I. Einleitung

1. Fatwa, Migration und Internet

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

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

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

---

1 Anh. II, B: Basma, 28.

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

---

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

---

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

---

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

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

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

17 Helland: Popular Religion, S. 33.

18 Ebd., S. 34.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

2. Forschungsstand

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2.1. Religiöse Autorität im Islam

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

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

---

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

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

[22] Weiterführend dazu Kap. II, 3.

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

---

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

---

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

---

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

2.2. Cyberfatwas[48]

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

---

51 Anderson: The Internet, S. 57.

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

---

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

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

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

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

60 Vgl. ebd., S. 26f.

61 Ebd., S. 29.

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

---

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

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

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

65 Siehe ausführlich dazu Kap. IV, 4.

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

---

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

---

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

2.3. Lived Islam

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

---

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

---

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

---

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

97 Kanacher: Religiöse Sozialisation, S. 178.

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

---

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

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

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

115 Siehe ausführlich dazu Kap. VII.

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

3. Forschungsdesiderate und -gegenstand

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

4. Aufbau, Verortung und Ziele

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783987402487-17 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY