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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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-ʿalmādīnʿ 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2020). Außerdem nehme er auch Online-Angebote des ägyptischen aš-Šaʿrāwī 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1.2.1. „Nein!" – Deduktive Autonomie

> „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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 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/10.5771/9783987402487-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY