿAšmāwī, Muḥammad Saiʿīd: *al-Islām as-siyāsī*. Kairo: Maktabat Madbūlī, 1996.
Al-ʿAšmāwī, Muḥammad Saiʿīd: *aš-Šarīʿa al-islāmīya wa-l-qānūn al-miṣrī*. Kairo: Maktabat Madbūlī, 1996.
Al-ʿAšmāwī, Muḥammad Saiʿīd: *al-Ḫilāfa al-islāmīya*. Kairo: Sīnā Li-n-Našr, 1992.
Al-Ašqar, Usāma: *Fauḍā l-iftāʾ*. Amman: Dār an-Nafaʾis, 2009.
Al-Ašqar, ʿUmar Sulaymān: *Tārīḫ al-fiqh al-islāmī*. Kuwait: Maktabat al-Falāḥ, 1982.
Al-Ašqar, Muhammad: *al-Wāḍiḥ fī uṣūl al-fiqh li-l-mubtadiʿīn*. Kuwait: ad-Dār as-Salafīya, 1976.
Al-Azm, Sadik Jalal: „Der Kampf um die Bedeutung des Islam. Perspektiven auf den radikalen Islamismus", unter: https://de.qantara.de/node/5808 (abg. am 25.05.2022).
Al-Azm, Sadik: „Is the 'Fatwa' a Fatwa?", in: Middle East Report, 183 (July/August 1993).
Al-Baġdādī, al-Ḫaṭīb: *al-Faqīh wa-l-mutafqqih*, hrsg. v. Abū ʿAbd ar-Raḥmān al-ʿAzāzī, Bd. 2. Kairo: Maktabat at-Tauʿīya al-Islāmīya, 2007.
Al-Bannā, Ǧamāl: *Naḥwa fiqh ǧadīd. As-Sunna wa-dauruhā fī taǧdīd al-fiqh*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1998.
Al-Bāšā, ʿAbd ar-Raḥmān Raʾfat: *Ṣuwar min ḥayāt at-tābiʿīn*. Damaskus: Dār al-Adab al-Islāmī, 1997.
Albrecht, Sarah: Islamisches Minderheitenrecht. Yūsuf al-Qaraḍāwīs Konzept des *fiqh al-aqallīyāt*. Würzburg: Ergon, 2010.
Al-Buḫārī, Abū ʿAbdallāh M. b. Ismāʿīl: *Ṣaḥīḥ al-buḫārī*, hrsg. v. Aḥmad Ǧād. Al-Mansoura: Dār al-Ġadd al-Ǧadīd, 2002.
Alby, Tom: Web 2.0. Konzepte, Anwendungen, Technologien. München: Hanser, 2007.
Al-Farfūr, Muḥammad ʿAbd-al-Laṭīf Ṣāliḥ: *Tārīḫ al-fiqh al-islāmī*. Damaskus: Dār al-Kalim aṭ-Ṭaiyib et al., 1416 n. H./1996.
Al-Fauzān, Ṣāliḥ: „*Wāǧibunā tiǧāh wulāt al-amr wa-l-ʿulamā*", unter: https://www.alfawzan.af.org.sa/ar/node/2018 (abg. am 07.06.2022).

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

Al-Ğābirī, Muḥammad ʿĀbid: *ad-Dīn wa-d-daula wa-taṭbīq aš-šarīʿa*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabīya, 1996.
Al-Ġazālī, Abū-Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad: *al-Manḫūl min taʿlīqāt al-uṣūl*, hrsg. v. Muḥammad Ḥusain Haitū. Damaskus: Dār a-Fikr, o. J.
Al-Ġazālī, Abū-Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad: *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*, hrsg.v. Ḥamza b. Zuhair Ḥāfiẓ, Bd. 4. Medina: al-Madina li-ṭ-Ṭibāʿ, 1413 n. H./1992.
Al-Ğuwainī, Abd-al-Malik b. ʿAbdallāh: *Muġīṯ al-ḫalq fī tarğīḥ al-qaul al-ḥaqq*. Kairo: al-Maṭbaʿa al-Miṣrīya, 1934.
Al-Ḥanafī, b. Abī al-ʿIzz: *Šarḥ al-ʿaqīda aṭ-ṭaḥḥawīya*, hrsg. v. Zuhair aš-Šāwwiš et al. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1996.
Al-Ḥifnāwī, Muḥammad Ibrāhīm: *Tabṣīr al-nuğabāʾ bi-ḥaqīqat al-iğtihād wa-t-taqlīd wa-t-talfīq wa-l-iftāʾ*. Kairo: Dār al-Ḥadīṯ, 1995.
Al-Ḫuḍarī, Muḥammad Bik: *Tārīḫ at-tašrīʿ al-islāmī*. Beirut: Dār al-Maʿrifa, 2002.
Al-Huwārī, Mallāḥ: „*al-Iftāʾ wa-l-muftūn fī l-ğazāʾir ḫilāl fatrat al-iḫtilāl al-firinsī*", in: Al-Maǧallah al-Ğazāʾirīya Li-l-Maḫṭūṭāt, 12/1 (2016), S. 178–190.
Al-Jabri, Mohammed Abed: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung. Berlin: Perlen, 2009.
Al-Kandari, Ali A./Dashti, Ali: „Fatwa and the internet: a study of the influence of Muslim religious scholars on internet diffusion in Saudi Arabia", in: Prometheus, 32/2 (2015), S. 127–144.
Al-Khalili, Jim: Im Haus der Weisheit. Die arabischen Wissenschaften als Fundament unserer Kultur. Aus dem Englischen übersetzt von Sebastian Vogel. Frankfurt a. M.: Fischer, 2011.
ʿAllām, Šawqī Ibrāhīm: *Fatāwā an-nawāzil. Wabāʾ Corona Covid-19*. Kairo: Dār al-Iftāʾ al-Miṣrīya, 2020.
Al-Makkī, al-Muwaffaq b. Aḥmad: *Manāqib al-imām al-aʿẓam abī Ḥanīfa*. Hyderabad: Dāʾirat al-Maʿārif an-Niẓāmīy, 1321 n. H./1903.
Al-Māwardī, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad: *al-Aḥkām as-sulṭānīya*, hrsg. v. Aḥmad Ǧād. Kairo: Dār al-Ḥadīṯ, 2006.
Al-Munajjid, Schaikh Muhammad Salih: „Das Urteil über die Teilnahme an den Festen der Nichtmuslime", 25.12.2016, unter: https://islamqa.info/ge/answers/1130/das-urteil-uber-die-teilnahme-an-den-festen-der-nichtmuslime (abg. am 10.11.2022).
Al-Qāḍī ʿIyāḍ b. Mūsā: *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-maʿrifat aʿlām maḏhab Mālik*. Rabat: Wizārat al-Auqāf wa-š-Šuʾūn al-Islāmīya, 1983[2].
Al-Qaḥṭānī, Muḥammadibn Saʿīd b. Sālim: *al-Walāʾ wa-l-barāʿ fi al-islām*. Kairo: al-Maktaba at-Tawfīqīya, 2003.
Al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *Kaifa nataʿāmal maʿa at-turāṯ. wa-t-tamaḏhub wa-l-iḫilāf*. Kairo: Maktabat Wahba, 2011[3].
Al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *Mazāliq al-mutaṣaddīn li-l-fatwā fī ʿaṣrinā al-ḥāḍir*. Kairo: Maktabat Wahba, 2011.

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

Al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *Taǧdīd ad-dīn al-laḍī nanšuduh*. Kairo: Maktabat Wahba 2011.
Al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *Fiqh al-wasaṭīya al-islāmīya wa-t-taǧdīd. Maʿālim wa-manārāt*. Kairo: Dār aš-Šurūq, 2010.
Al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *aṭ-Ṭaqāfa al-ʿarabīya al-islāmīya baina l-aṣāla wa-l-muʿāṣara*. Kairo: Maktabat Wahba, 2005.
Al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *aṣ-Ṣaḥwa al-islāmīya bain l-ǧumūd wa-t-taṭarruf*. Kairo: Dār aš-Šurūq, 2001.
Al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *Fī fiqh al-aqallīyāt al-muslima. Ḥayāt al-muslimīn wasaṭ al-muǧtamaʿāt al-uḫrā*. Kairo: Dār aš-Šurūq, 2001.
Al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *al-Fiqh al-islāmī baina l-aṣāla wa-t-taǧdīd*. Kairo: Maktabat Wahba, 1999.
Al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *al-Ḥalāl wa-l-ḥarām fī l-islām*. Kairo: Maktabat Wahba, 1997[22].
Al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *al-Islām wa-l-ʿalmānīya waǧh[an] li-waǧh*. Kairo: Maktabat Wahba, 1997[7].
Al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *Šarīʿat al-islām ṣāliḥa li-t-taṭbīq fī kull zamān wa-makān*. Kairo: Dār aṣ-Ṣaḥwa, 1997[5].
Al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *al-Iǧtihād fī š-šarīʿa al-islāmīya maʿa naẓarāt taḥlīlīya fī l-iǧtihād al-muʿaṣir*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1996.
Al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *al-Madḫal li-dirāsat aš-šarīʿa al-islāmīya*. Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, 1993.
Al-Qaradawi, Jusuf: Erlaubtes und Verbotenes im Islam. Übersetzung durch Ahmad von Denffer. München: SKD, 1989.
Al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *al-Fatwā baina l-inḍibāṭ wa-t-tasaiyub*. Kairo: Dār aṣ-Ṣaḥwa li-n-Našr, 1988.
Al-Qarāfī, Aḥmad b. Idrīs: *al-Iḥkām fī tamyīz al-fatāwā ʿan al-aḥkām wa-taṣarrufāt al-qāḍī wa-l-imām*, hrsg. v. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ġudda. Beirut: Dār al-Bašāʾir al-Islāmīya, 1416 n. H./1995.
Al-Qarāfī, Aḥmad b. Idrīs/Faḫr-ad-Dīn ar-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar: *Šarḥ tanqīḥ al-fuṣūl fī iḫtiṣār al-maḥṣūl fī l-uṣūl*, hrsg. v. Ṭāhā ʿAbd ar-Raʾūf Saʿd. Kairo: Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīya, 1973.
Al-Qāsimī, Ǧamāl-ad-Dīn: *al-Fatwā fī l-islām*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya, 1406 n. H./1986.
Al-Qaṭṭān, Mannāʿ: *Tārīḫ at-tašrīʿ al-islāmī*. Kairo: Maktabat Wahba, 2009[4].
Al-Rawi, Ahmed: Islam on YouTube. Online Debates, Protests, and Extremism. London: Palgrave Macmillan, 2017.
Al-Sabḥānī, Ǧaʿfar: *Adwār al-fiqh al-imāmī*. Beirut: Dār al-Walāʾ, 2005.
Al-Tahawy, Abdallah: „The Internet is the New Mosque. Fatwa at the Click of a Mouse", in: Arab Insight, 1/3 (2008), S. 11–19.
Alterman, Jon: New Media, New Politics? From Satellite Television to the Internet in the Arab World. Washington: Washington Inst. for Near East Policy, 1998.
Al-ʿUmarī, Nādiya Šarīf: *Iǧtihād ar-rasūl*. Beirut: Muʾassasat al-Risāla, 1981.

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

Al-ʿUṯaimīn, Muḥammad b. Ṣāliḥ: „*Maʿnā l-biḍʿa*“, unter: https://binothaimeen.net/content/7579 (abg. am 10.09.2020).
Al-ʿUthaymin, Muḥammad b. Saalih: Definition der Nachahmung der Kuffar (Nichtmuslime), unter: https://islamfatwa.de/aqidah-tauhid/15-aqida-fundament-der-religion/1628-definition-der-nachahmung-der-kuffar-nichtmuslime (abg. am 10.11.2022).
Amberg, Thomas: Auf dem Weg zu neuen Prinzipien islamischer Ethik. Muhammad Shahrour und die Suche nach religiöser Erneuerung in Syrien. Würzburg: Ergon, 2009.
Amghar, Samir: „Quietisten, Politiker und Revolutionäre: Die Entstehung und Entwicklung des salafistischen Universums in Europa“, in: Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, hrsg. v. Behnam T. Said/Fouad Hazim. Freiburg i. Br.: Herder, 2014, S. 381–411.
Amir-Ebrahimi, Masserat: „Blogging from Qom, behind Walls and Veils“, in: Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, 28/2 (2008), S. 235–249.
Amir-Moazami, Schirin: „Epistemologien der ‚muslimischen Frage‘ in Europa“, in: Der inspizierte Muslim: Zur Politisierung der Islamforschung in Europa, hrsg. v. ders. Bielefeld: transcript 2018, S. 91–123.
Amirpur, Katajun: Khomeini. Die Revolution des Islam. Eine Biographie. München: Beck, 2021.
Amirpur, Katajun: Der schiitische Islam. Stuttgart: Reclam, 2015.
Amirpur, Katajun: Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte. München: Beck, 2013.
Amirpur, Katajun/Ammann, Ludwig (Hrsg.): Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion. Freiburg i. Br.: Herder, 2006.
Ammerman, Nancy T. (Hrsg.): Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives. Oxford/New York: Oxford University Press, 2006.
Anderson, Jon W.: „New Media, New Publics. Reconfiguring the Public Sphere of Islam“, in: Social Research. An international quarterly, 70/3 (2003), S. 887–906.
Anderson, Jon W.: „Muslim Networks, Muslim Selves in Cyberspace: Islam in the Post-Modern Public Sphere“, Paper for a Conference of the Japan Islamic Area Studies Project on „The Dynamism of Muslim Societies“, Tokyo, October 5–8, 2001, unter: https://www.la.utexas.edu/users/chenry/civil/archives02/csinternet/msg00026.html (abg. am 29.03.2023), S. 1–6 [eigene Nummerierung].
Anderson, Jon W.: „Technology, Media, and the Next Generation in the Middle East“, Paper delivered at the Middle East Institute, Columbia University, 28.09.1999, unter: http://www.mafhoum.com/press3/104T45.htm (abg. am 08.09.2021).

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

Anderson, Jon W.: „The Internet and Islam's New Interpreters", in: New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere, hrsg. v. Dale F. Eickelman/Jon W. Anderson. Bloomington: Indiana University Press, 1999, S. 45–61.

Anderson, Jon W./Gonzalez-Quijano, Yves: „Technological Mediation and the Emergence of Transnational Publics", in: Public Islam and the Common Good, hrsg. v. Armando Salvatore/Dale Eickelman. Leiden: Brill, 2004, S. 53–74.

An-Nawawī, Abū Zakarīya Yaḥyā b. Šaraf: *Ādāb al-fatwā wa-l-muftī wa-l-mustaftī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1988.

An-Nawawī, Abū Zakarīya Yaḥyā b. Šaraf: *al-Maǧmūʿ. Šarḥ al-muhaḏḏab li-š-šīrāzī*, Bd. 1, hrsg. v. Muḥammad Naǧīb al-Muṭīʿī. Jadda: Maktabat al-Iršād, o. J.

Antov, Nikolay: „Conversion, Apostasy, and Relations between Muslims and Non-Muslims: Fatwas of the Ottoman Shaykh Al-Islams", in: The Empires of the Near East and India. Source Studies of the Safavid, Ottoman, and Mughal Literate Communities, hrsg. v. Hani Khafipour. New York: Columbia University Press, 2019, S. 32–54.

Arendt, Hannah: Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart. München: Piper, 2021.

Arkoun, Mohammad: *al-Fikr al-islāmī. Qirāʾa ʿilmīya*, übers. v. Hāšim Ṣāliḥ, Beirut et al.: Markaz al-Inmāʾ, 1996[2].

Arjomand, Said Amir: The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shiʿite Iran from the Beginning to 1890. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Asad, Talal: „The Idea of an Anthropology of Islam", in: Journal Qui Parle, 17/2 (Spring/Summer 2009), S. 1–30.

Ashraf, Ahmad: „Theocracy and charisma: New men of power in Iran", in: International Journal of Politics, Culture, and Society, 4/1 (1990), S. 113–152.

Aslan, Ednan/Ersan-Akkilic, Evrim/Kolb, Jonas: Imame und Integration. Wiesbaden: Springer VS., 2015.

Aslan, Ednan/Kolb, Jonas/Yildiz, Erol: Muslimische Diversität. Ein Kompass zur religiösen Alltagspraxis in Österreich. Wiesbaden: Springer VS, 2017.

Aslan, Ednan/Yildiz, Erol: Muslimische Religiosität im digitalen Wandel. Vom Umgang Jugendlicher mit medialen Islambildern. Wiesbaden: Springer VS, 2023.

Aslan, Reza: Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart. München: Beck, 2006[2].

Aslan, Serdar: „Islamic Legal Theory – Islamische Rechtstheorie (*uṣūl al-fiqh*) (Bibliography)", unter: https://www.islam-akademie.de/index.php/rechtswissenschaften/76-islamische-rechtstheorie-usul-al-fiqh-bibliographie (abg. am 17.05.2023).

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

Aslan, Serdar: „Islamisches Recht (*fiqh*) (alphabetische Bibliographie)“, unter: https://www.islam-akademie.de/index.php/recht-und-ethik/1024-islamisches-recht-bibliographie (abg. am 17.05.2023).

Aš-Šāfiʿī, Muḥammad b. Idrīs: *al-Umm*, Bd. 1, hrsg. v. Rifʿat Fauzī ʿAbd al-Muṭṭalib. al-Mansura: Dār al-Wafāʾ, 2001.

Aš-Šāfiʿī, Muḥammad b. Idrīs: *ar-Risāla*, hrsg. v. Aḥmad Muḥammad Šākir. Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1938.

Aš-Šahrī, Malfī b. Ḥasan: *Ḥaqīqat ad-dārain. Dār al-islām wa-dār al-kufr*. Riad: Dār al-Murābiṭīn, 2010.

Aš-Šāṭibī, Ibrāhīm b. Mūsā: *al-Mūwāfaqāt*, Bd. 5, hrsg. v. Abū ʿUbaida Mashhūr Āl Salmān. Al-Chubar: Dār b. ʿAffān, 1997.

Aš-Šaukānī, Muḥammad b. ʿAlī: *Iršād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min ʿilm al-uṣūl*, hrsg. v. Šaʿbān Muḥammad Ismāʿīl. Kairo: Dār as-Salām, 2009.

As-Sāyis, Muḥammad ʿAlī: *Našʾat al-fiqh al-iǧtihādī wa-aṭwāruh*. Kairo: Maǧmaʿ al-Buḥūṯ al-Islāmīya, 1970.

As-Sayyid, Riḍwān: *al-Ǧamāʿa wa-l-muǧtamaʿ wa-d-daula. Sulṭat al-aidiyūlūǧīyā fī l-maǧāl as-siyāsī al-ʿarabī al-islāmī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 2007.

Aš-Šinnāwī, ʿAbd al-ʿAzīz Muḥammad: *al-Azhar ǧāmiʿan wa-ǧāmiʿa*, Bd. 2. Kairo: Maktaba al-Anjlū al-Miṣrīya, 1984.

Aš-Šīrāzī, Abū-Isḥāq Ibrāhīm b. ʿAlī: *al-Lumaʿ fī uṣūl al-fiqh*, hrsg. v. ʿAbd al-Qādir al-Ḫaṭīb al-Ḥasanī. Tanger: Dār al-Ḥadīṯ, 2013.

As-Sīstānī, ʿAlī al-Ḥusainī: „*Aḥkām at-taqlīd*“, unter: https://www.sistani.org/arabic/book/24/1831/ (abg am 12.05.2022).

As-Subkī, Tāǧ-ad-Dīn ʿAbd al-Wahhāb: *Muʿīd an-niʿam wa-mubīd an-niqam*. Kairo: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1948.

As-Suyūṭī, Ǧalāl-ad-Dīn ʿAbd-ar-Raḥmān b. Abī-Bakr: *Ǧazīl al-mawāhib fī iḫtilāf al-maḏāhib*. Kairo: Maktabat at-Turāṯ al-Islāmī, 1989.

Atiyeh, George N.: „The Book in the Modern Arab World: The Case of Lebanon and Egypt“, in: The Book in the Islamic World. The Written Word and Communication in the Middle East, hrsg. v. dems. New York: State University of New York Press, 1995, S. 233–255.

Aṯ-Ṯaʿālibī, Muḥammad b. Ḥasan al-Ḥaǧwī: *al-Fikr as-sāmī fī tāriḫ al-fiqh al-islāmī*, 4 Bde. Rabat: Idārat al-Maʿārif, 1340 n. H.–1345 n. H./1922–1926.

Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ǧarīr: *Tārīḫ aṭ-ṭabarī. Tārīḫ ar-rusul wa-l-mulūk wa-l-ḫulafāʾ*, 11 Bde., hrsg. v. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Kairo: Dār al-Maʿārif, 1967[2].

Aṭ-Ṭarīfī, Nāṣir b. ʿUqail b. Ǧāsir: *Tārīḫ al-fiqh al-islāmī*. Riad: Maktabat at-Tauba, 1997.

At-Tirmiḏī, Muḥammad b. ʿĪsā: *al-Ǧāmiʿ al-kabīr*, Bd. 4, hrsg. v. Baššār ʿAwād Maʿrūf. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1996.

Aṭ-Ṭūfī, Naǧm ad-Dīn: *Šarḥ muḫtaṣar ar-rauḍa*, Bd. 3, hrsg. v. ʿAbdullāh b. Muḥsin at-Turkī. Riad: Wizārat aš-Šuʾūn al-Islāmīya, 1998[2].

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

Atwan, Abdel Bari: Das digitale Kalifat. Die geheime Macht des Islamischen Staates. München: Beck, 2016.
ʿAṭwān, Ḥusain: *al-Fuqahāʾ wa-l-ḫilāfa fī l-ʿaṣr al-umawī*. Beirut: Dār al-Ǧīl, 1991.
Aumüller, Jutta: „Türkische Fernsehmedien in Deutschland", in: Medien und Migration, hrsg. v. Heinz Bonfadelli/Heinz Moser. Wiesbaden: VS Verlag, 2007, S. 21–42.
Awass, Omer: Fatwa and the Making and Renewal of Islamic Law. From the Classical Period to the Present. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
Azzi, Abderrahmane: „Islam in Cyberspace. Muslim Presence on the Internet", in: Islamic Studies, 38/1 (1999), S. 103-117.
Az-Zuḥailī, Wahba: *Uṣūl al-fiqh al-islāmī*, 2 Bde. Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.
Baaken, Till/Hartwig, Friedhelm: Die Peripherie des religiös begründeten Extremismus. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2020.
Badawia, Tarek: „Konturen eines islamischen Gewissenskonzepts", in: Zwischen Gewissen und Norm. Autonomie als Leitkategorie religiöser Bildung im Islam und Christentum, hrsg. v. dems./Hansjörg Schmid. Berlin/Münster: LIT, 2016, S. 77–97.
Baehr, Dirk: „Dschihadistischer Salafismus in Deutschland", in: Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, hrsg. v. Thorsten G. Schneiders. Bielefeld: transcript, 2014, S. 231–251.
Baehr, Dirk: „Salafistische Propaganda im Internet. Von der reinen Mission bis zum globalen Jihad. Die wesentlichen Unterschiede unter den salafistischen Strömungen in Deutschland", in: Magdeburger Journal zur Sicherheitsforschung, 2 (2012), S. 236–269.
Bakar, Mohd Daud: Conflict of Law and the Methodology of *Tarjīḥ*. A Study in Islamic Legal Theory. Dissertation. St Andrews: University of St Andrews, 1994.
Bakker, Jens: Normative Grundstrukturen der Theologie des sunnitischen Islam im 12./18. Jahrhundert. Berlin: EB, 2012.
Balfanz, Dirk: „Realität der Neuen Medien. Eine Einführung", in: Gestaltete Virtualität. Realität der neuen Medien in der Arbeitswelt – Standortbestimmung und Perspektiven, hrsg. v. Welf Schröter et al. Mössingen: Talheimer, 2010, S. 9–33.
Barakat, Halim: „Glaube und Herrschaft in der arabischen Gesellschaft von heute: eine Analyse", in: Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker, hrsg. v. Erdmute Heller/Hassouna Mosbahi. München: Beck, 1998, S. 110–128.
Barzilai-Nahon, Karine/Barzilai, Gad: „Cultured technology. The Internet and religious fundamentalism", in: The Information Society, 21/1 (2005), S. 25–40.
Bashar, Iftekharul: The facebook jihad. Singapur: S. Rajaratnam School of International Studies, 2011.

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

Bastani, Susan: „Muslim Women On-Line", in: The Arab World Geographer, 3/1 (2000), S. 40–59.
Baudrillard, Jean: Die fatalen Strategien. München: Matthes & Seitz, 1985.
Bauer, Thomas: Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Stuttgart: Reclam, 2018.
Bauer, Thomas: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
Bauman, Zygmunt: Flüchtige Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.
Bauman, Zygmunt: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Frankfurt a. M.: Fischer, 1995.
Baumann, Martin: „Religion und ihre Bedeutung für Migranten. Zur Parallelität von ‚fremd'-religiöser Loyalität und gesellschaftlicher Integration", in: Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft, hrsg. v. der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration. Bonn et al., 2004, S. 19–31.
Baumann, Martin/Nagel, Alexander-Kenneth: Religion und Migration. Baden-Baden: Nomos, 2023.
Baumann, Martin et al.: „Hallo, es geht um meine Religion". Muslimische Jugendliche in der Schweiz auf der Suche nach ihrer Identität. Forschungsbericht. Zentrum für Religionsforschung, hrsg. v. Universität Luzern, 2017.
Baumann, Peter: „Die Motive des Gehorsams bei Max Weber: eine Rekonstruktion", in: Zeitschrift für Soziologie, 22/5 (Oktober 1993), S. 355–370.
Bayram, Canan: „Musliminnen im Spannungsverhältnis zwischen religiöser Norm und Lebensrealität: Das Wechseln zwischen Rechtsschulen und Rechtsmeinungen (*talfīq*) als Lösungsansatz", in: MuslimInnen auf neuen Wegen. Interdisziplinäre Gender-Perspektiven auf Diversität, hrsg. v. Katajun Amirpur. Baden-Baden: Ergon, 2020, S. 81–119.
Becher, Inna/El-Menouar, Yasemin: Geschlechterrollen bei Deutschen und Zuwanderern christlicher und muslimischer Religionszugehörigkeit. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2014.
Beck, Ulrich: Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.
Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
Behrens, Judith: Konstruktion des Islam im Internet. Eine Diskursanalyse am Beispiel ostafrikanischer islamischer Internetseiten. Saarbrücken: VDM, 2009.
Bengtson, Vern L./Putney, Norella N. et al.: Families and Faith. How Religion Is Passed Down across Generations. Oxford: Oxford University Press, 2013.
Benzine, Rachid: Islam und Moderne: Die neuen Denker. Aus dem Franz. von Hadiya Gurtmann. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2012.
Berger, J. M./Morgan, Jonathan: The ISIS Twitter Census. Defining and describing the population of ISIS supporters on Twitter. Washington DC: The Brookings Institution, 2015.

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

Berger, Lutz: Islamische Theologie. Wien et al.: UTB, 2010.
Berger, Peter L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg i. Br.: Herder, 1992.
Berger, Peter L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt a. M.: Fischer, 1988.
Berger, Peter L.: „A Market Model for the Analysis of Ecumenicity", in: Social Research. An International Quarterly, 30/1 (1963), S. 77–93.
Berger, Peter L./Berger, Brigitte et al.: Das Unbehagen in der Modernität. Frankfurt a. M./New York: Campus, 1973.
Berkey, Jonathan P.: The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600–1800. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
Berkey, Jonathan P.: The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A Social History of Islamic Education. Princeton: Princeton University Press, 1992.
Bernand, M.: „*Idjmā'*", in: Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, Bd. III, hrsg. v. Joseph Schacht et al. Leiden: Brill, 1986, S. 1023–1026.
Beucker, P./Schmidt, W.: „Salafistenvereine verboten. ‚Oh Allah, zerstöre sie'", 13.03.2013, unter: http://taz.de/Salafistenvereine-verboten/!112775/ (abg. am 17.05.2021).
Bhojani, Ali-Reza/Clarke, Morgan: „Religious Authority beyond Domination and Discipline: Epistemic Authority and Its Vernacular Uses in the Shi'i Diaspora", in: Comparative Studies in Society and History, 65/2 (2023), S. 272–295.
Bielefeldt, Heiner: Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam. Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte, 2008[2].
Bielefeldt, Heiner: „Muslimische Minderheiten im säkularen Rechtsstaat", in: Islam und Bildung, hrsg. v. Wolf-Dietrich Bukow/Erol Yildiz. Wiesbaden: Leske + Budrich, 2003, S. 21–37.
Bilāǧī, 'Abd as-Salām: *Taṭawwur 'ilm uṣūl al-fiqh wa-taǧadduduh*. Mansoura: Dār al-Wafā', 2007.
Blake, Corinne: „Teaching Islamic Civilization with Information Technology", in: The Journal for MultiMedia History (JMMH), 1/1 (1998), unter: https://www.albany.edu/jmmh/vol1no1/teach-islamic.html (abg. am 30.10.2022).
Blume, Michael: Islam in der Krise. Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug. Ostfildern: Patmos, 2017.
Bobzin, Hartmut: Mohammed. München: Beck, 2000[3].
Bobzin, Hartmut: Der Koran. Eine Einführung. München: Beck, 1999.
Bourdieu, Pierre: Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz: Universitätsverlag, 2000.
Bourdieu, Pierre: Die verborgenen Mechanismen der Macht. Hamburg: VSA, 1992.

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

Bourdieu, Pierre: „Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital", in: Soziale Ungleichheiten (Soziale Welt Sonderband 2), hrsg. v. Reinhard Kreckel. Göttingen: Schwartz, 1983, S. 183–198.

Bozkurt, Nahide: „The Caliph Ma'mūn and the Doctrine of the Createdness of the Qur'ān", in: Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islam bis zur Gegenwart, hrsg. v. Martin Tamcke. Würzburg: Ergon, 2008, S. 101–112.

Braun, Lea: „Von Satire-Kalifaten, Bildungsdschihadisten und Hijabista. Muslimische Jugendkulturen im Internet", in: Religion bildet. Diversität, Pluralität, Säkularität in der Wissensgesellschaft, hrsg. v. Anne Koch et al. Baden-Baden: Nomos, 2019, S. 81–94.

Braune, Ines: „Alltag und Medien: Mediatisierung in der arabischen Welt", in: Arabische Medien, hrsg. v. Carola Richter/Asiem El Difraoui. Konstanz/München: UVK, 2015, S. 75–87.

Braune, Ines: Aneignungen des Globalen. Internet-Alltag in der arabischen Welt. Eine Fallstudie in Marokko. Bielefeld: transcript, 2007.

Bräunlein, Peter: „Religionsgeschichte als Mediengeschichte. Eine Skizze", in: Münchner Theologische Zeitschrift, 55/4 (2004), S. 325–329.

Brettfeld, Katrin/Wetzels, Peter: Muslime in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Berlin: Bundesministerium des Inneren, 2007.

Breuer, Stefan: Max Webers Herrschaftssoziologie. Frankfurt a. M./New York: Campus, 1991.

Brinton, Jacquelene G.: Preaching Islamic Renewal. Religious Authority and Media in Contemporary Egypt. California: University of California Press, 2016.

Brockelmann, Carl: „al-Māwardī", in: Encyclopaedia of Islam (New Edition), Bd. 6, hrsg. v. Clifford E. Bosworth et al. Leiden: Brill, 1961, S. 869.

Brooke, Stephen: „The Preacher and the Jihadi", in: Current Trends in Islamist Ideology, hrsg. v. Hillel Fradkin. Washington DC: Kirby Lithographic Company, 2006, Bd. 3, S. 52–66.

Brouwer, Lenie: „Dutch-Muslims on the Internet. A New Discussion Platform", in: Journal of MusIim Minority Affairs, 24/1 (2004), S. 47–55.

Brown, Daniel W.: Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Brückner, Matthias: „Schiitische Gemeinschaften im deutschen Webspace", in: Von Chatraum bis Cyberjihad. Muslimische Internetnutzung in lokaler und globaler Perspektive, hrsg. v. dems./Johanna Pink. Würzburg: Ergon, 2009, S. 95–135.

Brückner, Matthias: „Der Ayatollah im Netz. Offizielle zwölferschiitische Websites", in: Orient. Deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur des Orients. German journal for politics, economics and culture of the Middle East, 43/4 (2002), S. 537–558.

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

Brückner, Matthias: „Der Mufti im Netz", in: Islam im Internet (CD-ROM), hrsg. v. Rüdiger Lohlker et al. Hamburg, 2001, Bd. 3, S. 60–74.
Brückner, Matthias: Fatwas zum Alkohol unter dem Einfluss neuer Medien im 20. Jhdt. Würzburg: Ergon, 2001.
Bruder, Klaus-Jürgen: „Das postmoderne Subjekt", in: Arbeitskreis Psychologie und Postmoderne am Studiengang Psychologie der Freien Universität Berlin, unter: http://web.fu-berlin.de/postmoderne-psych/berichte1/bruder_pomo_subjekt.htm (abg. am 04.08.2021).
Brunner, Rainer: „Religiöse Autorität im schiitischen Islam zwischen Religion und Politik", in: CIBEDO-Beiträge, 3/2021, S. 106–112.
Buchner, Markus: Web 2.0 und Social Media. Zum Einsatz aktueller Instrumente in Handwerksunternehmen. Ludwig-Fröhler-Institut, 2014, unter: https://lfi-muenchen.de/ (abg. am 22.05.2022).
Bühl, Achim: Die virtuelle Gesellschaft des 21. Jahrhunderts. Sozialer Wandel im digitalen Zeitalter. Wiesbaden: Weststadt, 2000.
Bundesamt für Verfassungsschutz (Hrsg.): Islamismus. Entstehung und Erscheinungsformen. Köln: Bundesamt für Verfassungsschutz, 2013.
Bundesamt für Verfassungsschutz (Hrsg.): Salafistische Bestrebungen in Deutschland. Köln: Bundesamt für Verfassungsschutz, 2012.
Bundschuh, Stephan (Hrsg.): Facebook, Fun und Ramadan. Lebenswelten muslimischer Jugendlicher. Düsseldorf: IDA, 2009.
Bunt, Gary R.: „From Sheikh Google to ImamAI? Evolving Islamic Influence and Authority in Muslim Digital Worlds", in: Scharia im Wandel: Beiträge zur Transformation islamischer Autorität im Spannungsfeld von Kodifikation, Migration und Digitalisierung, hrsg. v. Mahmud El-Wereny/Alexander-Kenneth Nagel, Wiesbaden: Harrassowitz, 2024, S. 213–228.
Bunt, Gary R.: Hashtag Islam. How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2018.
Bunt, Gary R.: iMuslims – Rewiring the House of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009.
Bunt, Gary R.: „The Digital Umma", in: A Companion to the Muslim World, hrsg. v. Amyn B. Sajoo. London: Tauris, 2009, Bd. 15, S. 291–310.
Bunt, Gary R.: „The net Imam Effect: Digital Contestations of #Islam and Religious Authority", in: Cyber Muslims: Mapping Islamic Digital Media in the Internet Age, hrsg. v. Robert Rozehnal, London: Bloomsbury Academic, 2022, S. 19-33.
Bunt, Gary R.: „Towards an Islamic Information Revolution?", in: Muslims and the News Media, hrsg. v. Elisabeth Pool/John E. Richardson. London/New York: Tauris, 2006, S. 153–164.
Bunt, Gary R.: „'Rip. Burn. Pray'. Islamic Expression Online", in: Religion Online. Finding Faith on the Internet, hrsg. v. Lorne L. Dawson/Douglas E. Cowan. New York: Routledge, 2004, S. 123–135.

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

Bunt, Gary R.: „Islam Interactive. Mediterranean Islamic Expression on the World Wide Web", in: Shaping the Current Islamic Reformation, hrsg. v. Barbara A. Roberson. London/Portland: Frank Cass, 2003, S. 159–180.
Bunt, Gary R.: Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments. London: Pluto Press, 2003.
Bunt, Gary R.: „Surfing Islam: Ayatollahs, Shaykhs, and Hajjis on the Superhighway", in: Religion on the Internet. Research Prospects and Promises, hrsg. v. Jeffrey K. Hadden/Douglas E. Cowan. Amsterdam et al.: Jai, 2000, S. 127–152.
Bunt, Gary R.: Virtually Islamic. Computer-mediated Communication and Cyber Islamic Environments. Cardiff: University of Wales Press, 2000.
Bunt, Gary R.: „Decision-Making Processes in British Islamic Environments", in: Islam and Christian-Muslim Relations, 9/1 (1998), S. 103–113.
Bunt, Gary R.: „Islam in Cyberspace. Islamic Studies' Resources on the Internet", in: The Muslim World Book Review, 18/1 (1997), S. 3–13.
Burak, Guy: The Second Formation of Islamic Law. The Hanafi School in the Early Modem Ottoman Empire. New York, NY: Cambridge University Press, 2015.
Burton, John: The Collection of the Qur'ān. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1977.
Busse, Heribert: „Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raumes", in: Der Islam in der Gegenwart, hrsg. v. Werner Ende et al. München: Beck, 1989, S. 17–53.
Caeiro, Alexander: „Transnational 'Ulama, European fatwas, and Islamic Authority: A Case Study of the European Council for Fatwa and Research", in: Producing Islamic Knowledge. Transmission and Dissemination in Western Europe, hrsg. v. Martin van Bruinessen/Stefano Allievi. London: Routledge, 2011, S. 121–142.
Caeiro, Alexander: „The Shifting Moral Universes of the Islamic Tradition of *Iftā'*: A Diachronic Study of Four Adab al-Fatwa Manuals", in: The Muslim World, 96/4 (2006), S. 661–685.
Caeiro, Alexander/al-Saify, Mahmoud: „Qaraḍāwī in Europe, Europe in Qaraḍāwī? The Global Mufti's European Politics", in: Global Mufti. The phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī, hrsg. v. Jakob Skovgaard-Petersen/Bettina Gräf. London: Hurst, 2009, S. 109–148.
Çakir, Naime: Islamfeindlichkeit. Anatomie eines Feindbildes in Deutschland. Bielefeld: transcript, 2014.
Calmard, J.: „*Mud̲jtahid*", in: Encyclopaedia of Islam (New Edition), Bd. 7, hrsg. v. Peri J. Bearman et al. Leiden: Brill, 1993, S. 295–296.
Campbell, Heidi: When Religion meets New Media. London: Routledge, 2010.
Campbell, Heidi: „Who's got the power? Religious Authority and the Internet", in: Journal of Computer-Mediated Communication, 12/3 (2007), S. 1043–1062.

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

Campbell, Heidi/Ruth Tsuria (Hrsg.): Digital Religion. Understanding Religious Practice in Digital Media. London: Routledge, 2022[2].
Casanova, José: Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
Ceylan, Rauf: Die Prediger des Islam. Imame – Wer sie sind und was sie wirklich wollen. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2010.
Ceylan, Rauf/Kiefer, Michael: Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention. Wiesbaden: Springer, 2013.
Chawki, Mohamed: „Islam in the Digital Age: Counselling and Fatwas at the Click of a Mouse", in: Journal of International Commercial Law and Technology, 5/4 (2010), S. 165–180.
Christmann, Andreas: „73 Proofs of Dilettantism. The Construction of Norm and Deviancy in the Responses to Mohamed Shahrour's Book *Al-Kitāb wa'l-Qurān: Qirā'a Mu'āṣira*", in: Die Welt des Islam, 44/2 (2004), S. 21–73.
Clifford, Bennett/Powell, Helen: Encrypted Extremism. Inside the English-Speaking Islamic State Ecosystem on Telegram, hrsg. v. Program on Extremism. Washington DC: The George Washington University, 2019.
Cohen, Robin: Global Diasporas. An Introduction. Seattle: University of Washington Press, 1997.
Conermann, Stephan: „Reformislam", in: Kleines Islam-Lexikon. Geschichte – Alltag – Kultur, hrsg. v. Ralf Elger. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2006[4], S. 271–273.
Conermann, Stephan: „Traditionalismus", in: Kleines Islam-Lexikon. Geschichte – Alltag – Kultur, hrsg. v. Ralf Elger. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2006[4], S. 320–321.
Cooke, Miriam: „The Muslimwoman", in: Contemporary Islam. Dynamics of Muslim Life, 1/2 (2007), S. 139–154.
Cooperson, Michael: Classical Arabic Biography. The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mūn. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
Crone, Patricia: Medieval Islamic Political Thought. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
Crone, Patricia: „Max Weber, das islamische Recht und die Entstehung des Kapitalismus", in: Max Webers Sicht des Islam. Interpretation und Kritik, hrsg. v. Wolfgang Schluchter. Frankfurt: Suhrkamp, 1987, S. 294–333.
Crone, Patricia/Hinds, Martin: God's Caliph. Religious Authority in the first Centuries of Islam. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1986.
Cyganski, Petra: „Soziale Netzwerke im Web 2.0. Chancen, Risiken und Veränderungen für Organisationen", in: Wertschöpfungsnetzwerke. Konzepte für das Netzwerkmanagement und Potenziale aktueller Informationstechnologien, hrsg. v. Jörg Becker et al. Wiesbaden: Physica, 2008, S. 305–324.
Dabashi, Hamid: Authority in Islam. From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads. New Brunswick: Routledge, 1989.

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

Dallal, Ahmad S.: „ *Fatwā*: Modern Usage“, in: The Oxford Encyclopedia of the Islamic World, hrsg. v. John L. Esposito. Oxford: University Press 2009, Bd. 2, S. 238–242.

Damir-Geilsdorf, Sabine et al.: „Salafistische Kontroversen um die Auslegung des Glaubens und Alltagspraktiken. Pierre Vogel und andere Akteure in Deutschland“, in: Core Report NRW, 2 (2018), S. 3–33.

Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft. Der islamistische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption. Würzburg: Ergon, 2003.

Dannhauer, Paul Gerhard: Untersuchungen zur frühen Geschichte des Qadi-Amtes. Dissertation. Bonn: Universität Bonn, 1975.

Dantschke, Claudia: „Attraktivität, Anziehungskraft und Akteure des politischen und militanten Salafismus in Deutschland“, in: Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven, hrsg. v. Ahmed Toprak/Gerrit Weitzel. Wiesbaden: Springer, 2017, S. 61–77.

Debus, Esther: Die islamisch-rechtlichen Auskünfte der Milli Gazete im Rahmen des „Fetwa-Wesen“ der Türkischen Republik. Berlin: Klaus Schwarz, 1984.

Decker, Doris: „Wandel weiblicher religiöser Autorität im Frühislam. Geschlechterkonzeptionen und religiöse Veränderungsprozesse in frühislamischer Historiographie und *Aḥādīṯ*-Sammlungen“, in: Marburg Journal of Religion, 23 (2021), S. 1–44.

Degand, Angela: Geschlechterrollen und familiale Strukturen im Islam. Untersuchungen anhand der islamisch-juristischen Literatur des 7./13. bis 9./15. Jahrhunderts. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1988.

Degele, Nina/Dries, Christian: Modernisierungstheorie. Eine Einführung. München: Fink, 2005.

Dengg, Oliver: Der Dschihad und das Mitmach-Netz. Wie „virtuelle Dschihadisten“ das Social Web nutzen. Wien: Landesverteidigungsakademie, 2010.

Devereux, Georges: Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften, aus dem Englischen v. Caroline Neubaur u. Karin Kersten. München: Hanser, 1967.

Deweese, Devin: „Authority“, in: Key Themes for the Study of Islam, hrsg. v. Jamal J. Elias. Oxford: Oneworld Publications, 2009, S. 27–52.

Dick, Alexandra/Fuhrmann, Larissa-Diana: Contested Chants: „The *Nashīd Ṣalīl al-Ṣawārim* and its Appropriations“, in: Jihadi Audiovisuality and its Entanglements. Meanings, Aesthetics, Appropriations, hrsg. v. Christoph Günther/Simone Pfeifer. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020, S. 294–320.

Diehl, Claudia/Koenig, Matthias: „Religiosität türkischer Migranten im Generationenverlauf. Ein Befund und einige Erklärungsversuche“, in: Zeitschrift für Soziologie, 38/4 (2009), S. 300–319.

Dilger, Konrad: „Die Entwicklung des islamischen Rechts“, in: Der Islam. Bd. 3: Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit, hrsg. v. Munir D. Ahmed et al. Stuttgart: Kohlhammer, 1990, S. 60–99.

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

Dinzelbacher, Peter: „Individuum/Familie/Gesellschaft: Mittelalter", in: Europäische Mentalitätsgeschichte, hrsg. v. dems. Stuttgart: Kröner, 2008², S. 20–43.

Dodge, Bayard: Muslim Education in Medieval Times. Washington: Middle East Institute, 1962.

Dollhausen, Karin: „Neue Medien und Kommunikation. Medien- und kommunikationstheoretische Überlegungen zu einem neuen Forschungsfeld" in: Neue Medien im Alltag. Begriffsbestimmungen eines interdisziplinären Forschungsfeldes, hrsg. v. Werner Holly et al. Wiesbaden: Springer, 2000, S. 107–127.

Drösser, Christoph: Total berechenbar? Wenn Algorithmen für uns entscheiden. München: Hanser, 2016.

Duderija, Adis: „Islamic Groups and their Worldviews. Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims", in: Arab Law Quarterly, 21/4 (2007), S. 341–363.

Dutton, Yasin: Early Islam in Medina. Mālik and his Muwaṭṭa'. London: Bloomsbury Academic, 2022.

Eaton, Tim: „Internet activism and the Egyptian uprisings. Transforming online dissent into the offline world", in: Westminster Papers in Communication and Culture, 9/2 (2013). The Role of Social Media in the Arab Uprisings – Past and Present, S. 3–25.

Ebert, Hans-Georg: Islamisches Familien- und Erbrecht der arabischen Länder. Herausforderungen und Reformen. Berlin: Frank & Timme, 2020.

Ebert, Hans-Georg: „Islam und *šarīʿa* in den Verfassungen der arabischen Länder", in: Zeitschrift für Religionswissenschaft (ZfR), 6/1 (1998), S. 3–21.

Ebert, Hans-Georg: Das Personalstatut arabischer Länder. Problemfelder, Methoden, Perspektiven. Ein Beitrag zum Diskurs über Theorie und Praxis des islamischen Rechts. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1996.

Ebert, Hans-Georg/Heilen, Julia: Islamisches Recht. Ein Lehrbuch. Leipzig: Hamouda, 2016.

Eickelman, Dale F./Anderson, Jon W.: „Redefining Muslim Publics", in: New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere, hrsg. v. dens. Bloomington: Indiana University Press, 2003², S. 1–18.

Eickelman, Dale F./Anderson, Jon W. (Hrsg.): New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere. Bloomington et al.: Indiana University Press, 1999.

Eisenstadt, Shmuel N.: „Multiple Modernen im Zeitalter der Globalisierung", in: Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen, hrsg. v. Thomas Schwinn. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, S. 37–62.

Eisenstadt, Shmuel N.: „Multiple Modernities", in: Multiple Modernities, hrsg. v. dems. London et al.: Routledge, 2002, S. 1–29.

El Difraoui, Asiem: „Islamistische Medien. Vom Wahhabismus über die Muslimbrüder zum Cyber-Dschihad", in: Arabische Medien, hrsg. v. dems./Carola Richter. Konstanz/München: UVK, 2015, S. 117–131.

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

El Difraoui, Asiem: jihad.de. Jihadistische Online-Propaganda. Empfehlungen für Gegenmaßnahmen in Deutschland. Berlin: SWP-Studien, 2012.
El Difraoui, Asiem: „Web 2.0 – mit einem Klick im Medienjihad", in: Jihadismus und Internet. Eine deutsche Perspektive, hrsg. v. Guido Steinberg. Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik, 2012, S. 67–76.
El Difraoui, Asiem: „Die Rolle der neuen Medien im Arabischen Frühling", in: Arabischer Frühling. Themendossier. Bundeszentrale für politische Bildung, 03.11.2011, unter: http://www.bpb.de/internationales/afrika/arabischer-fruehling/52420/die-rolle-der-neuen-medien?p=all (abg. am 20.09.2021).
El Difraoui, Asiem/Abel, Leonie: „Revolution ohne Revolutionäre? Betrachtungen zur Rolle der neuen Medien im ‚Arabischen Frühling'", in: Nordafrika. Wegweiser zur Geschichte, hrsg. v. Hofbauer, Martin/Loch, Thorsten. Paderborn: Schöningh, 2011, S. 264–277.
El Kaisy-Friemuth, Maha et al. (Hrsg.): Rationalität in der Islamischen Theologie, 2 Bde. Berlin et al.: De Gruyter, 2019–2022 (Bd. I: Die klassische Periode; Bd. II: Die Moderne).
El-Menouar, Yasemin: „The Five Dimensions of Muslim Religiosity. Results of an Empirical Study", in: Methods, Data, Analyses. A Journal for Quantitative Methods and Survey Methodology, 8/1 (2014), S. 53–78.
El-Nawawy, Mohammed/Iskandar, Adel: Al-Jazeera. How the Free Arab News Network Scooped the World and Changed the Middle East. Cambridge: Basic Books, 2002.
El-Nawamy, Mohammed/Khamis, Sahar: Islam Dot Com. Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace. New York: Palgrave MacMillan, 2009.
Elwan, Omaia: „Gesetzgebung und Rechtsprechung", in: Der Nahe und Mittlere Osten. Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, Geschichte, Kultur, hrsg. v. Udo Steinbach/Rüdiger Robert. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 1988.
El-Wereny, Mahmud: Radikalisierung im Cyberspace: Die virtuelle Welt des Salafismus im deutschsprachigen Raum – ein Weg zur islamistischen Radikalisierung? Bielefeld: transcript, 2020.
El-Wereny, Mahmud: „‚Ihr Gläubigen! Gehorchet Gott und dem Gesandten' (Sure 4/59). Die innerislamische Debatte des 20./21. Jh.s um den normativen Stellenwert der Sunna", in: Hikma – Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik, 10/2 (2019), S. 120–147.
El-Wereny, Mahmud: „Fatwas und Muftis im Zeitalter des Internets. Das Fatwa-Portal islamfatwa.de als Fallstudie", in: Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law (EJIMEL), 6 (2018), S. 57–77.
El-Wereny, Mahmud: Normenlehre des Zusammenlebens. Religiöse Normenfindung für Muslime des Westens. Theoretische Grundlagen und praktische Anwendung. Berlin et al.: Peter Lang, 2018.
El-Wereny, Mahmud: „Reichweite und Instrumente islamrechtlicher Normenfindung in der Moderne. Yūsuf al-Qaraḍāwīs *iǧtihād*-Konzept", in: Die Welt des Islam, 58/1 (2018), S. 65–100.

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

El-Wereny, Mahmud: „Wahlen und Demokratie versus Scharia? Salafismus und die Teilhabe am politischen Leben im Westen", in: Demokratie-Dialog, 2/2 (2018), S. 48–55.
El-Wereny, Mahmud: „Islam und Reform. Zum Verhältnis zwischen *at-turāṯ* und *at-taǧdīd* im zeitgenössischen Erneuerungsdiskurs", in: Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik, 6 (2017): Religion und Reform, hrsg. v. Mouhanad Khorshide el al., S. 47–81.
El-Wereny, Mahmud: „Scharia-Normen im Wandel: Zum Konzept der Fatwa-Wandelbarkeit zwischen Tradition und Moderne", in: Zeitschrift für Recht und Islam, 9 (2017), S. 101–121.
El-Wereny, Mahmud: Mit Tradition in die Moderne? Yūsuf al-Qaraḍāwīs Methodologie der *fiqh*-Erneuerung in Theorie und Praxis. Köln: DITIB, 2016.
El-Wereny, Mahmud: „Das Konzept der *maṣlaḥa mursala*: Theoretische Rahmenbedingungen und praktische Anwendung zwischen Tradition und Moderne", in: Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law, vol. 4 (26) (2016), S. 75–95.
El-Wereny, Mahmud/Nagel, Alexander-Kenneth: „‚Ich will kein Risiko eingehen.' Zur Bedeutung des *marǧaʿ at-taqlīd* in der schiitischen Diaspora", in: Scharia im Wandel. Beiträge zur Transformation islamischer Autorität im Spannungsfeld von Kodifikation, Migration und Digitalisierung, hrsg. von dies. Wiesbaden: Harrassowitz, 2024, S. 277–308.
Ende, Werner et al.: „*Salafiyya*", in: Encyclopaedia of Islam (New Edition), Bd. 8. Leiden: Brill, 1995, S. 906–909.
Ende, Werner: „Rashīd Riḍā", in: Encyclopaedia of Islam (New Edition), Bd. 7. Leiden: Brill, 1994, S. 446–448.
Ephrat, Daphna/Hatina, Meir: „Introduction", in: Religious Knowledge, Authority, and Charisma. Islamic and Jewish Perspectives, hrsg. v. dens. Salt Lake City: University of Utah Press, 2014, S. 1–23.
Eschenburg, Theodor: Über Autorität. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976.
Esposito, Elena: „Interaktion, Interaktivität und die Personalisierung der Massenmedien", in: Soziale Systeme, 1 (1995), S. 225–260.
Fadel, Mohammad: „The Social Logic of *Taqlīd* and the Rise of the *Mukhtṣar*", in: Islamic Law and Society, 3 (1996), S. 193–233.
Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusain: „*al-Iǧtihād wa-t-taqlīd*", unter: http://arabic.bayynat.org.lb/ListingFAQ2.aspx?cid=149&Language=1 (abg. am 20.09.2021).
Faḫr-ad-Dīn ar-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar: *Manāqib al-imām aš-Šāfiʿī*, hrsg. v. Aḥmad Ḥiǧāzī al-Saqqā. Kairo: Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīya, 1406 n. H./1986.
Falaturi, Abdoldjavad: Grundkonzept und Hauptideen des Islam. Hamburg: Islamische Akademie Deutschland, 2002[2].
Farḥān, ʿAdnān: *Adwār al-iǧtihād ʿindā š-šīʿa al-imāmīya*. Qom: Tauḥīd, 2008.
Farḥān, ʿAdnān: *Ḥarakat al-iǧtihād ʿindā š-šīʿa al-imāmīya*. Beirut: Dār al-Hādī, 2004.

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

Faris, David M.: Dissent and Revolution in a Digital Age. Social Media, Blogging and Activism in Egypt. London: Tauris, 2015.
Farschid, Olaf: „Salafistische Hymnen (Naschids): Religiöse Praxis oder offene Jihad-Werbung?", in: Integration versus Salafismus. Identitätsfindung muslimischer Jugendlicher in Deutschland. Analysen, Methoden der Prävention, Praxisbeispiele, hrsg. v. Wael El-Gayar/Katrin Strunk. Schwalbach a. T.: Wochenschau Verlag, 2014, S. 85–99.
Faulstich, Werner: Mediengeschichte von den Anfängen bis 1700. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
Findley, Carter V.: „*Medjelle*", in: Encyclopaedia of Islam (New Edition), Bd. 6. Leiden: Brill, 1991, S. 971–972.
Fisher, Ali/Prucha, Nico: „Tweeting for the Caliphate: Twitter as the New Frontier for Jihadist Propaganda", in: CTC Sentinel, 6/6 (2013), S. 19–23.
Flick, Uwe: Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. Hamburg: Rowohlt, 2017[8].
Flores, Alexander: Säkularismus und Islam in Ägypten. Die Debatte der 1980er Jahre. Münster/Berlin: LIT, 2012.
Flores, Alexander: „Secularism, Integralism and Political Islam. The Egyptian Debate", in: Middle East Report, 183 (1993), S. 32–38.
Föllmer, Katja: „Individualisierung und der aktuelle Diskurs über Frauen, Familie und *ḥeǧāb* in Iran", in: Religiöser Wandel in muslimischen Gesellschaften. Individualisierung, Geschlecht und soziale Milieus, hrsg. v. Katja Föllmer/Roman Loimeier et al. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2022, S. 63–117.
Foroutan, Naika: „Muslimbilder in Deutschland Wahrnehmungen und Ausgrenzungen in der Integrationsdebatte." Expertise im Auftrag der Abteilung Wirtschafts- und Sozialpolitik der Friedrich-Ebert-Stiftung 2012, unter: https://library.fes.de/pdf-files/wiso/09438.pdf (abg. am 21.5.2023).
Forstner, Martin: „Die wohlgeordnete Welt – das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen nach neoislamischer Rechtslehre", in: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 82, (1992), S. 129–147.
Frankenberger, Patrik: „Radikalisierungsfaktor Internet? Jugendliche im Fokus dschihadistischer Propaganda", in: „Sie haben keinen Plan B". Radikalisierung, Ausreise, Rückkehr. Zwischen Prävention und Intervention, hrsg. v. Jana Krägel. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2017, S. 57–68.
Frauenrath, Ralf: Der Einfluss des Sheikh ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Baz auf die saudische und internationale Prägung des Wahhabismus. Heimerzheim: Akademie für Verfassungsschutz, 2018.
Frese, Hans-Ludwig: „Den Islam ausleben". Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora. Bielefeld: transcript, 2002.
Friedemann, Sebastian/Hoffmann, Dagmar: „Musik im Kontext der Bearbeitung von Entwicklungsaufgaben des Jugendalters", in: Handbuch Jugend – Musik – Sozialisation, hrsg. v. Robert Heyer et al. Wiesbaden, VS Springer, 2013, S. 371–393.

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

Fuchs, Peter: „Salafismus. Eine dogmatische Strömung des sunnitischen Islamismus und ihre Ausprägung in Deutschland", in: Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung 2011/2012, hrsg. v. Armin Pfahl-Traughber. Brühl: Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung, 2012, S. 5–38.
Fück, Johann: „Die Rolle des Traditionalismus im Islam", in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 93/1–2 (1939), S. 1–32.
Gane, Nicholas/Beer, David: New Media – The Key Concepts. Oxford/New York: Berg, 2008.
Garbert, Matthias: „Allahs fehlgeleitete Söhne. Untersuchung radikalisierungsfördernder Argumentationsstrukturen auf salafistischen Internetseiten", in: Gefährliche Nähe. Salafismus und Dschihadismus in Deutschland, hrsg. v. Klaus Hummel. Stuttgart: Ibidem, 2015, S. 261–278.
Gärtner, Christel: „Religiöse Lebensführung/Biographie", in: Handbuch Religionssoziologie, hrsg. v. Detlef Pollack et al. Wiesbaden/Heidelberg: Springer VS, 2018, S. 1001–1020.
Gärtner, Christel/Pollack, Detlef/Wohlrab-Sahr, Monika: Atheismus und religiöse Indifferenz. Wiesbaden Springer, 2003.
Gebhardt, Winfried: „Charisma und Ordnung. Formen des institutionalisierten Charisma – Überlegungen in Anschluß an Max Weber", in: Charisma, hrsg. v. dems./Arnold Zingerle et al. Berlin: De Gruyter, 1993, S. 47–68.
Geissler, Erich E.: Autorität und Erziehung. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 1965.
Gensicke, Thomas: „Jugend und Religiosität", in: Jugend, hrsg. v. Shell Deutschland. Frankfurt a. M. 2006: Fischer, S. 203–239.
Gerber, Haim: State, Society, and Law in Islam. Ottoman Law in Comparative Perspective. Albany/New York: State University of New York Press, 1994.
Gerlach, Julia: Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland. Berlin: Ch. Links, 2006.
Gharaibeh, Mohammad: „Zur theologischen Identität der Umma und der Rolle der Gelehrten", in: Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaften in Christentum und Islam, hrsg. v. Hansjörg Schmid et al. Regensburg: Pustet, 2014, S. 60–78.
Ghonim, Wael: Revolution 2.0. Wie wir mit der ägyptischen Revolution die Welt verändern, Berlin: Econ, 2012.
Ghrer, Hussein: „Social Media and the Syrian Revolution", in: Westminster Papers in Communication and Culture, 9/2 (2013). The Role of Social Media in the Arab Uprisings – Past and Present, S. 95–122.
Gibb, Hamilton A. R.: „Al-Māwardī's Theory of the Caliphate", in: Studies on the Civilization of Islam, hrsg. v. dems. Princeton: Princeton University Press, 1962, S. 151–165.
Gifford, Paul: „Religious Authority: Scripture, Tradition, Charisma", in: The Routledge Companion to the Study of Religion, hrsg. v. John Hinnells. London et al.: Routledge, 2005, S. 379–391.

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

Gilbert, Joan E.: „Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the *'ulamā'* in Medieval Damascus", in: Studia Islamica, Nr. 52 (1980), S. 105–134.

Glaser, Barney G./Strauss, Anselm: Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung. Aus dem Amerikanischen von Axel T. Paul/Stefan Kaufmann. Göttingen: Hans Huber, 2010[3].

Glaser, Michaela et al.: „Junge Menschen und gewaltorientierter Islamismus. Forschungsbefunde zu Hinwendungs- und Radikalisierungsfaktoren", in: Bundeszentrale für politische Bildung, 15.09.2015, unter: https://www.bpb.de/themen/infodienst/212082/junge-menschen-und-gewaltorientierter-islamismus/ (abg. am 29.09.2021).

Gräf, Bettina: „*Fatwā*, modern media", in: The Encyclopaedia of Islam Three, hrsg. v. Kate Fleet/Gudrun Krämer et al., Leiden: Brill, 2017, Bd. 3, S. 74–76.

Gräf, Bettina: „Der Fernseh-Mufti", in: taz archiv, 09.02.2015, unter: taz.de/Der-Fernseh-Mufti/!644928 (abg. am 06.12.2021).

Gräf, Bettina: „Die Geschichte arabischer Massenmedien von 1860 bis 1950", in: Arabische Medien, hrsg. v. Carola Richter/Asiem El Difraoui. Konstanz/München: UVK, 2015, S. 25–38.

Gräf, Bettina: Medien-Fatwas@Yusuf al-Qaradawi. Die Popularisierung des islamischen Rechts, Berlin: Klaus Schwarz, 2010.

Gräf, Bettina: „Media Fatwas, Yusuf al-Qaradawi and Media-Mediated Authority in Islam", in: Orient, 51/1 (2010), S. 6–15.

Gräf, Bettina: „The Concept of *wasaṭīya* in the Work of Yūsuf al-Qaraḍāwī", in: The Global Mufti. The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī, hrsg. v. ders./Jakob Skovgaard-Petersen, London/New York: Hurst/Columbia University Press, 2009, S. 213–238.

Gräf, Bettina: „IslamOnline.net: Independent, interactive, popular", in: Arab Media and Society, 4 (2008), unter: https://www.arabmediasociety.com/islamonline-net-independent-interactive-popular/ (abg. am 22.06.2022), S. 1–21.

Gräf, Battina: „Sheikh Yusuf al-Qaradawi in Cyberspace", in: Die Welt des Islam, 47/3–4 (2007), S. 403–423.

Gräf, Bettina: „Yūsuf al-Qaraḍāwī: Das Erlaubte und das Verbotene im Islam", in: Der Islam am Wendepunkt. Konservative und liberale Reformer einer Weltreligion, hrsg. v. Katajun Amirpur/Ludwig Ammann. Freiburg i. Br.: Herder, 2006, S. 109–117.

Gräf, Bettina/Skovgaard-Petersen, Jakob (Hrsg.): The Global Mufti. The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi. London/New York: Hurst/Columbia University Press, 2009.

Güler, Ilham: „Religiöse Autorität und menschliche Autonomie", in: Handbuch Islamische Religionspädagogik, hrsg. v. Ednan Aslan. Göttingen: V&R, 2021, S. 185–208.

Gumbrecht, Hans U.: „Modern, Modernität, Moderne", in: Geschichtliche Grundbegriffe, hrsg. v. Otto Brunner et al. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978, S. 93–131.

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

Günther, Christoph: „*Al-Dawla al-nabawiyya*: Appropriating the Prophet's Authority in the Islamic State's Media", in: The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam. Vol. 2: Heirs of the Prophet. Authority and Power, hrsg. v. Rachida Chih et al. Leiden: Brill, 2022, S. 448–475.

Günther, Christoph/Pfeifer, Simone: „Jihadi Audiovisuality and its Entanglements: A Conceptual Framework", in: Jihadi Audiovisuality and its Entanglements. Meanings, Aesthetics, Appropriations, hrsg. v. dens. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020, S. 1–27.

Günther, Sebastian: „Bildung und Ethik im Islam", in: Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion, hrsg. v. Rainer Brunner. Stuttgart: Kohlhammer, 2016, S. 210–237.

Haarmann, Ulrich: „Der arabische Osten im späten Mittelalter 1250–1517", in: Geschichte der arabischen Welt, hrsg. v. dems. München: Beck, 1994[3], S. 217–263.

Haddad, Laura: Verschleierte Mode? Zur Bedeutung von Kleidung und Kopftuch bei jungen Musliminnen in Deutschland. Berlin: LIT, 2011.

Haddad, Mohamed: Muslim Reformism – a Critical History: Is Islamic Religious Reform Possible? Cham: Springer International, 2020.

Haddad, Yvonne Y.: „Muslim Revivalist Thought in the Arab World. An Overview", in: The Muslim World, 76/3–4 (1986), S. 143–167.

Hafez, Kai: „Die Macht der Medien und die Religionen". Eröffnungsvortrag der Tagung „Die Religionen und die mediale Präsenz des Religiösen" (14.–16. Juni 2013). Hofgeismar: Evangelische Akademie Hofgeismar, 2013, unter: uni-erfurt.de (abg. am 23.06.2020).

Ḥāfiẓ, Fāṭima: *al-Fatwā wa-l-ḥadāṯa*. Beirut: Markaz Namāʾ Li-l-Buḥūṯ wa-d-Dirāsāt, 2019.

Hagmann, Jannis: „Medienkontrolle durch Medienbesitz? Presse, Rundfunk und Internet in Saudi-Arabien", in: Saudi-Arabien. Ein Königreich im Wandel?, hrsg. v. Ulrike Freitag. München et al.: Schöningh, 2010, S. 107–134.

Hall, Stuart: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg: Argument Verlag, 2000[2].

Ḫallāf, ʿAbd al-Wahhāb: *as-Siyāsa aš-šarʿīya au Niẓām ad-daula al-islāmīya*. Kairo: Dār al-Anṣār, 1977.

Ḫallāf, ʿAbd al-Wahhāb: *Ḫulāṣat tārīḫ at-tašrīʿ al-islāmī*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1970.

Hallaq, Wael B.: The Impossible State. Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament. New York: Columbia University Press, 2013.

Hallaq, Wael B.: The Origins and Evolution of Islamic Law. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Hallaq, Wael B.: Authority, Continuity and Change in Islamic Law. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Hallaq, Wael B.: „From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation", in: Islamic Law and Society, 8 (2001), S. 1–16.

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

Hallaq, Wael B.: A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
Hallaq, Wael B.: „*Iftā'* and *Ijtihād* in Sunni Legal Theory. A Developmental Account", in: Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas, hrsg. v. Khalid Masud/Brinkley Messick/David Powers. Cambridge: Harvard University Press, 1996, S. 33–45.
Hallaq, Wael B.: „From *Fatwās* to *Furū'*: Growth and Change in Islamic Substantive Law", in: Islamic Law and Society, 1/1 (1994), S. 29–65.
Hallaq, Wael B.: „Was the Gate of Ijtihad Closed?", in: International Journal of Middle East Studies, 16/1 (1984), S. 3–41.
Halm, Dirk: „Das öffentliche Bild des Islam in Deutschland und der Diskurs über seine gesellschaftliche Integration", in: Die Rolle der Religion im Integrationsprozess, hrsg. v. Bülent Ucar. Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang, 2010, S. 293–325.
Halm, Dirk: Der Islam als Diskursfeld. Bilder des Islam in Deutschland. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008[2].
Halm, Dirk/Sauer, Martina: Muslime in Europa. Integriert, aber nicht akzeptiert? (Religionsmonitor 2017). Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung, 2017.
Halm, Heinz: Die Schiiten. München: Beck, 2018.
Halm, Heinz: Der Islam. Geschichte und Gegenwart. München: Beck, 2001[2].
Halm, Heinz: „Die Ayyubiden", in: Geschichte der arabischen Welt, hrsg. v. Ulrich Haarmann, München: Beck, 1994[3], S. 200–216.
Halm, Heinz: „Die Fatimiden", in: Geschichte der arabischen Welt, hrsg. v. Ulrich Haarmann, München: Beck, 1994[3], S. 166–199.
Halm, Heinz: Die Schia. Darmstadt: wbg, 1988.
Hamdeh, Emad: Salafism and Traditionalism: Scholarly Authority in Modern Islam. Cambridge: University Press, 2021.
Ḥanafī, Ḥasan: *at-Turāṯ wa-t-taǧdīd. Mauqifunā min at-turā al-qadīm*. Beirut: al-Mu'assasa al-Ǧāmi'īya, 1992[4].
Harkin, Juliette: „Is it Possible to understand the Syrian Revolution through the Prism of Social Media?", in: Westminster Papers in Communication and Culture, 9/2 (2013). The Role of Social Media in the Arab Uprisings – Past and Present, S. 3–25.
Harms, Florian: „Der Prophet ruft aus dem Cyberspace. Formen islamischer Mission im Internet", in: Von Chatraum bis Cyberjihad. Muslimische Internetnutzung in lokaler und globaler Perspektive, hrsg. v. Mathias Brückner/Johanna Pink. Würzburg: Ergon, 2009, S. 169–213.
Harms, Florian: Cyber*da'wa*. Islamische Mission im Internet. Voraussetzungen, Analyse und Vergleich von *da'wa*-Sites im World Wide Web. Aachen: Shaker, 2007.
Hartwig, Friedhelm: „Der Islam auf YouTube. Verbreitung von radikalen Botschaften", in: Salafismus in Deutschland und Bayern. Ein Problemaufriss, hrsg. v. Philipp W. Hildmann et al. München: Hans-Seidel-Stiftung, 2021, S. 110–123.

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

Hartwig, Friedhelm/Weyda, Kevin: Monitoring der Peripherie des religiös begründeten Extremismus. Bericht Dezember 2020/Januar 2021. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2020.
Hasan, Ahmad: The Doctrine of *ijmāʿ* in Islam. Islamabad: Islamic Research Institute, 1976.
Hasche, Thorsten: Quo vadis, politischer Islam? AKP, al-Qaida und Muslimbruderschaft in systemtheoretischer Perspektive. Bielefeld: transcript, 2015.
Ḥawwā, Saʿīd: *ar-Rasūl ṣalā llāhu ʿalaihī wa-sallam*. Kairo: Dār as-Salām, 2004[6].
Haziq, Saman: „Now, 'virtual mufti' to issue quick fatwas in Dubai", in: Khaleej Times, 29.10.2019, https://www.khaleejtimes.com/uae/now-virtual-mufti-to-issue-quick-fatwas-in-dubai (abg. am 08.11.2023).
Hefny, Assem: Herrschaft und Islam. Religiös-politische Termini im Verständnis ägyptischer Autoren. Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang, 2014.
Heinze, Richard: „Auctoritas", in: Hermes, Zeitschrift für classische Philologie, 60 (1925), S. 348–366.
Heitmeyer, Wilhelm et al.: Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.
Helland, Christoph: „Popular Religion and the World Wide Web. A Match Made in (Cyber) Heaven", in: Religion Online. Finding Faith on the Internet, hrsg. v. Lorne L. Dawson/Douglas E. Cowan. London: Routledge, 2004, S. 23–35.
Hennen, Manfred/Prigge, Wolfgang-U.: Autorität und Herrschaft. Darmstadt: wbg, 1977.
Hennig, Linda E.: Lebensführung im Spannungsfeld von Islam und Beruf. Berufsbiografien von Musliminnen in Frankreich und Deutschland. Wiesbaden: Springer VS, 2020.
Hennig, Martin et al.: „‚Smarte Diktatur' oder ‚egalitäre Netzgemeinschaft'? Diskurse der Digitalisierung", in: Digitalität und Privatheit, hrsg. v. Christian Aldenhoff et al. Bielefeld: transcript, 2019, S. 11–29.
Hepp, Andreas: „Medienkommunikation und deterritoriale Vergemeinschaftung. Medienwandel und die Posttraditionalisierung von translokalen Vergemeinschaftungen", in: Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen, hrsg. v. Ronald Hitzler et al. Wiesbaden: Springer VS, 2009, S. 132–150.
Hero, Markus: „Religiöser Markt", in: Handbuch Religionssoziologie, hrsg. v. Detlef Pollack et al. Wiesbaden: Springer VS, 2018, S. 567–590.
Hickethier, Knut: Einführung in die Medienwissenschaft. Stuttgart: Metzler, 2010[2].
Hickethier, Knut: „Medien und Religion", in: Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven, hrsg. v. Birgit Weyel/Wilhelm Gräb. Göttingen: V&R, 2006, S. 61–84.
Hielscher, Diane/Kühntopp, Carsten: „Saudi-Arabien. Fahrverbot für Frauen aufgehoben", unter: https://www.deutschlandfunknova.de/beitrag/fahrverbot-fuer-frauen-in-saudi-arabien-faellt (abg. am: 17.08.2022).

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

Hildebrandt, Thomas: Neo-Mu'tazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam. Leiden: Brill, 2007.

Hocker, Reinhard: „Türkische Jugendliche im ideologischen Zugriff. Zur Einflußnahme extremistischer Gruppierungen auf jugendliche Migranten türkischer Herkunft", in: Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahr politisierter Gewalt, hrsg. v. Wilhelm Heitmeyer/Rainer Dollase. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, S. 426–449.

Hoffmann, Gerhard: „Zu aktuellen sozialen Dimensionen der arabischen Fatwa-Ratgebung", in: Orient. Deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur des Orients, 47/3 (2006), S. 371–386.

Hofheinz, Albrecht: „Soziale Medien im Arabischen Frühling", in: Der Arabische Frühling. Hintergründe und Analysen, hrsg. v. Thorsten G. Schneiders. Wiesbaden: VS Springer, 2013, S. 117–127.

Hofheinz, Albrecht: „Das Internet und sein Beitrag zum Wertewandel in arabischen Gesellschaften", in: Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost. Inhalte, Träger, Perspektiven, hrsg. v. Sigrid Faath. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 2004, S. 449–472.

Höflich, Joachim R.: Der Mensch und seine Medien. Mediatisierte interpersonale Kommunikation. Eine Einführung. Wiesbaden: VS Springer, 2016.

Holly, Werner (Hrsg.): Neue Medien im Alltag. Begriffsbestimmungen eines interdisziplinären Forschungsfeldes. Wiesbaden: Leske + Budrich, 2000.

Holly, Werner: „Was sind Neue Medien – was sollen ‚Neue Medien' sein?", in: Neue Medien im Alltag. Begriffsbestimmungen eines interdisziplinären Forschungsfeldes, hrsg. v. dems. et al. Wiesbaden: Leske + Budrich, 2000, S. 97–107.

Holtmann, Philip: „salafismus.de – Internetaktivitäten deutscher Salafisten", in: Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, hrsg. v. Thorsten G. Schneiders. Bielefeld: transcript, 2014, S. 251–276.

Holtmann, Philip: „Virtual Leadership. How Jihadists Guide Each Other in Cyberspace", in: New Approaches to the Analysis of Jihadism. Online and Offline, hrsg. v. Rüdiger Lohlker. Wien: Vienna University Press, 2012, S. 63–125.

Holtmann, Philip: „Die Nutzung des Internet durch islamistische Terroristen", in: Jahrbuch Terrorismus, 4 (2010), S. 55–79.

Hoover, Stewart M.: Religion in the Media Age. London/New York: Routledge, 2006.

Horkheimer, Max: „Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie – Allgemeiner Teil", in: Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, hrsg. v. Erich Fromm et al. Lüneburg: zu Klampen, 1987, S. 3–76.

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

Hosen, Nadirsyan: „Online Fatwa in Indonesia. From Fatwa Shopping to Googling a Kiai", in: Expressing Islam. Religious Life and Politics in Indonesia, hrsg. v. Greg Fealy/Sally White. Singapore: ISEAS, 2008, S. 159–173.

Hourani, Albert Habib: Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Hurrelmann, Klaus: „Sozialisation", in: Wörterbuch der Soziologie, hrsg. v. Günter Endruweit/Gisel Trommsdorf. Stuttgart: UVK, 2002, S. 500–509.

Hüther, Jürgen: „Neue Medien", in: Grundbegriffe Medienpädagogik, hrsg. v. dems./Bernd Schorb. München: Kopaed, 2010, S. 345–351.

Iannaccone, Laurence R.: „The Consequences of Religious Market Structure", in: Rationality and Society, 3/2 (1991), S. 156–177.

Ibn ʿAbd al-Barr, Yūsuf b. ʿAbdallāh: *Ǧāmiʿ bayān al-ʿilm wa-l-faḍīla*. Kairo: Dār al-Kutub al-Islamīya, 1982.

Ibn ʿAbd Rabbihī, Muḥammad b. ʿAlī: *al-ʿAqd al-Farīd*, Bd. 4. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya, 1983.

Ibn al-Ǧauzī, ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAlī: *Manāqib Abī ʿAbdallāh Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal*, hrsg. v. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin at-Turkī. Giza: Hağar, 1409 n. H./1988[2].

Ibn al-Ǧauzī, Abū al-Muẓaffar Sabṭ: *al-Intiṣār wa-t-tarǧīḥ li-l-maḏhab aṣ-ṣaḥīḥ*, hrsg. v. Muḥammd Zāhid b. al-Ḥasan al-Kauṯarī. Kairo: Maṭbaʿat al-Anwār, 1360 n. H./1941.

Ibn aṣ-Ṣalāḥ, ʿUṯmān b. ʿAbd ar-Raḥmān: *Adab al-muftī wa-l-mustaftī*, hrsg. v. Muwaffaq b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Qādir. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1407 n. H./1986.

Ibn Bāz, ʿAbd al-ʿAzīz b.ʿAbdallāh: *Maǧmūʿ fatāwā wa-maqālat mutanwiʿa*, Bd. 24, hrsg. v. Muḥammad b. Saʿd aš-Šuwayʿir. Riad: Dār al-Qāsim, 2004.

Ibn Bāz, ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbdallāh: „*Mā ḥaqīqat al-ḥadāṯa wa-mā ḥukm al-islām fīhā*", unter: https://binbaz.org.sa/ (abg. am 07.08.2021).

Ibn Bāz, ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbdallāh: „*Wuǧūb ṭāʿat wulāt al-umūr bi-l-maʿrūf*", unter: https://binbaz.org.sa/ (abg. am 01.09.2023).

Ibn Bāz, ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbdallāh: Words of Advice Regarding *Daʿwah*, hrsg. v. Ziyaad Ibn Muhammad as-Saʿdoon, übers. v. Bint Feroz Deen/Bint ʿAbd al-Ghafoor. Birmingham: Al-Hidaayah, 1418 n. H./1998.

Ibn Ḥamdān, Naǧm ad-Dīn Aḥmad: *Kitāb ṣifat al-fatwā wa-l-muftī wa-l-mustaftī*, hrsg. v. Muṣṭafā Muḥammad al-Qabbānī. Riad: Dār al-Ṣumayʿī Li-n-Našr wa-t-Tawzīʿ, 2015.

Ibn Ḥazm, ʿAlī b. Aḥmad b. Saʿīd: *Aṣḥāb al-futiyā min aṣ-ṣaḥāba wa-t-tābiʿīn*, hrsg. v. Sayyis Kasrawy Ḥasan. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya, 1995.

Ibn Ḥazm, ʿAlī b. Aḥmad b. Saʿīd: *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, hrsg. v. Aḥmad Muḥammad Šākir. Beirut: Dār al-Āfāq al-Ǧadīda, o. J.

Ibn Ḫuṯlīn, Sulṭān b. Ḫālid: *al-Fuqahāʾ wa-l-ḫulafāʾ. Mawāqif al-fuqahāʾ min as-sulṭa as-sīyāsīya fī l-ʿahd al-umawī wa-l-ʿabbāsī l-awwal* (245–60 n. H.). Amman: Dār ʿAmmār, 2000.

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

Ibn Isḥāq: Das Leben des Propheten. *As-Sīra an-nabawīya*. Aus dem Arabischen von Gernot Rotter. Kandern im Schwarzwald: Spohr, 2008[4].
Ibn Kaṯīr, Ismāʿīl b.ʿUmar: *Tafsīr al-qurʾān al-ʿaẓīm*, Bd. 1. Riad: Dār al-Mūyʾid, 2009.
Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram: *Lisān al-ʿarab*, hrsg. v. ʿAbdallāh ʿAlī al-Kabīr et al. Kairo: o. A., 1981.
Ibn Nuğaim, Zain-ad-Dīn b. Ibrāhīm: *al-Baḥr ar-rāʾiq šarḥ kanz ad-daqāʾiq*, Bd. 6. Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1413 n. H./1993.
Ibn Qaiyim al-Ğauzīya, Muḥammad b. Abī-Bakr: *Iʿlām al-muwaqqiʿīn ʿan rabb al-ʿālamīn*, 6 Bde., hrsg. v. Abū ʿUbaida Mašhūr b. Ḥasan. Riad: Dār b. al-Ğauzī, 1424 n. H./2003.
Ibn Qaiyim al-Ğauzīya, Muḥammad b. Abī-Bakr: *Fatāwā rasūl Allāh*, hrsg. v. Muṣṭafā ʿĀšūr. Damaskus: Maktabat al-Qurʾān, 1980.
Ibn ʿUṯaimīn, Muḥammad b. Ṣāliḥ: *aḍ-Ḍiyāʾ al-lāmiʿ min al-ḫuṭab al-ğawāmiʿ*. Kairo: Dār ar-Rayān, 1988.
Ibrahim, Ahmed Fekry: „Rethinking the *Taqlīd–Ijtihād* Dichotomy: A Conceptual-Historical Approach", in: Journal of the American Oriental Society, 136/2 (2016), S. 285–330.
Ibrahim, Ahmed Fekry: Pragmatism in Islamic Law: A Social and Intellectual History. New York: Syracuse University Press, 2015.
Ibrāhīm, Iyād Ḥumaid: „*Mafhūm as-sulṭa fī l-qurāʾn al-karīm*", in: Jurisprudence Faculty Journal, 22/22 (2016), S. 1–34.
Ibrāhīm, Yusrī Muḥammad: *al-Fatwā. Ahmiyyātuhā – ḍawābiṭahā – āṯāruhā*. Kairo: Dār al-Yusr, 2012.
ʿImāra, Muḥammad: *ad-Daula l-islāmīya baina l-ʿalmānīya wa-s-sulṭa ad-dīnīya*. Kairo: Dār aš-Šurūq, 1988.
Imber, Colin: „Eleven Fetvas of the Ottoman Sheikh ul-Islam ʿAbdurrahim", in: Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas, hrsg. v. Muhammad K. Masud. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1996, S. 141–151.
Inan, Alev: „Jugendliche als Zielgruppe salafistischer Internetaktivität", in: Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven, hrsg. v. Ahmed Toprak/Gerrit Weitzel. Wiesbaden: Springer, 2017, S. 103–117.
Inan, Alev: „Die „neuen" Interpreten des Islam", in: Von Chatraum bis Cyberjihad. Muslimische Internetnutzung in lokaler und globaler Perspektive, hrsg. v. Mathias Brückner/Johanna Pink. Würzburg: Ergon, 2009, S. 75–95.
Inan, Alev: Islam goes Internet. Websites islamischer Organisationen im World Wide Web. Marburg: Tectum, 2007.
Jenkins, Brain: Would-Be Warriors. Incidents of Jihadist Terrorist Radicalization in the United States since September 11, 2001. Santa Monica: RAND Corporation, 2010.
Jensen, Tina: „Religious Authority and Autonomy Intertwined: The Case of Converts to Islam in Denmark", in: The Muslim World, 96/4 (2006), S. 643–660.

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

Joerges, Richard: „Drei Gründe für den Erfolg von Google", 16.05.2008, unter: https://www.zdnet.de/39340160/drei-gruende-fuer-den-erfolg-von-google/ (abg. am 21.08.2021).
Johansen, Baber: Contingency in Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh. Leiden/Boston: Brill, 1998.
Johansen, Baber: Islam und Staat. Abhängige Entwicklung, Verwaltung des Elends und religiöser Antiimperialismus. Berlin: Argument Verlag, 1982.
Jokisch, Benjamin: „Recht und Rechtsschule: Institutionalisierung und Dynamisierung normativen Wissens im klassischen Islam", in: Wissen in Bewegung Institution – Iteration – Transfer, hrsg. von Eva Cancik-Kirschbaum/Anita Traninger, Wiesbaden: Harrassowitz, 2015, S. 241–251.
Jokisch, Benjamin: Islamisches Recht in Theorie und Praxis. Analyse einiger kaufrechtlicher Fatwas von Taqī d-Dīn Ahmad b. Taymiyya. Berlin: Schwarz, 1996.
Jung, Dietrich: Islamic Modernities in World Society. The Rise, Spread, and Fragmentation of a Hegemonic Idea. Edinburgh: Edinburgh University Press 2023.
Jung, Dietrich: „Modern Muslim Subjectivities: Religion and Multiple Modernities within Islam", in: Numen, 66/4 (2019). Special Issue: Modern Muslim Subjectivity Formation, hrsg. v. Dietrich Jung/Kirstine Sinclair, S. 339–359.
Junge, Matthias: „Subjektivierung der Vergesellschaftung und die Moralisierung der Soziologie", in: Die Individualisierungs-These, hrsg. v. Jürgen Friedrichs. Opladen: Leske + Budrich, 1998, S. 49–64.
Juynboll, Gautier H. A.: Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early ḥadīth. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1983.
Kaddor, Lamya: Zum Töten bereit. Warum deutsche Jugendliche in den Dschihad ziehen. München: Piper, 2015.
Kahl, Martin: „Was wir über Radikalisierung im Internet wissen. Forschungsansätze und Kontroversen", in: Demokratie gegen Menschenfeindlichkeit. Zeitschrift für Wissenschaft und Praxis, 3/2 (2018), S. 11–25.
Kaiser, Michael/Rosenbach, Harald: Max Weber in der Welt. Rezeption und Wirkung, hrsg. v. Max Weber Stiftung. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
Kamali, Mohammad Hashim: Principles of Islamic jurisprudence. Cambridge: Cambridge Islamic Texts Society, 1991.
Kamp, Melanie: „Prayer, Leader, Counselor, Teacher, Social Worker and Public Relations Officer – on the Roles and Functions of Imams in Germany", in: Islam and Muslims in Germany, hrsg. v. Ala Al-Hamarneh/Jörn Thielmann. Leiden: Brill, 2008, S. 133–160.
Kanacher, Britta: Religiöse Sozialisation und Individualisierung. Zum religiösen Kultur- und Identitätskonflikt muslimischer Migranten. Dissertation. Bonn: Universität Bonn, 2000, unter: https://bonndoc.ulb.uni-bonn.de/xmlui/handle/20.500.11811/1740 (abg. am 20.04.2023).

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

Kandil, Fuad: „Traditionelle Religiosität in einer areligiösen Gesellschaft", in: Die Rolle der Religion im Integrationsprozess, hrsg. v. Bülent Ucar. Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang, 2010, S. 543–555.
Kantzenbach, Friedrich W.: „Häresie oder Methodenzwang?", in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 38/1 (1986), S. 49–57.
Kappes, Christoph: „Die ‚Facebook-Revolution' – Gedanken zum Einfluss des Internets auf politische Umbrüche", in: CARTA, 14.02.2011, unter: http://carta.info/die-facebook-revolution-gedanken-zum-einfluss-des-internets-auf-politische-umbrueche/ (abg. am 21.08.2021).
Karadzhova-Beyer, Diana: Virtuosen der Lebenspraxis. Gebildete Muslime in Deutschland. Paderborn: Schöningh, 2016.
Karakasoglu-Aydin, Yasemin: Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland. Berlin: Iko, 2000.
Karakayali, Serhat: „Zur ‚Islamisierung' der Einwanderungsdebatte", in: Die Rolle der Religion im Integrationsprozess, hrsg. v. Bülent Ucar. Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang, 2010, S. 173–184.
Karis, Tim: Mediendiskurs Islam. Narrative in der Berichterstattung der Tagesthemen 1979–2010. Wiesbaden: VS, 2013.
Kasi, Mirza Djevad Khan: „Das Kalifat nach islamischem Staatsrecht. Eine historisch-dogmatische Studie", in: Die Welt des Islam, 5/4 (1918), S. 189–263.
Kedourie, Elie: Afghani and 'Abduh. An essay on religious unbelief and political activism in modern Islam. New York: Humanities Press, 1966.
Kellner-Heinkele, Barbara: „Der arabische Osten unter osmanischer Herrschaft 1517–1800", in: Geschichte der arabischen Welt, hrsg. v. Ulrich Haarmann. München: Beck, 1994[3], S. 323–364.
Kelly, John/Elting, Bruce: Mapping Iran's Online Public. Politics and Culture in the Persian Blogosphere, in: Berkman Center Research Publication, 05.04.2008, unter: http://cyber.law.harvard.edu/publications/2008/Mapping_Irans_Online_Public (abg. am 23.11.2022).
Khamis, Sahar: „Revisiting Digital Islamic Feminism: Multiple Resistances, Identities, and Online Communities", in: Cyber Muslims, hrsg. v. Robert Rozehnal. London: Bloomsbury Academic, 2022, S. 100–114.
Khamis, Sahar: „New Media and Social Change in Rural Egypt", in: Arab Media & Society, 12 (2010), unter: http://www.arabmediasociety.com/?article=758 (abg. am 26.10.2022).
Khamis, Sahar: „Multiple Meanings, Identities, and Resistances. Egyptian Rural Women's Readings of Televised Family Planning Campaigns", in: International Journal of Communication, 3 (2009), S. 443–490.
Khorchide, Mouhanad: Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2017.
Kiefer, Michael: „Religion in der Radikalisierung", in: Aspekte von Radikalisierungsprozessen. Fallgestützte Studien, hrsg. v. Forschungsnetzwerk Radikalisierung und Prävention. Osnabrück: Steinbacher Druck, 2020, S. 15–34.

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

Kiefer, Michael et al.: „Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen". Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe. Wiesbaden: VS Springer, 2018.
Kimmel, Birgit et al.: Salafismus Online: Propagandastrategien erkennen – Manipulation entgehen. Ludwigshafen: Landeszentrale für Medien und Kommunikation, 2018.
Kippele, Flavia: Was heißt Individualisierung? Die Antworten soziologischer Klassiker. Wiesbaden: VS Verlag, 1998.
Kirchner, Henner: „Cyberintifada? Internetnutzung in der Auseinandersetzung zwischen Israelis und Palästinensern", in: Orient am Scheideweg, hrsg. v. Martin Tamcke. Hamburg: Kovač, 2003, S. 263–275.
Kirchner, Henner: „Märtyrer und Propaganda: Anmerkungen zur Internetnutzung palästinensischer Islamisten", in: Spiegel der Forschung, 20/1–2 (2003), S. 126–135.
Klevesath, Lino et al.: Radikalislamische YouTube-Propaganda. Eine qualitative Rezeptionsstudie unter jungen Erwachsenen. Bielefeld: transcript, 2020.
Klinkhammer, Gritt: Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Frauen der zweiten Generation in Deutschland. Marburg: diagonal-Verlag, 2000.
Knoblauch, Hubert: „Individualisierung, Privatisierung und Subjektivierung", in: Handbuch der Religionssoziologie, hrsg. v. Detlef Pollack et al. Wiesbaden/Heidelberg: VS Springer, 2018, S. 329–346.
Knoblauch, Hubert: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Campus, 2009.
Knoblauch, Hubert: „Märkte der populären Religion", in: Ambivalenzen des Konsums und der werblichen Kommunikation, hrsg. v. Michael Jäckel. Wiesbaden: VS Springer, 2007, S. 73–90.
Knoblauch, Hubert: „Privatreligion/Privatisierung", in: Metzler Lexikon Religion, Bd. 3, hrsg. v. Christoph Auffarth/Jutta Bernhard et al. Heidelberg: Metzler, 2000, S. 62–64.
Knoblauch, Hubert: „Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion", in: Die unsichtbare Religion, hrsg. v. Thomas Luckmann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, S. 7–41.
Könemann, Judith: „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub ich." Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne. Opladen: Leske + Budrich, 2002.
König, Mathias: „Religion und Recht", in: Handbuch der Religionssoziologie, hrsg. v. Detlef Pollack et al. Wiesbaden: VS Springer, 2018, S. 741–762.
Koopmans, Ruud: Das verfallene Haus des Islam. München: Beck, 2020.
Kort Alexis: „Dar al-Cyber Islam. Women, domestic violence, and the Islamic reformation on the World Wide Web", in: Journal of Muslim Minority Affairs, 25/3 (2005), S. 363–383.

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

Koschorke, Albrecht: „‚Säkularisierung' und ‚Wiederkehr der Religion'. Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne", in: Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung, hrsg. v. Ulrich Willems et al. Bielefeld: transcript, 2013, S. 237–260.

Kozalı, Abdurrahim: „Zur Bedeutung von *salaf* und ‚Salafismus'", in: Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention, hrsg. v. Rauf Ceylan/Benjamin Jokisch. Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang, 2014, S. 37–45.

Kraetzer, Ulrich: Salafisten. Bedrohung für Deutschland? Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014.

Krämer, Gudrun: Der Vordere Orient und Nordafrika ab 1500. Frankfurt a. M.: Fischer, 2016.

Krämer, Gudrun: Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam. Menschenrechten und Demokratie, Baden-Baden: Nomos, 2000.

Krämer, Gudrun: „Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik. Säkularisierung im Islam", in: Glaubensfragen in Europa. Religion und Politik im Konflikt, hrsg. v. Elke Ariëns. Bielefeld: transcript, 2011, S. 127–147.

Krämer, Gudrun: „Hohe Religiosität und Vielfalt", in: Religionsmonitor 2008. Muslimische Religiosität in Deutschland, hrsg. v. Bertelsmann Stiftung. Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung, 2008, S. 68–74.

Krämer, Gudrun: Geschichte des Islam. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2005.

Krämer, Gudrun: „Von Normen und Werten: Religion, Recht und Politik im modernen Islam", in: Der Irak-Krieg und die Zukunft Europas, hrsg. v. Helmut König/Manfred Sicking. Bielefeld: transcript, 2004, S. 171–190.

Krämer, Gudrun: „Der große Irrtum des Westens. Fatwa - für Muslime kein Todesurteil", in: CIBEDO, 9/3 (1995), S. 112-115.

Krämer, Gudrun: „Kritik und Selbstkritik: Reformistisches Denken im Islam", in: Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt, hrsg. v. Michael Lüders. München: Piper, 1992, S. 209–227.

Krämer, Gudrun/Schmidtke, Sabine: „Religious Authority and Religious Authorities in Muslim Societies. A Critical Overview", in: Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies, hrsg. v. dies., Leiden: Brill, 2006, S. 1–15.

Krawietz, Birgit: „Der Prophet Muhammad als Muftī und Muǧtahid", in: Beiträge zum Islamischen Recht III, hrsg. v. Hans-Georg Ebert/Thoralf Hanstein. Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang, 2003, S. 55–71.

Krawietz, Birgit: „Ibn Taymiyya, Vater des islamischen Fundamentalismus? Zur westlichen Rezeption eines mittelalterlichen Schariatsgelehrten", in: Theorie des Rechts in der Gesellschaft, hrsg. v. Manuel Atienza et al. Berlin: Duncker & Humblot, 2003, S. 39–62.

Krawietz, Birgit: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam. Berlin: Duncker & Humblot, 2002.

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

Krawietz, Birgit: „The Weighing of Conflicting Indicators in Islamic Law", in: Law, Christianity and Modernism in Islamic Society, hrsg. v. Urbain Vermeulen/J. M. F. van Reeth. Leuven: Peeters, 1997, S. 71–74.
Krawietz, Birgit: „Der Mufti und sein Fatwa. Verfahrenstheorie und Verfahrenspraxis nach islamischem Recht", in: Die Welt des Orients, 26 (1995), S. 161–180.
Krawietz, Birgit: „Frevelfurcht oder Fortbildung des islamischen Rechts", in: Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit. Festschrift für Werner Krawietz, hrsg. v. Aulis Aarnio/Werner Krawietz. Berlin: Duncker & Humblot, 1993, S. 733–747.
Krawietz, Birgit: Die Ḥurma. Schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts. Berlin: Duncker & Humblot, 1991.
Krech, Volkhard: „Autorität", in: Wörterbuch der Religionen, hrsg. v. Christoph Auffarth/Hans G. Kippenberg et al., Stuttgart: Kröner, 2006, S. 58.
Krotz, Friedrich: Mediatisierung. Fallstudien zum Wandel von Kommunikation. Wiesbaden: VS Verlag, 2007.
Krotz, Friedrich: „Anonymität als Chance und Glaubwürdigkeit als Problem. Überlegungen zu einigen elementaren Eigenschaften von Kommunikation unter den Bedingungen und Möglichkeiten im Internet", in: Glaubwürdigkeit im Internet, hrsg. v. Patrick Rössler/Werner Wirth. München: Fischer, 1999, S. 125–140.
Krüger, Hilmar: „Grundprobleme des islamischen Fatwa-Wesens", in: Beiträge zum Islamischen Recht III, hrsg. v. Hans-Georg Ebert/Thoralf Hanstein. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2003, S. 9–32.
Krüger: Hilmar, Fetwa und Siyar. Zur internationalrechtlichen Gutachtenpraxis der osmanischen Şeyh ül-Islâm vom 17. bis 19. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung des „Behcet ül-Fetâvâ". Wiesbaden: Harrassowitz, 1978.
Krüger, Oliver: Die mediale Religion. Probleme und Perspektiven der religionswissenschaftlichen und wissenssoziologischen Medienforschung. Bielefeld: transcript, 2012.
Kudlacek, Dominik et al.: „Radikalisierung im digitalen Zeitalter. Risiken, Verläufe und Strategien der Prävention", in: Forum Kriminalprävention, 3/2017, S. 23–32.
Kurnaz, Serdar: Handbuch zum islamischen Recht, 6 Bde. Berlin: EB, 2023.
Kurnaz, Serdar: Methoden zur Normderivation im islamischen Recht. Eine Rekonstruktion der Methoden zur Interpretation autoritativer textueller Quellen bei ausgewählten islamischen Rechtsschulen. Berlin: EB, 2016.
Kurnaz, Serdar: „Der Prophet als juristische Autorität", in: Muhammad. Ein Prophet – viele Facetten, hrsg. v. Yaşar Sarıkaya et al. Münster: LIT, 2014, S. 123–148.
Kuru, Ahmet T.: Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment. A Global and Historical Comparison. New York et al.: Cambridge University Press, 2019.
Kurzman, Charles: Liberal Islam. A Source Book. New York: Oxford University Press, 1998.

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

Kutscher, Jens: „Online fatwas and their relevance to the European Union", in: XXX. Deutscher Orientalistentag. Orientalistik im 21. Jahrhundert. Welche Vergangenheit, welche Zukunft? Freiburg, 24.–28. September 2007. Ausgewählte Vorträge, hrsg. v. Rainer Brunner et al. Halle, Saale: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 2017, S. 135–155.

Lambek, Michael: „Certain Knowledge, Contestable Authority: Power and Practice on the Islamic Periphery", in: American Ethnologist, 17/1 (Feb., 1990), S. 23–40.

Lapidus, Ira M.: „Die Institutionalisierung der frühislamischcn Gesellschaften", in: Max Webers Sicht des Islam. Interpretation und Kritik, hrsg. v. Wolfgang Schluchter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, S. 125–142.

Lawrence, Bruce B.: „Allah On-Line. The Practice of Global Islam in the Information Age", in: Practicing religion in the age of the media. Exploring in media, religion and culture, hrsg. v. Stewart M. Hoover/Lynn S. Clark. New York: Columbia University Press, 2002, S. 237–253.

Layish, Aharon: „The Transformation of the Sharī'a from Jurists' Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World", in: Die Welt des Islam, New Series, 44/1 (2004), S. 85–113.

Lazarus-Yafeh, Hava: „Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi. A portrait of a contemporary 'Ālim in Egypt", in: Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and Sudan, hrsg. v. Gabriel Warburg/Uri Kupferschmidt. New York: Praeger, 1983, S. 281–297.

Lazarus-Yafeh, Hava: „Some Notes on the Term '*Taqlīd*' in the Writings of al-Ghazzālī", in: Israel Oriental Studies, 1 (1971), S. 249–256.

Lehman, Hartmut: Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion. Göttingen: Wallstein, 2004.

Levtzion, Nehemia: „Aspekte der Islamisierung: Eine kritische Würdigung der Beobachtungen Max Webers", in: Max Webers Sicht des Islam. Interpretation und Kritik, hrsg. v. Wolfgang Schluchter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, S. 142–156.

Linden, David: „Warum ist Google so erfolgreich?", in: bold ventures, 11.12.2011, unter: https://bold-ventures.de/magazin/warum-ist-google-so-erfolgreich/ (abg. am 21.08.2021).

Lipp, Wolfgang: „Charisma – Schuld und Gnade. Soziale Konstruktion, Kulturdynamik, Handlungsdrama", in: Charisma. Theorie, Religion, Politik, hrsg. v. Winfried Gebhardt. Berlin et al.: De Gruyter, 1993, S. 15–32.

Logvinov, Michail: Salafismus, Radikalisierung und terroristische Gewalt. Erklärungsansätze – Befunde – Kritik. Wiesbaden: Springer, 2017.

Lohlker, Rüdiger: „Salafismus als Erweckungsbewegung", in: Muslime in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen, hrsg. v. Peter Antes/Ceylan Rauf. Wiesbaden: Springer, 2017, S. 293–306.

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

Lohlker, Rüdiger: „Fundamentalism and the Internet", in: Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society, 2/2 (2016), S. 56–74.
Lohlker, Rüdiger: „Performativität des Religiösen. (Neo-)Fundamentalistische Videos", in: Europa mit oder ohne Religion? II. Der Beitrag der Religion zum gegenwärtigen oder künftigen Europa, hrsg. v. Kurt Appel/Isabella Guanzini. Göttingen: V&R, 2016, S. 131–148.
Lohlker, Rüdiger: Jihadism. Online Discourses and Representations. Göttingen: V&R, 2013.
Lohlker, Rüdiger: Islamisches Recht. Wien et al.: UTB, 2011.
Lohlker, Rüdiger: New Approaches to the Analysis of Jihadism. Online and Offline. Göttingen: V&R, 2011.
Lohlker, Rüdiger: „Eine ‚Bibliothek des Dschihad'. *Minbar at-tauḥīd wa'l-ǧihād*", in: Von Chatraum bis Cyberjihad. Muslimische Internetnutzung in lokaler und globaler Perspektive, hrsg. v. Mathias Brückner/Johanna Pink. Würzburg: Ergon, 2009, S. 155–167.
Lohlker, Rüdiger: Bibliographie des islamischen Rechts. Hamburg: Kovač, 2005.
Lohlker, Rüdiger: „Cyberjihad – das Internet als Feld der Agitation", in: Orient. Deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur des Orients, 43/4 (2002), S. 507–536.
Lohlker, Rüdiger: „Cyberpolitik - Islamische politische Organisationen im Internet", in: Orient 40 (1999), S. 195–209.Lohlker, Rüdiger: „Jihad online: Lies die blutigen Seiten", in: Jungle World, 20.02.2002, unter: https://www.jungle.world/artikel/2002/08/lies-die-blutigen-seiten (abg. am 05.09.2021).
Lohlker, Rüdiger: „Cyberqur'an", in: Islam im Internet. Neue Formen der Religion im Cyberspace (CD-ROM), hrsg. v. dems. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 2001/02, S. 24–54.
Lohlker, Rüdiger: Islam im Internet. Neue Formen der Religion im Cyberspace (CD-ROM). Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 2001.
Lohlker, Rüdiger: „Einleitung", in: Islam im Internet. Neue Formen der Religion im Cyberspace. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 2000, S. 5–24 [eigene Nummerierung].
Lohlker, Rüdiger: „Cybermoschee – Islam und Internet", in: Orient. Deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur des Orients, 39/2 (1998), S. 205–218.
Lohlker, Rüdiger: „Cybermuslim – Islamisches und Arabisches im Internet", in: Orient. Deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur des Orients, 38/2 (1997), S. 236–244.
Lohlker, Rüdiger/Prucha, Nico: „Dschihadismus im Internet. Die praktische Seite", in: SIAK-Journal. Zeitschrift für Polizeiwissenschaft und polizeiliche Praxis, Bd. 4 (2007), S. 4–11.

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

Lohlker, Rüdiger/Ziegler, Elke: „Islam im Internet: Fatwa, Politik und Heiratsagenturen“ in: science orf.at, 14.04.2005, unter: http://sciencev1.orf.at/science/news/134525 (abg. am 17.09.2021).

Loimeier, Roman: „Soziale Kontrolle und Handlungsoptionen von Frauen in Tunesien im politischen und religiösen Wandel“, in: Religiöser Wandel in muslimischen Gesellschaften. Individualisierung, Geschlecht und soziale Milieus, hrsg. v. Katja Föllmer/Roman Loimeier et al. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2022, S. 19–63.

Lübcke, Claudia et al.: „Jugend, Jugendkultur und radikaler Islam. Gewaltbereite und islamistische Erscheinungsformen unter jungen Musliminnen und Muslimen in Deutschland“, in: Radikaler Islam im Jugendalter. Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte, hrsg. v. Maruta Herding. Halle (Saale): Deutsches Jugendinstitut, 2013, S. 57–69.

Luckmann, Thomas: „Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften“, in: Religiöse Individualisierung und Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, hrsg. v. Karl Gabriel. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996, S. 17–28.

Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.

Lüders, Michael: „Islamistischer Kulturkampf. Eine brisante Publikation aus Mekka“, in: Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt, hrsg. v. Michael Lüders. München: Piper, 1992, S. 130–143.

Madelung, Wilferd: The Succession to Muhammad. A study of the early Caliphate, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Mahmood, Saba: Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Mak, Joelle et al.: „Coping with Migration-Related Stressors: A Systematic Review of the Literature“, in: Journal of Immigrant and Minority Health, 23 (2021), S. 389–404.

Makdisi, George: „The juridical theology of Shāfiʿī. Origins and significance of *uṣūl al-fiqh*“, in: Studia Islamica, 59 (1984), S. 5–47.

Makdisi, George: The Rise of the College. Institutions of Learning in Islam and the West. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Makdisi, George: „The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious History“, in: International Journal of Middle East Studies, 10 (1979), S. 1–8.

Makdisi, George/Pedersen, Johannes: „Madrasa“, in: Encyclopedia of Islam, Bd. 5, hrsg. v. Lewis Bernard et al. Leiden: Brill, 1986, S. 1123–1154.

Makhlouf, Ahmed Gad: „*Tarǧīḥ* und *maḏhab*. Zur Rolle des *tarǧīḥ*-Verfahrens bei der Entwicklung der traditionellen islamischen Rechtsschulen“, in: Zeitschrift für Recht und Islam, 11 (2019), S. 13–37.

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

Makhlouf, Ahmed Gad: Das Konzept des kollektiven *iǧtihād* und seine Umsetzungsformen. Analyse der Organisation und Arbeitsweise islamischer Rechtsakademien. Berlin et al.: Peter Lang, 2018.

Mālik b. Anas: *al- Muwaṭṭaʾ*, 2 Bde. Kuwait: Ǧamʿīyat Iḥiyāʾ at-Turāṯ al-Islāmī, 2008.

Malik, Jamal: „Religion in den Medien. Medien der Religion: Diaspora, Medien und Muslime", in: Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual, hrsg. v. dems./Jörg Rüpke et al., Münster: Aschendorff, 2007, S. 43–57.

Malthaner, Stefan/Hummel, Klaus: „Islamistischer Terrorismus und salafistische Milieus. Die ‚Sauerland-Gruppe' und ihr soziales Umfeld", in: Radikale Milieus. Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen, hrsg. v. Stefan Malthaner et al., Frankfurt/New York: Campus, 2012, S. 245–278.

Mandaville, Peter: Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma. London et al.: Routledge, 2004.

Mandaville, Peter: „Digital Islam. Changing the Boundaries of Religious Knowledge?", in: ISIM Newsletter, 2/1 (March 1999), S. 1–23.

Mandel, David R.: „Radicalization. What does it mean?", in: Radicalization in Western Europe. Integration, Public Discourse and Loss of Identity among Muslim Communities, hrsg. v. Carolin Görzig/Khaled Al-Hashimi. London/New York: Routledge, 2016, S. 101–114.

Mannheim, Karl: Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.

Mansilla, Hugo C. F.: Entwicklung als Nachahmung. Zu einer kritischen Theorie der Modernisierung. Meisenheim am Glan: Hain, 1978.

Mansour, Ahmed: „The Bulaq Press Museum at the Bibliotheca Alexandrina", in: Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East, hrsg. v. Geoffrey Roper, Leiden: Brill, 2008, S. 287–315.

Maqṭaš, Ašraf Ġassān: „*Ẓāhirat ‚al-ʿalmādīnī' Islām al-Biḥīrī*", unter: https://www.ammonnews.net/article/323905 (abg. am 02.05.2023).

March, Andrew F.: „Sources of Moral Obligation to non-Muslims in the 'Jurisprudence of Muslim Minorities' (*Fiqh al-aqalliyyāt*) Discourse", in: Islamic Law and Society, 16/1 (2009), S. 34–94.

Mariani, Ermete: „Hadith On-Line. Writing Islamic Tradition", in: ISIM Newsletter, 9 (2002), S. 24.

Masud, Muhammad Khalid: „*Ikhtilaf al-Fuqaha*: Diversity in *Fiqh* as a Social Construction", in: Wanted. Equality and justice in the Muslim family, hrsg. v. Zainah Anwar. Selangor: Musawah, 2009, S. 65–93.

Masud, Muhammad Khalid: „The Significance of *Istiftāʾ* in the *Fatwā* Discourse", in: Islamic Studies, 48/3 (Autumn 2009), S. 341–366.

Masud, Muhammad Khalid: „*Adab al-muftī*", in: Encyclopaedia of Islam, Three (2008), hrsg. v. Kate Fleet, Gudrun Krämer et al., unter: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26301 (abg. am 24.06.2023).

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

Masud, Muhammad Khalid: „*Adab al-muftī*. The Muslim understanding of values, characteristics, and role of a mufti", in: Moral conduct and authority. The place of *adab* in South Asian Islam, hrsg. v. Barbara D. Metcalf. Berkeley: University of California Press, 1984, S. 124–151.

Masud, Muhammad Khalid et al.: „*Fatwā*", in: The Oxford Encyclopedia of the Islamic World, hrsg. v. John L. Esposito. Oxford: University Press 2009, Bd. 2, S. 233–242.

Masud, Muhammad Khalid et al.: „Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation", in: Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas, hrsg. v. dens., Cambridge: Harvard University Press, 1996, S. 3-32.

Maṭar, Fu'ād: *Alf fatwā wa-fatwā. Muslimūn fī mahab fauḍā l-fatāwā*. Beirut: ad-Dār al-'Arabīya li-l-'Ulūm, 2010.

Matzner, Tobias: „Anonymität", in: Handbuch Medien- und Informationsethik, hrsg. v. Jessica Heesen. Stuttgart: Metzler, 2016, S. 248–255.

Maurer, Andrea: Herrschaftssoziologie. Eine Einführung, Frankfurt a. M./New York: Campus, 2004.

Mayer, Ruth: Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung. Bielefeld: transcript, 2015.

Mayer-Schönberger, Viktor: „Big Data – Eine Revolution, die unser Leben verändern wird", in: Bundesgesundheitsblatt, 58 (2015), S. 788–793.

Mazrui, Ali: „The Digital Revolution and The New Reformation. Doctrine and Gender in Islam", in: Harvard International Review, 23/1 (2001), S. 52–55.

Meier, Andreas: Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt. Wuppertal: Hammer, 1994.

Melchert, Christopher: The Formation of the Sunni Schools of Law. 9th–10th Centuries C. E. Leiden et al.: Brill, 1997.

Merad, Ali/Algar, Hamid/Berkes, N./Ahmad, Aziz: „*Iṣlāḥ*", in: Encyclopaedia of Islam (New Edition), Bd. 4. Leiden: Brill, 1978, S. 141–171.

Mergel, Thomas: „Geht es weiterhin voran? Die Modernisierungstheorie auf dem Weg zu einer Theorie der Moderne", in: Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft, hrsg. v. dems. et al. München: Beck, 1997, S. 203-232.

Messick, Brinkley: „Media Muftis: Radio Fatwas in Yemen", in: Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas, hrsg. v. Khalid M. Masud/Brinkley M. Messick/David S. Powers. Cambridge: Harvard University Press, 1996, S. 310-320.

Messick, Brinkley: The Calligraphic State. Textual Domination and History in a Muslim Society. Berkeley et al.: University of California Press, 1993.

Messick, Brinkley M.: „The Mufti, the Text and the World. Legal Interpretation in Yemen", in: MAN. The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 21/1 (1986), S. 102–119.

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

Mir-Hosseini, Ziba: „Neue Überlegungen zum Geschlechterverhältnis im Islam. Perspektiven der Gerechtigkeit und Gleichheit für Frauen", in: Facetten islamischer Welten, hrsg. v. Mechthild Rumpf et al. Bielefeld: transcript, 2003, S. 53–81.

Moazzeni, Mina et al.: „Der historiografische Wert von Texten zur Islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*) – Eine Fallstudie: *Al-Ḥāwī li-l-Fatāwī* von Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī", in: Zeitschrift für Recht & Islam, 12 (2020), S. 85–102.

Motzki, Harald: Wie glaubwürdig sind die Hadithe? Die klassische islamische Hadith-Kritik im Licht moderner Wissenschaft. Wiesbaden: Springer, 2013.

Motzki, Harald: (Hrsg.): Ḥadīth. Origins and Development. Aldershot et al.: Ashgate, 2004.

Motzki, Harald: „The Collection of the Qur'ān: a Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", in: Der Islam, 78/1 (2001), S. 1–34.

Motzki, Harald: „Religiöse Ratgebung im Islam: Entstehung, Bedeutung und Praxis des *muftī* und der *fatwā*", in: Zeitschrift für Religionswissenschaft (ZfR), 2/1 (1994), S. 3–23.

Motzki, Harald: Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts. Stuttgart: Steiner, 1991.

Mozaffari, Mehdi: Fatwa. Violence and Discourtesy. Aarhus: Aarhus University Press, 1998.

Moussavi, Ahmad Kazemi: Religious Authority in Shi'i Islam. From the Office of Mufti to the Institution of *Marja'*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1996.

Mudhoon, Loay: „Anschlag auf Salman Rushdie. Die Geister, die Khomeini rief", unter: https://de.qantara.de/node/48041 (abg. am 26.03.2022).

Müller, Christian: Gerichtspraxis im Stadtstaat Cordoba. Zum Recht der Gesellschaft in einer mālikitisch-islamischen Rechtstradition des 5./11. Jahrhundert. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999.

Müller, Dominik: „‚Aber Hocam …' – Imame und die Aushandlung islamischer Autorität im Alltag von Schweizer Moscheen", in: Zeitschrift für Ethnologie, 142/1 (2017), S. 67–92.

Müller, Herbert L.: „Tradition und Moderne, Identitätsbildung und Weltanschauungen. Das Internet als (Re-)Aktionsfeld islamistischer Bewegungen", in: Extremismus in Deutschland. Erscheinungsformen und aktuelle Bestandsaufnahme. Berlin: Bundesministerium des Inneren, 2004, S. 291–316.

Murad, Khurram: *Da'wah* among Non-Muslims in the West. Some Conceptual and Methodological Aspects. Leicester: Islamic Foundation, 1986.

Musharbash, Yassin: Die neue Al-Qaida. Innenansichten eines lernenden Terrornetzwerks. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2006.

Müssig, Stephanie/Worbs, Susanne: Politische Einstellungen und politische Partizipation von Migranten in Deutschland. Working Paper 46, aus der Reihe „Integrationsreport", Teil 10, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2012.

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

Nagel, Alexander-Kenneth: „Intensivierung, Privatisierung, Relativierung. Muster religiösen Wandels bei Geflüchteten", in: Zeitschrift für Religion, Geschichte und Politik, 6 (2022), S. 545–566.
Nagel, Alexander-Kenneth: „Bedeutung und Wandel von Religion im Migrationskontext", in: Transformation religiöser Symbole und religiöser Kommunikation in der Diaspora, hrsg. v. Rauf Ceylan/Haci-Halil Uslucan. Wiesbaden: VS Springer, 2018, S. 19–39.
Nagel, Alexander-Kenneth: „Von der Leidensgeschichte zur transnationalen Gemeinschaft: Religiöse Selbstorganisation und Selbstvergewisserung in der Diaspora", in: Liturgie und Migration. Die Bedeutung von Liturgie und Frömmigkeit bei der Integration von Migranten im deutschsprachigen Raum, hrsg. v. Benedikt Kranemann. Stuttgart: Kohlhammer, 2012, S. 75–98.
Nagel, Tilman: Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam. Berlin: Duncker & Humblot, 2014.
Nagel, Tilman: Das islamische Recht. Eine Einführung. Westhofen: WVA, 2001.
Nagel, Tilman: „Kann es einen säkularisierten Islam geben?", in: Die islamische Herausforderung – eine kritische Bestandsaufnahme von Konfliktpotenzialen, hrsg. v. Reinhard C. Meier-Walser/Rainer Glagow. München: Hans-Seidel-Stiftung, 2001, S. 9–21.
Nagel, Tilman: Die Islamische Welt bis 1500. München: Oldenbourg, 1998.
Nagel, Tilman: „Das Kalifat der Abbasiden", in: Geschichte der arabischen Welt, hrsg. v. Ulrich Haarmann et al. München: Beck, 1994[3], S. 101–165.
Nagel, Tilman: Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart. München: Beck, 1994.
Nagel, Tilman: Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert. München: Beck, 1988.
Nagel, Tilman: Staat und Glaubensgemeinschaft. Zürich: Artemis, 1981.
Nakissa, Aria: The Anthropology of Islamic Law. Education, Ethics, and Legal Interpretation at Egypt's Al-Azhar. Oxford: Oxford University Press, 2019.
Neumaier, Anna: „Religion, Öffentlichkeit, Medien", in: Handbuch Religionssoziologie, hrsg. v. Detlef Pollack et al. Wiesbaden: VS Springer, 2018, S. 833–862.
Neumaier, Anna: religion@home? Religionsbezogene Online-Plattformen und ihre Nutzung. Eine Untersuchung zu neuen Formen gegenwärtiger Religiosität. Würzburg: Ergon, 2016.
Neumann, Peter et al.: Die Rolle des Internets und sozialer Medien für Radikalisierung und Deradikalisierung. Frankfurt a. M.: Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung, 2018.
Niblock, Tim: Saudi Arabia. Power, Legitimacy and Survival. London: Routledge, 2006.
Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport (Hrsg.): Salafismus. Erscheinungsformen und aktuelle Entwicklungen. Hannover: Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport, Abt. Verfassungsschutz, 2017.

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

Nielsen, Jørgen S.: „Concluding Reflections: Everyday Lived Islam and the Future of Islamic Studies", in: Everyday Lived Islam in Europe, hrsg. v. Nathal M. Dessing et al. Farnham: Ashgate, 2013, S. 163–77.

Nökel, Sigrid: „‚Neo-Muslimas': Alltags- und Geschlechterpolitiken junger muslimischer Frauen zwischen Religion, Tradition und Moderne", in: Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwachsprozesse und Jugendkulturen, hrsg. von Hans-Jürgen von Wensierski/Claudia Lübcke. Opladen: Barbara Budrich, 2007, S. 135–154.

Nökel, Sigrid: Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie. Bielefeld: transcript, 2002.

Nöldeke, Theodor: Geschichte des Qorāns. Göttingen: Dietrich, 1860.

Nordbruch, Götz: „Ausdifferenzierung der islamistischen Szene in Deutschland", in: Islamistische Szene in Deutschland, Journal Infodienst Radikalisierungsprävention, hrsg. v. Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn 2023, S. 8–15.

Nordbruch, Götz: „Präventionsarbeit: Alternativen zu salafistischen Angeboten aufzeigen", in: Sie haben keinen Plan B. Radikalisierung, Ausreise, Rückkehr. Zwischen Prävention und Intervention, hrsg. v. Jana Krägel. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2017, S. 274–287.

Nordbruch, Götz: „Islam 2.0 – Jenseits von deutscher Leitkultur und islamischem ‚Medienghetto'", in: Gott googeln? Multimedia und Religion. Jahrbuch für Religionspädagogik, Bd. 28, hrsg. v. Rudolf Englert. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2012, S. 142–150.

Nordbruch, Götz et al.: „Salafismus als Ausweg. Zur Attraktivität des Salafismus unter Jugendlichen", in: Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, hrsg. v. Thorsten G. Schneiders. Bielefeld: transcript, 2014, S. 363–370.

Noth, Albrecht: „Früher Islam", in: Geschichte der arabischen Welt, hrsg. v. Ulrich Haarmann. München: Beck, 1994[3], S. 11–100.

Nyazee, Imran Ahsan: „The Scope of Taqlīd in Islamic Law", in: Islamic Studies, 22/4 (1983), S. 1–29.

Oberauer, Norbert: „Wahrheitssuche und der ‚Mut zur Hölle'. Zum Problem juristischen Entscheidens im Islam", in: Religion und Entscheiden, hrsg. v. Wolfram Drews et al. Baden-Baden: Ergon, 2018, S. 141–162.

Oberauer, Norbert: Islamisches Wirtschafts- und Vertragsrecht. Eine Einführung. Würzburg: Ergon, 2017.

Oberauer, Norbert: Religiöse Verpflichtung im Islam. Ein ethischer Grundbegriff und seine theologische, rechtliche und sozialgeschichtliche Dimension. Würzburg: Ergon, 2004.

Oevermann, Ulrich: „Eine Ergänzung zur These der Modernisierungsblockaden im Islam", in: Sozialer Sinn, 13/2 (2012), 215–255.

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

Oevermann, Ulrich: „Modernisierungspotentiale im Monotheismus und Modernisierungsblockaden im fundamentalistischen Islam", in: Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie, hrsg. v. Manuel Franzmann et al. Wiesbaden: VS Springer, 2006, S. 395–428.

Opwis, Felicitas: *Maṣlaḥa* and the Purpose of the Law. Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century. Leiden: Brill, 2010.

Otto, Jan Michiel (Hrsg.): Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present. Leiden: Leiden University Press 2010.

Ourghi, Abdel-Hakim: „‚Chaos der Fatwas' in Saudi-Arabien. Ein königlicher Kodifizierungsversuch", in: Zeitschrift für Islamische Studien, 5 (2014), S. 5–24.

Paret, Rudi: Der Koran. Übersetzung. Stuttgart: Kohlhammer, 2014[12].

Paret, Rudi: Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten. Stuttgart: Kohlhammer, 2008[10].

Patel, Sana: „Hybrid Imams: Young Muslims and Religious Authority on Social Media", in: Cyber Muslims, hrsg. v. Robert Rozehnal. London: Bloomsbury Academic, 2022, S. 34–50.

Penke, Michel: Like and Strike. Die Bedeutung der Neuen Medien im Arabischen Frühling. Hamburg: Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg, 2012.

Perthes, Volker: „Putsch in Ägypten", 04.07.2013, unter: https://www.swp-berlin.org/en/publication/putsch-in-aegypten (abg. am 27.11.2020).

Peters, Rudolph: „What Does it Mean to Be an Official Madhhab? Hanafism and the Ottoman Empire", in: The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress, hrsg. v. Peri J. Bearman. Cambridge: Harvard University Press, 2005, S. 147–158.

Peters, Rudolph: „Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islam in der neueren Geschichte. Antikolonialismus und Nationalismus", in: Der Islam in der Gegenwart, hrsg. v. Werner Ende/Udo Steinbach. München: Beck, 1989, S. 91–131.

Peters, Rudolph: „Islamischer Fundamentalismus: Glaube, Handeln, Führung", in: Max Webers Sicht des Islam. Interpretation und Kritik, hrsg. v. Wolfgang Schluchter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, S. 217–242.

Peters, Rudolph: „*Idjtihād* and *taqlīd* in 18th and 19th Century Islam", in: Die Welt des Islam, 20 (1980), S. 131–145.

Pfündel, Katrin/Stichs, Anja/Tanis, Kerstin: Muslimisches Leben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2020.

Pfahl-Traughber, Armin: Islamismus. Was ist das überhaupt? Definition, Merkmale, Zuordnungen, in: Bundeszentrale für politische Bildung, 09.09.2011, unter: www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/36339/islamismus-was-ist-das-ueberhaupt (abg. am 25.05.2022).

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

Phillips, Vaughan: „The Islamic State's Strategy. Bureaucratizing the Apocalypse through Strategic Communications", in: Studies in Conflict & Terrorism, 40/9 (2017), S. 731–757.
Pickel, Gert: „Religion und Wertorientierungen", in: Handbuch Religionssoziologie, hrsg. v. Detlef Pollack et al. Wiesbaden: VS Springer, 2018, S. 957–980.
Pickel, Gert/Pickel, Susanne: „Der ‚Flüchtling' als Muslim – und unerwünschter Mitbürger?", in: Flucht und Migration in Europa. Neue Herausforderungen für Parteien, Kirchen und Religionsgemeinschaften, hrsg. v. Oliver Hidalgo/Gert Pickel. Wiesbaden: Springer VS, 2019, S. 279–324.
Piela, Anna: Muslim Women Online. Faith and Identity in Virtual Space. London: Routledge, 2012.
Piga, Andrea: „Mediennutzung von Migranten", in: Medien und Migration. Europa als multikultureller Raum, hrsg. v. Heinz Bonfadelli/Heinz Moser. Wiesbaden: VS Verlag, 2007, S. 209–234.
Pilger-Strohl, Matthias: „Autorität", in: Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien, Bd. 1, hrsg. v. Christoph Auffarth et al. Stuttgart: Metzler, 2005, S. 120–121.
Pink, Johanna: „Koraninterpretation heute. Zwischen Tradition und modernen Medien", in: CIBEDO – Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen, 1/2020, S. 9–14.
Pink, Johanna: Muslim Qur'ānic Interpretation Today. Media, Genealogies and Interpretive Communities. Bristol: Equinox, 2019.
Pink, Johanna: „Ein Monopol aufs Paradies? Innermuslimische Kontroversen über die Frage der Exklusivität des Zugangs zum jenseitigen Heil", in: Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt, hrsg. v. Tilman Seidensticker. Wiesbaden, 2011, S. 59–81.
Pirner, Manfred: „Religion als Ressource und Risiko. Die Religiosität von geflüchteten Jugendlichen in Deutschland – empirische Einblicke", in: TheoWeb. Zeitschrift für Religionspädagogik, 16/1 (2017), S. 153–180.
Plagemann, Gottfried: Von Allahs Gesetz zur Modernisierung per Gesetz. Gesetz und Gesetzgebung im Osmanischen Reich und der Republik Türkei. Berlin et al.: LIT, 2009.
Polanz, Carsten: „Islam im Internet", in: Der Islam als historische, politische und theologische Herausforderung, hrsg. v. Christine Schirrmacher et al. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2013, S. 101–131.
Pollack, Detlef: „Probleme der Definition von Religion", in: Handbuch Religionssoziologie, hrsg. v. dems. et al. Wiesbaden: VS Springer, 2018, S. 17–51.
Pollack, Detlef: „Säkularisierung", in: Handbuch Religionssoziologie, hrsg. v. dems. et al. Wiesbaden: VS Springer, 2018, S. 303–328.
Pollack, Detlef: „Zur neueren religionssoziologischen Diskussion des Säkularisierungstheorems", in: Dialog der Religionen, 5/2 (1995), S. 114–121.
Pollack, Detlef/Müller, Olaf: Religionsmonitor: Verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, hrsg. v. Bertelsmann Stiftung. Gütersloh, 2013.

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

Pollack, Detlef/Wohlrab-Sahr, Monika/Gärtner, Christel: „Einleitung", in: Atheismus und religiöse Indifferenz, hrsg. v. dens. Wiesbaden: Springer, 2003, S. 9–23.
Poot, Jaak: Impact of social media on uprisings in the Muslim world is exaggerated. Leuven: KU, 2013.
Popitz, Heinrich: Phänomene der Macht. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.
Poston, Larry: Islamic *Daʿwah* in the West. Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam. New York: Oxford University Press, 1992.
Powers, David: „Fatwas as sources for legal and social history: A dispute over endowment revenues from Fourteenth-century Fez", in: Al-Qantara, 11 (1990), S. 295–342.
Poya, Abbas: Anerkennung des *Iǧtihād*. Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der *Iǧtihād*-Diskussion. Berlin: Schwarz, 2003.
Pross, Harry: Medienforschung. Film, Funk, Presse, Fernsehen. Darmstadt: Habel, 1972.
Prucha, Nico: Die Stimme des Dschihad. Al-Qaʿidas erstes Online Magazin. Hamburg: Kovač, 2010.
Przyborski, Aglaja von/Wohlrab-Sahr, Monika: Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch, München: Oldenbourg, 2014.
Pülz, Lars: Jung – Gebildet – Radikal? Junge muslimische Akademiker in orthodoxen Religionsgemeinschaften. Marburg: Tectum, 2008.
Qaddūra, Waḥīd b. aṭ-Ṭāhir: *Bidāyat aṭ-ṭibāʿa al-ʿarabīya fī istanbūl wa-bilād aš-šām*. Riyad: Maktabat al-Malik Fahd al-Waṭanīya, 2010.
Quisay, Walaa: Neo-Traditionalism in Islam in the West. Orthodoxy, Spirituality and Politics. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.
Raddatz, Hans-Peter: Die Stellung und Bedeutung des Sufyan at-Tawri (gest. 778). Beitrag zur Geistesgeschichte des frühen Islam. Dissertation. Bonn: Universität Bonn, 1967.
Ramadan, Tariq: Western Muslims and the Future of Islam. Oxford: Oxford University Press, 2004.
Ramadan, Tariq: Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext. Marburg: MSV, 2001.
Ramsay, Gilbert: „Conceptualising Online Terrorism", in: Perspectives on Terrorism, 2/7 (2008), S. 3–10.
Rebstock, Ulrich: „Abwägen als Entscheidungshilfe in den *uṣūl al-fiqh*. Die Anfänge der *tarǧīḥ*-Methode bei al-Ǧaṣṣāṣ", in: Der Islam, 80 (2003), S. 110–121.
Reddig, Melanie/Leimbrink, Constanze: „Pierre Vogel – ‚gefällt mir'. Eine Fallstudie zu salafistischen Mobilisierungsstrategien im Web 2.0 aus feldtheoretischer Perspektive", in: CoRE Report, 5 (2018), S. 3–32.

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

Reichertz, Jo: „‚Manche glauben das, aber der Koran sagt …'. Der Medienislam als unhistorische Buchgläubigkeit ohne Auslegungsautorität", in: Großerzählungen des Extremen. Neue Rechte, Populismus, Islamismus, War on Terror, hrsg. v. Jennifer Schellhöh et al., Bielefeld: transcript, 2018, S. 151–167.

Reinke de Buitrago, Sybille: „Radikalisierungsnarrative online in der politischen Bedeutungsschaffung: Islamistische und rechtsextremistische/-populistische Narrative in YouTube", in: Radikalisierungsnarrative online. Perspektiven und Lehren aus Wissenschaft und Prävention, hrsg. v. ders. Wiesbaden: Springer, 2021, S. 49–74.

Rekaya, Mohamed: „*Al-Ma'mūn*", in: Encyclopaedia of Islam (New Edition), Bd. 6, hrsg. v. Charles Pellat et al. Leiden: Brill, 1991, S. 331–339.

Remien, Florian: Muslime in Europa. Westlicher Staat und islamische Identität. Untersuchung zu Ansätzen von Yūsuf al-Qaraḍāwī, Tariq Ramadan und Charles Taylor. Schenefeld: EB, 2007.

Renn, Joachim: „Unsichtbare Religion und unbestimmte Religiosität – Thomas Luckmann und die Wissenssoziologie der Religion in der Moderne", in: Handbuch Religionssoziologie, hrsg. v. Detlef Pollack et al. Wiesbaden: Springer VS, 2018, 123–145.

Repp, Richard C.: The Müfti of Istanbul. A Study in the Development of the Learned Ottoman Hierarchy. London: Ithaca Press, 1986.

Richter, Carola: „The revolution still needs to be televised. Erklärungsansätze zur Rolle der Medien in den Arabellionen", in: Arabellion. Vom Aufbruch zum Zerfall einer Region?, hrsg. v. Thomas Demmelhuber et al. Baden-Baden: Nomos 2017, S. 259–279.

Richter, Carola: „Saudi-Arabien: Gleichzeitigkeit der Gegensätze", in: Arabische Medien, hrsg. v. ders./Asiem El Difraoui. Konstanz/München: UVK, 2015, S. 263–275.

Richter, Carola: „Mythos und Wirklichkeit der ‚Facebook-Revolutionen' im Nahen Osten", in: E-Protest. Neue soziale Bewegungen und Revolutionen, hrsg. v. Karlheinz Sonntag et al. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2013, S. 37–54.

Richter, Carola: „Media Strategies of the Major Social Movement in Egypt. The Muslim Brothers' Website *ikhwanonline.net*", in: Social Dynamics 2.0. Researching Change in Times of Media Convergence, hrsg. v. Nadja-Christina Schneider/Bettina Gräf. Berlin: Frank & Timme, 2011, S. 85–104.

Richter, Carola: Medienstrategien ägyptischer Islamisten im Kontext von Demokratisierung. Berlin: Frank & Timme 2011.

Richter, Carola: „Fernsehprediger, Online-Counselling und Fatwa-Hotlines: Zur Medialisierung des Islam", in: Religion und Massenmedien, hrsg. v. Maud E. Sieprath. Berlin: Weißensee, 2009, S. 99–128.

Richter, Carola: „Kommunikationsstrategien islamistischer Terroristen", in: Medien und Terrorismus. Auf den Spuren einer symbiotischen Beziehung, hrsg. v. Sonja Glaab. Berlin: BWV, 2007, S. 75–81.

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

Richter, Carola: „Live-Fatwas und Online-Counselling. Religion im arabischen Fernsehen und Internet", in: Religion und Medien, hrsg. v. Jamal Malik et al. Münster: Aschendorff, 2007, S. 59–72.

Richter, Carola/El Difraoui, Asiem: „Transnationales Satellitenfernsehen. Bilder sprengen Grenzen", in: Arabische Medien, hrsg. v. dens. Konstanz/München: UVK, 2015, S. 39–50.

Riḍā, Muḥammad Rašīd: *Tafsīr al-qur'ān al-ḥakīm*, Bd. 5. Kairo: Dār al-Fikr, 1973.

Riḍā, Muḥammad Rašīd: *Fatāwā l-imām Muḥammad Rašīd Riḍā*, 6 Bde., hrsg. v. Salāḥ al-Dīn al-Munaǧǧid. Beirut: o. A., 1970–1971.

Riexinger, Martin: „Islamismus und Fundamentalismus", in: Bundeszentrale für politische Bildung, 05.07.2007, unter: www.bpb.de/themen/islamismus/dossier-islamismus/36341/islamismus-und-fundamentalismus (abg. am 10.06.2022).

Robinson, Francis: „Crisis of Authority: Crisis of Islam?", in: Journal of the Royal Asiatic Society, 19/3 (July 2009), S. 339–354.

Robinson, Francis: „Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print", in: Modern Asian Studies, 27/1 (Feb., 1993), S. 229–251.

Röder-Tzellos, Maria: „Facebook, Twitter & Co. Die politische Rolle sozialer Netzwerkmedien", in: Arabische Medien, hrsg. v. Carola Richter/Asiem El Difraoui. München: UVK, 2015, S. 63–75.

Rogan, Hanna: „Abu Reuter and the E-Jihad. Virtual Battlefronts from Iraq to the Hom of Africa", in: Georgetown Journal of International Affairs, 8/2 (2007), S. 89–96.

Rohe, Mathias: „Scharia und deutsches Recht", in: Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens, hrsg. v. dems. et al. Freiburg i. Br.: Herder, 2015, S. 194–226.

Rohe, Mathias: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart. München: Beck, 2011.

Rohe, Mathias: „*Iftā'* in Europa", in: Beiträge zum Islamischen Recht III, hrsg. v. Hans-Georg Ebert/Thoralf Hanstein. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2003, S. 33–53.

Rosiny, Stephan, „‚Der Islam ist die Lösung'– Zum Verhältnis von Ideologie und Religion im Islamismus", in: Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Eine Einführung, hrsg. v. Walter Feichtinger/Sibylle Wentker. Wien: Böhlau, 2008, S. 61–76.

Rosiny, Stephan: „The Twelver Shia Online: Challenges for its Religious Authorities", in: The other Shiites. From the Mediterranean to Central Asia, hrsg. v. Alessandro Monsutti et al. Bern et al.: Peter Lang, 2007, S. 245–262.

Roy, Olivier: Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung. München: Pantheon, 2006.

Royer, Diana: A Critical Study of the Works of Nawal El Saadawi, Egyptian Writer and Activist. Lewiston: Mellen, 2001.

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

Rückamp, Veronika: Alltag in der Moschee. Eine Feldforschung jenseits von Integrationsfragen. Bielefeld: transcript, 2021.
Rudolph, Ekkehard: „Salafistische Propaganda im Internet. Eine Analyse von Argumentationsmustern im Spannungsfeld von missionarischem Aktivismus, Islamismus und Gewaltlegitimation", in: Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung 2009/2010, hrsg. v. Armin Pfahl-Traughber. Brühl: Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung, 2010, S. 486–501.
Rudolph, Steffen: Digitale Medien, Partizipation und Ungleichheit. Wiesbaden: Springer, 2019.
Rüpke, Jörg: Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung. Stuttgart: Kohlhammer, 2007.
Rüpke, Jörg: „Religion medial", in: Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual, hrsg. v. Jamal Malik et al. Münster: Aschendorff, 2007, S. 19–28.
Rüpke, Jörg: „Religiöse Spezialisten", in: Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien, Bd. 3, hrsg. v. Christoph Auffarth et al. Stuttgart: Metzler, 2000, S. 345–350.
Rüpke, Jörg/Suitner, Riccarda/Mulsow, Martin (Hrsg.): Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive. Abschlussbericht für die zweite Förderphase der Kolleg-Forschungsgruppe 1013. Berlin: De Gruyter, 2020.
Sābāt, Ḫalīl: *Tārīḫ aṭ-ṭibāʿa fī š-šarq al-ʿarabī*. Kairo: Dār al-Maʿārif, 1966².
Sageman, Marc: Leaderless Jihad. Terror Networks in the Twenty-First Century. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
Sageman, Marc: Understanding Terror Networks. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
Šaḥrūr, Muḥammad: *ad-Dīn wa-s-sulṭa. Qirāʾa muʿāṣira li-l-ḥākimīya*. Beirut: Dār as-Sāqī 2014.
Šaḥrūr, Muḥammad: *as-Sunna ar-rasūlīya wa-s-sunna an-nabawīya*. Beirut: Dār as-Sāqī, 2012.
Šaḥrūr, Muḥammad: *al-Kitāb wa-l-qurʾān. Ruʾya ǧadīda*. Beirut: Dār as-Sāqī, 2011.
Šaḥrūr, Muḥammad: *Naḥwa uṣūl ǧadīda li-l-fiqh al-islāmī. Fiqh al-marʾa*. Damaskus: al-Ahālī li-ṭ-Ṭibāʿa wa-n-Našr, 2000.
Šaḥrūr, Muḥammad: *Dirāsāt islāmīya muʿāṣira fī d-daula wa-l-muǧtamaʿ*. Damaskus: al-Ahālī Li-ṭ-Ṭibāʿa, 1994.
Said, Behnam T.: Hymnen des Jihads. Naschids im Kontext jihadistischer Mobilisierung. Würzburg, Ergon, 2016.
Said Behnam T.: „Naschid-Gesänge im Salafismus. Kunst und Kultur als Ausdruck von Widerstand und Protest", in: Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, hrsg. v. Thorsten Gerald Schneiders. Bielefeld: transcript, 2014, S. 319–333.
Sakr, Naomi: Women and Media in the Middle East. Power Through Self-expression. London: Tauris, 2004.
Šaltūt, Maḥmūd: *al-Islām ʿaqīda wa-šarīʿa*. Kairo: Dār aš-Šurūq, 2001.

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

Salvatore, Armando: „Qaraḍāwī's *Maṣlaḥa*: From Ideologue of the Islamic Awakening to Sponsor of Transnational Public Islam", in: Global Mufti. The phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī, hrsg. v. Jakob Skovgaard-Petersen/Bettina Gräf. London: Hurst, 2009, S. 239–250.

Salvatore, Armando/Amir-Moazami, Schirin: „Religiöse Diskurstraditionen. Zur Transformation des Islam in kolonialen, postkolonialen und europäischen Öffentlichkeiten", in: Berliner Journal für Soziologie, 12 (2002), S. 309–330.

Samour, Nahed: Judge and Jurisconsult – Coercive and Persuasive Authority in Islamic Law. Dissertation. Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin, 2015, unter: http://doi.org/10.18452/22264 (abg. am 04.12.2023).

Samour, Nahed: Islamische Richter- und Rechtsprechungskulturen, in: forum historiae iuris, 24.11.2010, unter: https://forhistiur.net/en/2010-11-samour/?l=de (abg. 25.06.2022).

Šaraf ad-Dīn, ʿAbd al-ʿAzīm: *Tārīḫ at-tašrīʿ al-islāmī*. Kairo: Al-ʿArabī Li-n-Našr wa-t-Tauzīʿ, 1985[3].

Satow, Roberta Lynn: „Value-Rational Authority and Professional Organizations: Weber's Missing Type", in: Administrative Science Quarterly, 20/4 (1975), S. 526–531.

Schacht, Joseph: An Introduction to Islamic Law. Oxford: University Press, 1982.

Schacht, Joseph: The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford: Oxford University Press, 1967.

Schacht, Joseph: „Foreign Elements in Ancient Islamic Law", in: Journal of Comparative Law and International Law, 32 (1950), S. 9–17.

Schacht, Josef: „Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts", in: Der Islam 22/3 (2009), S. 207–238.

Schanzer, Jonathan/Miller, Steven: Facebook Fatwa. Saudi Clerics, Wahhabi Islam, and Social Media. Washington DC: FDD Press, 2012.

Schiffauer, Werner: „Vom Exil- zum Diaspora-Islam. Muslimische Identitäten in Europa", in: Soziale Welt, 55/4 (2004), S. 347–368.

Schiffauer, Werner: „Medienrevolution und die Zirkulation von Ideen im gegenwärtigen Weltislam", in: Politik und Religion. PVS – Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 33, hrsg. v. Michael Minkenberg/Ulrich Willems. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2003, S. 543–558.

Schiffauer, Werner: „Muslimische Organisationen und ihr Anspruch auf Repräsentativität: dogmatisch bedingte Konkurrenz und Streit um Institutionalisierung", in: Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland, hrsg. v. Alexandre Escudier. Göttingen: Wallstein, 2003, S. 143–158.

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

Schiffauer, Werner: „Ausbau von Partizipationschancen islamischer Minderheiten als Weg zur Überwindung des islamischen Fundamentalismus?“, in: Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, hrsg. v. Heiner Bielefeldt/Wilhelm Heitmeyer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998, S. 418–437.

Schiffauer, Werner: Die Migranten von Subay. Türken in Deutschland. Eine Ethnographie. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.

Schiffauer, Werner: „Migration and Religiousness“, in: The New Islamic Presence in Western Europe, hrsg. v. Tomas Gerholm/Yngve Georg Lithman. New York: Mansell, 1988, S. 146–158.

Schindler, Bernhard: Die Rolle der neuen Medien im „arabischen Frühling“ und ihre Auswirkungen auf die arabische Frau. Diplomarbeit. Graz: Universität Graz, 2016.

Schlatmann, Annemeik: Shi'i Muslim Youth in the Netherlands. Negotiating Shi'i Fatwas and Rituals in the Dutch Context. Dissertation. Utrecht: Universität Utrecht, 2016.

Schluchter, Wolfgang: „Umbildung des Charismas: Überlegungen zur Herrschaftssoziologie“, in: Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie, Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.

Schluchter, Wolfgang: „Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams“, in: Max Webers Sicht des Islam. Interpretation und Kritik, hrsg. v. dems. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, S. 11–125.

Schnädelbach, Herbert: „Zum Begriff der Moderne“, in: Biomedizin und Ethik, hrsg. v. Hans-Peter Schreiber. Basel: Springer, 2004.

Schneider, Friedrich et al.: Schattenwirtschaft und Schwarzarbeit: Beliebt bei Vielen – Problem für Alle. Baden-Baden: Nomos, 2002.

Schneiders, Thorsten Gerald: „Historisch-theologische Hintergründe des Salafismus“, in: Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven, hrsg. v. Ahmed Toprak/Gerrit Weitzel. Wiesbaden: Springer, 2019, S. 3–25.

Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: transcript, 2014.

Schnell, Rainer/Hill, Paul/Esser, Elke: Methoden der empirischen Sozialforschung. München: Oldenbourg, 2005[7].

Schoeler, Gregor: „Mündliche Thora und Ḥadīṯ: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion“, in: Der Islam, 66 (1989), S. 213–251.

Schoeler, Gregor: „Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam“, in: Der Islam, 62/2 (1985), S. 201–230.

Schorb, Bernd: „Stichwort ‚Medienpädagogik‘“, in: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, 1/1 (1998), S. 7–22.

Schroer, Markus: „Individualisierung“, in: Handbuch Soziologie, hrsg. v. Nina Bauer et al. Wiesbaden: VS Springer, 2008, S. 139–161.

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

Schroer, Markus: „Negative, positive und ambivalente Individualisierung – erwartbare und überraschende Allianzen", in: Individualisierung und soziologische Theorie, hrsg. v. Thomas Kron. Wiesbaden: Leske + Budrich, 2000, S. 13–45.

Schulze, Reinhard: „Liberalität im Islam und die Suche nach einem islamischen Liberalismus", in: Liberalismus. Traditionsbestände und Gegenwartskontroversen, hrsg. v. Karsten Fischer/Sebastian Huhnholz. Baden-Baden: Nomos, 2019, S. 257–290.

Schulze, Reinhard: „Islam und Säkularisierung. Nachtrag zu einer internationalen Tagung an der Universität Leipzig", in: Forum Islam und Naher Osten. FINO-Background Nr. 1 (Oktober 2018). Universität Bern, S. 1–8.

Schulze, Reinhard: Der Koran und die Genealogie des Islam. Basel: Schwabe, 2015.

Schulze, Reinhard: „Islam und Herrschaft. Zur politischen Instrumentalisierung einer Religion", in: Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt, hrsg. v. Michael Lüders. München: Piper, 1992, S. 94–130.

Schulze, Reinhard: Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga. Leiden: Brill, 1990.

Schwartz, Kathryn: „Did Ottoman Sultans Ban Print?", in: Book History, 20 (2017), S. 1–39.

Sealy, Thomas: „British Converts to Islam: Continuity, Change, and Religiosity in Religious Identity", in: Journal of Contemporary Religion, 36/3 (2021), S. 421–439.

Sedgwick, Mark: „The Modernity of Neo-Traditionalist Islam", in: Muslim Subjectivities in Global Modernity. Islamic Traditions and the Construction of Modern Muslim Identities, hrsg. v. Dietrich Jung. Leiden: Brill, 2020, S. 121–146.

Seiwert, Hubert: „Religion in der Geschichte der Moderne", in: Zeitschrift für Religionswissenschaft, 3/1 (1995), S. 91–102.

Selmani, Lirim: „Der Koran und die arabische Schrift. Der mündliche Prophet und seine schriftliche *umma*", in: Zeitschrift für Religionswissenschaft, 27/2 (2019), S. 239–267.

Sezgin, Fuat: Geschichte des arabischen Schrifttums. Bd. 1: Qur'ānwissenschaften, Ḥadīṯ, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H. Leiden: Brill, 1967.

Shadid, Wasif/van Koningsveld, Sjoerd: „Religious Authorities of Muslims in the West. Their Views on Political Participation", in: Intercultural Relations and Religious Authorities. Muslims in the European Union, hrsg. v. dens. Leuven: Peeters, 2002, S. 149–169.

Sharabi, Hisham: „Moderne und islamische Erneuerung", in: Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker, hrsg. v. Erdmute Heller/Hassouna Mosbahi. München: Beck, 1998, S. 47–61.

Sharabi, Hisham: Arab Intellectuals and the West. The Formative Years, 1875–1914. Baltimore: John Hopkins University Press, 1970.

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

Shavarini, Mitra K.: „Wearing the Veil to College. The Paradox of Higher Education in the Live of Iranian Women", in: International Journal of Middle East Studies, 38/2 (2006), S. 189–211.
Shooman, Yasemiun: „Islamfeindschaft im World Wide Web", in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung, 17 (2008), S. 69–96.
Shteiwi, Musa: „Arabische Frauen und das Internet", 07.09.2003, unter: https://de.qantara.de/node/6818 (abg. am 07.09.2021).
Siri, Lana: Islamic Feminism. Discourses on Gender and Sexuality in Contemporary Islam. London et al.: Routledge 2021.
Sisler, Vit: „Cyber Counsellors: Online Fatwas, Arbitration Tribunals and the Construction of Muslim Identity in the UK", in: Information, Communication & Society, 14/8 (2011), S. 1136–1159.
Skovgaard-Petersen, Jakob: „Featuring Fiqh: The Representation of Islamic Law in Egyption Historical Dramas", in: Middle East Law and Governance, 18 (2023), S. 1–12.
Skovgaard-Petersen, Jakob: „A Typology of Fatwas", in: Die Welt des Islam, 55/3–4 (2015), S. 278–285.
Skovgaard-Petersen, Jacob: „The Global Mufti", in: Globalization and the Muslim World. Culture, Religion, and Modernity, hrsg. v. Birgit Schaebler/Leif Stenberg. Syracuse/New York: Syracuse University Press, 2004, S. 153–165.
Skovgaard-Petersen, Jacob: „Portrait of the Intellectual as a Young Man. Rashid Rida's *Muḥāwarāt al-muṣliḥ wa-al-muqallid* (1906)", in: Islam and Christian-Muslim Relations, 12/1 (2001), S. 93–104.
Skovgaard-Petersen, Jakob: „Fatwas in Print", in: Culture and History, 16 (1999), S. 73–88.
Skovgaard-Petersen, Jacob: Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the *Dār al-Iftā'*. Leiden: Brill, 1997.
Skovgaard-Petersen, Jacob/Harbsmeier, Michael et al.: „The Introduction of Printing in the Middle East", in: Culture and History, 16 (1997), S. 73–88.
Sofsky, Wolfgang/Paris, Rainer: Figurationen sozialer Macht. Autorität – Stellvertretung – Koalition. Opladen: Leske + Budrich, 1991.
Sold, Manjana et al.: „Online- oder Offline-Radikalisierung – oder doch ein Mix?", 01.06.2018, unter: https://blog.prif.org/2018/06/01/online-oder-offline-radikalisierung-oder-doch-ein-mix/ (abg. 05.04.2023).
Sona, Federica: „The pandemic between cyber fatwā-s and crisis management. The Islamic jurisprudence for minorities facing the Coronavirus", in: BioLaw Journal, Nr. 4 (2021), S. 191–208.
Soriano, Manuel R. Torres: „Jihadist Propaganda and its Audiences. A Change of Course?", in: Perspectives on Terrorism, 1/2 (2008), S. 1–3.
Spielhaus, Riem: „Vom Migranten zum Muslim und wieder zurück – Die Vermengung von Integrations- und Islamthemen in Medien, Politik und Forschung", in: Islam und die deutsche Gesellschaft, hrsg. v. Dirk Halm/Wolfgang Frindte. Wiesbaden: Springer VS, 2013, S. 169–194.

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

Sponick, Sören: „‚Dann bist du aus dem Islam raus' – Eine rekonstruktive Analyse des Takfīrgebrauchs in einem salafistischen Influencerkanal", in: Aspekte von Radikalisierungsprozessen. Fallgestützte Studien, hrsg. v. Forschungsnetzwerk Radikalisierung und Prävention. Osnabrück: Steinbacher, 2020, S. 103–139.

Sreberny-Mohammadi, Annabelle: Small Media, Big Revolution. Communication, Culture, and the Iranian Revolution. London: University of Minnesota Press, 1994.

Stadlbauer, Susanne: „Salafist Third Spaces and Hybridic Purity on YouTube", in: Journal of Religion, Media and Digital Culture, 10/1 (2021), S. 13–29.

Stauth, Georg: Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie. Frankfurt a. M.: Campus, 1993.

Steinbach, Udo: „Flucht in die Geschichte? Zur Genesis und Wirkung islamistischer Strömungen", in: Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt, hrsg. v. Michael Lüders. München: Piper, 1992, S. 76–93.

Steinberg, Guido: „Saudi-Arabien. Der Salafismus in seinem Mutterland", in: Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, hrsg. v. Behnam T. Said/Fouad Hazim. Freiburg i. Br.: Herder, 2014, S. 265–297.

Steinberg, Guido: „Jihadismus und Internet: Eine Einführung", in: Jihadismus und Internet. Eine deutsche Perspektive, hrsg. v. dems. Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik, 2012, S. 7–22.

Steinberg, Guido: Wer sind die Salafisten? Zum Umgang mit einer schnell wachsenden und sich politisierenden Bewegung, in: SWP-Aktuell, 28 (2012), S. 1–8.

Steinschaden, Jakob: Digitaler Frühling. Wer das Netz hat, hat die Macht? Wien: Ueberreuter 2012.

Steppat, Fritz: „Säkularisten und Islamisten. Ein Kategorisierungsversuch in Ägypten", in: Asien, Afrika, Lateinamerika, 19 (1991), S. 699–704.

Steppat, Fritz: „Die politische Rolle des Islam", in: XXI. Deutscher Orientalistentag vom 24. bis 29. März 1980 in Berlin. Vorträge. Stuttgart: Steiner, 1983, S. 22–36.

Stevens, Tim/Neumann, Peter: Countering Online Radicalisation. A Strategy for Action. London: ICSR, 2009, online unter: https://icsr.info/wp-content/uploads/2010/03/ICSR-Report-The-Challenge-of-Online-Radicalisation-A-Strategy-for-Action.pdf (abg. am 06.06.2020).

Strauss, Anselm L./Corbin, Juliet: Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Weinheim: Beltz, 1996.

Strübing, Jörg: Grounded Theory. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung eines pragmatischen Forschungsstils. Wiesbaden: Springer, 2014.

Strunk, Katrin: „WWW-Salafismus: salafistische Propaganda im Internet", in: Integration versus Salafismus. Identitätsfindung muslimischer Jugendlicher in Deutschland. Analysen, Methoden der Prävention, Praxisbeispiele, hrsg. v. ders./Wael El-Gayar. Schwalbach a. T.: Wochenschau, 2014, S. 67–102.

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

Surzykiewicz, Janusz/Maier, Kathrin: „Spirituelle Bedürfnisse und die Lebenszufriedenheit von Flüchtlingen", in: Erwachsenenbildung und Migration. Internationale Kontexte und historische Bezüge, hrsg. v. Tetyana Kloubert. Wiesbaden: VS Springer, 2020, S. 45–76.

Sūwailamī, Muḥammad: „*al-Iftā' al-iliktrūnī. al-Ḫiṭāb ad-dīnī wa-i'ādat al-mū'assasa*", in: Mominoun without Borders, 2021, S. 1–39.

SVR-Migration (= Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration) (Hrsg.): Viele Götter, ein Staat. Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland. Jahresgutachten 2016 mit Integrationsbarometer. Berlin: SVR, 2016.

Tajri, Muhammad Reza: „Assessing Perceptions of Islamic Authority among British Shia Muslim Youth", in: Muslims in the UK and Europe II., hrsg. v. Yasir Sulaiman and Paul Andersen. Cambridge: Centre of Islamic Studies, 2016, 148–156.

Tartoussieh, Karim: „Virtual citizenship. Islam, culture, and politics in the digital age", in: International Journal of Cultural Policy, 17/2 (2011), S. 198–208.

Tatari, Muna: Gott und Mensch im Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Versuch einer islamisch begründeten Positionsbestimmung. Münster: Waxmann, 2016.

Tezcan, Levent: Die Subjekte der Islampolitik. Beiträge zu einer Soziologie des Islam. Wiesbaden: Springer, 2021.

Tezcan, Levent: „Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland", in: Zeitschrift für Soziologie, 32/3 (2003), S. 237–261.

Thiedeke, Udo: „Wir Kosmopoliten: Einführung in eine Soziologie des Cyberspace", in: Soziologie des Cyberspace. Medien, Strukturen und Semantiken, hrsg. v. dems. Wiesbaden: VS Verlag, 2004, S. 15–51.

Thiessen, Barbara: Muslimische Familien in Deutschland. Alltagserfahrungen, Konflikte, Ressourcen. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2008, https://www.bmfsfj.de/blob/76424/d95aef453ae4a7ca9d6a88c725f2272b/muslimische-familien-indeutschland-data.pdf (abg. am 01.03.2023).

Thomas, Timothy L.: „Al-Qaeda and the Internet. The Danger of 'Cyberplanning'", in: Parameters, 23/1 (2003), S. 112–123.

Tibi, Bassam: Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik. München: Beck, 2003[4].

Tibi, Bassam: „Transplantat ohne Wurzeln. Die Legitimitätskrise des Nationalstaates in Ländern der islamischen Zivilisation", in: Globalisierung und nationale Souveränität. Festschrift für Wilfried Röhrich, hrsg. v. Dieter S. Lutz. Baden-Baden: Nomos, 2000, S. 319–353.

Tibi, Bassam: Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart. München: Piper, 1996.

Tibi, Bassam: „Zum Verhältnis von Politik, Religion und Staat in islamisch legitimierten Monarchien", in: Orient, 21 (1980), S. 158–174.

Tiesler, Nina Clara: Muslime in Europa. Religion und Identitätspolitiken unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen. Münster: LIT, 2006.

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

Tietze, Nikola: „Muslimische Identitäten", in: Islam und Bildung, hrsg.v. Wolf-Dietrich Bukow/Erol Yildiz, Wiesbaden: Springer, 2003, S. 83–91.
Tietze, Nikola: „Individualisierung und Pluralisierung im Islam der Diaspora. Muslimische Religiositätsformen in Deutschland und Frankreich", in: Sozialer Sinn, 3 (2002), S. 223–240.
Tietze, Nikola: Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität bei jungen Männern in Deutschland und Frankreich. Hamburg: Hamburger Edition, 2001.
Tinnes, Judith: Internetnutzung unter islamistischen Terror- und Insurgentengruppen unter besonderer Berücksichtigung von medialen Geiselnahmen im Irak, Afghanistan, Pakistan und Saudi-Arabien. Dissertation. Saarbrücken: Universität Saarbrücken, 2010.
Toprak, Ahmet/Weitzel, Gerrit: „Warum Salafismus den jugendkulturellen Aspekt erfüllt", in: Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven, hrsg. v. dens. Wiesbaden: VS Springer, 2017, S. 47–59.
Troeger, Eberhard: Islam im Aufbruch. Islam in der Krise? Wuppertal: Brockhaus, 1981[2].
Tsafti, Yariv/Weimann, Gabriel: „www.terrorism.com: Terror on the Internet", in: Studies in Conflict & Terrorism, 25/5 (2002), S. 317–332.
Turner, Bryan S.: „Religious authority and the new media", in: Theory, Culture & Society, 24/2 (2007), S. 117–134.
Turner, Bryan S.: Weber and Islam. London/New York: Routledge, 1998[2].
Twardella, Johannes: „Zur Soziologie der Hadithe", in: Sozialer Sinn, 13/2 (2016), S. 199–214.
Twardella, Johannes: Moderner Islam. Fallstudien zur islamischen Religiosität in Deutschland. Hildesheim: Olms, 2004.
Twardella, Johannes: „Einige soziologische Überlegungen über den Islam in Deutschland", in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 54/1 (2002), S. 62–74.
Twardella, Johannes: Autonomie, Gehorsam und Bewährung im Koran. Ein soziologischer Beitrag zum Religionsvergleich. Hildesheim: Olms, 1999.
Tyan, E.: „*Ḳāḍī*", in: Encyclopaedia of Islam (New Edition), Bd. 4, hrsg. v. Clifford E. Bosworth et al. Leiden: Brill, 1978, S. 373b–374b.
Tyan, E.: „*Fatwā*", in: Encyclopaedia of Islam (New Edition), Bd. 2, hrsg. v. Clifford E. Bosworth et al. Leiden: Brill, 1965, S. 866.
Uçan, Hüseyin: Die Bildung von religiöser Autorität in der Frühzeit des Islam am Beispiel von Sufyān aṯ-Ṯawrī und Sufyān bin ʿUyayna: Kriterien der Autoritätswerdung. Berlin: Peter Lang, 2018.
Uçar, Bülent: Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft. Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen im 20. Jahrhundert, Würzburg: Ergon 2005.
Uhl, Heidemarie: „Modernisierungstheorie und Geschichtswissenschaft", in: Zeitschrift des Spezialforschungsbereichs Moderne – Wien und Zentraleuropa um 1900, Sonderheft 1 (März 2001), S. 10–16.

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

Ulfat, Fahima: „Muslimische Jugendliche und ihr Verhältnis zu religiösen Normen", in: Normativität des Korans im Zeichen gesellschaftlichen Wandels. Theologische und religionspädagogische Perspektiven, hrsg. v. ders. et al. Baden-Baden: Nomos, 2022, S. 117–137.

Ullrich, Bauer/Hurrelmann, Klaus: Einführung in die Sozialisationstheorie, Basel: Beltz, 2021.

Uphoff, Petra: „Islam: Individualisierung versus Kollektivierung als soziales und politisches Problem", in: Jahrbuch der Akademie forum masonicum, XVII (2004), S. 131–143.

Utz, Richard: „Charisma", in: Max-Weber-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hrsg. v. Hans-Peter Müller/Steffen Sigmund. Wiesbaden: Metzler, 2020, S. 54–58.

Uygun-Altunbas, Ayse: Religiöse Sozialisation in muslimischen Familien. Eine vergleichende Studie. Bielefeld: transcript, 2017.

Valibeigi, Narges: Manifestation of Religious Authority on the Internet. Presentation of Twelver Shiite Authority in the Persian Blogosphere. Waterloo: University of Waterloo, 2012, unter: http://hdl.handle.net/10012/6774 (abg. am 25.06.2023).

Van Ess, Josef: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, 6 Bde. Berlin et al.: De Gruyter, 1991–1996.

Voogt, Gerhard: „Ehemaliger Islamist Sven Lau im Interview. ‚Liebesprediger würde keiner ernst nehmen'", in: Kölner Stadtanzeiger, 04.12.2019, unter: https://www.ksta.de/politik/ehemaliger-islamist-sven-lau-liebesprediger-wuerde-keiner-ernst-nehmen-264648?cb=1673029687918 (abg. am 17.11.2022).

Wagemakers, Joas: „Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf al-walaʾ wa-l bara' (Loyalität und Lossagung)", in: Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, hrsg. v. Behnam T. Said/Hazim Fouad. Freiburg i. Br.: Herder, 2014, S. 55–79.

Wagner, Gerhard: „Herrschaft und soziales Handeln – eine Notiz zur Systematisierung zweier soziologischer Grundbegriffe", in: Macht und Herrschaft. Zur Revision zweier soziologischer Grundbegriffe, hrsg. v. Peter Gostmann/Peter-Ulrich Merz-Benz. Wiesbaden: VS Springer, 2021, S. 55–64.

Wagner, Joachim: Die Macht der Moschee. Der Islam und die Integration. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2018.

Wagner, Kathrin: „Telegram und WhatsApp als Vehikel der Radikalisierung. Eine Darstellung der Daten aus den Telegram- und WhatsApp-Protokollen", in: Aspekte von Radikalisierungsprozessen. Fallgestützte Studien, hrsg. v. Forschungsnetzwerk Radikalisierung und Prävention. Osnabrück: Steinbacher, 2020, S. 35–67.

Walsh, J. R.: „ *Fatwā* – Ottoman Empire", in: Encyclopaedia of Islam (New Edition), Bd. 2, hrsg. v. Clifford E. Bosworth et al. Leiden: Brill, 1965, S. 867–868.

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

Watt, William Montgomery: „The Closing of the Door of *Iǧtihād*“, in: Orientalia Hispanica, 1 (1974), S. 675–678.
Watt, William Montgomery/Ahmed, Munir et al.: Der Islam. Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben, Bd. 1. Stuttgart et al.: Kohlhammer, 1980.
Watt, William Montgomery/Marmura, Michael: Der Islam. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte, Bd. 2. Stuttgart et al.: Kohlhammer, 1985.
Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, hrsg. v. Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr Siebeck, 1976[5].
Wegner, Patrick: Die neuen Krieger. Die Propaganda der al-Qaida als Mobilisierungswerkzeug. Saarbrücken: VDM, 2008.
Wehr, Hans: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, hrsg. v. Lorenz Kropfitsch. Wiesbaden: Harrassowitz, 1985[5].
Weimann, Gabriel: „Terrorist Facebook. Terrorists and Online Social Networking“, in: Web Intelligence and Security. Advances in Data and Text Mining Techniques for Detecting and Preventing Terrorist Activities on the Web, hrsg. v. Mark Last/Abraham Kandel. Amsterdam et al.: IOS Press, 2010, S. 19–29.
Weimann, Gabriel: Terror on the Internet. The New Arena, the New Challenges. Washington DC: United States Institute of Peace Press, 2006.
Weimann, Gabriel: „Virtual Disputes. The Use of the Internet for Terrorist Debates“, in: Studies in Conflict & Terrorism, 29/7 (2006), S. 623–639.
Weinrich, Ines: „‚*Nashīd*' between Islamic Chanting and Jihadi Hymns: Continuities and Transformations“, in: Jihadi Audiovisuality and its Entanglements. Meanings, Aesthetics, Appropriations, hrsg. v. Christoph Günther/Simone Pfeifer. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020, S. 249–272.
Weiss, Bernard: „The *madhhab* in Islamic legal theory“, in: The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress, hrsg von Peri Bearman et al. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, S. 1–9.
Wendel, Saskia: „Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie“, in: Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, hrsg. v. Klaus Müller. Regensburg: Pustet, 1998.
Weyers, Stefan: „Zwischen Selbstbestimmung und religiöser Autorität, säkularem und göttlichem Recht. Normative Orientierungen christlicher und muslimischer Jugendlicher“, in: Begegnungen von Kulturen, hrsg. v. Karl F. Bohler/Michael Corsten. Wiesbaden: VS Verlag, 2010, S. 105–180.
Wheeler, Deborah L.: „Blessings and Curses. Women and the Internet Revolution in the Arab World“, in: Women and Media in the Middle East. Power through Self-Expression, hrsg. v. Naomi Sakr. London: Tauris, 2004, S. 138–161.
Wheeler, Deborah L.: The Internet in the Middle East. Global Expectations and Local Imaginations in Kuwait. Albany: State University of New York Press, 2006.

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

Whine, Michael: „Cyberspace. A New Medium for Communication, Command, and Control by Extremists", in: Studies in Conflict & Terrorism, 22/3 (1999), S. 231–256.
Wick, Lukas: Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne? Würzburg: Ergon, 2009.
Wiederhold, Lutz: „Spezialisierung und geteilte Kompetenz - Sunnitische Rechtsgelehrte über die Zulässigkeit von iǧtihād", in: Die Welt des Orients, 28 (1997), S. 153–169.
Wiedl, Nina: Zeitgenössische Rufe zum Islam. Salafitische *Da'wa* in Deutschland 2002–2011. Baden-Baden: Nomos, 2017.
Wiedl, Nina: Außenbezüge und ihre Kontextualisierung und Funktion in den Vorträgen ausgewählter salafistischer Prediger in Deutschland. Hamburg: Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg, 2014.
Wiedl, Nina: *Da'wa*. Der Ruf zum Islam in Europa. Berlin: Schiler, 2008.
Wiedl, Nina/Becker, Carmen: „Populäre Prediger im deutschen Salafismus – Hassan Dabbagh, Pierre Vogel, Sven Lau und Ibrahim Abou Nagie", in: Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, hrsg. v. Thorsten Gerald Schneiders. Bielefeld: transcript, 2014, S. 187–217.
Wielandt, Rotraud: „Zeitgenössische ägyptische Stimmen zur Säkularisierungsproblematik", in: Die Welt des Islam, 22 (1982), S. 117–133.
Wilfried Buchta, Schiiten. München: Diedrichs, 2004.
Wilke, Annette: „Säkularisierung oder Individualisierung von Religion? Theorien und empirische Befunde", in: Zeitschrift für Religionswissenschaft, 21/1 (2013), S. 29–76.
Willer, David E.: „Max Weber's Missing Authority Type", in: Sociological Inquiry, 37 (1967), S. 231–239.
Winkler, Hartmut: „Mediendefinition", in: Medienwissenschaft, 21/1 (2004), S. 9–27.
Winston, Briand: The Rushdie *Fatwa* and After. A Lesson to the Circumspect. Basingstoke et al. Palgrave Macmillan, 2014.
Wohlrab-Sahr, Monika: Konversion zum Islam in Deutschland und den USA. Frankfurt a. M.: Campus, 1999.
Wood, Leonard: Islamic Legal Revival. Reception of European Law and Transformations in Islamic Legal Thought in Egypt, 1875–1952. Oxford: Oxford University Press, 2016.
Wöhler-von Treskow, Isabelle: Die ägyptische Revolution von 2011 und 2012 als generationelle Erfahrung. Generation Tahrir. Dissertation. Göttingen: Universität Göttingen, 2016.
Wüstenfeld, Ferdinand: „Der Imām el-Schāfi'ī, seine Schüler und Anhänger bis zum J. 300 d. H." in: Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen 36 (1890), S. 1–105.

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

Yāsīn, ʿAbd al-Ǧawād: *as-Sulṭa fī l-islām. al-ʿAql al-fiqhī as-salafī baina n-naṣṣ wa-t-tārīḫ*. Casablanca: al-Markaz aṯ-Ṯaqāfī al-ʿArabī, 2000[2].

Youssef, Nelly: Islamische Satellitensender. Botschaft oder Business?, 09.11.2007, unter: https://de.qantara.de/node/7545 (abg. am 02.12.2021).

Zabel, Martin: „Vom Analogen ins Digitale: Eine kurze Geschichte der dschihadistischen Propaganda und ihrer Verbreitung, in: Propaganda des „Islamischen Staats". Formen und Formate, hrsg. v. Bernd Zywietz. Wiesbaden: Springer VS, 2020, S. 55–74.

Zain ad-Dīn al-ʿĀmilī: *Munyat al-murīd fī ādāb al-muftī wa-l-mustafīd*, Bd. 1. Qom: al-Bāqirī, 2013.

Zaman, Muhammad Qasim: „The Sovereignty of God in Modern Islamic Thought", in: Journal of the Royal Asiatic Society, 25/3 (Apr. 2015), S. 1–30.

Zaman, Muhammad Qasim: Modern Islamic Thought in a Radical Age. Religious Authority and Internal Criticism. New York: Cambridge University Press, 2012.

Zaman, Muhammad Qasim: The Ulama in Contemporary Islam. Custodians of Change. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Zaman, Saminaz: „From Imam to Cyber-Mufti. Consuming Identity in Muslim America", in: The Muslim World, 98/4 (2008), S. 465–474.

Zapf, Wolfgang: „Modernisierung und Transformation", in: Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands, hrsg. v. Bernhard Schäfers/Wolfgang Zapf. Opladen: Leske + Budrich, 2001[2], S. 492–502.

Zapf, Wolfgang: „Entwicklung und Sozialstruktur moderner Gesellschaften", in: Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie, hrsg. v. Hermann Korte/Bernhard Schäfers. Wiesbaden: Springer, 2000, S. 251–265.

Zeineddine, Nora: Die Methodik der islamischen Jurisprudenz – *Uṣūl al-Fiqh*. Baden-Baden: Nomos, 2019.

Zick, Andreas/Böckler, Nils: „Radikalisierung als Inszenierung. Vorschlag für eine Sicht auf den Prozess der extremistischen Radikalisierung und die Prävention", in: Forum Kriminalprävention Hilden, 3 (2015), S. 6–16.

Zubaida, Sami: Law and Power in the Islamic World. London: Tauris, 2003.

Zywietz, Bernd: Propaganda des „Islamischen Staats". Formen und Formate. Wiesbaden: Springer VS, 2020.

Internetartikel ohne Autor:innenangaben

Al-Jazeera: „*aš-Šarīʿa wa-l-ḥayāt fī ramadān*", unter: https://www.aljazeera.net/program/shariah_and_life_during_ramadan (abg. am 01.12.2021).

Bundesverband Digitale Wirtschaft: „Social Media Kompass 2013/2014", in: BVDW, unter: https://www.bvdw.org/veroeffentlichungen/ (abg. am 22.09.2021).

„Daten und Fakten über den Islam in Deutschland", 29.06.2023, unter: https://www.deutsche-islam-konferenz.de/DE/DatenFakten/daten-fakten_node.html (abg. am 23.08.2023).

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

„Die Hoffnung: Verzweifle nicht an deinen Sünden!“, ein Video von Botschaft des Islam, unter: https://www.youtube.com/watch?v=cpf2jjqmeng (abg. am 05.07.2023).
„TikTok Statistiken (2026)“, unter: https://www.digitalesmojo.de/tiktok-statistiken/ (abg. am 24.11.2025).
ECFR: „*Tahni'at ġair al-muslimīn bi-a'yādihim*“, unter: https://www.e-cfr.org (abg. am 20.05.2023).
„Eklat an Hamburger Schule. Schüler verweigert Handschlag – Lehrer boykottieren Abiball“, unter: http://www.spiegel.de/lebenundlernen/schule/muslim-verweigert-lehrerin-in-hamburg-den-handschlag-a-1102376.html (abg. am 10.07.2022).
„Fatwa gegen Salman Rushdie. Vor 30 Jahren wurde gegen Autor Rushdie das Todesurteil verhängt“, in: SRF, 14.02.2019, unter: www.srf.ch/kultur/literatur/fatwa-gegen-salman-rushdie-vor-30-jahren-wurde-gegen-autor-rushdie-das-todesurteil-verhaengt (abg. am 10.11.2020).
Fatwa-Guide zum Corona-Virus, hrsg. v. Fatwarat Deutschland: Ableger des ECFR, 2020, unter: https://www.fatwarat.de/guide-corona/ (abg. am 10.04.2023).
„Festnahmen vor Ägyptens Putsch-Jahrestag“, 25.06.2019, unter: https://www.dw.com/de/festnahmen-vor-%C3%A4gyptens-putsch-jahrestag/a-49352420 (abg. am 27.11.2020).
Forschungsgruppe *Arabische Massenmedien und (trans)regionale Netzkulturen* an der LMU, unter: http://www.naher-osten.lmu.de/medien (abg. am 20.03.2024).
Internet World Stats: „Africa“, unter: https://www.internetworldstats.com/africa.htm#eg (abg. am 10.09.2021).
Internet World Stats: „Internet Usage Statistics. The Internet Big Picture. World Internet Users and 2022“, unter: https://www.internetworldstats.com/stats.htm (abg. am 10.09.2021).
Islamicity: Our Dialogue (Q&A's on Islam), unter: http://www.islamicity.com/dialogue/A.htm (abg. am 06.09.2021).
Islam Q&A: „Islam Question & Answer“, unter: https://islamqa.info/en (abg. am 09.05.2020).
IslamWeb 2023: „Islamweb.net English“, unter: https://www.islamweb.net/en/ (abg. am 09.05.2020).
Islamweb.net: „*al-Internet wasīla*“, unter: https://www.islamweb.net/ar/fatwa/3364/ (abg. am 07.06.2022).
„Mapping COVID-19 Fatwās“, May, 2020, unter: https://islamiclaw.blog/2020/05/04/mapping-covid-19-fatwas/ (abg. am 10.04.2023).
„Mann lehnt Händeschütteln mit Frauen ab – Keine Einbürgerung“, 19.10.2020, unter: https://www.welt.de/vermischtes/article217999042/Mannheim-Mann-lehnt-Handschlag-mit-Frauen-ab-Keine-Einbuergerung.html (abg. am 10.05.2023).

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

„The European Council for Fatwa and Research. Renewed leadership, renewed hopes", in: European Council for Fatwa and Research (ECFR), unter: https://www.e-cfr.org/blog/2018/12/16/european-council-fatwa-research/ (abg. am 29.09.2021).

Webadressen

http://ar.rachedelghannouchi.com/
http://english.bayynat.org.lb/
http://www.alhiwar.tv/
http://www.dar-alifta.org/
http://www.elsharawy.com/
https://ar.islamway.net
https://askimam.org/
https://eftaa.awqaf.gov.kw/ar
https://ifta.ly/about/
https://muslim-tv.de/
https://virtuallyislamic.com
https://web.archive.org
https://www.alifta.gov.sa.
https://www.aljazeera.net
https://www.al-qaradawi.net/
https://www.alsallabi.com/
https://www.dar-alifta.org/ar
https://www.dar-alifta.org/en
https://www.darelfatwa.gov.lb/
https://www.deutsche-islam-konferenz.de/DE
https://www.fatwarat.de/
https://www.khaleejtimes.com
https://www.madrasah.de/
https://www.msanational.org
https://www.reddit.com/r/islam/Fatwa
https://www.youtube.com

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

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

Anhänge

Anh. I: Interviewleitfaden

Zunächst vielen Dank für deine [Ihre] Bereitschaft zum Interview. In meinem Forschungsprojekt geht es um den Islam im Internet. Dieses Interview dient neben anderen als Grundlage für meine Studie, die dann veröffentlicht wird. Das Interview dauert ungefähr 40–60 Minuten. Ich würde es gerne so machen, dass ich eine Anfangsfrage stelle, zu der du dich [Sie sich] möglichst frei äußern kannst [können], so wie du willst [Sie wollen]. Das Interview wird auf Band aufgezeichnet. Deine [Ihre] persönlichen Daten werden dann vollständig anonymisiert. [Im Folgenden wird auf die Sie-Form verzichtet].

Eröffnungsfrage

– Was fällt dir zum Wort Fatwa ein? Bzw. was sind Fatwas für dich?

Mögliche Nachfragen/Ergänzungen zum Nachhaken

– Ist eine Fatwa zu einer bestimmten Frage für dich bindend?
– Wenn ja: Wann gilt eine Fatwa für dich als bindend?
– Wenn nicht: Warum nicht?

Informationsquellen über den Islam

– Wenn du eine Frage zum Islam hast, wo schaust du nach oder wen fragst du?

Mögliche Nachfragen/Ergänzungen zum Nachhaken

– (*Falls nicht angesprochen*) Besuchst du bestimme Internetseiten bzw. Fatwa-Foren, die über den Islam informieren / um dich über den Islam zu informieren?
– Was gefällt dir besonders an dieser Webseite bzw. an den Fatwas dieser:dieses Gelehrten?
– Sind dir diese Webseiten bekannt? (Es werden Bilder von Webportalen gezeigt, u. a. ECFR, al-Qaraḍāwī, der Fatwa-Ausschuss Deutschland, Islam Q&A, Islamweb, Islamfatwa.de).
– Welche Rolle spielt das Internet generell für dich als Quelle für das Suchen und Finden von Antworten? Bzw.: Warum ist das Internet für dich (k)eine (zuverlässige) Quelle für die Fatwa-Findung?
– Was machst du / ist dir lieber: deine Fragen direkt einem Mufti zu stellen oder selbst im Internet nach Antworten zu suchen?

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

– Wen würdest du fragen, wenn du heikle bzw. intime Fragen hast, wie etwa Selbstbefriedigung oder bei Frauen die Menstruation?

Kriterien religiöser Autorität

– Was gefällt dir besonders an diesem Mufti bzw. an den Fatwas dieser Website und unter welchen Bedingungen würdest du ihre Ratschläge als Orientierungs- und Handlungsmaßstab als bindend erachten?

Mögliche Nachfragen/Ergänzungen zum Nachhaken

– Was sind für dich Kriterien für die Befolgung von Online-Fatwas bzw. von Ansichten bestimmter Gelehrter? (z. B. Musikhören, Kopftuchtragen)
– (*Falls nicht angesprochen*) Wäre es für dich wichtig, dass deine Lebensumstände hier in Deutschland bei der Erstellung von Fatwas in Betracht gezogen werden?
– Wäre es für dich wichtig, dass deine Fatwa nach einer bestimmten Rechtssuche ausgesprochen wird?

Praxisbezogene Fragen

– Ist es für dich wichtig, nur *ḥalāl*-Fleisch zu essen? Basiert deine Aussage auf einer Fatwa eines bestimmten Gelehrten?
– Wenn eine Frau / ein Mann dir bei der Begrüßung ihre/seine Hand reicht, würdest du ihr/ihm deine Hand geben? Stützt sich deine Haltung auf die Aussage eines bestimmten Gelehrten?
– Würdest du als Muslim:in deinen nichtmuslimischen Nachbar:innen oder Arbeitskolleg:innen zu Weihnachten oder anderen religiösen Festen gratulieren und/oder ihnen Geschenke überreichen? Berufst du dich dabei auf die Fatwa eines bestimmten Gelehrten?
– Eng damit verknüpft ist die Frage, ob Nichtmuslim:innen im Jenseits ins Paradies kommen würden. Falls du dich mal damit beschäftigt hast, wie stehst du dazu und wo hast du dich informiert?
– Gehst du als Muslim:in wählen? Wenn ja, wem oder welcher Partei würdest du deine Stimme geben? Basiert deine Meinung auf der Fatwa eines bestimmten Gelehrten?
– Das Thema Organspende wird unter Muslim:innen kontrovers diskutiert. Wie stehst du dazu? Würdest du deine Organe, wenn überhaupt, auch an Nichtmuslim:innen geben? Stützt sich deine Meinung auf eine Fatwa? (Keine Antwort: Wo würdest du dich informieren?)
– Auch über Fragen wie Homosexualität und Transsexualität wird unter Muslim:innen kontrovers debattiert. Was ist deine Haltung dazu?

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

Hast du dich mal darüber informiert? (Wenn nicht: Wo würdest du dich informieren?)
– Es gibt noch ein Thema, welches einige zugewanderte Muslim:innen angesprochen haben, und zwar die Schwarzarbeit. Man fragt sich, ob es *ḥalāl* oder *ḥarām* sei. Hat dich dieses Thema jemals beschäftigt? Wenn ja, wie stehst du dazu? Wo hast du dich darüber informiert?

Abschluss

– Was ist deiner Meinung nach hinsichtlich der Fatwa-Erteilung bzw. der Informationsangebote im Netz über den Islam verbesserungswürdig?
– Möchtest du noch etwas ergänzen?

Persönliche Daten

– Name, Alter, Familienstand?
– Über welchen Schul- oder Uniabschluss / welchen Abschluss verfügst du?
– Welchen Beruf übst du aus?
– Seit wann sind deine Eltern / bist du / ist deine Familie in Deutschland?

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

Anh. II: Übersicht über die interviewten Personen

Anh. II, A: Muslim:innen mit eigener Migrationserfahrung

Pseudonym	*Alter*	*Tätigkeit*	*Herkunftsland*	*durchgeführt am*
Amr	30	Student	Syrien	17.07.2019
Samy	22	Student	Palästina	27.07.2019
Mariem	31	Hausfrau	Ägypten	06.08.2019
Nader	39	arbeitsuchend	Jordanien	08.08.2019
Karem	27	Verpacker	Syrien	14.08.2019
Khaled	26	arbeitsuchend	Syrien	18.08.2019
Hilal	44	Arzt	Palästina	23.08.2019
Omar	24	Azubi	Ägypten/Saudi	06.09.2019
Taha	42	Student	Sudan	22.09.2019
Tarek	30	Student	Algerien	25.09.2019
Boshra	30	Studentin	Ägypten	23.01.2020
Huda	29	Studentin	Jemen	25.10.2020
Arian	29	Autohändler	Kosovo	27.11.2020
Gamal	57	selbständig	Ägypten	30.11.2020
Fatima	29	Hausfrau	Libyen	14.12.2020
Ridwan	62	Taxifahrer	Jemen	25.12.2020
Farha	23	Azubi	Libanon	26.12.2020
Adel	23	Azubi	Libanon	27.12.2020
Nisma	23	Azubi	Syrien	02.01.2021
Anisa	28	Studentin	Bosnien	13.02.2021
Fathi	66	Rentner	Libanon	22.02.2021
Khalaf	30	Buchhalter	Indonesien	04.04.2021
Sobhy	53	Dolmetscher	Tunesien	13.04.2021
Salih	63	Rentner	Syrien	14.04.2021

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

Anh. II, B: Muslim:innen mit Migrationshintergrund in zweiter Generation

Pseudonym	*Alter*	*Tätigkeit*	*Herkunftsland*[1396]	*durchgeführt am*
Murat	28	Student	Türkei	16.07.2019
Ramy	32	Autohändler	Aserbaidschan	19.07.2019
Hany	22	Sanitäter	Sudan	15.08.2019
Thamer	22	Student	Kosovo	25.07.2019
Ziyad	23	Lagerist	Libanon	08.08.2019
Yasser	19	Student	Ägypten	03.08.2019
Sajed	22	Büroassistent	Ägypten	20.08.2019
Maher	20	Schüler	Irak	19.09.2019
Emine	28	Studentin	Türkei	28.01.2020
Nadiya	23	Studentin	Libanon	15.11.2020
Amira	19	Verkäuferin	Albanien	19.11.2020
Sumaya	20	Studentin	Türkei	24.11.2020
Basma	28	Studentin	Ägypten	30.11.2020
Almasa	23	Studentin	Bosnien	05.02.2021

Anh. II, C: Konvertit:innen

Pseudonym	*Alter*	*Tätigkeit*	*Herkunftsland*	*durchgeführt am*
Michael	37	Einzelhandelskaufmann	Deutschland	20.07.2019
Klaus	29	Software-Entwickler	Deutschland	12.09.2019
Martin	35	Student	Deutschland	30.01.2020
Sofia	26	Studentin	Deutschland	20.02.2020
Kara	23	Studentin	Deutschland	26.12.2020
Anna	23	Studentin	Deutschland	27.12.2020
Susanne	22	Azubi	Deutschland	03.01.2021
Silvia	26	Studentin	Deutschland	29.01.2021

[1396] Hier handelt es sich um das Herkunftsland beider oder eines der Elternteile.

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

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